Zum Geleit

Das erste Heft der ORDENSKORRESPONDENZ nach Abschluß der IX. ordentlichen Bischofssynode über die Orden beginnt mit einem Brief des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof DDr. Karl Lehmann, an die Ordensleute und die Mitglieder geistlicher Gemeinschaften in seinem Bistum Mainz. Bischof Lehmann gibt in diesem Brief, den er unmittelbar nach seiner Rückkehr von der Bischofssynode in Rom geschrieben hat, seine Eindrücke von der Synode wieder, die für die Orden sehr ermutigend sind. Der Brief wird ergänzt durch ein Interview, das Bischof Lehmann am Ende der Synode einem Reporter von KNA in Rom gegeben hat, und schließlich durch das Grußwort, das die Synodenväter selbst an das gesamte Volk Gottes zum Abschluß der Synode veröffentlicht haben.

In den „Mitteilungen der OK" (S. 76–91) sind die wichtigsten Passagen der Synodenbeiträge der deutschen und österreichischen Bischöfe sowie der Generalobern, die an der Synode teilgenommen haben, dokumentiert. Auch die Wortmeldung des Vorsitzenden der VDO, P. Provinzial Peter Schorr OFM, der als Auditor an der Bischofssynode teilgenommen hat, ist dort wiedergegeben. Der Bericht der deutschen Sprachgruppe vermittelt überdies einen Eindruck von den Fragen und Problemen, die auf der Synode mit großem Engagement angegangen wurden.

Inwieweit sich die Synodenväter die Vorschläge in den Wortmeldungen zu eigen gemacht haben, wäre aus den „Propositionen" ersichtlich, die die Synode dem Papst übergeben hat, die aber nicht veröffentlicht werden. Diese Propositionen dienen dem Heiligen Vater als Grundlage für die Abfassung des Abschlußdokumentes der Synode, das Ende 1995 oder Anfang 1996 erwartet werden darf.

Es ist nun Aufgabe der Ordensleute, sich mit den vorliegenden Arbeitspapieren, Berichten und Statements auseinanderzusetzen. Die OK wird weitere Beiträge von Synodenteilnehmern im nächsten Heft bringen und selbstverständlich über die nächste Mitgliederversammlung der VDO im Juni 1995 berichten, die sich ausführlich mit der Bischofssynode befassen wird.

Der zweite Schwerpunkt dieses Heftes ist die Situation des Christentums in China. Dieses Thema wurde auf der letzten Mitgliederversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates 1994 behandelt. Mit einem Grundsatzreferat „Die Chancen der Kirche in einem sich wandelnden China" führte Professor DDr. Hans Waldenfels SJ in diese Thematik ein. Die Ausführungen von P. Dr. Roman Malek SVD, dem Direktor des China-Zentrums, über die Lage der katholischen Kirche in China wurden ergänzt durch den Vorsitzenden des Ökumenischen China-Arbeitskreises und Vertreter des Evangelischen Missionswerkes, Pfr. Dr. Justus Freytag, Hamburg, mit einem Blick auf die evangelische Christenheit in China. Dr. Georg Evers vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio, Aachen, stellte in seinem Vortrag die christlichen Kirchen und

Theologie in den asiatischen Kontext hinein. Schließlich berichtete der Leiter der Asienabteilung von MISEREOR, Stephan Puhl, über „Erfahrungen von MISEREOR mit der Projektarbeit in China".

Zur Jahresversammlung des DKMR waren weitere namhafte Fachleute und Vertreter aus China eingeladen, die in eindrucksvollen Zeugnissen und Statements über die gegenwärtige Situation Chinas und die Kirchen in China berichteten. Zu nennen wären der chinesische Bischof Xie Tingzhe von Urumuqi in Zentralasien, der Hauptstadt der Provinz Xinjiang, und Herr Zhou Derong, Journalist aus Südostchina, der z. Z. zum Studium in Deutschland weilt, die China-Kenner Manfred Plate, Herausgeber und Chefredakteur von „Christ in der Gegenwart", Freiburg, und Dr. Oskar Weggel, Wissenschaftlicher Referent am Institut für Asienkunde in Hamburg, Erzabt Dr. Notger Wolf OSB der Missionsbenediktiner von St. Ottilien, die sich schon immer in China engagieren. Leider sind nicht alle Beiträge, die aus einem reichen Erfahrungsschatz z. T. spontan vorgetragen wurden, schriftlich verfügbar.

In einer Podiumsdiskussion mit den Referenten und mit Rückfragen aus dem Plenum wurden einzelne Fragen weiter geklärt. Dabei wurde festgestellt, daß das Christentum in China von heute durchaus eine Chance hat. Die amtliche Religionspolitik zieht zwar immer noch enge Grenzen, ist aber nicht mehr grundsätzlich religionsfeindlich eingestellt. Ein besonderes Problem ist die Spaltung der katholischen Kirche Chinas in zwei Gruppen, der offiziellen (die vom Staat anerkannten Bischöfe und Priester) und der nicht offiziellen Gruppe (die Untergrundkirche). Die Normalisierung der Beziehung zwischen dem Heiligen Stuhl und der Volksrepublik China könnte dieses Problem lösen.

Die Teilnehmer der Tagung erkannten ihre Verantwortung für die christlichen Kirchen in China, zu der sie sich in einer „China-Erklärung", die am Schluß der Versammlung ohne Gegenstimmen verabschiedet wurde, bekannten.

Karl Siepen CSsR
Schriftleiter

Brief an die Ordensleute und die Mitglieder geistlicher Gemeinschaften im Bistum Mainz

über die IX. Ordentliche Vollversammlung der Synode der Bischöfe vom 2. bis 29. Oktober 1994 in Rom über „Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt"

Bischof Karl Lehmann, Mainz

Liebe Schwestern und Brüder!

Unmittelbar nach meiner Rückkehr aus Rom, wo ich als einer der vier Teilnehmer aus der Deutschen Bischofskonferenz an den Beratungen teilnahm, will ich Ihnen einen ersten Brief schreiben und Ihnen ein wenig von dem Geschehen berichten. Der Bischof von Augsburg, Pater Viktor Josef Dammertz OSB (lange Abtprimas des Benediktinerordens in Rom und Erzabt von St. Ottilien), Weihbischof Georg Weinhold aus dem Bistum Dresden-Meißen und ich waren von der Deutschen Bischofskonferenz gewählt. Der Hl. Vater hat Herrn Kardinal Meisner, Erzbischof von Köln, in die Synode berufen. Aus unserem Bereich nahmen durch die Berufung des Hl. Vaters auch teil Provinzial Pater Peter Schorr OFM (Vorsitzender der Vereinigung der Deutschen Ordensobern), Frau Generaloberin Edeltrud Weist OSB (Missionsbenediktinerinnen von Tutzing) und Frau Dr. Gertrud Pollak (Direktorin der Mainzer Fachakademie für Gemeindepastoral und Religionspädagogik am Römerwall), die als Expertin für die Säkularinstitute herangezogen wurde.

Es war eine sehr große Synode: Ungefähr 230 Mitglieder, 100 berufene Ordenschristen und Experten, acht Ordensangehörige aus den orthodoxen Ostkirchen und den reformatorischen Kirchen als Gäste, schließlich der Stab der Synode nebst den Verantwortlichen für die Presse. Dabei darf man nicht übersehen, daß fast 40% der teilnehmenden Bischöfe wiederum Ordensleute waren. Auch wenn es eine Bischofssynode war und blieb, so waren doch die Hälfte der Teilnehmerinnen und Teilnehmer Ordensleute und Angehörige geistlicher Gemeinschaften. Damit ist wenigstens in einem hohen Maß die Gefahr abgewendet worden, daß es nicht nur eine Synode über die Schwestern und Brüder geworden ist, die nach den evangelischen Räten leben, sondern daß sie selber ein ganz wichtiger aktiver Teil der Synode waren und man mit ihnen sprach.

- Übrigens waren Mutter Theresa die ganze Zeit und Roger Schutz (Taizé) mit Max Thurian für einige Tage in der Synode.

Die ersten 14 Tage waren ausgefüllt mit 250 Wortmeldungen aus aller Welt (6–7 Minuten) und mit 13 längeren Anhörungen von Ordenschristen von Cuba bis Weißrußland. Die zweite Hälfte konzentrierte sich auf die direkte Aussprache in 14 Sprachzirkeln. Ihre sorgfältigen Berichte waren die Grund-

lage für die Abfassung der „Thesen", die nochmals diskutiert, überarbeitet und schließlich am Ende zur Abstimmung gestellt wurden. Diese gesamten Materialien werden dem Hl. Vater übergeben, einschließlich der Vorbereitungsarbeiten, um daraus bis in ca. einem Jahr das sogenannte postsynodale Dokument zu erstellen.

Nach den Synoden von 1987 über die Laien und 1990 über die Priesterbildung war es konsequent, nun auch über die Stände der Kirche zu sprechen, die nach den evangelischen Räten leben. Die Zahl der Ordenschristen und der Angehörigen der Säkularinstitute beträgt zwar weit über eine Million, dennoch sind dies nur 0,12% der Mitglieder der katholischen Kirche. Etwa 72,5% sind Frauen. Frauen und Laienbrüder, also Laien, bilden die Mehrheit (etwa 82%). Die Vielfalt der Gemeinschaften ist sehr groß. „Es gibt heute etwa 1423 weibliche Ordensinstitute päpstlichen Rechtes und etwa 1550 diözesanen Rechtes. Man zählt etwa 250 männliche Ordensinstitute päpstlichen Rechtes und 242 diözesanen Rechtes. Ferner gbt es etwa 165 Säkularinstitute... Dazu kommen die etwa 39 Gesellschaften des Apostolischen Lebens päpstlichen Rechtes" (Instrumentum laboris, S. 8).

Aber es ist kein Zweifel, daß diese Minderheit in der Geschichte und Gegenwart der Kirche eine viel größere Bedeutung hat. Sie ist vergleichbar mit dem Sauerteig des Evangeliums. In diesen Gemeinschaften konzentriert sich eine große Vielfalt von Lebensformen, spirituellen Traditionen und apostolischen Werken in der Kirche. Es war für alle in der Synode eine große Möglichkeit, wochenlang Einblicke in diesen geistlichen Reichtum zu erhalten. Die Kirche ist nicht denkbar ohne diese Kerntruppe und ihren kaum einschätzbaren Anteil an ihrer Wirksamkeit in allen Bereichen, nicht zuletzt auch in der Mission.

Wenn ich meine eigentliche Grunderfahrung während dieser Wochen zur Sprache bringen soll, wie sie da und dort auch in den verabschiedeten Papieren zum Ausdruck kommt, ist es die Überzeugung, daß die Orden auch in der Gegenwart und für die Zukunft lebendige Kern- und Vortruppen in der Kirche sind, die das katholische Christentum in Glaube, Hoffnung und Liebe radikal leben, als Einzelne und in Gemeinschaft das Leben gemäß den evangelischen Räten nach innen und außen überzeugend gestalten und in den Herausforderungen und Brennpunkten geistiger, spiritueller und gesellschaftlicher Nöte wegweisend und weltweit für die Kirche gegenwärtig sind. Trotz des Wissens um den Rückgang vieler Berufungen und mancher Schwierigkeiten hat diese Grundüberzeugung von der Dynamik des Evangeliums in der Welt durch das Zeugnis des Lebens nach den evangelischen Räten – auch und gerade in der Form der Kontemplation – die Synode bestimmt. Davon gingen Hoffnung und Zuversicht aus.

Fast 30 Jahre nach dem Konzil war es auch an der Zeit, eine Art Zwischenbilanz zu versuchen im Blick auf die vielen Änderungen in dieser Zeit. Manches ist gelungen und hat zur Erneuerung beigetragen. Vieles liegt gewiß im argen. Dabei gibt es auch Nachlässigkeit und Schuld. Eine Synode kann diese Gewissenserforschung aber nur anstoßen, sie muß in jeder Gemeinschaft im

ganzen und vor Ort erfolgen. Ich kann hier freilich nur einige Perspektiven erwähnen. Man wird sehen, wie das nachsynodale Dokument diese Fragen aufgreift. Die verabschiedeten 55 Thesen auf ungefähr 60 gedruckten Seiten bilden dafür eine große Hilfe. Da dieser Text dem Hl. Vater zur Verfügung gestellt wird, wird er – wie auch sonst bei den Synoden üblich – nicht veröffentlicht.

In der Begründung des Rätestandes war man sich einig, daß die radikale und ausdrückliche Nachfolge Jesu Christi das Fundament und die letzte Norm darstellt. Die konkrete Lebensform erhält sie durch die evangelischen Räte der Ehelosigkeit um des Himmelsreiches willen, der Armut und des Gehorsams. Die Kirche nimmt das Versprechen, in dieser Lebensform zu bleiben, als Gelübde oder in einer anderen Form von Bindung entgegen. In diesem Zusammenhang wurde auch versucht, vielfach gebrauchte Begriffe näher zu erläutern, wie „prophetisch", „alternativ", „Charismen/charismatisch", „Option für die Armen" usw. Es zeigte sich dabei auch für die deutsche Sprache eine besondere Schwierigkeit. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich zur Beschreibung des Lebens nach den evangelischen Räten, das ja die Ordenschristen und die Angehörigen der Säkularinstitute einbegreift, in den romanischen Sprachen das Wort von der „vita consecrata" (gottgeweihtes Leben) ziemlich durchsetzt. Auch die französische und englisch-sprechende Welt kennt diesen Begriff. Bei uns wirkt er noch ziemlich fremd. Wir haben aber kein entsprechendes, gutes und vor allem rezipiertes deutsches Wort. Ich bitte, diese Verlegenheit bei der Lektüre der „Grußbotschaft" gebührend und wohlwollend zu beachten.

Es gibt sehr viele Themen, die diskutiert wurden: das monastische Leben, die kontemplativen, die apostolisch-tätigen Orden, die Stellung der Frau, die Laienbrüder, die Gesellschaften des apostolischen Lebens, die Spiritualität, die Klausur, das Ordenskleid, die schöpferische Treue bei der Erneuerung, die gegenseitigen Beziehungen von Diözese und Rätestand, die Zusammenarbeit mit vielen Laien, die sich in verschiedener Weise angliedern wollen, die Formen des erneuerten Apostolates, die Mission und Inkulturation, das Apostolat der Erziehung, Dienst an den Kranken, Gespräche in der Ökumene und zwischen den Religionen, Berufungspastoral, Fort- und Weiterbildung, Schaffung eines Martyriologiums von Blutzeugen aus den Räten im 20. Jahrhundert usw. Ein ganz zentrales Thema war die Ordensfrau und ihre Gemeinschaften. Die Säkularinstitute wurden öfter genannt, aber man tat sich mit dem Thema doch etwas schwer. Das nachsynodale Dokument soll näher darauf eingehen. Es ist in diesem Rahmen unmöglich, so etwas wie eine Zusammenfassung zu versuchen. In dem beiligenden Interview mit KNA/Rom (Herr Schidelko) habe ich einige Fragen näher angesprochen.

Außerdem finden Sie in der „Grußbotschaft" der Synode, die in sechs Sprachen abgefaßt und veröffentlicht wurde, einige Hinweise. Bitte beachten Sie, daß ein solches Grußwort sich an die Schwestern und Brüder in der ganzen Welt richtet und daß deshalb die Ansprache etwas allgemeiner ausfällt, der

Charakter der Übersetzung sich nicht ändern läßt usw. Die Mitglieder der entsprechenden Kommission, darunter auch der Bischof von Augsburg und Frau Generaloberin Edeltrud Weist, haben sich die größte Mühe gegeben.

Der Hl. Vater war trotz des erkennbaren beeinträchtigten Gesundheitszustandes, vor allem beim Gehen, fast immer in allen Plenar-Versammlungen anwesend und hat außer durch die Ansprachen im Eröffnungs- und Schlußgottesdienst die Synode immer wieder durch kurze, humorvolle und zuversichtliche Worte ermutigt. Dies gilt vor allem auch für die Ansprache am Schluß nach dem festlichen Essen, als er uns alle nach Hause entlassen hat. Es war ihm wichtig zu betonen, noch nie seien so viele Frauen bei einer Synode gewesen. Sie hätten deutlich gemacht, wie unentbehrlich das Wirken der Frauen, die nach den evangelischen Räten leben, für die Kirche sei. Dieser Einfluß müsse auch bei Verfassung des nachsynodalen Dokumentes erhalten bleiben.

Es wird nicht leicht sein, die Anstöße und den Schwung der Synode, der gerade auch für unser Land und unsere Situation wichtig ist, weiterzugeben und zu erhalten. Ich bin froh und dankbar, daß ich in den nächsten Wochen und Monaten manche Termine habe, wo ich dies innerhalb des Bistums und auch auf der Ebene der Bischofskonferenz versuchen kann. Alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus unserem Sprachraum werden dies gewiß auf ihre Weise auch tun.

Herr Kardinal Meisner, der für die nächsten drei Jahre in den Synodenrat gewählt wurde, der auch für die Nachbereitung dieser Synode Verantwortung mitträgt, wird unsere Anliegen an wichtiger Stelle weitervertreten können, weil dieser Rat auch für die Nachbereitung Sorge trägt. Wir haben im deutschen Sprachzirkel, in dem auch Bischöfe und Ordensleute aus Mittel- und Osteuropa mitgewirkt haben, manches durch unsere Beiträge einbringen können. Ich habe bisher keine Synode erlebt, in der von Anfang bis zum Ende so viele Anregungen eingebracht und vor allem auch berücksichtigt wurden. Ich erhoffe mir dies auch für das Schlußdokument. In diesen Wochen fiel mir auch auf, wie viele wichtige Dokumente es seit dem Konzil zum Ordensleben gibt und wie wenig sie im einzelnen bei uns wirklich bekannt geworden sind. Es wäre nicht die schlechteste Vorbereitung auf das Erscheinen des postsynodalen Dokumentes in einem Jahr, wenn wir den einen oder anderen Text uns nochmals ansehen würden (vgl. dazu vor allem die „Ordenskorrespondenz").

Ich hoffe, daß ich Ihnen mit diesem längeren Schreiben, mit dem Interview und vor allem mit der Grußbotschaft der Synode etwas Einblick geben kann in das, was wir getan haben. Ich freue mich jedoch, wenn ich Ihnen persönlich begegne. Mit der Bitte um Gottes Segen für Sie und mit herzlichen Grüßen sowie einem großen Dank für alles, was Sie für die Kirche bei uns leisten, sei es im Gebet oder auch im apostolischen Werk, bin ich

Ihr Bischof gez. Karl Lehmann

Brennpunktartig Probleme der Weltkirche deutlich gemacht

Interview von Johannes Schiedelko (KNA) mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und Mainzer Bischof DDr. Karl Lehmann

KNA: Die Synode ist nach vierwöchiger Dauer beendet. Was ist ihr Ertrag? Welche Ergebnisse nehmen Sie mit nach Haus?

Bischof Lehmann: Es ist ein Erfolg, daß die Bischofssynode – stellvertretend für die ganze Kirche – über das Ordensleben und über Säkularinstitute gesprochen hat. Die Beratungen haben gezeigt, welche außerordentlich große Bedeutung die Orden für Gegenwart und Zukunft der Kirche haben. Und an manchen Symptomen des Ordenslebens wurden – wie in einem Brennpunkt – Probleme der Gesamtkirche deutlich. Die inhaltlichen Klärungen werden natürlich weitgehend erst in dem postsynodalen Schreiben des Papstes richtig erkennbar werden.

KNA: Aber es gibt sicher auch jetzt schon einige Tendenzen.

Bischof Lehmann: Freilich. Die Forderung beispielsweise nach der Gleichstellung von Ordensfrauen mit den Ordensmännern blieben praktisch ohne Widerspruch. Dann tauchten eine Reihe von ungeklärten Problemen auf, die aufgearbeitet werden müssen, etwa bei der Begründung des Rätestandes. Das beginnt damit, daß wir im Deutschen keinen überzeugenden Begriff für das Leben nach den evangelischen Räten haben, der Orden und Säkularinstitute einschließt. Der Terminus „Vita consecrata – gottgeweihtes Leben", der sich nach dem Konzil vielfach durchgesetzt hat und mit dem sich andere Sprachen behelfen, klingt für deutsche Ohren etwas sperrig, „Ordensleben" ist zu ungenau. Dann wurden etliche klärende Äußerungen zur Klausur der Frauenorden, zum Ordenskleid und zu den Beziehungen zwischen Bistum und Ordensgemeinschaften zusammengetragen. Aber konkret wird man dies erst absehen können, wenn das Dokument vorliegt.

KNA: Sind die Anregungen aus der Diskussion und aus den Sprachzirkeln in das Schlußdokument aufgenommen worden?

Bischof Lehmann: Ich bin mit den vorgelegten und nach einer Überarbeitung nun auch verabschiedeten Thesen für das Schlußdokument in einem hohem Maß zufrieden; ich bin angenehm überrascht. Bereits für das Vorbereitungspapier zur Synode hatte man diesmal die Anregungen aus den Bischofskonferenzen stärker als in früheren Fällen berücksichtigt. Und jetzt ist aus der intensiven Arbeit der Sprachzirkel sehr vieles in die Schluß-Thesen gelangt. Wir konnten auch aus dem deutschen Sprachzirkel sehr viel einbringen.

KNA: Wie hat sich diese Synode präsentiert? Welchen Einfluß hatte die Kurie?

Bischof Lehmann: Auffallend viele Bischöfe – fast die Hälfte –, vor allem Afrikaner, haben zum ersten Mal an einer Synode in Rom teilgenommen. Das hat sich belebend ausgewirkt. Die Teilnehmer präsentierten sich im allgemeinen als sehr selbständig und am Thema sehr interessiert. Es gab eine hohe Mitarbeit im Plenum und auch in den Sprachzirkeln. Die Kurienkardinäle sind nach meinem Empfinden nicht durch besondere Einflußnahme aufgefallen. Vielleicht waren sie auch nicht immer so präsent wie bei anderen Synoden. Sie hatten im Mai ja auch schon die Afrika-Synode...

KNA: Ist offen geredet worden?

Bischof Lehmann: Im Bezug auf Mißstände ist im Plenum und erst recht in den Sprachzirkeln – natürlich partiell und punktuell – sehr offen geredet worden. Etwa über Auseinandersetzungen zwischen Bischöfen und Ordensgemeinschaften. Solche Probleme sind ja aus dem ehemaligen Jugoslawien und auch aus Lateinamerika bekannt. Die betroffenen Synodalen haben sich in Rom sofort neu zusammengesetzt und miteinander geredet. Somit sind von der Synode bereits unmittelbare Initiativen zur Lösung von Konflikten ausgegangen. Über die innere Verfassung der Orden ist vielleicht zu wenig gesprochen worden – aber ist die Synode dafür der geeignete Ort?

KNA: Welche Auswirkungen erwarten Sie von der Synode für das Ordensleben, das derzeit ja einen Mitgliederschwund erlebt?

Bischof Lehmann: Zunächst erwarte ich mir ein neues Bewußtwerden für die Bedeutung der Orden. Die Orden haben im Laufe der Geschichte bei großen Herausforderungen in der Regel die Zeichen der Zeit immer etwas früher erkannt als die übrige Kirche. Und sie haben auf schöpferische Weise Antworten gefunden – auch schon durch ihre Lebensform. Insofern können Orden, wenn sie sich erneuern, eine Art von „Vortrupp" für vieles in der Kirche sein. Das waren sie in früheren Zeiten auch, wenn man etwa an die Geschichte der Krankenhäuser denkt. Das setzt sich heute fort in der Sorge um Aids-Kranke. Man denke aber auch an Telefon- und City-Seelsorge. Ich verspreche mir deshalb durch die Synode auch eine tiefere Festigung der Ordensgemeinschaften. Etliche Institute haben nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil viel „experimentiert", bis in ihre Satzungen hinein, um ihre Ordensexistenz neu zu formulieren. Sie haben etwa den Gemeinschaftscharakter stark herausgestrichen oder versucht, den Gehorsam neu zu bestimmen.

KNA: Ist diese Experimentier-Phase nun abgeschlossen?

Bischof Lehmann: Ich will nicht in den Chor derer einstimmen, die meinen, mit der Synode sei die Zeit des Experimentes vorbei. Gerade Ordensleben darf sich nicht so fest einrichten, daß es nicht immer auch vorläufig und beweglich bleibt. Das ist gerade seine Chance gegenüber den viel fester und stabiler gefügten Diözesen und Ortskirchen. Aber es gab bei diesem Experimen-

tieren auch Phasen ohne einen gediegenen Erfolg. Vielleicht kann man sich im Prozeß der jetzt folgenden Erneuerung stärker auf das Wesentliche konzentrieren und auch Irrwege eingestehen. Die Synode ist auch ein Anlaß für eine Art nachkonziliarer Gewissenserforschung der Orden. Diese Erforschung läßt sich freilich nicht verordnen. Das müssen die Gemeinschaften jetzt selbst tun. Aber diese Erneuerung ist eine Voraussetzung für eine Neuwirkung – im Sinne von Orden als Avantgarde in der Kirche. Übrigens die neuen, jungen Mitglieder fördern diese Entwicklung. Sie wollen wissen, ob es sich lohnt, und sie fragen härter nach der Identität.

KNA: Ein Thema war das nicht immer reibungslose Verhältnis zwischen Orden und Bischöfen. Wie ist die Synode hier verblieben?

Bischof Lehmann: Die Synode hat mehrfach auf das Vatikan-Dokument „Mutuae relationes" aus dem Jahre 1978 verwiesen, das die Beziehungen zwischen den Diözesen und den Ordensgemeinschaften regelt und eine Reihe recht praktischer Empfehlungen gibt. Wo dieses Dokument angewandt wird, so war man sich einig, hat es das gegenseitige Verhältnis sehr positiv beeinflußt. Allerdings müßte der Text heute fortgeschrieben werden, auch auf der Grundlage des neuen Kirchenrechts.

KNA: Was für Empfehlungen sind das?

Bischof Lehmann: Es geht um die Schaffung eines Ordensrates, um regelmäßige Treffen des Bischofs und der Bistumsleitung mit der Vereinigung der höheren Ordensoberinnen und Ordensoberen, und zwar auf der Ebene der Bistümer und der Bischofskonferenzen. Schließlich ist die Berufung eines Ordensreferenten wichtig, der ständige Kontakte mit allen Gemeinschaften unterhält. – Ich verweise aber noch auf einen anderen Aspekt: Viele Gemeinschaften, die Existenzsorgen haben, treten von sich aus mit den Bistümern in Verbindung und fragen an, ob bestimmte Einrichtungen, zum Beispiel Schulen und Krankenhäuser, übernommen werden können. Diese Zusammenarbeit ist bei uns recht gut entwickelt, wenn auch von Ort zu Ort sehr unterschiedlich.

KNA: Bemerkenswert ist die Situation der Orden in Osteuropa. Gemeinschaften haben im Westen Häuser geschlossen und im Osten einen Neuanfang begonnen. Ist das ein Modell für die Zukunft?

Bischof Lehmann: Es ist erstaunlich und erfreulich, daß es in etlichen Ländern Mittel- und Osteuropas unter jungen Leuten erstaunlich viele Ordensberufungen gibt. Daraus ergeben sich aber auch Probleme – etwa mit den älteren Ordensleuten, die bis 1945/46 in ihre Gemeinschaften eingebunden waren, die dann aber vielfach vereinzelt leben mußten. Wie fügt man diese Ordensleute, die oft gerne dort weitermachen möchten, wo sie damals aufgehört haben, mit den ganzen jungen zusammen? Das ist schwer zu lösen. – Außerdem muß man den Ordensgemeinschaften im Osten Zeit lassen. Man darf sie nicht nur nach

pastoralen Zweckdienlichkeiten einschätzen und sofort einsetzen wollen – wozu Bischöfe nicht selten neigen. Sie brauchen Zeit und nützen der Kirche mehr, wenn sie nicht verzweckt werden.

KNA: Ein Thema, das aus der Synodenaula mehrfach nach außen drang: mehr Verantwortung für (Ordens-)Frauen in der Kirche. Was hat die Synode dort als Ergebnis gefunden?

Bischof Lehmann: Wichtiger als alle Einzelergebnisse – die Synode kann ja selber nichts beschließen – war für mich das Auftreten der Ordensfrauen und der anderen vom Papst berufenen Frauen in der Synode. Dieses Auftreten war selbstbewußt, ohne aufgesetzt zu wirken. Die Art und Weise, wie sie zum Beispiel argumentieren, unterschied sich nicht von der der Männer. Da war faktisch längst eine Gleichwertigkeit, die nun auch Konsequenzen haben muß. Meiner Ansicht nach haben die Frauen durch ihre Anwesenheit, durch ihr Auftreten und ihr Mitwirken sehr viel mehr zur Bedeutung und zur neuen Stellung der Frauen geleistet als durch bloße Äußerungen auf dem Papier – ohne manche wichtigen Thesen deshalb herabzusetzen. Es handelte sich um ganz ebenbürtiges und partnerschaftliches Miteinander, und zwar ganz ohne feministische Argumentation.

KNA: Hat sich der Papst auch dazu geäußert?

Bischof Lehmann: Der Heilige Vater hat in einer frei und spontan gesprochenen Rede zum Abschluß am Samstag eigens darauf aufmerksam gemacht, daß noch nie so viele Frauen auf einer Synode gewesen seien und daß dies auch in der Beteiligung am Zustandekommen des nachsynodalen Dokuments zum Ausdruck kommen müsse.

KNA: Sind die Zeiten vorbei, wo sich Ordensfrauen bei Entscheidungen nur nach dem entsprechenden männlichen Orden richteten?

Bischof Lehmann: Es ist richtig, daß die Frauen in der Ordensgeschichte sehr lange von den parallelen Männer-Orden abhängig waren. Es war ein weiter Weg. Das Ringen der Angela Merici (Ursulinen) und der Maria Ward (Englische Fräulein) hat sich gelohnt. Jetzt haben sehr viele eine hohe Selbständigkeit und ein Selbstbewußtsein entwickelt, daß man daran nicht mehr vorbeigehen kann. Es gibt hier freilich noch große Unterschiede.

KNA: Was haben die deutschen Bischöfe in die Synode eingebracht?

Bischof Lehmann: Einer unserer vier deutschen Bischöfe, der Dresdener Weihbischof Georg Weinhold, hat immer wieder von den Erfahrungen aus der ehemaligen DDR berichtet. Ansonsten haben wir anderen (Kardinal Meisner, Bischof Dammertz und ich) uns vor allem durch das Einbringen mehr grundsätzlicher – zum Teil theologischer – Überlegungen etwas abgehoben von den anderen. Dies ist nach meinem Eindruck auch einigermaßen zum Tragen gekommen.

Ich persönlich habe mir freilich gewünscht – dies ist aber nicht ausreichend gelungen –, daß man etwas tiefer in die Struktur und die Bedeutung der in den letzten Jahrzehnten entstandenen Säkularinstitute eindringt. Dabei steht man vor dem Widerspruch, daß die evangelischen Räte ja trotz aller moderner Akzentuierungen mit einem gewissen Weltverzicht verbunden sind; Mitglieder der Säkularinstitute dagegen wollen voll in der Welt stehen, gleichzeitig aber auch nach den evangelischen Räten leben. Ich hoffe, daß das nachsynodale Dokument hier mehr sagt als die Synode. Die Anwesenheit der Experten, etwa von Frau Dr. Gertrud Pollak, wurde zu wenig genützt. Manche Ordensleute tun sich hier noch sehr schwer.

KNA: Wie geht es weiter? Der Papst wird aus dem gesamten vorliegenden Material ein postsynodales Dokument verfassen.

Bischof Lehmann: Ganz wichtig ist, daß die Eindrücke und Impulse der Synode schon jetzt in die Bistümer und die geistlichen Gemeinschaften gelangen und nicht versanden. Das Interesse am Thema der Synode muß wachgehalten werden, bis der Papst – vermutlich Ende kommenden Jahres – das postsynodale Dokument veröffentlichen wird. Die Bischöfe müssen bald und gezielt mit allen, die nach den evangelischen Räten leben, über die Synode ins Gespräch kommen. Nur so wird die Synode auch innerhalb der Ordensgemeinschaften ein Thema sein und werden.

KNA: Man denkt bereits an die nächste Bischofssynode. Nach dem bisherigen Drei-Jahres-Rhythmus wäre das 1997. Worum wird es dann gehen?

Bischof Lehmann: Über das Datum selbst ist nicht konkret gesprochen worden. Man wird auch das Schreiben des Papstes an die Kirche zum Jahr 2000 abwarten müssen, das Ende November erscheinen soll. Darin sind konkrete Vorschläge für die schrittweise Vorbereitung des Heiligen Jahres zu erwarten. Ich könnte mir denken, daß sich das Thema der nächsten Synode in diesen Kontext auf das Jahr 2000 hin einfügt.

Es wurden jetzt zwar Themen genannt, die zweifellos sehr wichtig sind, wie Jugend und Medien. Aber ich bin noch skeptisch, ob wir mit der bisherigen Form der Synode gerade diese Themen richtig erfassen können. Ich selber habe mich deshalb mit Kardinal Meisner für das Thema Sekten eingesetzt. Zum einen käme dabei der gesamte geistesgeschichtliche und gesellschaftliche Hintergrund zur Sprache, der heute das Sektenwesen begünstigt. Zum anderen ergäbe sich dabei auch die kritische Rückfrage an die Kirche, warum sie hier die in sie gesetzten Erwartungen nicht erfüllen kann. Das Sektenproblem wird meiner Ansicht nach besonders für die Kirchen Osteuropas und Lateinamerikas zu einer Lebensfrage.

Grußbotschaft der Synode über das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt

IX. Ordentliche Vollversammlung der Synode der Bischöfe

I. Ein Wort der Freude und des Dankes

Zum Abschluß der Synode wenden wir Synodenväter, zusammen mit den Vertretern des gottgeweihten Lebens und in Verbundenheit mit dem Nachfolger des heiligen Petrus, uns voll Freude an Euch, das gesamte Volk Gottes, und an alle Menschen guten Willens, um Euch die frohe Botschaft des gottgeweihten Lebens nach den evangelischen Räte zu bezeugen. Wir freuen uns über die Anwesenheit von Vertretern und Vertreterinnen des gottgeweihten Lebens aus nicht-katholischen Kirchen. In besonderer Weise wenden wir uns an mehr als eine Million Frauen und Männer, die zur großen Familie gottgeweihter Menschen und der Gesellschaften des apostolischen Lebens gehören.

Einen Monat lang haben wir den Heiligen Geist um seine Erleuchtung angefleht, wir haben gebetet, nachgedacht und miteinander gesprochen über den Plan Gottes für das gottgeweihte Leben und seine Sendung in der Kirche und in der Welt von heute. Wir haben Eure Freuden und Hoffnungen, Eure Sorgen und Nöte zur Kenntnis genommen und nach Wegen gesucht, wie wir Euch helfen können. Wir haben dem Heiligen Vater einige Vorschläge überreicht.

Vor allem danken wir Gott für das große Geschenk des gottgeweihten Lebens in der Kirche. Wir danken allen Mitgliedern dieser Institute für das Zeugnis ihres Lebens nach den evangelischen Räten. Wir richten einen herzlichen Gruß an alle, die dem Herrn im kontemplativen Leben nachfolgen, das wir überaus schätzen. Unser Gruß gilt ebenso allen, die in verschiedenen Formen des aktiven Lebens ein Leben in der Nachfolge des Herrn führen.

Ein besonderes Wort des Dankes richten wir an die gottgeweihten Frauen. Durch Euer ganz auf Christus ausgerichtetes Sein und durch Euer Leben der Anbetung und der Fürbitte für die Welt bringt Ihr die Heiligkeit der Kirche zum Leuchten. Euer Dienst an Kirche und Gesellschaft im Bereich der Pastoral, der Erziehung, der Sorge um die Kranken, Armen und Verlassenen offenbart der Welt das mütterliche Antlitz der Kirche. Die Ordensfrauen müssen mehr zu den Beratungen und zur Erarbeitung von Entscheidungen in der Kirche hinzugezogen werden in den Situationen, die dies erfordern. Ihre aktive Teilnahme an der Synode hat die Überlegungen über das gottgeweihte Leben sehr bereichert, besonders jene über die Würde der gottgeweihten Frau und ihre Mitarbeit an der Sendung der Kirche.

Ein Wort herzlicher Verbundenheit gilt den alten und kranken Mitgliedern der Institute des gottgeweihten Lebens. Viele von Euch haben Jahrzehnte lang

alle Kräfte eingesetzt; wenn Ihr jetzt die Last des Alters und des Leidens spürt, übt Ihr auf diese Weise weiterhin ein wertvolles Apostolat aus.

Wir danken den Mitgliedern, die in ihren „besten Jahren" die Last der Arbeit tragen. Viele von Euch müssen mit weniger Kräften ein größeres Pensum an Arbeit verrichten als früher. Laßt Euch nicht von der Arbeit erdrücken und vergeßt nicht, daß alles menschliche Tun im Gebet und in der innigen Verbindung mit dem Herrn seine Quelle haben muß.

Wir richten ein Wort des Dankes an die jungen Menschen, die durch die Begegnung mit Christus den Mut gefunden haben, sich inmitten aller Unsicherheit unserer Zeit für den Weg der evangelischen Räte zu entscheiden. Wir wünschen Euch Mut und Ausdauer, auch in Stunden der Mutlosigkeit und des Zweifels.

Ein ganz besonders herzliches Wort des Dankes richten wir an die Schwestern und Brüder des gottgeweihten Lebens, die – gestern und heute – in der Verfolgung um des Glaubens willen ihrer Berufung treu geblieben sind. Mit Bewunderung gedenken wir der Schwestern und Brüder, die für das Reich Gottes ihr Blut vergossen haben.

II. Vielfalt des gottgeweihten Lebens

Während der Synode konnten wir das gottgeweihte Leben als einen sehr kostbaren Ausdruck der geistlichen Lebendigkeit der Kirche betrachten. Es besteht aus einer wunderbaren und anziehenden Vielfalt, aus großmütiger Befähigung zu tausend guten Werken, aus einer übernatürlichen Schönheit, weil es durch die Gaben des Heiligen Geistes reichlich beschenkt worden ist. Durch diese Vielfalt des gottgeweihten Lebens erscheint die Kirche geschmückt wie eine Braut für ihren Mann, und tut sich die vielgestaltige Weise Gottes kund.

Bei den Diskussionen in der Synode wurde eine wichtige Unterscheidung betont: die Unterscheidung zwischen dem gottgeweihten Leben als solchem in seiner theologischen Dimension und den institutionellen Formen, die es im Laufe der Jahrhunderte angenommen hat. Das gottgeweihte Leben als solches hat Bestand; es kann niemals in der Kirche fehlen. Die institutionellen Formen hingegen können vergehen; keiner von ihnen ist dauernder Bestand zugesichert.

Durch die Jahrhunderte gab es – und gibt es auch heute noch – eine Vielfalt von Orden, Kongregationen, Instituten, Gruppen von neuen Formen des gottgeweihten Lebens, alle mit unterschiedlichen Charakterzügen. Wollte man die weiblichen und männlichen Gemeinschaften aufzählen, könnte man einige Tausend anführen.

Jedes Institut hat einen eigenen Lebensstil und seine apostolische Eigenart. Sie reichen von der Wüste bis zur Stadt, von der Zurückgezogenheit und Klausur für die Kontemplation bis zu den Fronten des Apostolates, von der Flucht

aus der Welt bis zur Durchdringung ihrer Kulturen, von der hörenden Stille bis zur Mitgestaltung in den Massenmedien, von der Beständigkeit im Kloster bis zur Beweglichkeit der Mission.

Wenn die Kirche „Sakrament" des Heiles ist, so heißt das, daß die verschiedenen Formen des gottgeweihten Lebens in konkreter und sichtbarer Weise den unergründlichen Reichtum ihrer Sakramentalität darstellen. Auf diese Weise offenbaren sie den Gläubigen und der Welt, daß das Herz Christi allen Nöten des Menschen nahe ist. Jede Form des gottgeweihten Lebens ist ein sichtbares „Zeichen", das den Menschen das Geheimnis des Heiles vermittelt.

Lernen wir, die verschiedenen Formen des gottgeweihten Lebens so zu sehen, daß wir in jeder einzelnen die Sakramentalität der Kirche wahrnehmen! In der Tat drückt jede einen besondern Aspekt der erlösenden Liebe deutlicher aus als eine andere.

III. Die unersetzliche Rolle des gottgeweihten Lebens in der Kirche

Die Kirche ist in dieser Welt ein Zeichen der Hoffnung und Gemeinschaft unter allen ihren Gliedern. Jeder Getaufte ist berufen, dem gekreuzigten und auferstandenen Christus zu folgen und in der Kraft des Heiligen Geistes die Familie der Söhne und Töchter Gottes zu bilden: die Kirche. In dieser Kirche-Communio werden die Gaben und Charismen des Geistes für alle fruchtbar.

Damit die Kirche ein sprechendes Zeichen der siegreichen Gnade ist, hat Jesus einige Menschen in seine engere Nachfolge berufen. Sie möchten die Geheimnisse des Erlösers tiefer erfahren und immer mehr dem Meister ähnlich werden. Damit werden sie für ihre Schwestern und Brüder ein Impuls und eine Hilfe, dem gekreuzigten Christus zu folgen.

Diejenigen, die das gottgeweihte Leben ergreifen, versuchen einem persönlichen Ruf des ewigen Vaters zu antworten. Sie werden von Jesus angezogen und wollen mit Hilfe der Gelübde oder anderer heiliger Bindungen enger mit ihm zusammen leben. Durch die Jungfräulichkeit und den Zölibat, den sie in uneigennütziger Liebe leben, offenbaren sie, daß Christus, den sie über alles lieben, der ewige Bräutigam der Kirche und deswegen Ziel und Sinn aller Affekte und aller wahren Liebe ist. Durch die freiwillig gewählte Armut bezeugen sie nicht nur eine liebende Solidarität mit den Armen und Entrechteten; sie verkünden damit insbesondere die Absolutheit Gottes, der ihr einziger Reichtum ist. Durch den Gehorsam bezeugen sie, daß sie von Jesus Christus ergriffen sind und sich mit ihrer ganzen Existenz dem Wachstum des Reiches Gottes widmen. So laden sie ihre Schwestern und Brüder ein, durch den Dienst und die Liebe an jener Freiheit teilzunehmen, die der auferstandene Herr uns schenkt.

So verkünden sie zunächst für ihre eigenen Schwestern und Brüder im Glauben, dann auch für die gesamte Welt, daß durch das Kreuz und die Auferstehung Christi schon eine neue Ordnung der Gnade aufgerichtet worden ist.

Durch ihr Leben der Ganzhingabe an Gott – und durch Gott an alle Geschöpfe – bestärken sie die Kirche in der Gewißheit der künftigen Glückseligkeit. Zugleich sind sie für die Welt, die durch so viele falsche Verheißungen versklavt ist, ein Zeichen des Reiches Christi, das Liebe und Frieden, Vergebung und Freude ist. Der Weg, diese Freude in den Seligkeiten und in der Gewißheit der Auferstehung zu leben, ist das Kreuz Jesu Christi.

Die tiefe Zuneigung und universale Liebe, die die Gottgeweihten der Kirche schulden, müssen ihren Ausdruck finden in einem konkreten Vollzug des „sentire cum Ecclesia", in enger Einheit mit dem Stellvertreter Christi und mit allen Nachfolgern des Apostelkollegiums, die in Einheit mit dem Papst in der Liebe die einzelnen Teilkirchen leiten.

IV. Weihe und Sendung

Jesus Christus ist der erste Geweihte und Gesandte. Jeder Christ ist in der Taufe und in der Firmung von Gott geweiht und zu einem Tempel des Heiligen Geistes gestaltet geworden. Durch die Profeß auf die evangelischen Räte wird diese in Taufe und Firmung grundgelegte Weihe in einer besonderen Weise bekräftigt. Sie ist eine tiefere Teilnahme am Pascha-Mysterium Christi, an seinem heilbringenden Leiden und Sterben und an seiner Auferstehung.

Der Gottgeweihte empfängt die Gnade der Einheit, so daß Weihe und Sendung nicht zwei beziehungslos nebeneinander stehende Momente seines Lebens sind; vielmehr durchdringen sie sich gegenseitig. Er empfängt die Weihe für die Sendung in der Kirche, dem Charisma eines jeden Instituts entsprechend.

Die vitale Einheit von Weihe und Sendung wird genährt und geschützt durch das aufmerksame Hinhorchen auf das Wort Gottes, durch ein intensives sakramentales Leben, das im häufigen Empfang des Sakramentes der Versöhnung in der Kirche dem Erbarmen Gottes begegnet und in der Feier der Eucharistie gipfelt, durch eine würdige Feier des kirchlichen Stundengebets, durch persönliches Gebet, durch eine marianische Frömmigkeit und durch die verschiedenen Formen der Volksfrömmigkeit.

Das Zeugnis eines solchen gottgeweihten Lebens ist das erste und wichtigste Apostolat, das alle Gottgeweihten ihren Schwestern und Brüdern schulden.

V. Das Charisma und seine Einordnung in die Teilkirche

Das Charisma, ein Institut des gottgeweihten Lebens zu gründen, ist eine Gabe, die Gott einem Gründer oder einer Gründerin gibt für das Wachstum der Heiligkeit in der Kirche und um sie zuzurüsten für ihre Sendung, auf die Herausforderungen aller Zeiten zu antworten. In jedem Institut wird ein besonderer Weg sichtbar, Christus mit ganzer Hochherzigkeit nachzufolgen. Die

Verschiedenheit von Charismen unter gottgeweihten Personen und Gruppen in der Kirche ist deshalb ein Zeichen von Gottes unendlicher Liebe und ein Grund zur Freude für die Kirche.

Die Erneuerung der Institute des gottgeweihten Lebens beginnt unter dem Beistand der Gnade Gottes mit der Überprüfung ihres Lebens und ihrer Werke, die sie heute ausüben, im Licht ihres eigenen Charismas. Das Charisma darf keine Quelle für Spannungen zwischen der Hierarchie und den Personen des gottgeweihten Lebens sein.

Zu den Schwierigkeiten, die wir in brüderlicher Gesinnung geprüft haben, gehört unter anderen die notwendige Einordnung der Gemeinschaften und Personen des gottgeweihten Lebens in die Teilkirche.

Die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils hat die Bedeutung der Teilkirchen hervorgehoben, in denen die universale Kirche subsistiert und konkret wird. Alle Gottgeweihten leben in einer Teilkirche.

Wir Synodenväter haben klar erkannt, daß es einer Anstrengung bedarf, damit alle Glieder der Teilkirchen anerkennen und schätzen, was die Präsenz des gottgeweihten Lebens in ihrer Mitte, um den Bischof geschart, bedeutet.

VI. Die prophetische Dimension der Gottgeweihten

In der zeitgenössischen Kultur gibt es neben den bewundernswerten Fortschritten der Wissenschaft und der Technik sowie den großen Errungenschaften zugunsten der menschlichen Würde und der Menschenrechte, der Ausübung der Freiheit, der Gleichheit und der gerechten Autonomie auch beklagenswerte Exzesse, die eine schmerzliche Rückkehr zur Roheit und Zügellosigkeit darzustellen scheinen.

Die Frauen und Männer, die sich entschieden haben, dem armen, keuschen und gehorsamen Christus näher zu folgen, sind mit und in der Kirche die prophetische Antwort, die vor den anderen Menschen, ihren Schwestern und Brüdern, die unbekannten oder von der Welt abgelehnten evangelischen Werte bezeugt.

Die in Eurem Leben inkarnierte Prophetie, liebe Schwestern und Brüder, macht aus Eurer Weihe den besten Weg zur Inkulturation des Evangeliums, denn sie ist nicht nur eine Grundlage für die Glaubwürdigkeit der Botschaft, die durch Euer Leben bekräftigt wird, sondern ein Aufweis Eurer unübertrefflichen Attraktivität und der Möglichkeit, ihr einen bevorzugten und zentralen Platz im Leben zu geben.

Euer Vorbild gibt den heutigen Menschen eine größere Sicherheit über die bleibende Gültigkeit der Werte, die Christus verkündet hat und die durch die Gottgeweihten im Alltag gelebt werden.

Der Reichtum und die Verschiedenheit der Kulturen, die ihr in das gottgeweihte Leben einbringt, befähigt Euch, das Evangelium zu all denen zu tragen, die es nicht kennen. Ihr helft den Schwestern und Brüdern, in ihren eigenen Kulturen den Samen des WORTES zu entdecken, die Leere mit den noch unbekannten oder nicht angenommenen christlichen Werten zu füllen; Ihr helft ihnen, die allgemeinen Denk- und Verhaltensweisen, die mit dem geoffenbarten Glauben nicht in Einklang stehen, zu korrigieren und zu verbessern: Ihr helft ihnen, den Dialog und die Verkündigung der Botschaft mit Zeichen und mit einer Sprache zu bereichern, die der zeitgenössische Mensch versteht, auch wenn sie eine Herausforderung der Offenbarung an die menschliche Vernunft und an das individuelle und kollektive Leben der Menschen darstellen.

Das Leben nach den evangelischen Räten hinterfragt die Kultur der Postmoderne, die sich in einer Krise befindet, und bietet den Männern und Frauen, die Opfer einer Enttäuschung sind, Modelle an, die ihr Leben umgestalten können.

Dieses Zeugnis lädt die Menschen ein, ihre Existenz, die durch die Sünde verfinstert worden ist, wieder nach dem Ebenbild Gottes zu gestalten.

Während der Synodalversammlungen ist eine berechtigte Sorge um die Armut offenkundig geworden, und das evangelische Verlangen nach der vorrangigen Option für die Armen ist wiederholt vorgetragen worden.

Das gottgeweihte Leben ist in sich eine radikale Entscheidung für den armen Christus. Das Sein des Gottgeweihten verbindet sich liebevoll in Christus mit all jenen, die nichts haben, mit all jenen, die leiden. Die prophetische Botschaft der Armut erschöpft sich nicht darin, die Armut und die Ungerechtigkeit anzuprangern. Vielmehr verkündet die Armut des Gottgeweihten die unergründlichen Reichtümer Christi.

Der Verzicht auf Besitz, Macht und familiäre Beziehungen ist für die Gottgeweihten eine existentielle Einladung, das Reich Gottes zu festigen und es auszubreiten.

Es steht nicht in der freien Entscheidung des Gottgeweihten, Missionar zu sein; vielmehr ist die missionarische Dimension ein Imperativ, der aus der Gleichgestaltung mit Christus erwächst. Der Gehorsam dem Vater gegenüber führt die Gottgeweihten zur Einheit mit Christus, der zur Erlösung der Welt gesandt ist. Sie verbinden sich mit ihm, um allen das Zeugnis der Liebe zu geben.

Manchmal wird das Charisma ihres Institutes sie über die Grenzen ihrer Heimat und Verwandtschaft hinausführen, immer aber werden sie angetrieben, mit Gebet und Opfer das apostolische Wirken der Schwestern und Brüder zu begleiten.

VII. Botschaft an die Ordensleute der Ostkirchen

An Euch, ehrwürdige und geliebte Ordensleute der Ostkirchen, richten wir einen dankbaren Gruß. Ihr verkörpert für uns die Kontinuität des Ordenslebens. Eure monastischen Traditionen haben einen unschätzbaren Wert für die Kirche Christi. Das gemeinsame Erbe des Ordenslebens, das heute noch von den Ostkirchen gewahrt wird, ist in sich ein Zeugnis der schon erreichten Einheit. Die Wüstenväter und die Mönche des Ostens haben die monastische Spiritualität hervorgebracht, die sich dann auf den Westen ausgedehnt hat. Sie wird genährt durch die *„lectio divina"*, die Liturgie, das ständige Gebet. Sie wird gelebt in der brüderlichen Liebe des gemeinsamen Lebens, in der Bekehrung des Herzens, in der Absage an die Verweltlichung, im Schweigen, im Fasten und in den langen Nachtwachen. Heute noch blüht das Einsiedlerleben im Umkreis der Klöster. Dieses geistliche Erbe hat die Kulturen der Völker geprägt und ist zugleich von ihnen befruchtet worden.

Den Ordensfrauen und -männern der katholischen Ostkirchen drücken wir unsere Anerkennung aus für ihr oft heroisches Zeugnis im Herzen der katholischen Kirche. Wir bitten sie, ihre monastischen Wurzeln zu stärken, indem sie aus den Quellen des Evangeliums und der Heiligen Tradition schöpfen. Wir wünschen, daß die katholischen Ostkirchen die monastische Erfahrung wieder aufgreifen und jene Kräfte aufnehmen und entfalten, die in ihrem Inneren schon am Werk sind. Ihr habt aufmerksam die Nöte Eurer Völker erkannt; Ihr habt in schwierigen Situationen und Konflikten auf verschiedene Weise die Liebe der Kirche bezeugt vor allen, die Euch um Hilfe gebeten haben. Dieser Dienst wird weitergehen, er gründet sich immer mehr in der Suche nach dem Einen, der allein notwendig ist: denn darin besteht der tiefste Sinn des monastischen Lebens.

Beginnt und verstärkt mit den Mönchen und Nonnen der orthodoxen Kirchen, denen Ihr durch die gleiche Nachfolge Christi nahesteht, einen herzlichen und aufrichtigen Dialog, damit Ihr einander kennenlernt und Eure Gaben austauscht.

VIII. Ein besonderer Eifer in der Neu-Evangelisierung

An der Schwelle des Jahres 2000 ist die gesamte Kirche zu einer Neu-Evangelisierung aufgerufen. Die Frauen und Männer unserer Zeit, insbesondere die jungen Generationen, müssen die frohe Botschaft der Erlösung, Jesus Christus, kennenlernen.

Wir Bischöfe und Synodalen haben klar gesehen, daß das gottgeweihte Leben besonders geeignet ist, einen sehr wichtigen Platz in dieser drängenden Aufgabe der Neu-Evangelisierung einzunehmen.

Die Synode wünscht dringend, daß die Ordensleute sich in ihren Ländern für den ökumenischen Dialog, aber auch für den interreligiösen Dialog interessieren.

Durch Eure Lebensform drückt Ihr die Nähe und Güte Gottes aus, die Wahrheit der Hoffnung auf das ewige Leben, die Kraft und die Wirksamkeit der Liebe, die Gott in Eure Herzen gepflanzt hat, um die Macht des Bösen und den Schmerz, der so viele unserer Schwestern und Brüder bedrückt, zu besiegen.

Ohne Euer kontemplatives Leben, ohne Eure Armut und Jungfräulichkeit, ohne das Zeugnis Eures frohen und befreienden Gehorsams, ohne das Aufstrahlen Eurer absichtslosen und wirksamen Liebe zu den Bedürftigsten würde die Kirche einen großen Teil ihrer missionarischen Kraft verlieren. Sie wäre weniger fähig, die Güter der Erlösung aufzuzeigen und den Menschen zu helfen, den Gott, der ihnen eine so große Hoffnung schenkt, in ihre Herzen aufzunehmen.

IX. In der Hoffnung

Im Blick auf das 3. Jahrtausend wenden wir uns in herzlicher Zuneigung an die jungen Menschen in der Hoffnung, daß sie aus Überzeugung und mit Begeisterung Jesus Christus folgen, besonders im gottgeweihten Leben. Sie sind berufen, den Schatz des Evangeliums in mutigem Einsatz an die kommenden Generationen weiterzugeben. Euch, liebe Jugendliche, die Ihr Träume liebt, legen wir diese unsere Hoffnung als den besten Eurer Träume vor.

Der Heilige Geist hört niemals auf, die Kirche durch neue und alte Formen unerschöpflicher Heiligkeit zu führen. Das gottgeweihte Leben ist während der ganzen Kirchengeschichte eine lebendige Gegenwart dieses Wirkens des Heiligen Geistes gewesen. Es war ein bevorzugter Raum der absoluten Liebe zu Gott und zum Nächsten, ein Zeugnis für den göttlichen Plan, aus der ganzen Menschheit in der Zivilisation der Liebe die große Familie der Kinder Gottes zu machen.

In diesem internationalen Jahr der Familie setzen wir unsere Hoffnung auf die Allerseligste Jungfrau Maria, die erste Jüngerin und Mutter aller Jünger, Vorbild des Starkmuts und der Ausdauer in der Nachfolge Christi bis zum Kreuz. Sie ist das Urbild des gottgeweihten Lebens, denn sie ist die Mutter, die mit lobendem Herzen ihren Herrn aufnimmt, auf ihn horcht, ihn betrachtet und sich bei ihm für uns verwendet. Wir bitten sie für alle Mitglieder der Institute des gottgeweihten Lebens, daß sie als unsere Mutter alle Familien des gottgeweihten Lebens in der Kirche schütze, ermutige und erneuere.

Die Chancen der Kirche in einem sich wandelnden China

Hans Waldenfels SJ, Bonn *

1. Hinführende Überlegungen

Wir treffen uns im Deutschen Katholischen Missionsrat im Zeichen des Missionsauftrags Christi. Dieser wird in diesen Tagen überall bestritten, wo der Absolutheitsanspruch des Christentums in Frage gestellt wird. Denn in ihrem Zentrum spricht die Botschaft der Kirche davon, daß Jesus Christus in seinem Tod und seiner Auferstehung das Heil der ganzen Welt besorgt hat. Wo dieser Anspruch sich nicht in theoretischer Argumentation erschöpft, müssen aber vor allem die konkreten Unheilssituationen der Welt in den Blick genommen und muß nach der Wirksamkeit der Heilsverkündigung in konkreten Völkern und Ländern gefragt werden.

In diesem Sinne ist China eine Nagelprobe des christlichen Heilsanspruchs. Entsprechend tun wir gut daran, für die heutige Weltstunde nach den Chancen der christlichen Verkündigung im chinesischen Großreich zu fragen. „Chancen der Kirche" meint – wohlgemerkt – nicht primär die Expansionsmöglichkeiten der Kirche in China, sondern die Chancen, die die christliche Verkündigung mit ihrem Heilszuspruch im heutigen China hat. Daß eine solche Verkündigung nicht ohne wie immer geartete kirchliche Grundstrukturen bzw. ohne sich kirchlich verstehende Verkündiger bewerkstelligen läßt, wird dabei vorausgesetzt.

China gehört zu den ältesten und größten Reichen der Erde. In seiner geographischen Lage, seiner wirtschaftlichen Bedeutung und seiner politischen Situation, aber auch in seiner kulturellen Ausstrahlung stellt das Reich der Mitte heute ganz allgemein eine der größten Herausforderungen unserer Tage dar. Man muß nur an die historischen Fixpunkte erinnern, die die Zukunft Chinas bestimmen: die Rückgliederungen Hongkongs 1997 und Macaos 1999 in das chinesische Großreich. Hinzu kommen die Entwicklungen im Verhältnis von Taiwan, der Republik China, und der Volksrepublik. Als dritter, von außen wirkender chinesischer Faktor ist bei einer wachsenden Öffnung und Durchlässigkeit der Volksrepublik der Einfluß der Auslandschinesen zu beachten.

Die Herausforderung Chinas ist schon deshalb nicht geringer geworden, weil der ideologische Block, dem sich das nachrevolutionäre China über den Maoismus zugehörig fühlte, zusammengebrochen ist. So isoliert China in mancher Hinsicht erscheint, so sehr ist es in das Geflecht internationaler Prozesse ein-

---

* Im Mittelpunkt der Jahresversammlung des DKMR 1994 stand das Thema „China". In diesem Heft der OK werden die Hauptbeiträge zu diesem Thema veröffentlicht. Professor DDr. Hans Waldenfels SJ, Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der nichtchristlichen Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn und stellvertretender Vorsitzender des China-Zentrums, hielt als einleitendes Referat die folgenden Ausführungen.

gebunden. Bei allen kommenden Ereignissen und Entwicklungen spielt daher die Macht des in der Volksrepublik aktuell vorherrschenden politischen Systems eine genauso bedeutsame Rolle wie das Gewicht der Wirtschaftsprozesse, die davon nicht losgelöst gesehen werden dürfen. Es ist denn auch damit zu rechnen, daß die unvermeidlichen Verflechtungen in der heutigen Technik und Zivilisation ihr eigenes Gewicht in die politischen Entscheidungsprozesse einbringen werden.

Nach Angaben von 1994 leben in der Volksrepublik China auf nur 7% des Weltterritoriums 21,8% der Weltbevölkerung. Anders gesagt: Gut jeder 5. Bewohner der Erde ist heute Chinese und lebt im Land der Mitte. Dabei ist zu beachten, daß die nationalstaatlichen Spaltungen nach der Auflösung der marxistischen Ideologie in der 2. Welt der Sowjetunion und ihrer Satellitenstaaten den Blick auch für die Minderheitengruppen in der Volksrepublik und auf Taiwan sehr geschärft haben. Auch wenn der Prozentsatz der ethnischen Minderheiten für die gesamte Volksrepublik China nur 8% ausmacht, steigt ihr Anteil in den süd- und nordwestlichen Randgebieten, zumal in Tibet und der Mongolei erheblich an. Auch für Taiwan muß der ethnischen Problematik von den Chinesen über die Taiwanesen bis hin zu den Stammesgruppen verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt werden. Entsprechend kann die Kirche in diesen Ländern nur dann sinnvollerweise von Inkulturation sprechen, wenn sie auf die Pluralität von Sprachen und Kulturen unter dem Schirm der chinesischen Hochkultur achtet.

Wo es um die ideologischen Fragen geht, die hinter der heutigen chinesischen Politik und Kultur stehen, kommt auch der Einschätzung des Christentum in China hohe Bedeutung zu. Das hat zur Folge, daß die Kirche sich intensiv mit der Entwicklung Chinas befassen muß. Freilich wandelt sich nicht nur das chinesische Großreich, sondern auch die kirchliche Einstellung zu China. Wenn nicht alles täuscht, wird von römischer Seite nicht nur der Wandlungsprozeß Chinas eingehend beobachtet. Vielmehr wächst in Rom zugleich die Erkenntnis, daß sich in der Kirche selbst im Hinblick auf China einiges ändern könnte. Es gehörte für mich zu den wichtigsten Beobachtungen, die ich beim Treffen der Vertreter des *European SJ China Network* 1993 in Rom machen konnte, daß in den Dikasterien immer wieder erwähnt wurde, daß unsere ekklesiologisch-theologischen Reflexionen dort nicht nur wahrgenommen, sondern auch als hilfreich eingeschätzt werden.

In der Kürze der Zeit geht es nun um folgende Schwerpunkte der Überlegung:[1] Einmal ist das Spannungsfeld der Kirche im heutigen China zu bedenken, das von der innerchinesischen Kirchensituation, aber auch von der nicht abschließend abgeklärten Beziehung zwischen China, seinen kirchlichen Gruppen und dem Heiligen Stuhl bestimmt ist. Vor diesem Hintergrund wird

---

1 In meinen Ausführungen greife ich inhaltlich und sprachlich stellenweise auf einen Vortrag zurück, den ich im November 1993 auf dem 9. SVD-China-Treffen in St. Gabriel in Mödling bei Wien gehalten habe; vgl. H. Waldenfels, *Chancen des Christentums in einem sich ändernden China.* Ekklesiologische Überlegungen: CHINA HEUTE XIII (1994) Nr. 1 (71), 10–17.

dann etwas ausführlicher von den Chancen einer chinesischen Ortskirche im heutigen China gesprochen. Schließlich ist am Ende in Kürze die Rede davon, daß es inzwischen jenseits kirchlicher Bemühungen eine Wirksamkeit des Christentums gibt, die nicht unbeobachtet bleiben darf. Denn es gibt eine wachsende Zahl von Chinesen, für die das Christentum keineswegs nur als Religion in seinen konfessionellen Formen, sondern vielmehr als inkulturierende, d. h. die Kultur prägende Kraft und Inspiration vor Augen steht.

Diese abschließenden Bemerkungen haben es damit zu tun, daß auch in einer marxistisch-leninistisch-maoistisch geprägten Kulturlandschaft heute die jenseits der sozio-ökonomischen Strukturen auszumachenden kulturgestaltenden Faktoren verstärkt die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, weil gegenüber den heutigen Technologien nicht nur die Bewunderung, sondern auch das Unbehagen wächst. Das gibt auch der Kirche die Chance, ihren Beitrag zur moralischen und religiösen Erneuerung der menschlichen Gesellschaft auch in China zu leisten. Der Weg zur Ausschöpfung dieser Chance führt freilich über die Versöhnung zwischen den in China vorhandenen antagonistischen kirchlichen Gruppen.

2. Chinas katholische Kirche heute

2.1. Umgang mit der aktuellen Situation

Es gehört zur veränderten Situation Chinas, daß man heute in China selbst offen über die Brüche in der Kirche sprechen kann. Man braucht nicht mehr vorsichtig drumherumzureden. Es gibt eine katholische Kirche, die von offiziell, d. h. staatlich anerkannten Bischöfen geleitet wird, und eine Kirche, in der das nicht der Fall ist, die vielmehr unter der Leitung von Bischöfen steht, die staatlicherseits nicht anerkannt, dafür aber römischerseits voll legitimiert sind, und diese Blöcke werden füreinander durchlässig. Hier ist auch auf die Terminologie zu achten. Die lange Zeit gebräuchliche Kirchenterminologie, in der – im Anschluß an die nahe Verknüpfung mit der Patriotischen Gesellschaft – verkürzt von „Patriotischer Kirche" und demgegenüber von „Untergrundkirche" gesprochen wird, macht zusehends einer weniger emotional aufgeladenen Terminologie Platz, wenn von „offizieller" und „nicht-offizieller Kirche" die Rede ist.

Die Entemotionalisierung der Sprache ist schon deshalb zu begrüßen, weil – wie angedeutet – ganz offensichtlich die Durchlässigkeiten zwischen den beiden kirchlichen Grundgestalten zunehmen. Zwar gibt es nach wie vor starke Gruppen des alten „Untergrunds", die sich weigern, an Gottesdiensten in den staatlich anerkannten wiedereröffneten Kirchen teilzunehmen und dort die Sakramente zu empfangen. Doch ist gleichzeitig nicht zu übersehen, daß bei ca. 140 Bischöfen in den beiden Kirchengestalten Chinas heute über 100 Bischöfe in Verbundenheit mit dem Heiligen Vater tätig sind. Das heißt im Klartext: Nicht nur die Bischöfe des sogenannten „Untergrunds" sind mit dem

Römischen Stuhl verbunden, sondern auch eine beachtliche Anzahl staatlich eingesetzter Bischöfe hat die römische Anerkennung gesucht und erhalten.[2]

In diesem Zusammenhang bilden die Bischofsernennungen ein Thema, dem wir später nochmals unsere Aufmerksamkeit schenken müssen. Solange die damit zusammenhängenden Fragen des Staats-Kirchen-Verhältnisses nicht abschließend geregelt sind, sollte alles unterbleiben, was die Trennungslinien zwischen den beiden Kirchenorganisationen vertieft. Ein von Rom anerkannter Bischof ist anfangs des Jahres 1993 mit einem Schreiben an die Öffentlichkeit getreten, in dem er Stärken und Schwächen beider Seiten äußerst mutig benannt hat. Er lädt dazu ein, angesichts der ungeheuren Probleme der Kirche in China „alle diejenigen anzuerkennen und zu unterstützen, die in den inoffiziellen wie in den offiziellen katholischen Gemeinden unter schwierigsten Umständen so hart arbeiten, einiges Gute für die Kirche zu bewirken". Der Bischof ist davon überzeugt, daß „bei weitem die meisten Priester und Bischöfe, einschließlich den von der Regierung ernannten, ernsthaft für die Kirche arbeiten".[3]

Wo so gesprochen und auch miteinander gesprochen wird, hat die Kirche als ganze – das darf in aller Deutlichkeit ausgesprochen werden – endgültig Abschied genommen von einer Haltung, die in der offiziellen Kirche und ihren Leitungsorganen zunächst einmal „Schismatiker" erblickt. Es darf auch nicht übersehen werden, daß die kirchenrechtliche Frage der Exkommunikation inzwischen auch in Rom mit größerer Zurückhaltung behandelt wird. Ganz offensichtlich wird erkannt, daß manches im *forum externum* lange härter beurteilt worden ist, als es der Respekt vor dem *forum internum* erlaubt. Jedenfalls wird der Umgang mit dem Instrument der Exkommunikationen als Problem inzwischen deutlich gespürt.

2.2. „Römische Kirche"

Damit sind wir bereits bei der zweiten Beobachtung, die das Verhältnis zur Kirche Roms betrifft. Hier ist es nicht unwesentlich, wie chinesische Katholiken in den verschiedenen Ebenen und Gruppierungen ihre Identität mit der römischen Kirche leben. Ein deutlicher Wandlungsprozeß ist unübersehbar. Hatten die Chinesen über Jahre hinweg ihre Identität mit der römischen Kirche in der lateinischen Liturgie bzw. Liturgiesprache bewahrt, so tritt heute an die Stelle der lateinischen die chinesische Sprache bzw. wird – wenn ich es richtig sehe – die Liturgie bis in die unterschiedlichen Dialekte und Sprachen hinein gefeiert. Darin ereignet sich zunächst ein deutliches Bekenntnis zum 2. Vatikanischen Konzil. Es kommt hinzu, daß in den heute laut gesprochenen

2 Der vom China-Zentrum St. Augustin herausgegebene Informationsdienst CHINA HEUTE ist für die deutschsprachige Welt die herausragende Fundgrube zu den in China zu beobachtenden Ereignissen im Raum der Religion und Kirche(n).

3 Der volle Text des Briefes findet sich bei H. Waldenfels, *China im Wandel.* Beobachtungen von einer Chinareise: StZ 211 (Juni 1993) 385–394, Zitat: 391f.

Hochgebeten der Name des Bischofs von Rom, des Papstes, laut zu vernehmen ist. Damit ist die Beziehung zum Heiligen Stuhl – jenseits der Frage, ob der einzelne Bischof römisch anerkannt ist oder nicht bzw. wie das Presbyterium einzuschätzen ist – in ein neues sichtbares Stadium getreten.

Der Wechsel in der Liturgie wäre aber nicht möglich, wenn nicht zugleich Wege gefunden würden, wie der Klerus im Sinne des Vaticanum II unterwiesen wird. Wenn nicht alles täuscht, führt der Übergang von der vor- zur nachkonziliaren Liturgie vielerorts wenigstens zeitweilig zu einem erkennbaren Gegensatz zwischen älteren Priestern, die sich mit der neuen Gestalt der Liturgie schwertun, und dem jungen Klerus, der in zunehmendem Maße mit den Ideen des 2. Vatikanischen Konzils vertraut gemacht wird.

Es kommt ein weiteres hinzu. Offensichtlich bahnt sich in China langsam auch ein besseres Verstehen des tatsächlichen Charakters der Leitungsfunktion der römischen Universalkirche an. Wir beziehen uns dabei auf die schon europäischen Nichtkatholiken immer noch schwer verständlich zu machende Tatsache, daß das geistliche Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche zugleich die Rechte eines staatlichen Souveräns besitzt. Langsam wächst in den politischen Kreisen Chinas die Einsicht, daß zwischen geistlicher Oberhoheit innerhalb einer Weltreligion und staatlichen Souveränitätsrechten zu unterscheiden ist. Die Macht geistlicher Führergestalten, wenn es sie denn gibt, liegt nicht in militärischem Einsatz, sondern in der geistlichen Ausstrahlung und in kreativer Inspiration. Neben dem römischen Papst bleibt den Chinesen die nicht unvertraute Gestalt des Dalai Lama ein Signal.

Wird aber der Dalai Lama genannt, so stellt sich für die Chinesen, ob sie es gerne hören oder nicht, unüberhörbar die Frage nach der Beobachtung der Menschenrechte bzw. der menschlichen Freiheitsrechte. Sie werden zweifellos auf der Tagesordnung der verschiedenen Verhandlungsvorgänge bleiben. Gerade deshalb muß aber auch immer wieder an die politischen und wirtschaftlichen Gesprächspartner aus der westlichen Welt appelliert werden, schon im Interesse Chinas nicht darauf zu verzichten, die Frage der Menschenrechte geduldig zur Sprache zu bringen, wo immer sich dafür eine Chance bietet.

3. Ekklesiologische Anstöße

Die Kirche hat nicht nur zu reagieren. Sie steht im Dienste einer Botschaft, die sie zu allen Zeiten und an allen Orten zum Heil der Menschen zu verkünden hat. Das Spannungsfeld von Welt- und Zeitbezogenheit einerseits und Verpflichtung gegenüber dem empfangenen Auftrag andererseits aber ist ein Anlaß, die Weisen der Vermittlung der Botschaft in jeder Zeit und an jedem Ort neu zu prüfen und zu bedenken. Im Blick auf das 2. Vatikanische Konzil sollen vor allem zwei Gesichtspunkte in Erinnerung gerufen werden: die Mündigkeit der Christen und das Prinzip der Ortskirchlichkeit mit seinen Konsequenzen.

3.1. Mündigkeit der Christen

Ein entscheidendes Moment der ekklesiologischen Überlegungen dieses Jahrhunderts war – unabhängig von allen Erwägungen, wie kirchliches Leben in priesterarmer Zeit zu verwirklichen ist – die Rolle des Laien in der Kirche. Laiesein besagte dabei wieder die grundlegende, allen Funktionsausübungen vorausgehende Mitgliedschaft im Gottesvolk und die Ausübung aller mit Taufe und Firmung verliehenen Rechte und Pflichten des Christen. Laiesein ist danach keineswegs eine mindere Stufe christlicher Selbstverwirklichung. Vielmehr steht der Laie als Christ in unmittelbarem Gegenüber zu dem ihn berufenden Gott. Aus der unmittelbaren Berufung Gottes heraus ist der Christ mündig. Die Mündigkeit des Christen, von der seither so viel gesprochen wird, ist folglich keine abgeleitete.

Vieles von dem, was sich heute in der Kirche an Ungeduld und Unzufriedenheit kundtut, hat damit zu tun, daß diese Mündigkeit des Christen in entscheidenden Punkten nicht zum Tragen kommt. Die Kirche ist in ihren Leitungsstrukturen eine Kleruskirche und außerdem weithin eine Männerkirche.

Übertragen wir diese Beobachtung auf die katholische Kirche Chinas, so läßt sich nicht leugnen, daß sie bei allem Respekt vor dem Verhalten vieler einfacher Gläubiger im Grunde doch eine klerikale Kirche ist, in der der Laie keineswegs schon das ihm aus dem theologischen Selbstverständnis heraus zustehende Mitspracherecht hat. Diese Feststellung verbindet sich mit der anderen Beobachtung, daß ohne die Beachtung des laikalen Grundelements der Kirche auch die Ortskirchlichkeit kein wirkliches Profil erhält. Mündigkeit der Laien und Entwicklung der Ortskirchlichkeit gehören wesentlich zusammen. Gerade die Entfaltung einer eigenen chinesischen Ortskirchlichkeit dürfte aber der überzeugendste Weg sein, die Kirche Chinas bei aller Einbettung in den Verbund der Weltkirche als Kirche von Chinesen für Chinesen zu entwickeln und ihr damit den von den Chinesen so betonten Charakter des chinaverbundenen „Patriotismus" zu schenken.

3.2. Ortskirchlichkeit

Jede Kirche ist ihrem Ursprung nach eine an einem bestimmten Ort gegründete kirchliche Gemeinde. Das Universalkirchliche betont demgegenüber die Ausrichtung der kirchlichen Botschaft auf das Ganze der Welt. Keine Gemeinde lebt für sich allein, kann für sich allein und in sich verschlossen bleiben. Daraus folgt, daß nicht eine Ursprünglichkeit gegen die andere ausgespielt werden kann. Vielmehr kann im Anschluß an eine Formulierung des jetzigen Papstes zu Recht von einer „gegenseitigen Innerlichkeit" des Orts- und Universalkirchlichen gesprochen werden.[4] Nur so läßt sich die Gefahr einer universalistisch-zentralistischen Ekklesiologie vermeiden.

---

4 Vgl. dazu H. J. Pottmeyer, *Kirche als Communio*: StZ 117 (1992) 579–589, bes. 583.

Was prinzipiell leicht einzusehen ist, ist freilich im Laufe der Geschichte unterschiedlich verwirklicht worden. Die neuzeitliche Missionierung der nichtchristlichen Welt war wesentlich mit der ausdrücklichen Sendung und Beauftragung der zur Zentrale des Christentums avancierten Kirche Roms verknüpft, die damit die Rechte und Pflichten aller mit Rom verbundenen Kirchen in eigener Vollmacht wahrnahm. Ekklesiologisch führte das dahin, daß am Anfang der Missionstätigkeit in den außereuropäischen Kontinenten nicht eigenständige Gemeinden und Kirchen standen, sondern Filialen der römischen Kirche, die von dieser personell, finanziell und ideell abhängig waren.

Das Prinzip der Ortskirchlichkeit, wie es im 2. Vatikanischen Konzil entfaltet und in der Folgezeit konkreter bedacht worden ist, ruft heute nach einer grundlegenden Umkehr des Denkens. Hier ist dann zunächst auf ein Problem aufmerksam zu machen, das das Verständnis von Ortskirche und Ortskirchlichkeit betrifft. Sachdienlich wäre es, wenn wir das Ortskirchliche weniger von der kirchenrechtlichen Bestimmung der Teilkirche, d. h. der Diözese oder einer dieser verwandten Struktur (vgl. CIC can. 368ff.) her verstehen, sondern uns statt dessen an dem in *Evangelii nuntiandi* (vgl. Nr. 62 – 65) zu findenden gestuften Ortsverständnis orientieren. Das gestattet, nicht nur die einzelne Diözese, sondern auch die Mehrzahl der Diözesen und analoge Strukturen eine Landes gemeinsam als Orts- bzw. Landeskirche anzusprechen. Für die Praxis ist das schon deshalb nicht unbedeutend, weil das, was ortskirchlich in einem bestimmten Kulturgebiet oder einem bestimmten Staat zu bedenken und zu entscheiden ist, in der Mehrzahl der Fälle mehr oder minder alle Bistümer eines Landes angeht. Entsprechend kommt den Bischofskonferenzen eines Landes eine wachsende Bedeutung zu. Auch die in der lateinischen Kirche eher geringgeachteten patriarchalen Strukturen müßten erneut bedacht werden.

3.3. Ortskirchliche Konturen

Um der konkreten Ortskirchlichkeit noch deutlichere Konturen zu geben, nennen wir nun in Kürze einige Gesichtspunkte, die in den letzten Jahren wiederholt als Diskussionsbeiträge zur Sprache gebracht worden sind:

(1) *Einheit ist nicht Uniformität.* Grundsätzlich gilt: Einheit kann sehr wohl in Vielfalt verwirklicht werden, zumal die Vielfalt die Fülle der Katholizität mit der Einheit verbindet. Das heißt zugleich: Es muß nicht alles Lokale um der Einheit willen universale Anwendung finden.

* *Anwendung: Bischofsernennung:* In den Bereich dieser These gehört die zwischen China und dem Vatikan umstrittene Frage der Bischofswahlen bzw. Bischofsernennungen. Achtet man auf die unterschiedlichen Weisen der Bischofsbestellungen im Laufe der Kirchengeschichte bis in unsere Tage, etwa in Teilen der Schweiz,[5] dann ist nicht einzusehen, daß es nicht auch in China eine

5 Vgl. G. Hartmann, *Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität.* Graz 1990.

Regelung geben könnte, die die verschiedenen Seiten zufriedenstellen würde. Was würde es ausmachen, wenn den verschiedenen lokalkirchlichen Gremien ein deutlicheres Mitsprache-, u. U. gar ein unmittelbares Entscheidungsrecht eingeräumt würde, wobei dann das Ergebnis dem Heiligen Stuhl zur Bestätigung präsentiert würde? Daß der Staat nicht nur in Europa lernen mußte, binnenreligiöse Entscheidungen im Raum einer Weltreligion zu respektieren, dürfte sich in geduldigen Verhandlungen auch dem chinesischen Staat vermitteln lassen.

In diesem Zusammenhang müßte Rom die Stellung der Nuntiaturen im Dreieck von Staat, Ortskirche und römischer Zentrale neu bedenken und so definieren, daß die für die Ortskirchen erforderlichen Freiräume gesichert sind. Zweifellos erweist sich das Instrument der päpstlichen Diplomatie in diesen Tagen vermutlich gerade zugunsten der chinesischen Kirche als hilfreich. Deshalb wird man auch die Herstellung diplomatischer Beziehungen zwischen Beijing und dem Heiligen Stuhl begrüßen. Es wird aber nur dann zur Ausbildung einer genuin chinesischen Kirche kommen, wenn die römische Diplomatie auf die Dauer eine subsidiäre, nicht eine beherrschende Rolle spielt.

(2) *Wer Ortskirche sagt, erhebt damit nicht den Anspruch, daß das dem einen Ort Eigentümliche oder Angemessene notwendig universal verwirklicht werden kann und muß.* D. h. umgekehrt, es muß nicht deshalb etwas an einem Ort unterbleiben, weil es an einem anderen Ort ungewohnt, unnötig und unpassend erscheint.

* *Anwendung: Inkulturation:* Das Gesagte bezieht sich vor allem auf das, was heute unter dem Stichwort „Inkulturation" verhandelt wird. Hier ist für China, das Land, das für die Sache, die mit der Inkulturation gemeint ist, lange Zeit eine Art Vorreiterrolle eingenommen hat, heute eher Fehlanzeige angesagt. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, daß seit der Revolution nicht so sehr die Frage der Anpassung des Christlichen und seine Einpflanzung in den fremden Grund als in der Stunde der Bewährung die Frage der Identität mit dem allen Christen gemeinsamen Grund und der den Katholiken gemeinsamen Kirchengestalt im Vordergrund stand. Diese Frage wurde – wie bekannt – lange Jahre dadurch gelöst, daß sich die chinesischen Katholiken ganz allgemein an der vorkonziliaren Gestalt der römischen Kirche orientierten und ihr treu zu bleiben suchten. An Eigenständigkeiten bzw. typisch chinesischen Zügen der Kirche ist aktuell wenig zu erkennen.

Um so wichtiger ist es, daß den Chinesen alle nur erdenklichen Freiräume eröffnet werden, die es ihnen ermöglichen, in nachkonziliarer wie in nachrevolutionärer Zeit ihren Weg zu finden. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob nicht das in den letzten Jahren wieder verschärfte zentralistische Zensur- und Kontrollsystem bei Übersetzungen, volksnahen Riten u. ä. zugunsten regionaler Kommunikations- und Entscheidungsprozesse gemildert werden könnte. Die Ermutigung, Freiheitsräume in unfreier Umgebung zu finden und zu füllen, würde durch den Abbau zentralistischer Regulierungsmechanismen nachdrücklich unterstrichen. Dabei ist auf die Dauer die Stärkung der Laienverantwortung unumgänglich.

(3) *Im Sinne des verbreiteten Subsidiaritätsprinzips erscheint es notwendig und angemessen, daß Dinge, die lokal geregelt werden könnten, vielleicht gar besser geregelt werden, nicht universal entschieden werden, sondern lokalen Entscheidungsgremien überlassen bleiben.*

* *Anwendung: Kollegiale Strukturen:* Zweifellos ist die Einbindung des einzelnen Bischofs in das Kollegium der Bischöfe von gleichrangiger Bedeutung wie die Betonung seiner eigenen Verantwortung für das ihm anvertraute Bistum. Angesichts mancher für die Ausbildung wahrer Kollegialität ungünstiger Tendenzen in unseren Tagen dürfte es hilfreich sein, an das zu erinnern was Joseph Ratzinger 1964 zum Verhältnis von Primat und Episkopat, Primat und Patriarchat vorgetragen hat. Damals machte er zwei grundlegende Aussagen:

„a) In der Einheit der einen *Ecclesia* muß der Plural der *ecclesiae* Raum haben: Nur der Glaube ist unteilbar, ihm ist die einheitsstiftende Funktion des Primates zugeordnet. Alles andere kann und darf unterschieden sein und läßt daher auch selbständige Leitungsfunktionen zu, wie sie in den „Primaten" bzw. Patriarchaten der alten Kirche verwirklicht waren: Kircheneinheit muß, wie H. Dombois sagt, nicht Einheitskirche sein.

b) Das zentralstaatliche Bild, das die katholische Kirche bis zum Konzil hin bot, erfließt nicht einfachhin schon aus dem Petrusamt, sondern aus der engen Verquickung mit der im Laufe der Geschichte immer weiter gesteigerten patriarchalen Aufgabe, die dem Bischof von Rom für die gesamte lateinische Christenheit zugefallen ist. Das einheitliche Kirchenrecht, die einheitliche Liturgie, die einheitliche Besetzung der Bischofsstühle von der römischen Zentrale aus – das alles sind Dinge, die nicht notwendig mit dem Primat als solchem gegeben sind, sondern sich erst aus dieser engen Vereinigung zweier Ämter ergeben. Demgemäß sollte man es als Aufgabe für die Zukunft betrachten, das eigentliche Amt des Petrusnachfolgers und das patriarchale Amt wieder deutlicher zu unterscheiden und, wo nötig, neue Patriarchate zu schaffen und aus der lateinischen Kirche auszugliedern."[6]

Diese Worte haben nichts von ihrer Aktualität verloren. Sie sollten schon deshalb nachdrücklich in Erinnerung gebracht werden, da es keine Hinweise dafür gibt, daß der Präfekt der Glaubenskongregation von seinen früheren Überlegungen abgerückt ist.

(4) *Die Kirche von Rom ist verpflichtet, mit ihrem erworbenen Vollmachtsanspruch neue Freiheitsräume im ortskirchlichen Bereich zu schaffen und die Christen „vor Ort" zu ermuntern, diese Freiheitsräume zu nutzen und zu füllen.*

* *Anwendung: Subsidiäre Hilfe:* Die in Armut und Leiden wachsende Kirche Chinas sollte auf jeden Fall an sich erfahren können, daß ihr in der Kirche der Respekt und das Vertrauen entgegengebracht wird, das Christen nicht nur als einzelne, sondern auch als Gemeinschaften in der größeren Kirche Jesu Chri-

---

6 J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes.* Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1969, 142.

sti erwarten können. Wie das Dialogprinzip, ruft auch das Subsidiaritätsprinzip nicht nur im Blick auf die allgemeine Gesellschaft nach Anwendung; es muß auch in der Kirche selbst einen unumstrittenen Platz haben. Im Klartext heißt das: Was in China geregelt werden kann, braucht und soll nicht in Rom geregelt werden. Hilfe ist in der Regel zu erbitten, nicht aufzudrängen.

(5) *Da die Kirche aus ihrem Wesen heraus eine vom Geist des Gottes Jesu Christi geprägte Gemeinschaft ist, die sich welthaft entwickelt und verwirklicht, muß der Austausch innerhalb der Gemeinschaft selbst ein geistliches Geschehen sein, das sich unter den Regeln geistlicher Führung und Unterscheidung ereignet.*

* *Anwendung: Spiritueller Austausch:* Daraus folgt, daß das Verhältnis von Orts- und Universalkirche nicht so sehr auf der Ebene des Rechts bedacht und verhandelt wird. Wichtiger ist es, daß es in seinem Charakter als Geistgeschehen und damit als geistliches Geschehen betrachtet wird. Die Erfahrungen in der heutigen Kirche zeigen, daß die verbreiteten Gefühle der Bevormundung, des Mißtrauens und der Angst sich nicht zuletzt auf die Vielzahl rechtlicher Vorschriften und damit auf die Kirche als Rechtssystem beziehen. Demgegenüber kommt der geistliche Austausch, verbunden mit der geistlichen Unterscheidung, oft zu kurz. Dabei ist es der spirituelle Austausch, der Räume des Vertrauens, der Offenheit, letztes Endes wahre *communio* schafft. Bedenkt man, daß die Wiederentdeckung der geistlichen Momente im Christentum starke Anstöße aus dem Raum asiatischer Religiösität empfängt, ist es an der Zeit, im Hinblick auf die Zukunft der chinesischen Kirche stärker an die spirituelle Seite der Kirche zu appellieren als an die rechtlichen Bestimmungen zu erinnnern.

4. Saat des Christseins

Die ekklesiologischen Überlegungen dürfen freilich nicht dahin führen, daß die Grundausrichtung des Christseins aus dem Blickfeld gerät. Wir sind Christ nicht um der Kirche, sondern in der Nachfolge Christi um Gottes und aller Menschen willen. Die Kirche ist „Sakrament, das heißt Zeichen und Instrument für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (vgl. *Lumen gentium* 1). Der Aufbau von Kirche darf daher auch nicht an die Stelle der Aussaat des Evangeliums treten. Das wiederum bedeutet, das die Ekklesiozentrik nicht den gleichen Rang haben kann wie Theo- und Christozentrik und schon gar nicht an deren Stelle treten kann.

Dann aber darf daran erinnert werden, daß es in der jüngeren Intelligenzschicht Chinas offensichtlich ein eher kirchenunabhängiges Interesse am Christentum gibt. Die in Beijing diskutierte Publikation einer Reihe klassischer Werke des Christentums lenkt den Blick auf Schichten der chinesischen Gesellschaft, die jenseits der Unterscheidung von Katholisch und Evangelisch an den weltgestaltenden Impulsen des Christentums und damit auch an den für die Zukunft Chinas bedeutsamen Anstößen interessiert sind.

Die bei Eugen Biser erarbeitete Dissertation des derzeitigen Leiters der Abteilung Christentum im Institut für Weltreligion an der Akademie für Sozialwissenschaften in Beijing, Xinping Zhuo, zum Thema *Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens* (Frankfurt 1988) markiert einen deutlichen Abschied von den gerade auch im Marxismus gängigen Projektionstheorien zugunsten einer positiven Neubewertung der Religion und des Religiösen im Gesamtverbund kulturbestimmender Faktoren. Die Rückbindung der Religion in die Kultur eines Landes enthält zwar nicht alles, was Christen unter Religion verstehen; dennoch eröffnet sie die Möglichkeit einer neuen Kooperation mit religiösen Kräften. Vor allem zwingt sie den Staat auf die Dauer – nicht zuletzt im Blick auf das internationale Völkerrecht –, nicht nur formal für die Freiheit der Religion einzutreten, sondern aktiv Freiräume für die Ausübung von Religion anzuerkennen, zuzulassen und zu schaffen.

In diesem Kontext ist auch die Aufgabe der Theologie in China neu zu bestimmen. Sie muß einerseits am Übersetzungsvorgang der christlichen Botschaft in die chinesische Sprache, aber auch in die chinesischen Denk- und Handlungsmuster mitwirken und damit die Aussaat des Christseins fördern. Andererseits muß sie eine entsprechende Sensibilität für die Fragen und Nöte der Chinesen heute entwickeln. Schlagwortartig würde ich für eine christliche Theologie im Kontext Chinas bzw. eine *„kontextuelle Theologie für China"* plädieren.

Die Regionalisierung des Denkens führt im übrigen von selbst in das Spannungsfeld der Raum-Zeit-Gebundenheit der christlichen Botschaft einerseits und ihres universalen Geltungsanspruchs andererseits. Hier tritt China seinerseits in den umfassenderen, vom Pluralismus religiöser und weltanschaulicher Angebote geprägten Horizont ein, der heute weltweit zur Herausforderung wird. Damit ergibt sich der Anschluß an das Weltchristentum bzw. die Weltkirche von selbst.

Für das Christentum gilt aber dann, daß es sich in einer Weltlandschaft, in der religiös nicht die Organisation, sondern die Inspiration, nicht die Struktur, sondern der Geist im Vordergrund steht, als eine Botschaft des Geistes bewähren muß, die Saat ist und als solche aufgeht, die Salz ist und die Welt durchformt, die Licht ist und jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt. Das Christentum muß sich selbst wieder als Weg erweisen, auf dem Menschen gehen können, zu gehen lernen und eine neue Sicherheit über das Ziel ihres Lebens erlangen. Für Menschen, die gebückt und eher wie Blinde sich mit dem Blick auf den Boden vorantasten, sind befreiende Ausblicke, die Hoffnung und Vertrauen schenken, eine Gnade. Das Christentum könnte gerade im heutigen China ein Zeugnis der Gnade sein.

Die Kirche in China und unsere missionarische Verantwortung

Bemerkungen und Vorschläge

Roman Malek SVD, Sankt Augustin *

I. Die Orden und China: ein missionsgeschichtlicher Hinweis

Die folgenden einführenden Informationen, die bereits an anderen Stellen ausführlich erörtert wurden,[1] sollen hier nicht nur der Erinnerung dienen, sondern vor allem auf die aus der Missionsgeschichte resultierende Verantwortung der Kirche und insbesondere der Orden für das in China Getane und Nichtgetane hinweisen.

Bis zum Jahr 1949, dem Gründungsjahr der Volksrepublik China, und dem letzten Jahr, in dem offizielle kirchliche Statistiken aufgestellt wurden, arbeiteten in China zahlreiche Missionsgesellschaften[2] mit 3.049 ausländischen Priestern, 414 Brüdern und 2.034 Missionsschwestern. Schon 1950 aber mußten 2.274 Missionare das Land verlassen, und im Januar 1956 gab es in China nur noch 27 Missionare (16 Priester und 11 Schwestern). Zurück blieb der einheimische Klerus mit 2.542 Priestern, 663 Brüdern, 4.717 Schwestern und 803 Seminaristen, und unzähligen Kirchen, Kapellen, Missionsstationen, Einrichtungen, Gebäuden usw. Die chinesischen Katholiken blieben mit ihren Seelsorgern jahrzehntelang hindurch allein, ohne irgendeine Unterstützung vom Ausland empfangen zu dürfen. Diese dramatische Situation – verstärkt später durch die Spaltung aufgrund der Gründung der Patriotischen Vereinigung im

---

* Der Direktor des China-Zentrums und Leiter des Instituts Monumenta Serica, P. Dr. Roman Malek SVD, informierte auf der Jahresversammlung des DKMR 1994 über die aktuelle Situation der katholischen Kirche in China und zeigte unsere missionarische Verantwortung für China auf. P. Malek ist außerdem Chefredakteur des Informationsdienstes „China heute", Herausgeber der Zeitschrift „Monumenta Serica. Journal of Asian Studies" sowie der Buchreihe „Monumenta Serica Monograph Series". Er ist der Vorsitzende der katholischen Seite des Ökumenischen China-Arbeitskreises.

1 Vgl. z. B. J. Beckmann, *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842–1912). Geschichtliche Untersuchung über Arbeitsweisen, ihre Hindernisse und Erfolge*, Immensee 1931; L. Ladany, China und das Christentum, in: *Ordenskorrespondenz* 1972, Heft 1, 413–428; Referat von P. Dr. Ladislaus Ladany SJ, Hongkong, vor dem Deutschen Katholischen Missionsrat in Würzburg am 16. Juni 1972. Typoskript (Archiv des China-Zentrums Nr. 1699), 12; R. Malek, „Einige Bemerkungen zu unserer Verantwortung China gegenüber", in: *Ordenskorrespondenz* 1992, Heft 4, 432–445; ders., „Die Orden und China: Einige vorläufige Bemerkungen", in: *Verbum svd* 1991, fasc. 4, 393–408; ders. und Manfred Plate (Hrsg.), *Chinas Katholiken suchen neue Wege*, Freiburg i. Br. 1987.

2 *Annuaire de l'Eglise Catholique en China 1949*, Shanghai 1949, bes. 16f., 18f. Vgl. auch R. Malek, „Die Orden und China", 406.

Jahre 1957 und der erzwungenen Selbstwahl der Bischöfe 1958 sowie die Unterdrückung während der Kulturrevolution (1966–1976) – hat die Entwicklung der Kirche in China ungemein stark geprägt.

Selbstverständlich haben die lange Missionsarbeit der Orden und die Tatsache, daß alle Missionare vertrieben wurden, die Situation der Kirche in der VR China ebenfalls nachhaltig beeinflußt, und alle, die mit der chinesischen Missionsgeschichte zu tun haben, sind fest davon überzeugt, daß die enormen Investitionen der Orden an Menschenleben und Mühe nicht ohne Einfluß auf die Heilsgeschichte in China geblieben sind. Die Aussichten auf eine Christianisierung Chinas schienen immer ausgezeichnet zu sein, und doch erwies sich China als eines der aussichtslosesten aller Missionsgebiete, als eine große Sackgasse des christlichen Missionsbestrebens, denn China wurde nicht christlich! Wenn aber das Ziel der Missionierung „im alten Sinn" darin bestand, Kirche einzupflanzen, so muß man letztendlich feststellen, daß dieses Ziel dennoch erreicht wurde. Die Kirche in China heute lebt nämlich gerade als eine „Ortskirche", wenn auch unter vielfältigen Problemen und Spaltungen.[3]

Die inzwischen über vierzig Jahre andauernde Abwesenheit der ausländischen Missionare hat in China aber auch ganz unerwartete Folgen hervorgebracht, und es ist schon eine Ironie der Geschichte, daß das Sich-an-die-Brust-Schlagen vieler Missionsgesellschaften und Missionare wegen des kulturellen und religiösen „Imperialismus" eigentlich nicht viel Echo im Lande gefunden hat, ausgenommen in offiziellen Kreisen, denn ohne missionarische Arbeit der Ausländer und trotz der restriktiven Haltung der kommunistischen Regierung hat sich die Zahl der Christen im heutigen China vervielfacht, und es ist darüber hinaus eine Schicht von am Christentum interessierten jungen Menschen und Intellektuellen entstanden, die sich nicht allzuviel um die missionsgeschichtlichen „Beschuldigungen" kümmern, denn ihr Christentum ist meistens „nicht-kirchlich" („Kultur-Christentum"). In der bisherigen historischen Reflexion zur chinesischen Missionsgeschichte sprach man weitgehend von einem „Scheitern" des Christentums in China. Die aktuellen Entwicklungen in China in bezug auf Religion lassen jedoch eher vom Erfolg der Religion und des Christentums in diesem (noch) kommunistischen Land sprechen. Man könnte sogar von einem „erfolgreichen Scheitern" des kirchlichen Christentums sprechen. In China selbst spricht man gar von einem „Religions- und Christentumfieber".[4]

---

3 Dazu vgl. R. Malek, „Der Neuaufbau der katholischen Kirche in der Volksrepublik China", in: R. Malek – M. Plate (Hrsg.), *op. cit.*, 27–68 und ders., „Vielfältige Katholizität. Notizen über die katholische Kirche in der Volksrepublik China", in: *ZMR* 74(1990)4, 275–297 sowie die Anm. 3 (weitere Literatur).

4 Über das sog. „Christentumfieber" in der VR China und seine Gründe vgl. B. Hoster, „Renaissance des Christentums?", in: *China heute* 1990, 142 und dies., „‚Christentumfieber' in der VR China?", in: *ebd.*, 1990, 147f.; R. Malek, „Belebung der Religiosität", in: *ebd.*, 1990, 58; P. Venne, „Soziologische Erklärung für Chinas ‚Religionsfieber'", in: *ebd.*, 1991, 119. Man vgl. auch A. Sprenger, „Liu Xiaofengs neue Vision für China", in: *ebd.*, 1990, 157–171.

Seit sich die Türen der Volksrepublik China nach der Kulturrevolution – und erneut paar Jahre nach dem Massaker vom 4. Juni 1989 – wieder ein wenig geöffnet haben, versuchen immer mehr Orden, schritthaltend mit vielen Christen und einigen Lokalkirchen in Asien und im Westen, mit den Christen der VR China erneut in einen Dialog zu treten. Dies geschieht auf verschiedenen Wegen, vornehmlich durch Besuche, Einladungen, gemeinsame Tagungen, Errichtung von Studienzentren, Auslandsstudien der Theologiestudenten u. a. m. Vieles geschieht weiterhin nach dem Motto: „Laßt uns Ausschau halten nach dem, was wir heute und morgen tun können, im Geist des Glaubens und der Hoffnung".[5] Es verdichtet sich gleichzeitig die Frage, wie man die „Missionsarbeit" aufgreifen würde, wenn China seine Tore vollständig öffnen würde? Könnten die Missionsorden dann nach China ziehen oder müssen schon jetzt andere Wege gesucht und erprobt werden? Einige Experten meinen sogar, daß es besser wäre, wenn es keine „neue Missionsepoche" gäbe, denn das Christentum könne sich keinen falschen Start in China leisten; ein falscher Start könnte das Schicksal des Christentums und Chinas auf Jahrhunderte hin beeinflussen, so daß wir vielleicht „Glück" haben, daß das Land immer noch geschlossen ist, und wir Zeit haben, weiter zu beten und nachzudenken über die Bedeutung der Mission überhaupt und insbesondere der Mission der Kirche in China.[6]

Immer häufiger hört man aber auch, daß sich bereits jetzt schon bestimmte Orden in China wiederfinden, daß das Gemeinschaftsleben, vornehmlich bei den Frauenorden, sich neu entfaltet und daß die chinesischen Ordensleute nach Kontakten mit den eigenen Orden im Westen suchen. Es gibt des weiteren Informationen, wonach einige ausländische Ordensleute einzeln in China tätig sind, wenn auch nicht in der Pastoralarbeit.

Haben die Orden hinsichtlich China (in bzw. für China) also doch eine Zukunft? Oder ist eine – wie auch immer geartete – „Missionstätigkeit" der Orden in China endgültig „vorbei"? Wie sollen sich die Orden, vor allem diejenigen, die früher in China gearbeitet haben, China gegenüber verhalten? Braucht jede Ordensgemeinschaft ein eigenes „China-Programm"? Brauchen sie überhaupt ein „China-Programm" oder sollen sie auf größere kirchliche (päpstliche?) Entscheidungen und Richtlinien warten? Ist ein gemeinschaftliches „China-Programm" der Orden möglich oder notwendig? Oder allgemein formuliert: Was können Kirche und Orden für China überhaupt tun?

Um auf diese Fragen im letzten Teil dieses Beitrages einzugehen, werden im ersten Schritt zunächst die gegenwärtigen (sich ändernden) Koordinaten der religionspolitischen Situation Chinas dargestellt. Sodann wird in einem zweiten Schritt die aktuelle Lage der Kirche geschildert und in einem dritten schließlich unsere Verantwortung der Kirche in China gegenüber verdeutlicht.

---

5 Aus dem Brief des Generalministers der Franziskaner vom 24. August 1989 über China. Der vollständige (englische und deutsche) Text des Briefes s. Archiv des China-Zentrums St. Augustin. Auszüge wurden veröffentlicht in: *China heute* 1989, 142–144.

6 So z. B. L. Ladany, „China und das Christentum", 12.

II. Die Koordinaten der religionspolitischen Situation der Kirche in der VR China

Die Koordinaten der Situation in China haben sich in den letzten Jahren sehr stark verändert. An erster Stelle (1) ist unter diesen Koordinaten die wirtschaftliche Entwicklung zu nennen, die z. Z. alles dominiert und „über allem" steht, wobei gewisse „sozialistische", religionspolitische u. a. „Grundsätze" einfach weggewischt werden! Religionen werden „ermuntert", „Wirtschaftsunternehmen" zu gründen und sich „ins Meer der Marktwirtschaft zu stürzen" (*xia hai*). An zweiter Stelle (2) ist die Religionspolitik zu nennen, die sich zwar auf die Verfassung, das „Dokument 19" und neuere Vorschriften beruft, jedoch ortsbedingt ziemlich flexibel gehandhabt wird. Innerkirchlich entscheidend sind sodann (III) das Problem des Verhältnisses zwischen dem Untergrund und der offiziellen Kirche sowie das Problem der Beziehungen mit dem Vatikan bzw. mit dem Papst.

1) Religionen und die Wirtschaft

(a) In der VR China, wo sich die Wirtschaft mit einer großen Geschwindigkeit entwickelt, leiden viele Sektoren und Schichten der Gesellschaft an einer Vernachlässigung durch die Zentral- bzw. Provinzregierung und an großem Geldmangel. So werden u. a. alle fünf in der VR China anerkannten Religionen (Daoismus, Buddhismus, Islam, Katholizismus, Protestantismus) zur „Beteiligung an Wirtschaftsunternehmen" ermutigt, um – wie es heißt – zur Modernisierung Chinas beizutragen.[7] Der Hauptgrund dafür aber, daß die religiösen Gruppen dazu ermutigt werden, ist einfach der Mangel an finanziellen Mitteln seitens der Zentralregierung, die inzwischen nicht imstande ist, die zahlreichen „religiösen Amtsträger" und die vielen Kultstätten aus der Staatskasse zu unterhalten. Das von der Zentralregierung jedes Jahr zur Verfügung gestellte Geld wird immer weniger und ist bereits unzureichend für den Lebensunterhalt und die Durchführung der gegenwärtig vorhandenen religiösen Aktivitäten.

(b) Religionen sollen sich also nach dem Willen der Regierung und der Partei „wirtschaftlich" betätigen, um die finanzielle Lage zu verbessern. Die Religionen nutzen diese neue Politik allerdings, um ganz andere als die wirtschaftlichen Ziele zu verfolgen. Auch die katholische Kirche versucht seit einiger Zeit, diese Politik für sich nutzbar zu machen, um eigene Vorstellungen von „Wirtschaftsunternehmen", d. h. sozial-caritativen Projekten, die selbstverständlich auch (mindestens teilweise) gewinnbringend sind, durchzusetzen. In diesem Kontext entstanden für die Kirche in den letzten zwei Jahren völlig neue Freiräume und Möglichkeiten. Vieles wurde bereits verwirklicht, noch mehr aber ist nicht verwirklicht worden, weil es an finanziellen Mitteln fehlt.

---

7 Vgl. hierzu „Religionsführer ermutigen zu Beteiligung an Wirtschaftsunternehmen", in: *China heute* 1993, 101f.; „Religiöse Kreise steuern in Richtung des ‚weiten Meeres der Marktwirtschaft'", in: *ebd.*, 102f.

Es ist jedoch offenkundig, daß die katholische Kirche in der VR China (materiell) nicht überleben wird, wenn sie keine Unternehmen gründet, die Gewinn bringen; sie wird auch (geistig, moralisch) nicht überleben, wenn sie sich nicht in bestimmten sozial-caritativen Bereichen engagiert, die ihr ein „neues Gesicht" in der chinesischen Gesellschaft geben würden; ein Gesicht, das sich von dem der Missionsgeschichte deutlich unterscheidet. So kann man jedes Projekt der Kirche in China, das mit ausländischer Hilfe zustande kommt, wirklich als „Hilfe zur Selbsthilfe" bezeichnen, obwohl wir oft Schwierigkeiten haben werden, die vielen aus China kommenden Ideen und Pläne so zu verstehen.

(c) Im Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Entwicklung und der sozialen Verantwortung der Kirche sei hier auf die wachsende Armut in China hingewiesen. „Die Armut in China ist unglaublich, und um sie angemessen zu beschreiben", – sagte William Overholt, Ökonom und Politikwissenschaftler aus Hongkong – „müßte ich ... von den vierzig Millionen Menschen reden, die in Höhlen leben oder nur eine Hose pro Familie haben ... Die Kinder laufen immer nackt umher" (siehe *FAZ Magazin,* Heft 743, 27. Mai 1994, S. 34). In der von Chinesen in Deutschland herausgegebenen Zeitschrift *Zhenyan* (Januar/Februar 1994, S. 7) wird diese „Armutsliste" fortgesetzt. Es heißt dort u. a.: „Eine Million Chinesen sind Millionäre, achtzig Millionen leiden noch immer an Hunger und Kälte. ... 11.600 Menschen ließen zwischen Januar und August des vergangenen Jahres bei Fabrikunfällen ihr Leben, mehr als doppelt so viele wie im gleichen Vorjahreszeitraum. ... Obwohl Chinas Erfolge bei der Armutsbekämpfung unbestritten sind, leiden noch immer mehr als 80 Millionen Menschen an Hunger und Kälte, ist das Trinkwasser von 700 Millionen bakteriell verseucht, sind 62 Prozent der Bevölkerung von Parasiten, meist Würmern, befallen und können 180 Millionen Chinesen nicht lesen und schreiben." Man müßte auch von den 100 Millionen „wandernden" Menschen, 200.000 Straßenkindern, unzähligen Behinderten, Waisen, Alten usw. sprechen, denen die heutige Wirtschaftsentwicklung das Leben wahrlich nicht erleichtert!

Die Religionen in China, vornehmlich aber die christlichen Kirchen, die in der sozial-caritativen Arbeit reiche Erfahrung aufweisen können, haben also in diesen Bereichen noch viel zu tun und werden sich dessen zusehends bewußt.

2) Der religionspolitische Kontext

Die gegenwärtige chinesische Religionspolitik gründet weiterhin auf der Verfassung und dem „Dokument 19" – beide aus dem Jahre 1982.[8] Neu kamen hinzu im Januar 1994 die „Verwaltungsvorschriften für religiöse Aktivitäten

8 Die entsprechenden Dokumente siehe D. MacInnis, *Religion im heutigen China. Politik und Praxis.* Deutsche Übersetzung hrsg. im China-Zentrum von Roman Malek, St. Augustin – Nettetal 1993, Dokument 1 und Dokument 4.

von Ausländern" und „Verwaltungsvorschriften für religiöse Versammlungsstätten" sowie im Mai 1994 „Vorschriften über die Registrierung der Versammlungsstätten"[9]. Die Reaktionen auf die neuen Dokumente waren sowohl in China wie im Ausland sehr unterschiedlich. Ohne die Vorschriften im einzelnen zu analysieren, sei hier darauf hingewiesen, daß zum ersten Mal in chinesischen Vorschriften „positiv" festgelegt wurde, was „die Ausländer" im religiösen Bereich überhaupt „dürfen". Die entsprechenden Artikel lauten:

Artikel 3: Ausländer dürfen an den Stätten religiöser Aktivitäten auf chinesischem Territorium, wie [buddhistischen und daoistischen] Klöstern und Tempeln (*siyuan, gongguan*), Moscheen, Kirchen usw. an religiösen Aktivitäten teilnehmen. Auf Einladung von religiösen Organisationen auf oder oberhalb [der Ebene von] Provinzen, Autonomen Gebieten und Regierungsunmittelbaren Städten dürfen Ausländer an Stätten religiöser Aktivitäten in China die Schriften auslegen und predigen.

Artikel 4: Ausländer dürfen an Stätten, die von Abteilungen für Religiöse Angelegenheiten der Volksregierung auf oder oberhalb der Kreisebene genehmigt wurden, religiöse Aktivitäten für ausländische Teilnehmer abhalten.

Artikel 5: Ausländer dürfen auf chinesischem Territorium chinesische religiöse Amtsträger einladen, für sie religiöse Zeremonien wie Taufen, Hochzeiten, Totenfeiern und [buddhistische und daoistische] Rituale abzuhalten.

Artikel 6: Ausländer dürfen für den Eigengebrauch bei der Einreise nach China religiöse Druckerzeugnisse, religiöse Tonträger sowie andere religiöse Artikel mitbringen. Werden bei der Einreise religiöse Druckerzeugnisse, religiöse Tonträger sowie andere religiöse Artikel mitgebracht, die über den Eigengebrauch hinausgehen, ist gemäß den entsprechenden Bestimmungen des chinesischen Zolls zu verfahren. Es ist verboten, nach China einzureisen mit religiösen Druckerzeugnissen und religiösen Tonträgern, deren Inhalt den öffentlichen Interessen der chinesischen Gesellschaft schaden.

Artikel 7: Ausländer, die auf chinesischem Territorium Personen für Studien im Ausland zwecks Ausbildung zu religiösem Personal anwerben oder zum Studium oder Dozieren in chinesische religiöse Ausbildungsstätten kommen, werden nach den entsprechenden Bestimmungen Chinas behandelt.

Artikel 8: Führen Ausländer auf chinesischem Territorium religiöse Aktivitäten durch, sollen sie sich an die Gesetze und Verordnungen Chinas halten. Sie dürfen auf chinesischem Territorium keine religiösen Organisationen einrichten, religiöse Dienstleistungseinrichtungen gründen, Stätten religiöser Aktivitäten einrichten oder religiöse Schulen eröffnen; sie dürfen unter den chinesischen Bürgern keine religiösen Anhänger aufnehmen, religiöses Personal ernennen oder andere missionarische Aktivitäten durchführen.

Selbstverständlich garantieren diese Vorschriften weder den Ausländern noch den chinesischen Gläubigen volle Religionsfreiheit (man müßte hinzufügen: im abendländischen Sinne!); die Kontrolle der Religionen ist deutlich genug – nicht nur in den neuen, sondern auch in den vielen früheren regionalen Vorschriften – artikuliert.[10] Die neuen Vorschriften sind aber m. E. positiver zu be-

---

9 Deutsche Übersetzung dieser Vorschriften siehe *China heute* 1994, 7–9 und 135.

10 Unabhängig von den zahlreichen früheren und neuesten allgemeinen Religionsvorschriften, die in ganz China gelten, haben die einzelnen Provinzen und Autonomen Gebiete immer wieder eigene Religionsvorschriften erlassen. In *China heute* wurden die entsprechenden Vorschriften für folgende Provinzen bzw. Städte veröffentlicht: Guang-

werten als alle bisherigen religionspolitischen Dokumente in der VR China und geben den offiziellen (legalen) chinesischen Organisationen (wie z. B. den christlichen Kirchen) ein wenig mehr Raum für ihre Aktivitäten und Kontakte mit dem Ausland. Die religiösen und kirchlichen Organisationen in China wissen dies gut zu nutzen, und unsere Aufgabe wäre, ihnen dabei zu helfen und sie bei den entsprechenden Vorhaben zu unterstützen.

Selbstverständlich haben diese Vorschriften für die Untergrundkirche, die ja nach dem chinesischen Verständnis illegal ist, eine ganz andere Bedeutung. Aber auch hier gibt es – wie man beobachten kann – viele „Auswege", die der Untergrundkirche einige Aktivitäten ermöglichen.

III. Zur Lage der katholischen Kirche

Wie stellt sich nun in diesem Kontext die aktuelle (1993/1994) Situation der katholischen Kirche in der VR China dar?

Statistisch stellte sich die Situation der katholischen Kirche in der VR China im Jahre 1993 – nach Angaben aus gut informierten Kreisen in Hongkong – folgendermaßen dar:

Katholiken	ca. 10.000.000
Konvertiten (jährlich)	ca. 50.000
Kirchen/Kapellen	4.000
Priesterseminare	38
Nationalseminar	1
Regionalseminare	6
Großseminare	19
Provinzseminare	7
Diözesanseminare	5
Diözesen	123
Bischöfe (offizielle)	71
Priester	1.400
Priesterweihen (seit 1980)	550
Priesterweihen (1993)	70
Seminaristen	ca. 1.450
in Großseminaren	1.030 – 1.050
in Kleinseminaren	360 – 400
Schwestern	2.000
Schwestern in Gelübden (seit 1980)	500
Noviziate	40
Schwestern in Formation	1.000

Statistiken über die Untergrundkirche lagen nicht vor.

---

dong (1989, 68 – 74), Guangzhou (1989, 74 – 76), Kunming (1991, 65 – 68), Xinjiang (1991, 12 – 14). Bekannt sind darüber hinaus Vorschriften für viele andere Provinzen und Städte.

Die erste Feststellung, die man außer der Statistik machen kann, ist, daß die Kirche, trotz aller Einschränkungen und immer noch andauernden Unterdrückung (vor allem, aber nicht nur im Untergrund), ungewöhnlich aktiv ist. Dies betrifft sowohl die offizielle wie auch die Untergrundkirche. Es wird sehr viel sowohl im pastoralen wie auch im sozial-caritativen Bereich unternommen, und man möchte trotz des Mangels an Personal eben im sozial-caritativen Bereich noch mehr tun. Glücklicherweise werden mancherorts auch Ordensfrauen und Laien gebeten, die Initiative zu ergreifen oder die Durchführung verschiedener Arbeiten oder Projekte zu übernehmen, so daß die Priester mehr und mehr frei werden für die seelsorglichen Aufgaben.

Die Kirche, zumindest die offizielle, scheint eine gewisse gesellschaftliche (und nicht so sehr eine politische) Relevanz erreicht zu haben. Aber auch die Untergrundkirche ist in manchen Gebieten die (latente) gesellschaftliche Kraft. Für einige Regionen kann man sogar feststellen, daß die Freiheit, die sich die Untergrundkirche nimmt – sowohl gegenüber den staatlichen Behörden wie auch innerkirchlich –, weit die der offiziellen Kirche übersteigt.

Was am Bild der Kirche in der VR China heute neu ist, das sind die zahlreichen jungen Priester und Schwestern, die etwas andere Vorstellungen von der Kirche und der Gesellschaft haben als die ältere Generation und sicherlich das künftige Bild der katholischen Kirche in China noch stärker prägen werden. Sie sind auch verstärkt an dem sozial-caritativen Engagement der Kirche interessiert und beteiligt.

Wollte man die aktuelle Lage der katholischen Kirche, die ja inmitten eines gewaltigen – vor allem wirtschaftlichen – Umbauprozesses lebt, zusammenfassend charakterisieren, so könnte man drei Punkte nennen, die m. E. die gegenwärtige Situation einigermaßen ganzheitlich wiedergeben:

1) Kompliziertheit der kirchlichen Situationen (je nach Ort und Diözese) und zunehmende Intransparenz in der Untergrundkirche bei gleichzeitiger Entstehung von ausgedehnten „Grauzonen";

2) Intensives religiöses Leben und viele Aktivitäten, die eigentlich in keiner Entsprechung zum Personal und zu den finanziellen Möglichkeiten der Diözesen stehen;

3) Hilfsbedürftigkeit in ideeller (geistiger) und materieller Hinsicht.

1) Kompliziertheit der Situationen (je nach Ort und Diözese) und zunehmende Intransparenz in der Untergrundkirche bei gleichzeitiger Entstehung von ausgedehnten „Grauzonen"

a) Die Situation der katholischen Kirche ist kanonisch weiterhin sehr kompliziert und verkompliziert sich m. E. von Tag zu Tag immer mehr: die Frage der Bischofsernennungen besteht nach wie vor, aber ein Problem stellen m. E. inzwischen nicht so sehr die Bischofsweihen bei der offiziellen Kirche dar – die heutzutage normalerweise nach Rom gemeldet und von dort in der Regel er-

laubt werden –, sondern diejenigen im Untergrund (sog. „wilde Weihen"), wo einige Bischöfe immer noch (eigenwillig!) aufgrund der „Facultates" von 1978 weitere Priester und Bischöfe weihen.[11]

b) Man könnte allgemeiner sagen, daß der Untergrund und seine in manchen Diözesen zu beobachtende Uneinigkeit sowie die gelegentliche Ohnmacht der römischen Stellen in bezug auf den Untergrund überhaupt das kirchliche Problem darstellen, das uns in seinem wahren Ausmaß noch gar nicht bewußt ist, denn ein echter Zugang zur Untergrundkirche ist recht schwierig und von dort aus oft unerwünscht.

c) Selbstverständlich darf man nicht verschweigen, daß die offizielle Kirche in manchen Gegenden gleichfalls immer noch ein Problem darstellt. Mancherorts sieht man nämlich noch eine sehr starke Dominanz der Patriotischen Vereinigung; einige wenige offizielle Bischöfe wollen sich nicht vom Papst anerkennen lassen; andere wiederum, obwohl anerkannt, sind sehr schwach und werden von der Patriotischen Vereinigung bzw. dem Büro für Religiöse Angelegenheiten total beherrscht. Die Situation des Priesterseminars in Chengdu ist das aktuellste dramatische Beispiel.[12]

d) Die Normalisierung der sino-vatikanischen Beziehungen ist die große Hoffnung in China; oft wird sie (utopisch?) als Remedium für alle vorhandenen Probleme angesehen. Wer aber (von uns und von den chinesischen Bischöfen!) hat Einfluß auf die Aufnahme und Gestaltung der Gespräche zwischen dem Vatikan und Beijing und die Normalisierung der kirchlichen Situation?

Die innerkirchliche, „juristische" Lage charakterisiert sich – wie gesagt – durch ziemliche Unübersichtlichkeit, vor allem die Situation der Untergrundkirche wird zunehmend intransparent und kompliziert, was sich u. a. in gewisser Nervosität bezüglich der sino-vatikanischen Beziehungen äußert.[13] Es scheint dar-

---

11 Sacra Congregatio pro Gentium Evangelizatione seu de Propaganda Fide, „Facultates et privilegia sacerdotibus fidelibusque in territorio Sinarum degentibus concessa his perdurantibus circumstantiis" (Prot. N. 3242/78) – veröffentlicht in: K.K. Chan, *Towards a Contextual Ecclesiology,* Hong Kong 1987, 438–442.

12 Die meisten Seminaristen des Regionalseminars in Chengdu (Provinz Sichuan) haben ihr Seminar verlassen, nachdem ein nicht-katholischer Beamter des Büros für Religiöse Angelegenheiten der Provinz zum Rektor bestimmt wurde. In einem Brief an die Kirche baten die Seminaristen dringlichst um Unterstützung (den Text des Briefes siehe *China heute* 1994, 76). Der Brief, der von einigen Seminaristen im Namen aller veröffentlicht wurde, zirkulierte in den Seminaren und unter den Klerikern in China. *UCA News* (Hongkong) erhielt Ende April eine Kopie davon, die dort in englischer Übersetzung erschien. Ein Seminarist, der dieses Jahr das Studium abschließen sollte, erzählte *UCA News* am 29. April, daß der Brief der einzige Weg gewesen sei, wie die Seminaristen ihr Leid und ihre Sorge angesichts der Einmischung der Regierungsbeamten in ihre Ausbildung zum Ausdruck bringen und um Hilfe bitten konnten. Von den 54 Seminaristen verließen 40 das Seminar.

13 Ein Beispiel ist hier der Brief der Untergrundkirche „gegen" eine „bedingungslose" Aufnahme der Gespräche und gegen die Normalisierung der Beziehungen. Den Text siehe *China heute* 1994, 9f.

über hinaus, daß die großen kirchlichen Probleme oft erst dann entstehen, wenn in einer Diözese ein offizieller oder ein Untergrundbischof ernannt wird. Auch die Haltung der Priester ist hier sehr wichtig und beeinflußt nachhaltig die Gläubigen. Einige Beispiele zur Schilderung der komplizierten Situationen sollen im folgenden genannt werden:

– Es gibt einen offiziellen Priester, der öffentlich als Priester wirken darf, der aber gleichzeitig Untergrundbischof ist. Er hat Kontakte mit staatlichen Behörden, auch mit der Sicherheitspolizei, die ihn sogar (zufällig?) als Bischof tituliert; die Gläubigen titulieren ihn dagegen als *shenfu* (Priester). Er darf auf eine offizielle Einladung hin – im Gegensatz zu einem anderen offiziellen Bischof, der auch offiziell eingeladen wurde – nach Europa ausreisen!

– Es gibt eine Situation, wo der offizielle Bischof von Rom anerkannt wurde, danach aber große Schwierigkeiten mit den Behörden hatte, die erst nach einigen Jahren überwunden wurden. Die Diözese und das Seminar dürfen jetzt weiterarbeiten. Der Untergrundbischof erkennt ihn nun als den legitimen Ortsbischof an, kommt aus dem Untergrund heraus und wird Rektor des offiziellen Priesterseminars, und zwar als „einfacher Priester". Der offiziell anerkannte Bischof überließ dann das Priesterseminar dem Untergrundbischof als „seine Domäne".

– In einer anderen Diözese nahm ein Untergrundpriester das Amt des offiziellen Bischofs an, und beide Gruppen sind damit zufrieden, obwohl sie die historisch gewachsene Trennung noch nicht ganz überwunden haben und weiterhin noch getrennt leben. Eine Annäherung braucht vor allem bei Priestern und einigen Gläubigen viel Zeit. Ein anderer Untergrundpriester hat von Rom Erlaubnis bekommen, das Amt des Bischofs in der offiziellen Kirche anzunehmen, wird sogar gedrängt, sich weihen zu lassen, möchte es aber nicht!

– In eine Diözese, in der es bisher keine Spannungen zwischen der Untergrundkirche und der offiziellen Kirche gab (eine „Grauzonenkirche"!), wo auch bekanntermaßen der Bischof vom Papst anerkannt ist und das religiöse Leben der Diözese, obwohl kontrolliert, sehr intensiv ist, werden neuerdings „Untergrund-Missionare" geschickt, die „eigene" Arbeit, ohne Rücksprache und eigentlich gegen den bereits vom Papst anerkannten Bischof, machen. Für die Gläubigen und Ordensschwestern, mit denen man spricht, ist dies eine „traurige" Angelegenheit.

– In einer Diözese kennen sich die beiden Bischöfe sehr gut, wissen wo sie wohnen etc., haben aber überhaupt keinen Kontakt. Dies ist allerdings nicht so sehr durch die Anerkennung oder nicht bedingt, sondern: sie gehören demselben Orden an, kennen sich seit Kindheit, gehören aber zu verschiedenen, sehr starken katholischen Familien, die seit jeher im Konflikt leben!

Die Aufzählung ähnlicher Situationen könnte man noch fortsetzen. Dies ist aber m. E. nicht „unser Problem", denn die Versöhnung zwischen den beiden Gruppen muß in China selbst erfolgen. Unsere Aufgabe ist, die Kluft nicht zu vergrößern und auch unter uns Einigkeit im Hinblick auf China zu bewahren.

2) *Intensives religiöses Leben und viele Aktivitäten, die eigentlich in keiner Entsprechung zum Personal und zu den finanziellen Möglichkeiten der Diözesen stehen*

Die chinesische Kirche, sowohl im Untergrund wie auch die offizielle Kirche, macht den Eindruck – wie oben bereits festgestellt – einer fast überall (mit nur wenigen Ausnahmen!) intensiv arbeitenden Kirche. Das kirchliche Leben äußert sich sowohl im Untergrund wie auch bei der offiziellen Kirche am deutlichsten in folgenden Bereichen:

a) Seminare (38 mit ca. 1.500 Seminaristen, wobei die Zahl der Priesterseminare und Seminaristen im Untergrund nicht genau bekannt ist);

b) Konvente (fast 50 offizielle Konvente mit über 2.000 Schwestern; auch hier ist die Zahl der Untergrundkonvente nicht bekannt);

c) Ordensleben im Verborgenen (es gibt Diözesen, in denen es 100–200 Schwestern gibt; es gibt auch einen starken Zuwachs bei den Männerorden – diese funktionieren aber nur im „Untergrund", d. h. offiziell arbeitende Priester gehören „im Verborgenen" zu einem Orden);

d) Einige, auch selbständig (d. h. ohne ausländische Hilfe) durchgeführte Projekte im sozial-caritativen Bereich. Vor allem gibt es in diesem Bereich viele Ideen, die jedoch mangels an Erfahrung und Finanzen noch nicht ausgereift sind, und deshalb nicht aufgegriffen bzw. verwirklicht werden konnten.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß der sog. Untergrund in all diesen Bereichen oft „freier" und aktiver ist als der Obergrund. Man hat aber bei beiden Gruppen den Eindruck, daß fast das Äußerste geleistet wird – so vermehren sich gleichzeitig die Hilferufe an die Kirche im Ausland.

IV. Zu unserer missionarischen Verantwortung

Unsere missionarische Verantwortung und die Aufgaben im Hinblick auf China müssen selbstverständlich im Kontext der Hilfsbedürftigkeit der chinesischen Kirche in ideeller (geistiger) und materieller Hinsicht (siehe oben, Punkt III.3) gesehen werden. Man muß aber, wie dies schon öfters postuliert wurde, „die Arbeit Christi auf festeren Fundamenten aufbauen. Vergangene Erfahrungen scheinen zu zeigen, daß Missionsarbeit gemacht wird ohne vorherige Einschätzung dessen, was die Mission der Kirche ist und was wir erreichen wollen. ... Es gibt immer noch viele Menschen, die denken, daß wir, wenn China wieder offen ist, dorthin zurückgehen und predigen."[14]

Bedingt durch die restriktive Religionspolitik werden die Hilferufe seitens der chinesischen Kirche manchmal sehr vorsichtig formuliert, manchmal wiederum im „alten Missionsstil". Hilfe, die heutzutage (vor allem seitens der

14 L. Ladany, *op. cit.*, 12.

Bischöfe) in der VR China aber gewünscht und immer wieder in Gesprächen und Briefen artikuliert wird, ist sicherlich notwendig und zwar in folgenden Bereichen:

a) Seminare und Konvente. Die Not der Seminare, vor allem der kleineren in abgelegeneren Gegenden, ist bekannt. Auch Bischof Franz Kamphaus hat darauf in der Pressekonferenz nach seiner China-Reise im April 1994 deutlich hingewiesen.[15]

Ist es aber richtig, daß man manche offiziellen Seminare nicht so gern unterstützt, weil die zuständigen Bischöfe immer noch „zu patriotisch" sind? Geht es dabei denn um die Bischöfe oder nicht vielmehr um die Ausbildung der künftigen Priester!?

Festzustellen ist des weiteren, daß die Ausbildung in den Untergrundseminaren trotz aller Bemühungen und „Investitionen" immer noch sehr schwach und unübersichtlich ist. In diesem Bereich muß unbedingt nach neuen wirksamen Wegen der Hilfe gesucht werden.

Gleiches gilt für die Schwesternkonvente. Die Schwestern nämlich, die sehr zahlreich sind, scheinen noch gänzlich unter der Dominanz der Bischöfe bzw. Priester zu stehen. Den jungen Schwestern soll man vor allem fachliche Ausbildung zukommen lassen. Die Mittel hierfür sind in den Diözesen allerdings sehr knapp oder gar nicht vorhanden.

b) Weiterbildung junger Priester und Schwestern in China sowie das Studium im Ausland sind wichtige Bereiche, wo ausländische Hilfe gewünscht wird und auch notwendig ist.

c) Sozial-caritative Projekte, insbesondere geduldige Hilfe bei der Vorbereitung und Abwicklung von Projektanträgen, ist notwendig. Auch hier müssen – vor allem bei den Hilfswerken und Orden selbst – neue Wege der Arbeit und der Koordination gefunden werden.

d) Hebung des allgemeinen Niveaus der Katholiken; die Frage ist hier, wie zu einem höherem Bildungsniveau der Priester, Schwestern und katholischen Laien beigetragen werden kann? Welche Möglichkeiten ergeben sich in dieser Hinsicht z. B. in Deutschland, bei den Orden, an den Ordenshochschulen? Wie ist es mit der Förderung des Studiums von Katholiken in China selbst, an den chinesischen Universitäten?! Hilfe bei der Einrichtung von akademischen kirchlichen Institutionen, die man in einigen Diözesen gründen möchte, wäre hier gleichfalls vonnöten.

e) Hilfe bei der Kontaktaufnahme zwischen Kirche, Behörden und Intellektuellen usw. wäre für die ausländischen Kirchen und Besucher eine weitere wichtige Aufgabe mit vielen Möglichkeiten vor Ort.

---

15 Vgl. z. B. *Süddeutsche Zeitung* 22. April 1994; *Limburger Zeitung* 21. April 1994; *FAZ* 21. April 1994; *KNA* 21. April 1994.

Die „ausländische" Verantwortung ließe sich konkret durch folgende Initiativen wahrnehmen:

a) Patenschaften/Partnerschaften von Pfarreien, Diözesen oder Orden im Westen mit chinesischen Partnern – auch unabhängig von früheren Bindungen an bestimmte Missionsgebiete;

b) Trotz aller Bedenken ist das Studium im Ausland (als vorläufige „Notlösung") eine große Hilfe bei der Weiterbildung des Klerus und Hebung des Ausbildungsniveaus in der chinesischen Kirche. Fast überall in China wird der Wunsch geäußert, einige Seminaristen bzw. junge Priester und Schwestern zum Studium ins Ausland einzuladen. In diesem Bereich wäre unsererseits ein Gespräch der Interessierten notwendig, um die finanziellen und inhaltlichen Punkte der Weiterbildung im Westen (oder in Asien) zu klären und der chinesischen Kirche Vorschläge zu unterbreiten.

c) Reisen und längere Aufenthalte vor Ort sind notwendig – um direkte Kontakte zu knüpfen und auch um Ängste bei den Behörden abzubauen. Die Werke, Orden und kirchlichen Institutionen müßten es verstärkt wagen, direkte und selbständige Kontakte aufzunehmen bzw. die bestehenden zu intensivieren.

d) Es ist möglich, daß Ordensleute an den Sprachschulen in vielen chinesischen Universitätsstädten studieren können. Wenn man das Studium und die Unterkunft bezahlen kann, gibt es keine größeren Schwierigkeiten bei der Immatrikulation. Diese Möglichkeiten sollten m. E. stärker nicht nur von Männerorden, sondern auch von Schwesternkongregationen genutzt werden. Es müssen unbedingt mehr junge Ordensleute direkt in China studieren, um neue Kontakte mit der jungen Generation der Chinesen zu knüpfen. Das Erlernen der chinesischen Sprache ist der erste Schritt im Dialog mit China und seiner Kultur.

Selbstverständlich wird man noch viele Jahre brauchen, um eine wie auch immer geartete kirchliche „China-Arbeit" vorzubereiten. Die Kirche steht also vor vielen Aufgaben. Aber wird die Kirche, die universale Kirche, werden die Orden „dessen gewahr werden, daß viel auf dem Spiel steht in der zukünftigen Haltung Chinas, daß China unserer Gebete wert ist. Und daß die Zeit, in der man die Evangelisierung in improvisierter, zufälliger Weise vornahm, vorbei sein sollte."[16] So impliziert die Antwort auf die Frage nach unserer missionarischen Verantwortung China gegenüber vor allem ein Vorgehen, das „mit der von der Kirche eingeschlagenen Richtung" Schritt hält. Die Antwort setzt des weiteren ein entsprechendes Verständnis von Mission und Evangelisation voraus: „Begriffe wie Gemeinschaft und Bruderschaft, Einfachheit und Armut, Bevorzugung einfacher Präsenz vor Werken, Option für die Armen, Ökumenismus, Achtung vor anderen Religionen, sowie volle Eingliederung in die lokalen Strukturen (auf sozialem und politischem, auf religiösem und

16 L. Ladany, *op. cit.*, 13.

kirchlichem Gebiet), das alles befähigt uns, zur chinesischen Kultur – die von der Revolution und der heutigen Realität geprägt wird – in Beziehung zu treten."[17]

Zum Schluß: ein missionarischer Ausblick

Es wird – wie oben bereits erwähnt – immer wieder behauptet, die Zeit der „Missionierung" Chinas sei vorbei, die Zeit der ausländischen Orden in China komme nicht mehr wieder usw. Es ist richtig, daß direkte Pastoralarbeit von Missionaren in der VR China weiterhin (vorläufig?) unmöglich bleibt. Es ist aber genauso richtig, daß es z. B. nur wenige Ordensleute im Westen unternommen haben, Chinesisch zu lernen und die chinesische Kultur ernsthaft zu studieren. Es fehlen überall Menschen, die an dem „Prozeß der Ausarbeitung und Konkretisierung" der Bindungen zu China, dem chinesischen Volk und seiner Kultur teilnehmen könnten. Wieso spricht man also vom „Ende der Missionsepoche" in China, wenn mögliche neue Initiativen noch gar nicht in Angriff genommen wurden?[18]

Gründet die Verantwortung der Kirche und der Orden für China denn nicht auch darin, daß sie – historisch gesehen – den größten Anteil an der Missionierung hatten und im gewissen Sinne an der heutigen Last der Missions- und Kolonialgeschichte teilhaben? Haben die Orden darüber hinaus nicht eine besondere missionarische Verantwortung innerhalb der Weltkirche? Jeder Orden ist doch „für die Kirche geboren und dazu angehalten, diese mit seinen eigenen Merkmalen, entsprechend einem besonderen Geist und einer besonderen Sendung zu bereichern".[19] Sie sollen sich doch „nicht von Zweifeln, von Unverständnis, Zurückweisung und Verfolgung einschüchtern lassen!" (*Redemptoris missio* 66).

Die Zielsetzung der Orden und die ihnen zugrundeliegenden Missions-(Apostolats-)Konzeptionen sind selbstverständlich jeweils verschieden und spezifisch, sie gründen jedoch inzwischen alle im II. Vatikanum, und so scheint es, daß es nicht nur möglich und notwendig ist, daß jede Ordensgemeinschaft eine spezifische Antwort auf die „chinesische Herausforderung" findet, sondern daß die Orden auch gemeinsam zu einer „weltkirchlichen" Verantwortung verpflichtet sind, obwohl ihr personelles und materielles Potential in Europa beschränkt ist.

Eine andere Frage stellt sich hier – sowohl im Kontext der Orden wie des ganzen Christentums mit seinen Denominationen: Sollten wir uns auf die „chinesische Herausforderung" und die (mit Sicherheit) noch bevorstehenden Aufgaben getrennt, einzeln, als Orden oder Kirchen vorbereiten oder sollten

17 „China-Brief" der Franziskaner (s. Anm. 5).

18 Vgl. hierzu R. Malek, „Die Orden und China", *art. cit.*, bes. 401–405.

19 Direktiven *Mutuae relationes* (1978), in: *AAS* 70(1978)482. Vgl. auch *Redemptoris missio* 65–66.

wir gemeinsam und ökumenisch vorgehen? Können wir uns vorstellen, ein solches Modell der Zusammenarbeit und des Apostolates zu entwickeln? Wären die Orden dazu überhaupt bereit?

Für die Orden, auch die „kleineren" und diejenigen, die nie in China gearbeitet haben, eröffnen sich gegenwärtig im Hinblick auf sie selbst und China einige Möglichkeiten bzw. ergeben sich einige Beschränkungen, die man in folgenden Punkten, die lediglich als Anregungen bzw. Vorschläge dienen wollen, zusammenfassen kann:

1. Es wäre großartig, wenn sich die Orden der „chinesischen Herausforderung" gemeinsam stellen würden und wenn man sowohl in der Kirche wie auch in den Ordensgemeinschaften „China hören" und ebenso darüber reden möchte, nicht nur dann, wenn es um die restriktive Religionspolitik und die Verletzung der Menschenrechte geht. Heilsam für die Orden im Westen wäre, wenn man „die Herausforderung der chinesischen Fremdartigkeit, die die eigene Identität des westlichen Menschen und der christlichen Existenz, so wie sie sich verkörpert, in Frage stellt", akzeptieren und diese chinesische Andersartigkeit zugleich als „eine tausendjährige kulturelle Wirklichkeit" begreifen würde. Die Orden müssen schließlich anerkennen, daß „das Christentum, das mit China einen Austausch beginnen möchte, nicht mehr ein gesichertes Christentum ist, sondern ein tiefer Glaube, der durch die schnellen Veränderungen der Menschheit betroffen und gezwungen ist, über seine eigene Identität gründlich nachzudenken".[20]

2. Bei der „China-Sache" geht es nicht darum, China zur ersten Priorität der Arbeit der Ordensgemeinschaften zu machen, sondern überhaupt das Interesse an China in den Orden wachzuhalten bzw. zu wecken, denn alle bedeutenden Herausforderungen, denen die Evangelisation und insbesondere die missionierenden Orden in anderen Weltregionen begegnen, „finden sich hier [in China] wieder, nur gebündelt und in ungeheurem Ausmaß".[21]

3. In China lebt das größte Volk der Erde, und China wird sicherlich von Bedeutung für die Zukunft sein. Allein in dieser Tatsache liegt bereits eine ganz besondere Verantwortung für die Orden. Das Bewußtsein, selbst hier in Europa Missionsland zu sein, kann nicht dazu führen, daß wir jetzt nur auf uns schauen und sehen, wie wir von anderen Ländern Personal bekommen können. „Es gibt kein Zeugnis ohne Zeugen und keine Mission ohne Missionare" (*Redemptoris missio* 62).

4. Der Dienst der Orden am chinesischen Volk und seiner Kirche kann selbstverständlich nicht nur auf personelle und materielle Unterstützung beschränkt

---

20 Vgl. J. Kerkhofs, „Die Christen des Westens und das heutige China", in: *„... denn Ich bin bei Euch". Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute.* Hrsg. von Hans Waldenfels, Köln 1978, 445.

21 *Ebd.*, 447.

werden.[22] Das II. Vatikanum erinnert daran, daß die gesamte Kirche missionarisch ist. Auch die Kirche in China ist berufen, missionarisch zu sein, d. h. sie ist nicht nur ein Objekt der missionarischen Tätigkeit, sondern ebenfalls Subjekt missionarischen Tuns. Sie kann also (in Zukunft) unser Partner werden, und ihre bisherigen Erfahrungen könnten auch eine „Lektion" für die Orden sein. Denn die Situation der Kirche in China verlangt eine evangeliumsgetreue Haltung hinsichtlich z. B. „des wahren und glaubwürdigen Sinnes der spezifisch verschiedenen Teilkirchen, was das Ernstnehmen der Gemeinschaft der Kirchen betrifft".[23] Diese Erfahrungen besitzen ihre Gültigkeit nicht nur in bezug auf China, sondern können erweitert werden auf andere Lokalkirchen, überall wo die Orden tätig sind. Darauf verweist Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika *Redemptoris missio,* wo es heißt: „Die Institute des aktiven Lebens verweise ich auf das überaus weite Feld der tätigen Liebe, der Verkündigung des Evangeliums, der christlichen Erziehung, der Kultur und der Solidarität mit den Armen und Benachteiligten, mit den Randgruppen und Unterdrückten. Diese Institute mögen sich – unabhängig davon, ob sie einen direkt missionarischen Zweck anstreben oder nicht – nach ihren Möglichkeiten und ihrer Verfügbarkeit fragen, ihre eigene Arbeit auszuweiten auf die Verbreitung des Reiches Gottes hin. Dieses Anliegen wurde in jüngster Zeit von nicht wenigen Instituten aufgegriffen. Aber ich möchte, daß es um eines authentischen Dienstes willen noch besser bedacht und verwirklicht werde. Die Kirche muß die großen Werte des Evangeliums, deren Trägerin sie ist, bekannt machen" (69).

5. Nur im Geiste des II. Vatikanums können die Orden sich solidarisch als Mitarbeiter in China anbieten.[24] Die Initiative muß von der dortigen Kirche ausgehen. Wir hingegen müssen zuerst die Kultur Chinas, das chinesische Volk in seiner Eigenart überhaupt noch entdecken und dabei lernen, einander zu respektieren und zu schätzen. In der augenblicklichen Situation der Orden sieht es aber eher so aus, daß wir noch viele Jahre brauchen werden, um uns auf diesen Dialog und Austausch vorzubereiten. Zudem müssen noch viele kirchliche und gesellschaftliche (politische) Probleme gelöst werden. In jedem Fall bedeutet es, daß jegliche Aktivitäten in und für China unter dem Zeichen des Dialogs stehen müssen, oder mit den Worten des 13. Generalkapitels der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (1988) gesprochen: „In allen Phasen des Dialogs müssen wir die Haltung der Offenheit, Gastfreundschaft und Geduld besitzen. Der elementare Dialog, der *Dialog des Lebens*, erfordert aufrichtiges Interesse und ehrliche Hochachtung für den anderen. Der *Dialog des Tuns* verlangt den Geist der Zusammenarbeit, damit wir gemeinsam die humanitären und sozialen Ziele erreichen. Der *Dialog der Spezialisten* muß immer von der Treue zur Wahrheit und von der Disziplin sorgfältigen Forschens be-

---

22 Zu diesem Fragekomplex vgl. z. B. N. Wolf OSB, „Perspektiven einer möglichen Zusammenarbeit europäischer und chinesischer Katholiken", in: *China heute* 1989, 4–22; E. Mühlbacher, „Kirchliches Engagement bei der Entwicklungszusammenarbeit mit der Volksrepublik China ist möglich und notwendig", in: *ebd.,* 1988, 80–82.

23 J. Kerkhofs, *op. cit.*, 446.

24 Hierzu vgl. z. B. *Redemptoris missio* Kap. VI, Nr. 61–76.

gleitet sein. Der Dialog auf seiner tiefsten Ebene, dem *Austausch religiöser Erfahrungen,* kann nur in einem festen und demütigen Glauben, gepaart mit der Bereitschaft, ebenso zu hören wie Zeugnis zu geben, geführt werden. Ein wahrhaftiger Dialog führt alle Beteiligten zu einer tieferen Bekehrung zur immer größeren Wirklichkeit Gottes."[25]

6. Wie sich das Engagement der Kirche nie ohne das Kreuz vollziehen läßt, so läßt sich auch der Einsatz der Orden in und für China nicht ohne das Kreuz verstehen. Darum müssen die Ordensgemeinschaften, vor allem wenn sie noch chinesische Mitglieder in China selbst haben, auch bereit sein, an der noch andauernden Leidenserfahrung Chinas und seiner Kirche teilzuhaben (z. B. an der Spaltung zwischen dem Untergrund und der offiziellen Kirche).[26]

7. Kein „China-Programm" eines Ordens wird imstande sein, China, seinem Volk und seiner Kirche bei einer endgültigen Lösung der komplizierten und grundlegenden gesellschaftlichen oder kirchlichen Probleme und Fragen maßgeblich zu helfen. Das Interesse der Orden jedoch, ihre Hilfe und ihr „China-Bewußtsein" können vielleicht dazu beitragen, daß auch im abendländischen Christentum ein neues Klima, ein neues missionarisches Bewußtsein entsteht.

8. Zum Schluß noch ein Zitat aus der Enzyklika *Redemptoris missio* (3), mit dem das Anliegen der vorgelegten Bemerkungen und Vorschläge zusammengefaßt werden kann, und das sich darüber hinaus – im Kontext des wachsenden Interesses der chinesischen Intellektuellen am Christentum – als sehr richtig erweist: „Die Zahl jener, die Christus nicht kennen und nicht zur Kirche gehören, ist ständig im Wachsen ... die Dringlichkeit der Mission für sie liegt klar auf der Hand. Andererseits bietet unsere Zeit der Kirche auf diesem Gebiet neue Möglichkeiten: der Zusammenbruch von Ideologien und oppressiven politischen Systemen; die Öffnung der Grenzen und das Entstehen einer dank der wachsenden Informationsangebote sich einenden Welt; die Durchsetzung bei den Völkern jener evangelischen Werte, die Jesus in seinem Leben verkörpert hat (Friede, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Sorge für die Kleinen); eine fortschreitende Seelenlosigkeit in Wirtschaft und Technik läßt die Suche nach der Wahrheit über Gott, über den Menschen, über den Sinn des Lebens besonders dringlich erscheinen. Gott öffnet der Kirche die Horizonte einer Menschheit, die für den Samen des Wortes der Frohbotschaft leichter empfänglich ist. ... Keiner, der an Christus glaubt, keine Institution der Kirche kann sich dieser obersten Pflicht entziehen: Christus muß allen Völkern verkündet werden."

---

25 Zit. nach *Wir folgen dem Wort,* Nr. 1, August 1988, 56.

26 Vgl. dazu den Beitrag von A. B. Chang SJ, „Die Grundhaltung der ‚Brückenkirche'", in: *China heute* 1991, 69–75.

Ein Blick auf die evangelische Christenheit in China

Justus Freytag, Hamburg*

Am Anfang sollen einige Grunddaten zur evangelischen Christenheit in China stehen. Nach der Kulturrevolution wurde 1980 neben der „Drei-Selbst-Bewegung" der Chinesische Christenrat gegründet. Der Chinesische Christenrat hat die Aufgabe der pastoralen Leitung der Gemeinden. Der Drei-Selbst-Bewegung (Selbstverwaltung, Selbstfinanzierung, Selbstausbreitung) fällt die Aufgabe zu, in der Kirche die patriotischen Kräfte und die chinesische Identität zu stärken. Beide Organisationen sind auf der Ebene der einzelnen Provinzen und bis auf Bezirks- oder Stadtebene vertreten. 1991 ist der Chinesische Christenrat dem ökumenischen Rat der Kirchen als Mitglied beigetreten.

Der Chinesische Christenrat rechnet mit ungefähr fünf Millionen evangelischen Christen in China. Die evangelischen Gemeinden verstehen sich in ihrem Bekenntnis als nachdenominationell, also nicht mehr bestimmt von dem Gegensatz der protestantischen Konfessionsüberlieferungen wie Methodisten, Anglikaner, Lutheraner usw., dem Gegensatz der evangelischen Kirchen gegenüber den Pfingstgemeinden, oder dem Gegensatz der Missionskirchen gegenüber den unabhängigen einheimischen Kirchen. Obgleich der Chinesische Christenrat einen gemeinsamen Katechismus, ein gemeinsames Gesangbuch und den Vorschlag einer Kirchenordnung herausgab, hat sich eine Chinesische Christliche Kirche bisher nicht verwirklichen lassen.

Nachdem über lange Jahre keine theologische Ausbildung möglich war, kommt der Ausbildung von Pfarrern und Pfarrerinnen und in kürzeren Kursen von Laien eine große Bedeutung zu. In 13 evangelischen Seminaren und Bibelschulen studieren ungefähr 700 junge Männer und Frauen, um einen Dienst in den Gemeinden aufzunehmen.

Seit 1985 gibt es eine gesellschaftsdiakonische Arbeit der evangelischen Kirchen. Dazu ist neben einigen kleineren örtlichen Stiftungen die Amity Foundation (Diakoniestiftung) von seiten des Chinesischen Christenrates entstanden. In der Amity Foundation arbeitet der Chinesische Christenrat mit Chinesen, die nicht zur Kirche gehören, zusammen, und die jeweiligen Dienste gelten allen Betroffenen. Kirchen in der Ökumene außerhalb Chinas tragen zur Arbeit der Amity Foundation bei.

In den letzten Jahren hat die Aufmerksamkeit der evangelischen Christen besonders den ländlichen Gemeinden und ihrer Situation gegolten. Hier ist das

---

* Über die aktuelle Situation der evangelischen Christen in China informiert der folgende Beitrag von Pfr. Dr. Justus Freytag, Hamburg. Dr. Freytag ist Vorsitzender der ev. Seite des Ökumenischen China-Arbeitskreises, Mitglied der Ostasien-Kommission des Evangelischen Missionswerkes Hamburg, Vorsitzender des Ostasien-Ausschusses des Nordelbischen Missions-Zentrums und Studienleiter der Missionsakademie der Universität Hamburg.

Wachstum der christlichen Gemeinden besonders groß, in ähnlicher Weise wie die ländliche Bevölkerung auch den anderen religiösen Traditionen neues Interesse entgegenbringt. Während die Gemeinden in den großen Städten zahlreiche Glieder haben und gut organisiert sind, verteilen sich die evangelischen Christen in der Minderheitensituation auf dem Lande über einen großen Bereich. Vielfach gibt es gar keine Gemeinden, sondern nur Treffpunkte, wo evangelische Christen unter Leitung eines älteren Gemeindemitgliedes, das keine umfassendere theologische Ausbildung erhalten hat, zusammenkommen. Für den wohlhabenden und gebildeten Teil der evangelischen Christen aus der Stadt sind die einfacheren Verhältnisse auf dem Lande, die ungeordnete kirchliche Organisation und die unmittelbar mit dem Glauben verknüpften Erwartungen eine beträchtliche Herausforderung.

In einem Bericht der Gruppe „Ländliche Gemeinden" auf der Fünften Nationalen Christlichen Konferenz 1992 heißt es: „Die Zahl der Christen steigt, und die Zahl der Evangelisten nimmt ab." „Niedriger Bildungsstand und ungenügende Verankerung im Glauben herrschen vor." „Die Situation ist oft bestimmt durch eine lockere Organisation, eine unklare Verwaltung und einen feudalen patriarchalischen Führungsstil. Richtlinien werden nicht eingehalten oder existieren nicht. Ein persönliches, willkürliches und häufig undemokratisches Vorgehen ist üblich. In solcher Situation tritt eine Vielzahl von Erscheinungen auf, die den Glauben, die Wahrheit des Evangeliums, die Drei-Selbst-Prinzipien und auch die Religionspolitik verletzen" (China Talk, Hongkong, April 1993, S. 16).

Dieser Bericht über die Verhältnisse in den ländlichen Gebieten klingt äußerst besorgt. Der Wandel auf dem Lande läßt sich aber auch mit anderen Kategorien beschreiben. Frau Wu An'an, Direktorin für Sozialarbeit bei der Amity-Stiftung, bemerkt in einer Diskussion über Strategien von Sozialarbeit zur ländlichen Situation: „Der Tradition nach sind die Menschen in China mehr geneigt, auf die Vorstellungen der in der Hierarchie Höhergestellten zu hören" (Amity News Letter Nr. 25, Sommer 1993). Diese kommentierende Bemerkung läßt sich wie ein Schlüssel für die ländlichen Verhältnisse benutzen. Es war einmal so gewesen, daß die ländliche Bevölkerung den Vorstellungen der Gebildeten und Beamten unbefragt folgte. Heute ist dies nicht mehr der Fall. Dennoch schlägt diese von der Tradition bestimmmte Haltung in Einzelfällen, wenn man es nicht besser weiß, erneut durch und kann zuweilen chaotische Ergebnisse erzeugen.

Deswegen liegen Wachstum der evangelischen Gruppen und Aberglaube in den ländlichen Bezirken oft eng beieinander. In dem Bemühen, die Armut zu überwinden und voranzukommen, suchen viele Menschen Unterstützung, und die christlichen Gruppen bieten Gemeinschaft und Wärme an. In einer Zeit der Veränderung, in der die Menschen nach vorne denken, führen die evangelischen Gruppen eine neue Lebensweise sehr praktisch vor mit bestimmten Regeln, mit einem aktiven Stil des Gottesdienstes durch Bekenntnis und Lieder sowie durch die Betonung des Gebets, um Antwort und Hilfe von Gott zu

erhalten. „Anfangs kommen viele Gläubige zur Kirche, weil sie etwas für sich selbst haben wollen: Heilung, Wohlstand, ein besseres Leben. Aber dann werden sie von anderen Christen beeinflußt, sie wachsen im Glauben und übergeben ihr Leben Gott", sagt ein Pfarrer in der Provinz Henan (China Talk, Okt. 1993, S. 6).

Es ist verständlich, daß selbsternannte Evangelisten dieses Suchen der Bevölkerung ausnutzen und Unruhe und Spaltung in die evangelischen Gruppen bringen. Sie führen Heilungen durch und nehmen dafür Geld, sie spalten Gemeinden über der Frage, ob nur diejenigen, die in Zungen reden und beim Gebet zucken, wirklich den Heiligen Geist haben, oder sie übernehmen eine Führungsrolle in einem Netz von Treffpunkten, indem sie als Propheten mit dem nahen Jüngsten Tag drohen. In einem Ausbildungskurs für Evangelisten auf dem Lande stellten die Teilnehmenden viele Fragen zur Lehre von den letzten Dingen: Wann kommt Jesus wieder? Was ist das Reich Gottes? Sind Kriege ein Zeichen des kommenden Weltendes? Das zweite Interessengebiet waren praktisch ethische Probleme: Darf ein Christ reich werden? Wie sollen Christen sich zur Scheidung stellen? (Vgl. Rundbrief Oblau, Nr. 23, März 1993.)

Die Teilnehmenden an diesem fünfwöchigen Bibellehrgang in einem Dorf kommen von weit her und wollen trotz ihrer geringen Bildung alles genau wissen. Sie sind durchdrungen von der Suche nach Wahrheit. Ein 57jähriger Pfarrer fährt im Sommer wie im Winter sonntags mit dem Fahrrad zwei Stunden in sein ländliches Gemeindegebiet. Er predigt ein bis zwei Stunden in dem Treffpunkt und ißt mit den Gemeindemitgliedern zusammen. Am Nachmittag macht er Besuche und betet mit denjenigen, die besonders bedrückt sind. Dann fährt er wieder zwei Stunden nach Hause. Er erhält kein Gehalt, sondern seine Familie unterstützt ihn (China Talk, Hongkong, Okt. 1993, S. 10).

Die örtlichen Kader vom Amt für religiöse Angelegenheiten haben die Aufgabe, den Bedürfnissen der religiösen Gruppen entgegenzukommen und die Ausübung religiösen Glaubens zu ermöglichen. Dies mag normalerweise so geschehen. Aber vielen Kadern erscheinen die eigenen Wege und Organisationsformen der ländlichen Bevölkerung in Fragen der Religion verdächtig. Sie nehmen ihnen etwas von ihrer Autorität. Deswegen erschweren die Kader die Neuzulassung oder Registrierung von evangelischen Treffpunkten. Sie versuchen, bei Streitigkeiten zwischen religiösen Gruppen zu vermitteln und auf diese Weise ihren Einfluß zu vergrößern. Sie erheben zuweilen Steuern von evangelischen Christen und mischen sich in die Wahlen und Personalangelegenheiten in Gemeinden ein. Die offizielle Zeitschrift des Christenrates Tian Feng muß betonen, daß Hausversammlungen von evangelischen Christen, die ohne Genehmigung stattfinden, normale religiöse Betätigungen sind. Sie sind geschützt, solange dabei nichts Unrechtmäßiges geschieht.

Zweifellos ist es auch manchmal für die evangelischen Christen auf dem Lande selbst schwer, ihren Weg zwischen guter Ordnung und Unordnung, zwischen Glauben und Häresie, Ehre oder Lästerung des Namens Jesu Christi zu

finden. Aber ebenso deutlich ist es, daß örtliche Kader ihre Kompetenz überschreiten, indem sie zwischen legalen und illegalen Betätigungen, zwischen gesunden und ungesunden sozialen Verhältnissen, zwischen Bildung und Aberglaube Unterscheidungen treffen. Bereits in dem ersten Bericht an die Nationale Christliche Konferenz 1992 taucht die Forderung auf, daß die Regierung die Führungsqualität und Ausbildung der unteren Kader, die mit der Religion zu tun haben, verstärkt und ihre Arbeitsweise und ihr politisches Urteil verbessert.

Bischof Ting, der Präsident des Christenrates, sagte im Januar 1994 in einer offiziellen Rede: „Es gibt einige Kader, die sehr gut in anderen Angelegenheiten sind, aber keinen nennenswerten demokratischen Geist haben. Sie betrachten die Gemeindemitglieder nicht als Personen, mit denen sie zusammenarbeiten können, sondern als Personen, die sie beherrschen und kontrollieren müssen" (Bridge, Hongkong, März/April 1994, S. 6).

In ländliche Situationen, die von Armut gekennzeichnet sind, versucht die Amity-Stiftung mit einzelnen Projekten hineinzuwirken. Die Stiftung bildet Gesundheitspersonal in sechs Provinzen aus und führt ländliche Entwicklungsprogramme durch. Bei landwirtschaftlichen Verbesserungen oder Trinkwasserprojekten arbeitet die Stiftung sorgfältig mit den Behörden und erfahrenen Experten zusammen. Sie achtet nicht allein auf die wirtschaftlichen Erträge, sondern auch darauf, daß die örtliche Bevölkerung durch ein Projekt befähigt wird.

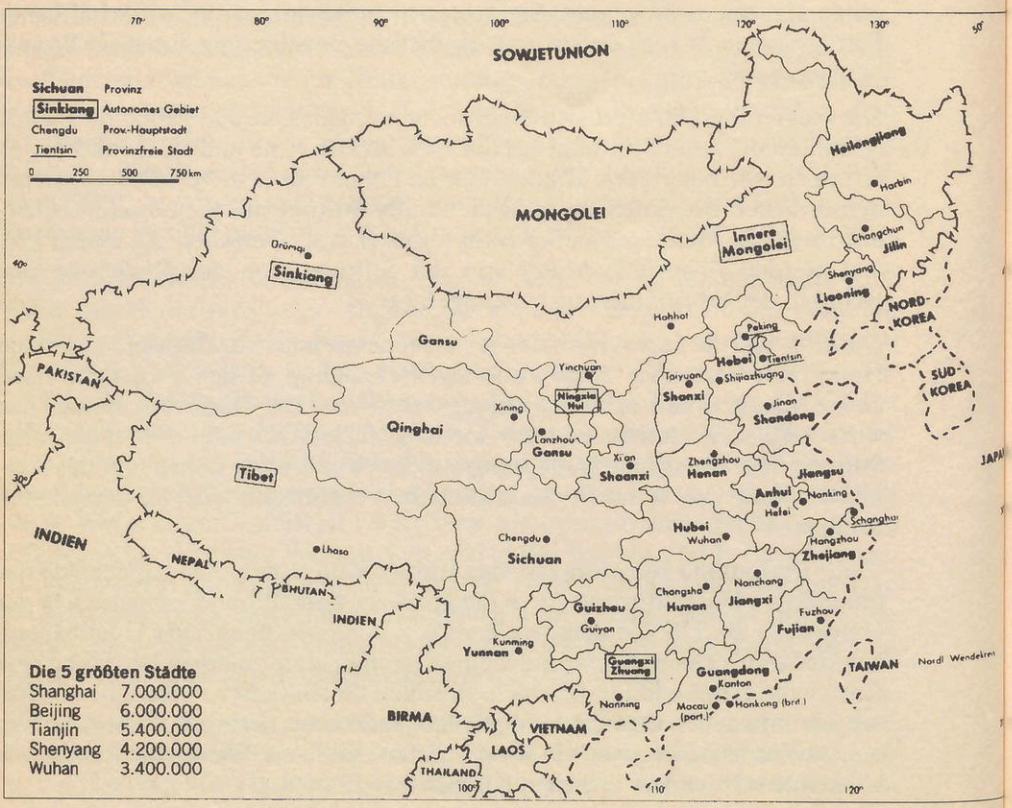
Die Regierung kümmert sich nicht mehr um jedes soziale Problem. Darum vermittelt die Amity-Stiftung aus der Gesellschaft Hilfe und Unterstützung an Gruppen, wie behinderte Kinder oder an Poliokranke. In Verhandlungen mit den örtlichen Behörden versucht die Amity-Stiftung auf die besonderen Bedürfnisse von Menschen an der Basis aufmerksam zu machen. Zu einem Projekt werden finanzielle Mittel von der Stiftung, von der Regierung und Beiträge der Betroffenen zusammengeführt.

Die Hilfe soll die in Not Befindlichen nicht passiv machen. Deswegen stellt das Heranziehen zu einer demokratischen Beteiligung an den Projekten einen entscheidenden Teil der Entwicklungsarbeit dar. Die Regierung betont den wirtschaftlichen Aufbau und das wirtschaftliche Wachstum. Für die Amity-Stiftung liegt eine große Bedeutung auf dem kulturellen Leben, auf der Ausbildung und auf stabilen Gemeinschaftsverhältnissen (Amity Newsletter, Frühjahr 1994).

Viele Treffpunkte von evangelischen Christen auf dem Lande hängen von der finanziellen Unterstützung durch die größeren und älteren Gemeinden in der Umgebung ab. Die Gemeinden bemühen sich, ihre finanzielle Unabhängigkeit dadurch zu sichern, daß sie kleine Geschäftsunternehmen betreiben, wie Gästehäuser, Bekleidungsfabriken, Fabriken für chinesische Medizin oder Restaurants, in denen Gemeindemitglieder gegen einen geringen Lohn mitarbeiten. Auch soziale Dienste wie Kindergärten, Kliniken, Waisenhäuser und Altersheime werden von örtlichen Kirchen unterhalten.

Das Überleben von evangelischen Gruppen und Gemeinden in den ärmeren ländlichen Gebieten wirft für die Gemeinden in den Großstädten viele Fragen auf. Die Chancen für die Zukunft der evangelischen Christenheit hängen aber nicht unwesentlich davon ab, daß die ländlichen Gemeinden in materieller und geistlicher Hinsicht ihre eigene feste Gestalt gewinnen, die sich wesentlich von der der Gemeinden in den großen Städten unterscheidet.

China
Provinzen und Provinzhauptstädte



Christliche Kirchen und Theologie in China im asiatischen Kontext

Georg Evers, Aachen*

Das Hauptproblem der christlichen Kirche(n) in China ist weitgehend identisch mit dem Problem der christlichen Kirchen in Asien überhaupt: *Das Christentum ist ein Fremdkörper geblieben!* Chinesisches Denken und christliches Gott-Welt-Menschenbild sind sich nur wenig nahe gekommen. Dies zeigt der Blick in die Missions- und Kirchengeschichte nur zu deutlich. Die verschiedenen Anläufe, die das Christentum genommen hat, in China Fuß zu fassen, angefangen von der Mission der Nestorianer in der Tang-Zeit im 8. Jh., über die Franziskanermission im 13. – 14. Jh., die Jesuiten-Franziskaner-Dominikanermission im 17. – 18. Jh., und die großen Missionsanstrengungen im 19. und 20. Jh., wo alle christlichen Kirchen und Denominationen in China Missionen zu unterhalten begannen – sie alle haben das Herz Chinas nicht erreicht und nicht zur Entstehung eines in China verwurzelten Christentums und chinesischer Ortskirchen geführt.[1] Versucht man das Problem der Begegnung des Christentums mit der chinesischen Welt auf einen zentralen Punkt zu bringen, dann ist der sog. *Ritenstreit* wohl immer noch Ausdruck des Kernpunktes des in den Jahrhunderten sich wiederholenden Scheiterns einer echten Begegnung. Denn in der im Ritenstreit angesprochenen Problematik geht es um die grundsätzliche Frage der Begegnung des Christentums mit dem chinesischen Selbstverständnis als *Land der Mitte* und einer vollständig in sich ruhenden, oder wenn man so will, *selbstzufriedenen,* Groß-Kultur, die für den gesamten Bereich Ostasiens, d. h. die Länder Japan, Korea und Vietnam, prägend gewesen ist. Dabei geht es vorrangig um das grundsätzliche Verständnis der Rolle der Religionen im Verhältnis zum Staat. Bis heute spielt der *Konfuzianismus* für das Verständnis des Individuums in seinen privaten und gesellschaftlichen Bezügen dabei eine wichtige Rolle, auch wenn der Konfuzianismus immer wieder totgesagt und als von der modernen Entwicklung überholt hingestellt wurde. Gegenwärtig erleben wir eine gewisse Renaissance des Konfuzianismus, weil angesichts des rasanten Wirtschaftswachstums in den als die *Vier Drachen* bezeichnenden Volkswirtschaften von Taiwan, Hongkong, Singapur und Südkorea, die Bedeutung des Konfuzianismus als Ethik und Arbeitsmoral für diese positive Wirtschaftsentwicklung zumindest mit-verantwortlich gemacht wird.

Der *Ritenstreit* mit seinen Implikationen steht für ein vorschnelles Verdammen und Ablehnen wesentlicher Inhalte der chinesischen Vorstellungen vom

---

* In einem Impulsreferat befaßte sich auf der Jahresversammlung des DKMR 1994 Dr. Georg Evers, Asienreferent beim Missionswissenschaftlichen Institut Missio Aachen, Mitglied im Beirat des China-Zentrums und im Ökumenischen China-Arbeitskreis, mit dem Problem der kontextuellen Theologie im China der Neuzeit.

1 Vgl. zum Ganzen: J. Charbonnier: *Histoire Des Chretiens De Chine,* Paris 1992.

Staat, der grundlegenden zwischenmenschlichen Beziehungen und der Bedeutung der Ahnen, der Verehrung von Konfuzius und der Ideen, für die er eintrat. Was in der Diskussion unter den Missionaren, mit Rom und dann mit dem chinesischen Kaiser aus der europäischen Sicht als ein Problem des 1. Gebotes: *Du sollst keine fremden Götter neben mir haben!* erschien, war in den Augen des chinesischen Kaisers und der Mandarine ein direkter Angriff auf die staatstragenden Grundlagen der chinesischen Gesellschaft. Ähnlich wurde das Problem etwas später in Korea gesehen, wo ebenfalls der Anlaß für die Verfolgung des Christentums die negative Haltung zur Ahnenverehrung gewesen ist. In Japan und Vietnam stieß das Christentum aus den gleichen Gründen auf Ablehnung und wurde verfolgt.

Auf dem Spiel standen neben den vordergründigen Fragen der Ahnenverehrung und der Verehrung des Konfuzius die Grundproblematik des Verhältnisses von Staat und Religion. Im vom Konfuzianismus geprägten Staatsdenken des chinesischen Universums liegt die Rolle der Religion in der Erhaltung der bestehenden staatlichen Ordnung durch Einhalten der Riten, durch die Darbringung von Opfern und das Lesen der Zeichen des Himmels. Die Funktion der Religion bleibt immer dem Wohl des Staates und des *Sohnes des Himmels* untergeordnet. Es gibt keine unmittelbare nicht durch die Organe des Staates, des *Büros für religiöse Angelegenheiten* würde man wohl heute sagen, vermittelten Zugang zu einer höchsten göttlichen Autorität. Die Berufung auf das alte Schriftwort der Apostel vor dem Hohen Rat: *Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen* (Apg 5,29), erscheint in jüdisch-christlicher Sicht als Ausdruck prophetischer Haltung gerechtfertigt, hat aber auf dem Hintergrund des chinesischen Denkens einen subversiven und heterodoxen Klang, der die Grundlagen des Gemeinwesens in Frage stellt.

Das chinesische Verständnis des Verhältnisses von Staat zu den Religionen ist für weite Gebiete in Asien auch heute noch das letztlich verbindliche. Dies gilt für Südkorea, Singapur, Taiwan genauso gut wie für die VR Vietnam und die VR China. In einer längeren Studie habe ich einmal zu zeigen versucht, daß nicht so sehr die vorherrschende Ideologie und das Religionsverständnis des Marxismus-Leninismus-Maoismus die Religionspolitik in der VR China (analog die der VR Vietnams) bestimmt, als vielmehr die jahrhundertealte Doktrin des Vorrangs der staatlichen Macht über und gegen die Religionen, deren Rolle als grundsätzlich *staatstragend* angesehen wird.[2] Nur Religionen, die eine die Autorität und das Funktionieren des Staates unterstützende Rolle erfüllen, gelten als *orthodox,* während alle religiösen Gruppierungen, die sich im Namen eines Gottes, einer besonderen Offenbarung oder eines Auftrages sich gegen den Träger der staatlichen Gewalt – mag er sich Kaiser [*Sohn des Himmels*] oder Präsident nennen – wenden, automatisch als Angehörige einer *he-*

2 Vgl. G. Evers: *Das Verhältnis von Staat und Kirche in einigen Ländern Asiens.* Die Religionspolitik in der VR China und Vietnam im Vergleich mit der von Taiwan, Singapur und Südkorea, in: *Zwischen Autonomie und Anlehnung,* R. Malek / W. Prawdzik (Hrsg.), Nettetal 1988, 55 – 74.

tero-doxen Religion sich erwiesen haben, die konsequenterweise von der jeweiligen Regierung, die das *Mandat des Himmels* hat und damit höchster göttlicher Unterstützung gewiß ist, verfolgt werden. Es ist dieses Grundverständnis, das in den Auseinandersetzungen des Christentums mit den jeweiligen Regierungen Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Tage verhindert hat, daß die Argumentation für die Menschenrechte, in diesem Fall, des Rechtes auf individuelle und kommunitäre Religionsfreiheit als übergeordnet über alle Gesetze und Verfassungen von säkularen Staaten in Asien keine Anerkennung gefunden hat.

Die chinesische Kirche im Kontext asiatischer Ortskirchen

Die mit dem chinesischen Ritenstreit angesprochene Problematik der mangelnden Inkulturation des Christentums im Hinblick auf die chinesische Geisteswelt gilt mit den entsprechenden Änderungen auch für andere asiatische Regionen. Seit ihrer Gründung beginnend mit der asiatischen Bischofsversammlung in Manila 1970 und der ersten Vollversammlung in Taipei 1974 hat sich die FABC *dreier Aufgabenbereichen* in besonderer Weise angenommen:

- An erster Stellle steht die *Inkulturation* d. h. das Bemühen, durch die Entwicklung *asiatischer Ortskirchen* dem Christentum ein asiatisches Gesicht zu geben;
- darauf folgt der Einsatz für die *Armen und Entrechteten* in der vorrangigen Option für eine Kirche der Armen in Asien und
- an dritter Stelle der *interreligiöse Dialog*[3].

Das Verständnis der asiatischen Missionsgeschichte war lange Zeit von der Herausstellung der Verfolgung des Christentums durch verschiedene asiatische Regierungen und dem heroischen Zeugnis der christlichen Märtyrer bestimmt. Die einseitige Wertung, im Verhalten asiatischer Herrscher und der Beamtenschaft nur Haß gegen das Christentum, ungerechtfertigte Verfolgung und Unterdrückung von Religions- und Gewissensfreiheit zu sehen, hat lange verhindert, daß Fehler und Versagen auch bei der Art der christlichen Verkündigung und den Anordnungen kirchlicher Institutionen gesucht wurden. Bei ihrer ersten Versammlung auf asiatischer Ebene anläßlich des Besuches von Paul VI. in Manila fanden die asiatischen Bischöfe jedoch den Mut, sich klar zu den Fehlern in der Vergangenheit zu äußern. Während die Erklärungen der römischen Stellen, in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts die Teilnahme katholischer Christen in Japan und Korea an Akten der Ahnenverehrung noch mit substantiellen Änderungen in der Natur der Riten zu erklären

3 Vgl. *Evangelization in Modern Day Asia,* Statement of the First Plenary Assembly of the FABC in Taipei 1974, in: *For All the Peoples of Asia,* Federation of Asian Bishops' Conferences, Documents from 1970 – 1991, G. B. Rosales / C. G. Arévalo eds., Claretian Publications, Quezon City / Orbis Books, New York, 1992, 11 – 25.

versuchten, ohne Fehler in der Bewertung in der Vergangenheit zuzugeben,[4] erklärten die asiatischen Bischöfe 1970 in Manila: „Bei der Inkulturation des Lebens und der Botschaft des Evangeliums in Asien hat es in der Vergangenheit zögerliches Abwarten und Fehler gegeben. Wir sind jedoch mehr als jemals davon überzeugt, daß wir mit unseren asiatischen Weggefährten, deren gläubige Hingabe an andere Religionen immer wichtiger wird, in einen Dialog eintreten müssen. Wir fordern daher alle auf, tiefe Ehrfurcht für die Kultur und die Traditionen unserer Völker zu haben, und wir drücken die Hoffnung aus, daß die Katholizität der Kirche, die Wurzel unserer Verschiedenheit in der Einheit des Glaubens, helfen wird, daß wir Asiaten wirklich Asiaten bleiben und doch zur Gänze Teil der modernen Welt und der einen Familie der Menschheit werden können.[5]"

Die verschiedenen Schulungsseminare für Bischöfe, die in den letzten 20 Jahren von Fachleuten für asiatische Bischöfe durchgeführt wurden, haben gezeigt, wie ernst den asiatischen Kirchen diese Zielsetzungen sind. Erwähnt werden sollen die Seminare zum *sozialen Apostolat* [BISA], zur *Evangelisierung* [BIMA], zum *Laienapostolat* [BILA] und nicht zuletzt zum *interreligiösen Dialog* [BIRA], die Ausdruck davon sind, daß die asiatischen Kirchen sich bemühen, eine ihnen eigene asiatische Form des Christentums zu entwickeln.

Eingehen möchte ich hier etwas ausführlicher auf die Bemühungen der *Theologischen Beratungskommission* [TAC] der FABC, die seit ihrer Gründung im Jahre 1986 drei größere Papiere erarbeitet hat:

- Thesen zum *Interreligiösen Dialog,*[6]
- Thesen zur *Ortskirche,*[7]
- Asiatische *theologische Perspektiven über Kirche und Politik.*[8]

Die drei Papiere sind zusammengefaßt in einem Band mit dem Titel: *Being Church in Asia,*[9] *Theol. Adv. Commission Documents 1986 – 1992.* Seit einiger Zeit arbeitet die *theologische Beratungskommission* der *Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen* an einem Papier mit dem Titel: „Asiatische Christliche Perspektiven der Harmonie – auf dem Weg zu einer Theologie der dynamischen Harmonie" [Asian Christian Perspectives of Harmony – Towards a Theology of Dynamic Harmony].[10] Bei der Thematik der *Theologie einer dy-*

---

4 Vgl. zum Ganzen, George Minamiki: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times,* Chicago 1985, 159 – 203.

5 Vgl. *For All the Peoples of Asia,* Federation of Asian Bishops', op.cit. 6.

6 FABC PAPERS No. 48, Hongkong 1987.

7 FABC PAPERS No. 60, Hongkong 1991.

8 FABC PAPERS No. 48, Hongkong 1992.

9 *Being Church in Asia, Theol. Adv. Commission Documents 1986 – 1992,* Claretian Publications, Manila 1994.

10 Bisher liegt nur ein unveröffentlichter Entwurf vor. Die Arbeiten an dem Dokument sollen im April 1995 in Hongkong zu Ende geführt werden.

namischen Harmonie geht es um die Frage nach einer *spezifisch asiatischen Kategorie* einer kontextuellen inkulturierten Theologie. In anderen Erklärungen der FABC war schon des öfteren von dem Begriff der *Harmonie* die Geltung. Vor allem in Abschlußerklärungen der verschiedenen BISA in der Reihe von BISA IV / Serie in Sukabumi (Indonesien) und Bangkok und Hua Hin (Thailand).

In der Einleitung des vorliegenden Entwurfs wird zur *Theologie der Harmonie* ausgesagt: „Die Kirche in Asien ist heute vom Geist Jesu Christi dazu aufgerufen, noch einmal dem Gesicht Christi Fleisch zu verleihen (to enflesh once more the face of Christ), der begleitet von seinen Jüngern unterwegs nach Jerusalem ist, wo er weiß, daß er leiden und sterben wird, wo er aber auch seine Verherrlichung und die Fülle des Lebens für die, die ihm folgen, gewinnen wird.

Die Kirchen in Asien sind der Meinung, daß der Begriff einer *dynamischen Harmonie* in einem bestimmten Sinn, die *intellektuelle und affektive, die religiöse und künstlerische, die persönliche und gesellschaftliche Seele sowohl der Personen als auch der Institutionen in Asien* (BIRA IV 1984) dieser Fleischwerdung darstellt."

Dann folgt eine Passage, die auf einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der *westlichen Weltsicht* und einem *asiatischen Zugang* zur Wirklichkeit spricht:

„Das asiatische Verlangen nach einer *dynamischen Harmonie* und die Reflexion über sie, sind unserer Ansicht nach verwurzelt in einer *organischen Weltsicht*, die von der westlichen Weltsicht, die man als *architektonisch* beschreiben kann, unterschieden ist. Diese besondere asiatische Weltsicht muß noch weiter untersucht werden, aber bewußt oder unbewußt bestimmt sie die asiatische Theologie der Harmonie. Wie alle anderen Formen von Theologie bezieht diese asiatische Theologie notwendig ihre grundlegendsten Elemente aus den biblischen und traditionellen Quellen der Offenbarung, sie muß aber ebenfalls Ausschau halten nach den Werten des Reiches Gottes in den Kulturen und Religionen Asiens und in den Erfahrungen der asiatischen Frauen und Männer und Gemeinschaften heute. Mit der Hilfe des Heiligen Geistes und den Kirchen in der katholischen christlichen Gemeinschaft müssen wir sicherstellen, daß diese Theologie der Harmonie auf die Herausforderungen eingeht, auf die die Völker Asiens in der Zukunft eine Antwort geben müssen und daß sie tatsächlich ihnen hilfreich ist in ihrer Suche nach dem Leben in Fülle, das Jesus allen seinen Schwestern und Brüdern zu bringen gekommen ist."

Was diese grundsätzliche Unterscheidung der Weltsichten in eine *architektonische* westliche und eine *organische* von der Kategorie der Harmonie bestimmten asiatischen Weltsicht angeht, so hat das theoretische Rüstzeug dafür Felix Wilfred gegeben. Sein Beitrag, den er 1993 in Hongkong gehalten hat,[11]

11 Vgl. *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* des MWI, Frankfurt 1993, 146 – 158.

möchte ich hier kurz zusammenfassen: F. Wilfred weist zunächst mögliche Einwände gegen eine Theologie der Harmonie als *Irenismus* und Flucht vor der rauhen Realität zurück. Am Beispiel der Begriffe von *Einheit* und *Vielfalt* – Einheit als gegeben, bzw. Einheit als Ziel, das erstrebt wird – macht er dann die Unterschiede einer *organischen* und einer *architektonischen* Weltsicht deutlich. Bei der architektonischen Weltsicht erscheint Einheit als *Koordination verschiedener Teile,* während im organischen Denken Einheit als *Harmonie* eine Seinsqualität ausdrückt, die schon immer vorgegeben ist.

Angewandt auf die Bereiche *Gerechtigkeit, Demokratie und Menschenrechte* ergeben sich ebenfalls ziemliche Unterschiede: Gerechtigkeit in der architektonischen Weltsicht erscheint ein Problem der *Integration* und der *Verteilung* [suum cuique] zu sein. In der organischen Weltsicht dagegen ist Gerechtigkeit kein gesondertes Problem, da die Verschiedenheit und die Vielfalt der anderen als vorgegeben akzeptiert werden. Es geht daher um ein harmonisches Miteinander sowohl im mitmenschlichen Bereich als auch mit der Natur [Ökologie]. Unterschiede bestehen weiter in der *Konfliktbewältigung,* da Konflikte in der architektonischen Weltsicht *antagonistisch* gesehen werden, während die organische solche nicht kennt, wohl aber Konflikte zwischen Kräften, die Veränderung und Leben bringen. Auch der Gebrauch der *Macht* zielt in der architektonischen Weltsicht auf *Zwang*, während er in der organischen Weltsicht auf *gegenseitige Unterstützung* abzielt. Weitere Unterschiede zeigen sich im *Zeitverständnis.*[12]

Entscheidend sind aber für die Weltsichten die Unterschiede in der Erkenntnistheorie bzw. Rationalität.[13] Zentral ist der Gegensatz zwischen dem *Nichtwiderspruchsprinzip* [Das Eigene wird in Ausgrenzung des Anderen verstanden] im westlichen Denken und dem *Prinzip der Identität* [Sein oder Nichtsein werden als sich gegenseitig nicht ausschließende Gegensätze verstanden], das charakteristisch für asiatisches Denken ist. Die Ressourcen für eine Theologie der Harmonie werden daher in der religiösen und kulturellen Tradition Asiens gesucht. Dabei werden die einzelnen Religionen Asiens kurz abgeklopft:

- *Hinduismus:* kosmische, gesellschaftliche und moralische harmonische Integrität als oberstes Ziel
- *Buddhismus* (Theravada:) Inneres und äußeres Gleichgewicht
- *Kosmisches Erbe:* Befriedung der instabilen äußeren Welt durch stabile Verhältnisse in der Familie und Gemeinschaft (extented family/ancestors)
- *Islam:* Prinzip der Shura, Anerkennung relig. Vielfalt u. Unterwerfung unter Gott.

---

12 F. W. berichtet von einer Beobachtung am Frankfurter Flughafen, wo ein Asiate versucht, die Reihe der Wartenden zu durchbrechen und sich schnell eine Information zu besorgen. Vom deutschen Beamten wird er mit einem scharfen Tadel: *Einer nach dem anderen!* in seine Schranken gewiesen.

13 Vgl. dazu F. Wilfred: *Some tentative reflections on the language of Christian uniqueness,* in: Vidyajyoti 57 (1993), 11, 652 – 672.

Hinzu kommen noch *kulturelle* Ressourcen wie:

- *javanisches Weltbild:* Pancasila-Ideologie
- *Shintoismus / neue Religionen in Japan*
- *chinesisches Weltbild:* Konfuzianismus / Taoismus / Zen-Buddhismus

Die asiatischen Theologen stellen programmatisch fest: „Die gegenwärtige globale Situation verlangt nach einer *vorrangigen Option* für die organische Weltsicht. Eine Veränderung der Welt, die von dieser Perspektive ausgeht (und die die positiven Elemente einer architektonischen Weltsicht in sich integriert) scheint heute eine unbedingte Notwendigkeit zu sein. Die asiatischen Völker und Kulturen mit ihrem Erbe der Harmonie und der Integration haben eine besondere Rolle in der Veränderung der bestehenden Weltordnung zu spielen, wobei sie durchaus die positiven Elemente im westlichen architektonischen Weltbild in sich aufnehmen können."

Beitrag der chinesischen Theologie in Asien

Wo ist in diesen Bestrebungen der Ort in der chinesischen Kirche? Was tun die Schwesterkirchen aus Hongkong, Taiwan und Singapur? Wie kann der chinesischen Kirche auf dem Festland geholfen werden, Anschluß an diese Entwicklungen auf dem Gebiet der Theologie zu finden? Die katholische Kirche in Taiwan hat lange Jahre hindurch aus politischen Gründen keinen Kontakt mit der Kirche auf dem Festland halten können. Seit einigen Jahren ist dies anders geworden. Jetzt versteht sich die katholische Kirche in Taiwan sehr bewußt als *Brückenkirche,*[14] die sich ihrer Verantwortung für die Mutter- bzw. Schwesterkirche auf dem Festland bewußt ist. Auf dem theologischen Sektor hat die theologische Fakultät an der Fujen-Universität in Taipei durch ihre jährlich abgehaltenen theologischen Wochen, durch Publikationen, Erarbeitung theologischer Lexika und der Erstellung von theologischen Fernstudienmaterialien wichtige Beiträge für die theologische Entwicklung auf dem Festland geleistet. Ähnliche Anstrengungen unternimmt auch die katholische Kirche in Hongkong. Hier ist in erster Linie die Arbeit der Caritas zu nennen und die vielfältigen Verbindungsdienste, die Hongkong für den Austausch von Menschen, Informationen, Sach- und Dienstleistungen leistet. Das Holy Spirit Seminary bemüht sich seit kurzem um die Koordination des Austausches von theologischen Lehrern mit dem Festland. Auch haben sie begonnen, eine eigene theologische Reihe zur kontextuellen chinesischen Theologie herauszubringen.[15]

Im Rahmen sowohl der *Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen* [FABC] auf der katholischen Seite als auch innerhalb der *Christlichen Konferenz von*

---

14 Vgl. A. B. Chang, *Fundamental Attitude of the Bridge Church,* in: The Catholic Church in Modern China, E. Tang / J. P. Wiest (eds), New York 1993, 222 – 230.

15 Vgl. L. Tsui: *The Future of Hongkong,* in: The Catholic Church in Modern China, E. Tang / J. P. Wiest (eds), New York 1993, 231 – 242.

Asien [CCA] auf der protestantischen sind Theologen aus Taiwan, Singapur und Hongkong an den Bemühungen, eine asiatische Theologie zu entwickeln, beteiligt. Katholische Theologen aus dem Festland können bisher noch nicht an den Veranstaltungen der FABC teilnehmen. Das Gleiche gilt heute ebenfalls noch für Vietnam. Protestantische chinesische Theologen haben dagegen wieder Vollmitgliedschaft im *Ökumenischen Rat der Kirchen* und sind dabei, sich auch wieder an der Arbeit der *Christlichen Konferenz von Asien* [CCA] zu beteiligen.

In *Taiwan* gibt es sowohl in der katholischen als auch in der protestantischen Kirche eine Reihe theologischer Bemühungen auf dem Gebiet der Inkulturation und der Entwicklung einer kontextuellen Theologie. Protestantischerseits ist hier das Werk von *Choan-Seng Song*[16] zu nennen, der sein theologisches Schaffen in Taiwan begann, dann aber aus politischen Gründen das Land verlassen mußte und in die USA ging. Song blieb aber der theologischen Szene in Asien durch seine langjährige Mitarbeit im Programm der CAA *Theologie treiben mit asiatischen Quellen* [Doing Theology with Asian Resources] und im *Programm für Theologie und Kultur in Asien* [PTCA] verbunden.[17]

Auf katholischer Seite hat sich A. B. Chun-shen Chang um eine chinesische Theologie der Inkulturation bemüht. „Die chinesische Kirche hat verschiedentlich versucht, sich zu inkulturieren. Jedesmal aber sind diese Versuche gescheitert" – so beginnt A. B. Chang lapidar seine Ausführungen zum Thema: „Die chinesische Kirche auf dem Weg zu einer inkulturierten Theologie."[18] A. B. Chang zeichnet verschiedene Ansätze von chinesischen Theologen der letzten 50 Jahre nach, die einen Zugang zu einer inkulturierten chinesischen Theologie gesucht und sich auch Gedanken über eine einheimische chinesische Ortskirche gemacht haben. Dabei wurden einzelne zentrale Elemente chinesischen Denkens und Welt- und Menschenbildes aufgegriffen:

- die Kindesehrfurcht (hsiao)
- der Begriff des *Weges*
- die Idee der *Menschlichkeit* (jen)
- Anlehnung an Grundgedanken des *Konfuzius*
- Einzelbeiträge zu einer chinesischen Form der Bibelauslegung
- Entwicklung einer chinesischen Spiritualität

---

16 Vgl. u. a. C. S. Song: *Theologie des Dritten Auges,* Asiatische Spiritualität und christliche Theologie, Göttingen 1985; *Christian Mission in Reconstruction,* New York 1977; *The Tears of Lady Meng,* New York 1982; *Tell us Our Names,* New York 1984, *Theology from the Womb of Asia,* New York 1989, *The Compassionate God,* London 1982.

17 Als ein Kuriosum am Rande läßt sich die Unterstützung eines Seminars zur kontextuellen Theologie in Vietnam durch die PTCA verzeichnen, an dem so gut wie ausschließlich katholische Theologen teilnahmen. Vgl. zum Inhalt und Verlauf: Theologie im Kontext, 14 (1993) 2, 118 – 120.

18 Vgl. A. B. Chang Ch'un-shen: *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit,* Bausteine chinesischer Theologie, Theologie der Dritten Welt, Bd. 5, Freiburg 1984, 19.

A. B. Changs eigener Beitrag besteht in einer Untersuchung der Kategorie der *Einheit als Ergänzung* zur Kategorie der Person, um die umfassende Zusammengehörigkeit von Himmel und Mensch [Himmel-Mensch-Einheit] herauszuarbeiten und ebenfalls auf die Sakramententheologie anzuwenden. Einen anderen eigenständigen Ansatz unternimmt Chang, indem er den Grundbegriff des chinesischen Menschen- und Weltbildes *Ch'i* heranzieht, um ihn auf seinen Zusammenhang mit dem Heiligen Geist zur Entwicklung einer *chinesischen Pneumatologie* anzuwenden. Doch Chang hat seine theologischen Untersuchungen nicht eigentlich weiter- und zu Ende führen können. Da er mit Leitungsaufgaben in seinem Orden [Jesuiten] betraut wurde und immer noch ist, ist ihm eine Weiterführung seiner theologischen Einsichten und Absichten nie gelungen. Chang kommt fürs erste zu einem eher deprimierten Schluß:

„Aufs Ganze gesehen, stehen wir dennoch als chinesische Theologen mit ziemlich leeren Händen da; wir sind erst am Anfang. Die tragische Geschichte der chinesischen Kirche der letzten dreißig [heute vierzig] Jahre ist dem informierten Leser bekannt. Manchmal träume ich davon, wo wir jetzt auf dem theologischen Gebiet Chinas wären, wenn die vielen kirchlichen Kräfte der vierziger Jahre, noch bestärkt durch die neuen Perspektiven des II. Vatikanischen Konzils, unvermindert hätten weiterschaffen können."[19]

Eine ähnlich ernüchternde Bilanz zieht auch Winfried Glüer in seiner Dissertation über *Christliche Theologie in China, T. C. Chao 1918 – 1956,* in der er die Inkulturationsbemühungen der protestantischen Kirche, hier vor allem des herausragenden T. C. Chao, untersucht hat.

„Mag Chaos Versuche einer kontextuellen Theologie vom Ende seiner intellektuellen Reise her als gescheitert erscheinen, so ist eine solche Beurteilung doch sorgfältig zu differenzieren. Es wäre nicht sachgerecht, wollte man das Ganze seiner Arbeit von dem immerhin besonderen und im Innersten sich unserer Einsicht entziehenden letzten Abschnitt her sehen. Das ergibt sich aus der überzeugenden Argumentation Chaos, mit der er seit seinen frühen Anfängen und noch im Neuen China die Notwendigkeit der Aufgabe der Kontextualisierung darlegte, die sich dabei in China stellenden Hauptprobleme klar erkannte und vor allem in seinen verschiedenen Anläufen den theologischen Rahmen, innerhalb dessen eine authentische Interpretation des Evangeliums in China zu erfolgen hat, deutlich umriß. Wenn Chao zuletzt diese Aufgabe nicht mehr bewältigen konnte, so ist dieses Scheitern Teil einer besonderen Vita, und damit nicht einer Widerlegung der Aufgabenstellung einer Kontextualisierung. Immerhin verdeutlicht es die großen Schwierigkeiten dieser Aufgabe im China der Neuzeit. Insgesamt aber ist hier festzustellen: Chaos theologische Arbeit spricht nicht gegen die Aufgabe einer kontextuellen Theologie, sondern für sie."[20]

---

19 Ders. op.cit. 74.

20 Vgl. Winfried Glüer: *Christliche Theologie in China, T. C. Chao 1918 – 1956,* [Missionsw. Forschungen, Bd. 13], Gütersloh 1979, 190f.

Beitrag der chinesischen Kirchen in Asien

Es gab eine Zeit, in der von den chinesischen Christen erwartet wurde, daß sie einen besonderen Beitrag zur Thematik *Christliche Kirchen im Sozialismus* leisten könnten. Dies galt (und gilt zum Teil noch) für die *Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt* [EATWOT] und eingeschränkt auch von der mittlerweile defunkten *Ecumenical China Study Liaison Group* [ECSLG], die das große Treffen mit chinesischen Christen in Montréal im Jahr 1981 veranstaltete.[21] Solche Erwartungen haben sich angesichts des Endes des real existierenden Sozialismus in Osteuropa und der Hinwendung Chinas zur *sozialistischen Marktwirtschaft* wohl eher als gegenstandslos erwiesen.

Doch auf dem Sektor der Ekklesiologie und der Bemühungen um eine authentische chinesische Ortskirche ist von den chinesischen Kirchen etwas zu erwarten. Es hat in den letzten 40 Jahren faktisch eine Entwicklung zu neuen Formen von Kirchesein in China gegeben, die zwar oft weniger dem theologischen Eros der betroffenen Kirchen entsprangen, sondern von kirchenfremden, um nicht zu sagen, *kirchenfeindlichen* Motiven geleitet waren, aber doch zu eigenständigen Entwicklungen geführt haben, die sonst so in Asien nicht zu beobachten sind. Innerhalb der katholischen Christen lassen sich eher miteinander im Streit liegende Ekklesiologien beobachten, oder geht es eher um Nuancen ein und derselben Ekklesiologie? Jedenfalls lassen sich klare Unterschiede in der Auffassung der sog. *Untergrundkirche* festmachen, die auf die Rolle des Papstes bei der Ernennung von Bischöfen fixiert zu sein scheint. Wohingegen die im offenen Bereich operierende Kirche durchaus eine Verbindung mit dem Papst haben möchte, zugleich aber bei der Ernennung und Weihe von Bischöfen größere Eigenständigkeit verlangt und ausübt, als dies gegenwärtig vom Kirchenrecht zugestanden wird.[22]

Die *Drei-Selbst-Bewegung,* d. h. Selbstverwaltung, Selbsterhaltung und Selbstverbreitung der Kirche, hat vornehmlich die Entwicklung der protestantischen Kirchen in China bestimmt, sich definitiv aus der Abhängigkeit der westlichen Kirchen zu befreien. Die Verletzung des Selbstwertgefühls der chinesischen Christen durch ihre oft entwürdigende Behandlung durch ausländische Missionsgesellschaften in der Vergangenheit haben bis heute Auswirkungen gehabt und erklären das Beharren der chinesischen Christen, die eigenen internen Angelegenheiten selber regeln zu wollen. Der Impetus, die innere Gespaltenheit der protestantischen Christen zu überwinden und eine *post-denominationale* chinesische christliche Kirche zu gründen, scheint gegenwärtig nicht mehr rich-

---

21 Vgl. *A New Beginning*, An International Dialogue with the Chinese Church, Th. Chu / Ch. Lind (eds.), 1983.

22 Vgl. dazu Kim-Kwong Chan: *Towards a Contextual Ecclesiology, The Catholic Church in the People's Republic of China (1979 – 1983), Its Life and Theological Implications,* Hongkong 1987; M. G. Choi-Mei Lau: *Towards a Theology of the Local Church,* An Attempt at Constructing a Theology of the Local Church in Response to some Particular Problems Arising from the Present Situation of the Catholic Church in China, Dissertation Ms., Leuven 1989.

tig weiter voranzugehen. Ganz offensichtlich müssen hier noch tiefer liegende theologische Unterschiede überwunden werden, die in der Vergangenheit entstanden sind. Die chinesischen Christen auf dem Festland waren über Jahre von der ökumenischen Entwicklung weltweit und in den asiatischen Kirchen abgeschnitten. Einige der erzielten theologischen Ergebnisse sind ihnen fremd geblieben. Dies zeigt sich am deutlichsten im ökumenischen Miteinander zwischen den protestantischen und katholischen Christen auf dem Festland.

Hier können die christlichen Kirchen auf dem chinesischen Festland von ökumenischer Zusammenarbeit zwischen der FABC und der CCA lernen. Allerdings scheinen im Augenblick die Bestrebungen nach einer engeren Zusammenarbeit zwischen der FABC und der CCA nicht recht voranzukommen.

Die Tragik der Spaltung und die Aufgabe der Versöhnung

Es besteht Anlaß, vor häretischen Tendenzen innerhalb der sog. *Untergrundkirche* zu warnen, die in ihrer Fixiertheit auf das Papstamt als dem zentralen Inhalt des katholischen Glaubens und in ihrer oft übertriebenen Wundergläubigkeit, gekoppelt mit einer exzessiven Marienfrömmigkeit in Gefahr steht, die Grenzen der Rechtgläubigkeit zu überschreiten bzw. schon überschritten zu haben. „In der Mitte des Riesenvolkes der Chinesen und der in China herrschenden ideologischen und weltanschaulichen Verunsicherung stellen die chinesischen Katholiken in ihrer Frömmigkeit und in ihrem Glauben im Zeugnis des alltäglichen Lebens eine *kleine Herde* dar, die im *Zeugnis vom Grund ihrer Hoffnung* (1 Petr 3,15) für viele eine Antwort darstellen kann. Als Voraussetzung dafür müßten das Zentrum und der Kern der christlichen Botschaft deutlicher gelebt und erfahrbar gemacht werden. Bei der gegebenen inneren Zerstrittenheit wird die Kraft und Ausstrahlung dieses Zeugnisses auch stehen und fallen mit der Bereitschaft zur Versöhnung unter den Glaubensbrüdern. Dies ist eine Aufgabe, die für alle Gruppierungen innerhalb der chinesischen Kirche gilt."[23]

---

23 G. Evers: *Die Theologische Problematik der katholischen Kirche in China,* in: Verbum SVD 29 (1988) 4, 327–354, 350f.; J. Heyndrickx: *The Need for Reconciliation,* in: The Catholic Church in Modern China, E. Tang / J. P. Wiest (eds), New York 1993, 199–208.

Erfahrungen von Misereor mit der Projektarbeit in China

Stephan Puhl, Aachen*

I. Startbedingungen und bisherige Schwerpunkte der Projektarbeit von Misereor in der Volksrepublik China

Seitdem 1979 die Volksrepublik China die „Politik der offenen Tür" angenommen und sich selbst als Entwicklungsland deklariert hat, haben katholische Hilfswerke Zugang zu ihr. Bisher haben jedoch nur wenige katholische Hilfswerke diese Chance genutzt. Diese Zurückhaltung hat mehrere Gründe. Das Regime im Land genießt nicht viel Popularität in den westlichen Ländern; das politische System erleichtert keinesfalls den Zugang zu den armen Gegenden, geschweige denn zu den Zielgruppen, die in abgelegenen Gegenden im Nordwesten, Südwesten und Norden (z. B. Tibet, Xinjiang, Gansu und Innere Mongolei) leben und die ethnischen oder religiösen Minderheiten angehören. Hinzu kommt, daß die chinesischen Behörden sehr mißtrauisch sind. Es gibt nur eine äußerst geringe Anzahl von lokalen Nichtregierungsorganisationen (NROs), und die katholische Kirche ist nahezu immer in ihrem Handlungsspielraum sehr eingeschränkt.

Für kirchliche Organisationen ist es jetzt möglich, aktiv zu werden und mit der armen Bevölkerung und der lokalen Kirche zusammenzuarbeiten. Ungeheure Schwierigkeiten müssen dazu überwunden werden. Meiner Meinung nach lohnt es sich jedoch, sich dieser Herausforderung zu stellen, solange wir unsere Identität als katholische Organisationen nicht leugnen müssen. Es handelt sich dabei immer um einen mühseligen Weg mit vielen Fallen, so daß man sehr stark darauf achten muß, die eigene Identität und Glaubwürdigkeit aufrecht zu erhalten, da sonst das kirchliche Hilfswerk oder die lokale Kirche bloß dazu dienen könnte, die von der Regierung und für politische Propaganda so sehr benötigten ausländischen Devisen zu liefern. In solch einem Fall wäre es kaum möglich, Zeugnis abzulegen von christlicher Solidarität gegenüber den Benachteiligten oder von grundlegenden Werten und Prinzipien eines kirchlichen Hilfswerks.

Im folgenden möchte ich mich nur auf Misereor und dessen Erfahrungen hinsichtlich der Entwicklungsförderung in der Volksrepublik China innerhalb der letzten Jahre beziehen. Im allgemeinen arbeitet Misereor nur mit Nichtregierungsorganisationen (NROs) zusammen. In China – sowie in anderen kommunistischen Ländern wie Kuba und Vietnam – macht Misereor jedoch eine Ausnahme, da es dort kaum NROs gibt. Misereor hat sich dabei zum Ziel gesetzt, dazu beizutragen, daß Regierungsorganisationen sich mit Selbstver-

---

* Im folgenden Statement gibt der Leiter der Asienabteilung von Misereor, der auch Mitglied im Beirat des China-Zentrums und im Ökumenischen China-Arbeitskreis ist, einen Bericht über Hilfsmöglichkeiten, die sich für Misereor in China auftun.

ständnis, Entwicklungskonzepten und Arbeitsweisen der NROs vertraut machen, um so Mißverständnisse und Mißtrauen zu verringern.

In der Volksrepublik China hat Misereor Kontakte mit:

- Regierungsorganisationen der Zentralregierung (Gesundheitsministerium) und auf Provinzebene oder auf Stadt- oder Gemeindeebene wie z. B. in Wuhan, Lhasa, Dalian, Shandung, Jiangxi;

- Halbregierungsorganisationen wie CICETE (unter der Obhut des Ministeriums für Außenhandel) und der „China Disabled Persons' Federation";

- Säkulare NROs wie der „Tibet Development Fund" and Zhiling Special School in Guangzhou (ein Verband von Eltern geistig behinderter Kinder);

- Katholische Diözesen wie z. B. in Beijing, Shanghai, Xian Xian, Wanxian, Wuhan und Xi'an.

Entwicklung von Anträgen / Bewilligungen seit 1983:

	Anträge	Bewilligungen	Summe in DM
1983	2	1	50 000
1984	2	2	199 000
1985	6	6	681 000
1986	12	10	834 000
1987	23	21	1 230 000
1988	32	25	2 163 000
1989	24	21	4 652 000
1990	16	15	1 857 000
1991	35	30	2 849 000
1992	26	21	4 569 000
1993	36	25	4 074 500
ges.	212	177	23 158 500

Die geförderten Sektoren betrafen an erster Stelle das Gesundheitswesen einschließlich der Förderung Behinderter sowie das Bildungswesen. Daneben waren auch wichtig die Sektoren Soziale Infrastruktur und Landwirtschaft.

Der Gesundheitssektor ist ein traditioneller Tätigkeitsbereich der Kirche in China. Hier hat sich für Misereor die Möglichkeit ergeben, mit einigen älteren Ordensschwestern oder Priestern, die eine medizinische Ausbildung an der früheren Aurora-Universität in Shanghai absolviert haben, zusammenzuarbeiten. Wo Misereor in Zusammenarbeit mit einigen Diözesen in der Ge-

sundheitsarbeit tätig werden konnte, gilt die Priorität der lokalen Ausbildung von Kirchenpersonal. Misereor hat sich – bis auf eine Ausnahme in Renqiu (dort ist die Diözese Xian Xian der Projektträger) – stets geweigert, in der Finanzierung öffentlicher Hospitäler involviert zu werden, selbst dann, wenn die Anfragen über lokale Bischöfe oder ausländische Kongregationen kamen, da die Investitionen von US-$ in Millionenhöhe die finanzielle Kapazität katholischer Hilfswerke weitaus übersteigen und eine aktive und bedeutungsvolle Beteiligung der lokalen Kirche noch recht vage ist und oft sogar fehlt.

II. Besonderheiten aufgrund der prekären Lage der Kirche

Die Anträge kirchlicher Partner sind häufig unrealistisch und konzeptionell unausgereift (z. B. Errichtung von Hotels als Patrimonium oder von kommerziellen Großunternehmen als jointventure etc.) oder von dem verständlichen Wunsch geprägt, sich durch die Beschaffung von Projektgeldern im Ausland, z. B. zur Errichtung eines Krankenhauses, das Wohlwollen der lokalen Behörden und damit Handlungsspielraum zu erkaufen.

Die Projektarbeit, die Beratung und der Dialog mit den Projektpartnern wird erheblich erschwert durch die sprachliche Barriere, sowohl im Schriftverkehr als auch auf Reisen, da die weitaus meisten unserer Partner nicht über ausreichende Englischkenntnisse verfügen und wir auf die Hilfe von Dolmetschern und Übersetzern angewiesen sind.

Der Zugang zu den Zielgruppen, z. B. den benachteiligten Minderheiten oder den ländlichen Armen wird zusätzlich dadurch erschwert, daß diese meist in militärisch sensiblen oder als rückständig eingestuften Gebieten siedeln, die bisher als Sperrgebiete für Ausländer galten und nicht ohne besondere Genehmigung und offizielle Begleitung besucht werden durften.

Solange das politische und soziale System in China unverändert bleibt, ist eine Entwicklungszusammenarbeit nur mit Hilfe Dritter möglich. Unter diesen Vermittlern ist allen voran Caritas Hongkong zu nennen, die mit unserer Hilfe über eine eigene Abteilung für die Volksrepublik verfügt. Daneben seien das Holy Spirit Study Centre in Hongkong, Jesuiten, Steyler und andere Orden und Kongregationen erwähnt, die von Hongkong, Taiwan und Manila aus Kontakte mit Festland-China unterhalten.

Einige Überlegungen, die gerade auch im Umgang mit kirchlichen Partnern in der VR China bei Entwicklungsprojekten aus der Sicht von Misereor wichtig sind, ergeben sich aus unserer Erfahrung. Ich fasse sie wie folgt zusammen:

1. Ein verantwortungsbewußtes Hilfswerk kann sich nicht dazu hergeben, hohe Investitionskosten in ein größeres Projekt zu stecken, ohne daß sichergestellt wird, daß die Folgekosten lokal erbracht werden können. Anderenfalls machte sich Misereor unverantwortlicher Fehlinvestitionen schuldig.

2. Gerade in sozialistischen Ländern, in denen die Kirche in der Vergangenheit hart verfolgt wurde und heute noch bedrängt ist, neigen einige Bischöfe dazu, sich zum Geldbesorger für behördliche Projekte zu machen, um sich dadurch Ansehen oder politische Duldung zu erkaufen. Erfahrungsgemäß gehen solche Hoffnungen nicht in Erfüllung.

3. Bei jeder Projektprüfung ist zu überlegen, ob die Realisierung des geplanten Vorhabens ein überholtes oder falsches Kirchenverständnis nach innen verfestigt oder nach außen (in die Gesellschaft) einem irreführenden Kirchenbild Vorschub leistet. Gerade in China müssen jahrhundertealte Vorurteile gegen das Christentum und die Kirche berücksichtigt werden.

4. Kein Projekt darf neue Abhängigkeiten nach außen verursachen. Großvorhaben machen die Kirche vor allem angesichts einer latenten Xenophobie verwundbar.

5. Gerade Minderheiten-Kirchen in einem als bedrohlich empfundenen Umfeld neigen dazu, sich auf große Institutionen zu fixieren, um sich in der Gesellschaft behaupten zu können. Aus solchen Bastionen werden leicht Gettos. Personelle und finanzielle Grenzen der Ortskirche können nicht ohne weiteres mit dem angeblichen Reichtum der Weltkirche wettgemacht werden.

Daraus ergeben sich für Misereor aus meiner Sicht einige besondere Herausforderungen für die Projektarbeit in der Volksrepublik China.

Das von Bischöfen angesprochene Spektrum von Anträgen beschränkt sich im Bereich von Misereor in erster Linie auf Kliniken (Gesundheitsposten) und Altenheime, zuweilen auch auf Trinkwasser- und Bewässerungsprojekte und Schulen auf dem Lande und kleine Krankenhäuser; auf Anfragen auch auf Stipendien für Ordensfrauen zur Ausbildung als Ärztinnen und Krankenschwestern.

Angesichts des politischen Regimes und der inneren und äußeren Grenzen der Kirche für ein soziales Engagement erscheint es mir, daß Misereor für seine Projektförderung in der Volksrepublik China nicht – wie in anderen Ländern üblich – von der Frage ausgehen kann, welche Zielgruppen in welchen Armutssituationen prioritär ins Auge gefaßt werden müssen. Vielmehr ist von der Frage auszugehen, was die Kirche vor Ort darf und kann. Beides ist z. Z. nur sehr wenig.

Die Kirche in der Volksrepublik China ist weder für die Aufgaben, die sie heute in der Gesellschaft wahrnehmen kann, noch für hoffentlich künftig mögliche Aufgaben personell und konzeptionell gerüstet. Es müßte in Aus- und Fortbildung von Personal investiert werden. Dabei sollte man unter dem Blickwinkel von Misereor nicht nur an Priester und Ordensfrauen, sondern auch an Laien denken.

China-Erklärung des Deutschen Katholischen Missionsrates

Nach den Referaten und Statements zum Schwerpunktthema 1994 des Deutschen Katholischen Missionsrates und einer ausführlichen Diskussion im Vorstand und im Plenum verabschiedete die Mitgliederversammlung einstimming die folgende Erklärung.

(1) Die Mitglieder des Deutschen Katholischen Missionsrates (DKMR), die sich auf ihrer Jahresvollversammlung 1994 in Würzburg mit China beschäftigt haben, machen auf die tiefgreifende Umbruchsituation in China aufmerksam. Diese stellt die Religionen vor eine neue gesellschaftliche Verantwortung. Auch die christlichen Kirchen Chinas, die auf eine lange und wechselvolle Geschichte zurückblicken, wollen Impulse für eine Neuorientierung in der chinesischen Gesellschaft geben. Zudem möchten die Kirchen durch sozialcaritative Projekte den Menschen, die als Opfer des gewaltigen Wirtschaftswachstums in die Armut getrieben werden, helfen und so ein Zeichen der Nächstenliebe setzen.

Viele Mitglieder des DKMR haben bereits in diesem Sinne zusammen mit den chinesischen Partnern Projekte im Bereich von Entwicklung, Caritas und Pastoral aufgebaut. Dieses partnerschaftliche Engagement werden die Mitglieder des DKMR in Zukunft verstärken bzw. neu aufnehmen.

Es geht uns aber auch darum, daß wir Europäer China und seine Menschen nicht allein nur von der wirtschaftlichen und politischen Seite her ernst nehmen, sondern uns auch der geistigen und kulturellen und dabei vor allem er ethischen und religiösen Entwicklung annehmen.

(2) Die neue Verantwortung trifft die katholische Kirche Chinas in einer Zeit, in der sie nach Jahrzehnten der Unterdrückung mit dem eigenen Wiederaufbau beschäftigt ist: Junge Priester und Schwestern werden ausgebildet; Bibeln, liturgische und theologische Bücher werden wieder gedruckt; Kirchen, Seminare und Konvente werden renoviert oder neu gebaut. Es ist dabei ein vorrangiges Anliegen, daß Evangelium und Christentum in der chinesischen Kultur verwurzelt werden und einen eigenständigen Ausdruck finden.

(3) Der DKMR sieht sich verpflichtet, die chinesische Kirche mit all ihren innerkirchlichen Problemen und gesellschaftlichen Aufgaben nicht allein zu lassen. Vor allem den Ordensgemeinschaften, die früher in China gearbeitet haben, erwächst aus dem kritischen Rückblick auf ihre eigene Missionsgeschichte eine besondere Verantwortung.

Eine große Herausforderung ist die Überwindung der Spaltung in der katholischen Kirche, die Versöhnung zwischen der sogenannten offiziellen und nicht-offiziellen Gruppe. Diesem Anliegen kann auch die Normalisierung der Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und der Volksrepublik China dienen, die zweifellos schwierige Vorgespräche erfordert. Der DKMR unterstützt alle Bemühungen, die zur Normalisierung und Versöhnung führen.

(4) Die Mitglieder des DKMR weisen besonders auf die Zehntausende von Chinesen hin, die in Deutschland leben. Indem wir ihnen Gastfreundschaft und Hilfe anbieten, können wir sie mit dem Leben und den Werten des christlichen Glaubens bekanntmachen. Der DKMR ermutigt die Katholiken in Deutschland, sich als einzelne, als Gruppe, Verband, Pfarr- oder Hochschulgemeinde der Präsenz von Chinesen bewußt zu werden und auf sie zuzugehen.

In Zusammenhang mit der China-Arbeit der katholischen Kirche in Deutschland macht der DKMR darauf aufmerksam, daß es mit den von ihm gegründeten China-Zentrum in St. Augustin eine Fachstelle gibt, die sich mit China, seinen Religionen und der chinesischen Kirche befaßt und die allen interessierten Einzelpersonen und Institutionen zur Verfügung steht.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. Dezember 1994)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Tertio Millennio Adveniente

Zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 hat Papst Johannes Paul II. am 10. November 1994 das Apostolische Schreiben „Tertio Millennio Adveniente" veröffentlicht.

Mit dem Apostolischen Schreiben zum Jubeljahr 2000 gibt uns Johannes Paul II. Zugang zum Verständnis seines ganzen Pontifikats

„Schon oft hatte ich die Ehre, im Vatikanischen Pressesaal Dokumente des Hl. Vaters vorzustellen. Ich gebe zu, daß ich noch nie so bewegt war wie heute, da ich das Apostolische Schreiben Tertio Millennio Adveniente in Händen halte. Dieses Dokument öffnet uns den Zugang zum Verständnis des ganzen Pontifikats Johannes Paul II. in seiner Entfaltung und in seiner Einheit. Rückschau und Vorausschau erhellen sich auf dem Weg zum Jahr 2000 gegenseitig.

I. Dem großen Jubeljahr 2000 entgegen

Wie jeder von uns liebt auch Johannes Paul II. die Jahrestage, die an den Sinn eines Lebens erinnern und ihn wachhalten. Ich denke hier auch an seine Erlebnisse in Polen: Anläßlich des Millenniums der Christianisierung Polens (1966) konnte dieser Nation seine wahre Geschichte zurückgegeben werden, die das gottlose Regime konfisziert hatte. Als Philosoph und noch mehr als Hirte der Heilsgeschichte hat der Papst in der Kirche die Zahl der Jahrestage vervielfacht, um daraus aktuelle und in der zentralen Glaubenswahrheit über Christus verwurzelte geistliche Lehren abzuleiten. Heute entdecken wir, daß die Gedanken zum Jubeljahr 2000 das tragende Element seines gesamten pastoralen Wirkens sind.

Am 29. Mai 1994 erinnerte er in seiner Ansprache vor dem Angelus-Gebet von der Gemelli-Klinik aus an die Worte von Kardinal Wyszinski, der einst zu ihm gesagt hatte: „Wenn der Herr dich gerufen hat, mußt du die Kirche in das dritte Jahrtausend führen."

Schon am Anfang seiner ersten Enzyklika Redemptor hominis (1979) sind seine Gedanken auf das „Große Jubeljahr" gerichtet; unsere Zeit bezeichnete er als „einen neuen Advent". In seinen Schriften (besonders in der Enzyklika über den Heiligen Geist von 1986 vgl. 49 – 51) erscheint Johannes Paul II., angespannt wie ein Athlet, auf das Jahr 2000 ausgerichtet; sicher nicht aufgeregt einen etwaigen tausendjährigen Traum verfolgend, sondern fest verwurzelt in seiner paulinischen Sicht: „Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit" (Hebr 13,8). Zu Beginn seines heutigen Apostolischen Schreibens heißt es: „Die Fülle der Zeit ist identisch mit dem Geheimnis der Fleischwerdung des Wortes" (1) und „Jesus Christus ist der Neuanfang von allem" (6).

II. Von heute zum Jahr 2000

Aufgrund der Beratung mit den Kardinälen und den Präsidenten der Bischofskonferenzen öffnet der Papst einen – teils mit ausgezogener Linie, teils mit gestrichelter Linie – gut gekennzeichneten Weg. Das IV. und längste Kapitel seines Schreibens widmet er einem Programm, das hier nicht im einzelnen dargelegt werden kann. Es ist in zwei Vorbereitungsphasen eingeteilt. Der ersten, zwei Jahre dauernden Phase der Vorbereitung und Sensibilisierung (1995 und

1996), folgt eine weitere dreijährige Phase (1997 bis 1999), „die ganz auf die Feier des Geheimnisses Christi des Erlösers ausgerichtet sein soll" (30). Folgende Themen sind Teil der Vorbereitungsphase:

1) Geschichtliches Bewußtsein

„Die Heilige Pforte des Jubeljahres 2000 wird in symbolischer Hinsicht größer sein müssen als die vorhergehenden, weil die Menschheit, wenn sie an jenem Ziel angekommen ist, nicht nur ein Jahrhundert, sondern ein Jahrtausend hinter sich gelassen hat. Es ist gut, daß die Kirche diesen Weg im klaren Bewußtsein dessen einschlägt, was sie im Lauf der letzten zehn Jahrhunderte erlebt hat. Sie kann nicht die Schwelle des neuen Jahrtausends überschreiten, ohne ihre Kinder dazu anzuhalten, sich durch Reue von Irrungen, Treulosigkeiten, Inkonsequenzen und Verspätungen zu reinigen. Das Eingestehen des Versagens von gestern ist ein Akt der Aufrichtigkeit und des Mutes, der uns dadurch unseren Glauben zu stärken hilft, daß er uns aufmerksam und bereit macht, uns mit den Versuchungen und Schwierigkeiten von heute auseinanderzusetzen" (33). Der Papst verweist hier „auf die besonders in manchen Jahrhunderten an den Tag gelegte Nachgiebigkeit angesichts von Methoden der Intoleranz oder sogar Gewalt im Dienst der Wahrheit" (35) und ruft dringend zu einer „ernsthaften Gewissensprüfung über unsere Verantwortlichkeiten gegenüber den Übeln unserer Zeit" und über die „Annahme des Konzils" auf (36).

2) Ökumenische Forderung

Darüber spricht der Papst immer wieder in seinem Schreiben. Er fordert alle auf zu „passenden ökumenischen Initiativen, so daß man im Großen Jubeljahr, wenn schon nicht in völliger Einheit, so wenigstens in der Zuversicht auftreten kann, der Überwindung der Spaltungen des zweiten Jahrtausends sehr nahe zu sein" (34). Er betont, das Jubeljahr „gewinne so vor der Welt noch mehr Kraft" (16).

3) Sozialer Einsatz

Die sozial ausgerichtete Praxis eines sich in zeitlichen Abständen wiederholenden Heiligen Jahres geht auf die Hl. Schrift zurück (Universelle Umverteilung der Güter, Wiederherstellung der Gleichheit aller Kinder Israels). Dazu Johannes Paul II.: „In der Tradition des Jubeljahres hat somit die Soziallehre der Kirche ihre Wurzeln" (13) und „in einer Welt wie der unseren, die von so vielen Konflikten und unerträglichen sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten gezeichnet ist, ist der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden ein tauglicher Gesichtspunkt der Vorbereitung und Feier des Jubeljahres" (51).

4) Das Gedächtnis der Märtyrer

Wenn die Kirche sich nicht mehr ihrer Märtyrer aus vergangener Zeit erinnern oder die Märtyrer unserer Tage nicht anerkennen würde, könnte sie sich nicht mehr als Kirche Christi bezeichnen. Johannes Paul II. erklärte: „In unserem Jahrhundert sind die Märtyrer zurückgekehrt... ihre Zeugnisse dürfen in der Kirche nicht verloren gehen... Dies sollte auch einen ökumenisch beredten Zug haben. Der Ökumenismus der Heiligen, der Märtyrer, ist vielleicht am überzeugendsten" (37).

III. Die eigentliche Vorbereitungsphase

„Die ideale Struktur für diese drei Jahre, die ganz auf Christus, den Mensch gewordenen Sohn Gottes, eingestellt sind, kann nur theologisch, das heißt trinitarisch sein" (39). Johannes Paul II. zeichnet ein herrliches Triptychon, auf dem er auf der ersten Tafel Jesus Christus, auf der zweiten den Heiligen Geist und auf der dritten Gott Vater darstellt. Auf allen drei Tafeln ist die Jungfrau und Mutter Maria gegenwärtig.

In all dem liegt nichts Systematisches, sondern eher mehr oder weniger starke Hinweise voller Hirtensorge, wie beispielsweise die Gegenüberstellung von Säkularismus und dem Dialog mit den Religionen.

Weit entfernt von jedem Synkretismus oder Irenismus fordert der Papst auf „zur Intensivierung des Dialogs mit den Juden und den Gläubigen des Islam" historische Begegnungen in Bethlehem, Jerusalem und auf dem Sinai, Orten von großem symbolischen Wert sowie mit Vertretern der großen Weltreligionen in anderen Städten" (53).

IV. Das Jahr 2000

Der Papst schreibt: „Die eigentliche Feier des Großen Jubeljahres soll gleichzeitig im Heiligen Land, in Rom und in den Ortskirchen der ganzen Welt erfolgen" und „das Ziel wird die Verherrlichung der Dreifaltigkeit sein, von der alles kommt und der sich alles zuwendet, in Welt und Geschichte" (55). Er kündigt ferner einen Internationalen Eucharistischen Kongreß in Rom an und verweist darauf, daß „sich der Erlöser, der vor 2000 Jahren im Schoß Marias Mensch geworden ist, weiterhin der Menschheit als Quelle göttlichen Lebens darbietet" (ebd). Schließlich erklärt Johannes Paul II.: „Die ökumenische und universale Dimension des Jubeljahres wird von einem denkwürdigen panchristlichen Treffen in geeigneter Weise herausgestellt werden können... in willkommener Öffnung der Religionen gegenüber, deren Repräsentanten ihre Aufmerksamkeit auf die allen Jüngern Christi gemeinsame Freude lenken" (ebd).

Es soll hier auf die Offenheit hingewiesen werden, mit der Papst Johannes Paul II. in der Hälfte seines Schreibens auf die Pilgerreisen nach Sarajevo, in den Libanon und nach Jerusalem zu sprechen kommt, die er noch nicht unternehmen konnte: „Es wäre von großer Bedeutung, wenn es anläßlich des Jahres 2000 möglich wäre, all jene Orte zu besuchen, die sich auf dem Weg des Gottesvolkes des Alten Bundes befinden, angefangen von den Stätten Abrahams und Moses, über Ägypten und den Berg Sinai bis nach Damaskus, der Stadt, die Zeugin der Bekehrung des hl. Paulus war" (24).

Das Jubeljahr ist vor allem ein Aufruf zur Innerlichkeit, zur Einkehr ins Herz, um es auf Gott zu richten. Für Johannes Paul II. haben die von ihm vorgeschlagenen symbolischen Gesten (die teilweise sogar spektakulär sind) das einzige Ziel, die „ernüchterte" Welt wachzurütteln und sie aufzufordern, auf die Melodie Gottes in ihrem Innern zu hören, der an die Türe jedes Menschen klopft.

V. Ein Jubeljahr in der Freude der Erlösung

„Die Kirche freut sich, dankt, bittet um Vergebung, wenn sie ihre Bitten vor dem Herrn der Geschichte und der menschlichen Gewissen trägt" (16)... Die letzten Seiten des Schreibens zeigen die Kirche in der Erfüllung ihrer missionarischen Sendung in den verschiedenen Kontinenten, besonders den jungen Generationen gegenüber. Die Betrachtung des Papstes über das heilbringende Reich Christi erstreckt sich auf Vergangenheit und Zukunft der gesamten Menschheit. Er verweist auf die „verschiedenen Kreise des Heilsdialogs" (56) in der Enzyklika Ecclesiam suam von Papst Paul VI.

Ein letzter Blick ist auf Maria gerichtet, die „Mutter des Erlösers" und „Mutter der schönen Liebe", sie möge die Menschheit des neuen Jahrtausends zu dem hinlenken, der ‚das wahre Licht (ist), das jeden Menschen erleuchtet' (Joh. 1,9)" (59). Internationaler Fidesdienst, 16. 11. 94, Nr. 3932, ND 547 – 550).

2. Ordentliches Konsistorium

Bei dem Ordentlichen Konsistorium, das Papst Johannes Paul II. für den 26. November 1994 einberufen hatte, ernannte er 30 neue Kardinäle. Unter den neuen Kardinälen befinden sich sieben Ordensmänner: P. Alois Grillmeier SJ aus Pechbrunn, Bistum Regensburg; Augusto Vargas Alzamora SJ, Erzbischof von Lima; Julius Riyadi Darmaatmadja SJ, Erzbischof von Semarang; P. Yves Congar

OP aus Sedan (Frankreich); Bernardin Echeverria Ruiz OFM, emeritierter Erzbischof von Guayaquil und Apostolischer Administrator von Ibarra; Carlos Oviedo Cavada (Merzedarier), Erzbischof von Santiago de Chile; Jan P. Schotte CICM, Generalsekretär der Bischofssynode (L'Oversatore Romano n. 252 v. 31. 10. / 1. 11. 94).

3. Gemeinsame christologische Erklärung der Katholischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens

Heute (11. 11. 94) habe ich die Ehre und Freude, neben mir einen angesehenen Gast zu haben, der von weither kommt. Er ist ein Bruder, den ich in der Liebe Christi aufnehme: der Patriarch der syrischen Kirche des Ostens, Seine Heiligkeit Mar Dinkha IV., in Begleitung von drei Bischöfen, Mitgliedern der Heiligen Synode seiner Kirche. Er steht an der Spitze einer der ältesten und verehrungswürdigsten Kirchen des Ostens. Die Sprache, die sie bei der Liturgie verwendet, ist der Sprache am nächsten, in der sich Jesus ausdrückte.

Der Patriarch ist nach Rom gekommen, um mit der katholischen Kirche eine gemeinsame christologische Erklärung zu unterzeichnen, die es ermöglichen wird, die nach dem Konzil von Ephesus im Jahr 431 erfolgte Trennung aufzuheben. So finden über fünfzehn Jahrhunderte währende Mißverständnisse ein Ende, die unseren Glauben an Christus – Wahrer Gott und wahrer Mensch, empfangen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria – betreffen.

Ihr könnt gut verstehen, wie sehr ich mich über diesen Anlaß freue und mit welchen Gefühlen der Hochschätzung und brüderlichen Verbundenheit ich Seine Heiligkeit Mar Dinkha aufnehme. (L'Osservatore Romano n. 260 v. 12. 11. 94).

4. Jubiläumsfeier zu Ehren des hl. Antonius von Padua

In diesem Jahr gedenken die Franziskaner des achthundertsten Geburtstages ihres heiligen Mitbruders. Die Feiern beginnen am 5. Februar 1995 in Padua, wo Antonius begraben ist. Kardinal António Ribeiro, der Erzbischof von Lissabon, dem Geburtsort des Heiligen, feiert das Pontifikalamt zur Eröffnung. Einer der Höhepunkte ist der Festtag des Heiligen am 13. Juni. Das Jubiläumsjahr wird am 8. Dezember abgeschlossen. Die Vorbereitungen für die Feiern sind im Gang. Papst Johannes Paul II. hat in einem Brief an den Generalminister der Franziskaner-Minoriten, Lanfranco Serrini, an das Leben des heiligen Antonius erinnert und die Franziskaner ermuntert, die Verehrung zu verbreiten. Die Franziskaner-Minoriten betreuen das Grab des Heiligen in der Basilika von Padua.

5. Seligsprechungen

Papst Johannes Paul II. hat mehrere Ordensleute seliggesprochen. Am 16. Oktober 1994: Nicola Roland (1642 – 1678), Stifter der Schwesternkongregation vom Kinde Jesus; Alberto Hurtada Cruchaga (1901 – 1952), Priester der Gesellschaft Jesu; Maria Rafols (1781 – 1853), Gründerin der Kongregation der Barmherzigen Schwestern von der hl. Anna; Petra de San José Pérez Florido (1845 – 1906), Gründerin der Schwesternkongregation Madres de los Desamparados y San José; Guiseppina Vannini (1851 – 1911), Gründerin der Schwesternkongregation Töchter des hl. Kamillus (L'Osservatore n. 240 v. 17./ 18. 10. 94). – Am 20. November 1994: Hyacinthe-Marie Cormier OP (1832–1916); Marie Poussepin (1653–1744), Gründerin der Kongregation der Dominikanerinnen von der Darstellung der seligsten Jungfrau Maria; Agnes de Jesus Galand de Langeac (1602 – 1634), Dominikanerin; Eugenie Joubert (1876 – 1904) aus der Kongregation der Schwestern von der Heiligen Familie;

Claudio Granzotto (1900 – 1947), Franziskaner (KNA).

6. Ansprache an das Säkularinstitut Schönstätter Marienschwestern

Am 16. September 1994 sagte der Heilige Vater den Schönstätter Marienschwestern: Von Herzen heiße ich Euch willkommen, die Ihr aus Anlaß der feierlichen Krönung des Bildes der Dreimal Wunderbaren Mutter, Königin von Schönstatt im Cor-Ecclesiae-Heiligtum, nach Rom gekommen seid. Mit Euch grüße ich das gesamte Säkularinstitut der Schönstätter Marienschwestern wie auch die Mitglieder der anderen Teilgemeinschaften Schönstatts, die heute als Eure Gäste mit hierhergekommen sind. Ihr habt das gekrönte Bild der Gottesmutter mitgebracht und möchtet das „Dilexit Ecclesiam", das das Leben und Wirken Eures Gründers P. Josef Kentenich gekennzeichnet hat, gleichsam nachsprechen und neu in Eure Herzen einschreiben.

Mit der Gründung Eurer Gemeinschaft wollte Pater Kentenich der Kirche marianisch geprägte Frauen schenken. Damit sollte die Gewähr einer tiefen Liebe zur Kirche, ein lebendiges „sentire cum Ecclesia" verbunden sein. Das Zeugnis der Liebe zur Kirche und des Glaubens an ihr göttliches Geheimnis stellt in der Tat gerade in unseren Tagen angesichts von Indifferenz und Unverständnis der kirchlichen Sendung gegenüber einen entscheidenden Beitrag zur Neuevangelisierung dar. Mögen viele Menschen in der Begegnung mit Euch an den verschiedensten Wirkungsstätten Eurer Gemeinschaft erfahren, daß dem Geheimnis der Liebe im Wesen der Kirche eine Kraft innewohnt, die das Herz für Gott öffnet und zu ihm hinführt.

Der Weg der Nachfolge Christi in einem Leben nach den evangelischen Räten, zu dem Gott Euch berufen hat, ist ein Weg der vollkommenen Verfügbarkeit für die Mitarbeit an der Sendung der Kirche. Es ist der marianische Weg bedingungsloser Bereitschaft, die empfangene Heilsgnade durch das eigene Leben und Wirken weiterzutragen. So dürft Ihr im Gehorsam in jene Freiheit hineinwachsen, in der Maria sich vorbehaltlos in den Dienst des Erlösungswerkes stellen konnte. Das Streben nach evangelischer Armut soll euch wie Maria öffnen, die Gaben Gottes zu empfangen und anderen weiterzuschenken.

An der Schwelle zum dritten christlichen Jahrtausend befinden wir uns in einem neuen großen Advent der Menschheitsgeschichte. Das Gebet an die Mutter Gottes, das P. Kentenich während seiner Gefangenschaft in Dachau formuliert hat, gewinnt somit heute große Aktualität: „In uns geh durch unsere Zeit, mach für Christus sie bereit." Die bewußte Ausrichtung auf Christus, der allein die Menschen heilen und zu Gott zurückführen kann, verleiht Eurem Wirken erst die wahre weltgestaltende, christlich prägende Kraft. Euer Einsatz in der Jugendarbeit, in der Familienpastoral oder in der allgemeinen Seelsorge, ja in allen Tätigkeitsfeldern, die Euch als Frauen in Kirche und Welt zugänglich sind, ist ein wichtiger Beitrag, die zeitlichen Dinge mit dem Geist Christi zu durchdringen. Ihr tragt dazu bei, Menschen heranzubilden, die aufgrund ihrer personalen Bindung an Gott und seine Gebote zu christlicher Präsenz und zu kirchlichem Engagement in der Welt befähigt sind.

Mit meinem Dank für Euren Besuch verbinde ich den Wunsch, Euer Institut möge weiter in die Tiefe und Weite wachsen. Tragt das Werk Eures Gründers in die Zukunft und bereichert mit Eurem Charisma das Leben der Kirche auf ihrem Weg in das neue Jahrtausend. Euch allen, liebe Schönstätter Marienschwestern, und allen, die die große Familie des Schönstattwerkes bilden und sich mit ihm geistlich verbunden wissen, erteile ich von Herzen meinen Apostolischen Segen (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 23. 9. 94, Nr. 38, S. 3).

8. Der Papst in Kroatien

Im September 1994 besuchte Papst Johannes Paul II. Kroatien. Am 11. September gab er bei der Konzelebration im Reitgelände in Zagreb einen Rückblick auf 900 Jahre Kirche von Zagreb. Die Homilie schloß mit den Worten: Jetzt ist für die Kirche von Zagreb und von ganz Kroatien die Stunde, sich für gegenseitiges Verzeihen und Versöhnung vorbildlich einzusetzen. „Verzeihung erbitten und verzeihen": So können wir die Aufgabe zusammenfassen, die uns allen obliegt, wenn wir solide Voraussetzungen für das Erreichen eines wahren und dauerhaften Friedens schaffen wollen.

Liebe Brüder und Schwestern, dieser Auftrag kommt aus den neunhundert Jahren christlicher Geschichte auf euch zu, die ihr heute feiert. Ihr seid aufgerufen, würdige Erben der Glaubenden zu sein, die euch vorangegangen sind, bestrebt, es euren Märtyrern und Heiligen gleichzutun.

Diesen Auftrag hinterläßt euch heute der Nachfolger des Petrus, während ich euch herzlich grüße und umarme. Mein Gedenken gilt in dieser Stunde vor allem meinem verehrten Bruder, Kardinal Franjo Kuharic, eurem geliebten Hirten, seinen Weihbischöfen und den Prälaten des ganzen kroatischen Episkopates, die bei dieser heiligen Feier anwesend sind. Ich grüße ferner die Priester, die Ordensleute und alle Mitglieder des Volkes Gottes, zumal die Jugendlichen, die Kranken und die Familien. Ich grüße die Flüchtlinge und alle jene, die unter dem Krieg in den Balkanländern leiden. Ich grüße ferner den Präsidenten der Republik und die Autoritäten, deren Präsenz bei dieser großen Feier den Wert und die Bedeutung der Bande ununterbrochener Übereinstimmung zwischen der kroatischen Nation und dem Heiligen Stuhl bekräftigt.

Ich vertraue dieses ganze geliebte Volk der Fürbitte der heiligsten Jungfrau an, die in dieser Erzdiözese und in ganz Kroatien so sehr verehrt wird. Die „Madonna der steinernen Pforte", Schutzherrin der Stadt Zagreb, möge die Vorsätze mittragen, die diese Jahrhundertfeier in den Herzen der Hirten und Gläubigen dieser berühmten Kirche weckt.

Die Empfindungen, die in unserem Geist in diesem feierlichen Augenblick leben, finden angemessenen Ausdruck im Lob- und Danklied des „TeDeum". Dieser alte Hymnus schließt mit einer eindringlichen Anrufung Gottes, er möge seine Gläubigen ins Heil führen: „Salvum fac populum tuum, Domine."

Diese Bitte erhebt sich heute wie ein Schrei aus unseren Herzen: Der Herr möge sein Volk retten, das in Kroatien lebt; er möge die Völker der Balkanländer und jene ins Heil führen, die überall auf Erden noch nach dem Frieden suchen. Salvos fac populos tuos, Domine! (Herr, rette deine Völker).

Herr, schenke uns Heil! Unsere Hoffnung ruht einzig auf dir: „Auf dich, Herr, habe ich meine Hoffnung gesetzt, ich werde in Ewigkeit nicht zuschanden werden!"

Gelobt seien Jesus und Maria (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 23. 9. 94, Nr. 38, S. 12).

9. Erzbistum und Kirchenprovinz Hamburg

Staat und Kirche haben am 20. September 1994 den Vertrag zur Errichtung des Erzbistums und der Kirchenprovinz Hamburg unterzeichnet. Das neue Erzbistum umfaßt Hamburg und Schleswig-Holstein sowie den mecklenburgischen Teil von Mecklenburg-Vorpommern. Das Abkommen wurde in Hamburg vom Apostolischen Nuntius Erzbischof Lajos Kada, dem Hamburger Bürgermeister Henning Voscherau (SPD) sowie den Kultusministerinnen von Schleswig-Holstein und Mecklenburg-Vorpommern, Marianne Tiedick (SPD) und Steffie Schnorr (CDU), besiegelt. Dem Vertrag zu-

folge wird in Hamburg ein Erzbistum mit einem Erzbischöflichen Stuhl und einem Metropolitankapitel errichtet, die ihren Sitz bei der Kirche „Maria – Hilfe der Christen" haben. Schon vor tausend Jahren (im Jahre 831) bestieg der hl. Ansgar den ersten Bischofsstuhl in Hamburg, bevor der Bischofssitz aufgegeben und mit dem Bistum Bremen zum Erzbistum Hamburg–Bremen vereinigt wurde. Mit Wirkung vom 5. November 1994 hat Papst Johannes Paul II. bei der Neuordnung der Bistümer in Deutschland folgenden Entscheidungen getroffen:

1. Er hat die Kirchenprovinz und das Erzbistum Hamburg errichtet und ihm Gebiete zugewiesen, die vorher zu den Diözesen Hildesheim und Osnabrück und damit zu den Kirchenprovinzen Köln und Paderborn gehörten. Die Diözesen Hildesheim und Osnabrück werden Suffraganbistümer der neuen Kirchenprovinz.

2. Zum ersten Erzbischof von Hamburg hat er Ludwig Averkamp ernannt, bisher Bischof von Osnabrück.

3. Gleichzeitig hat er zu Weihbischöfen von Hamburg Norbert Werbs ernannt, bisher Weihbischof des Apostolischen Administrators in Schwerin, und Hans-Joachim Jaschke, bisher Weihbischof von Osnabrück (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 11. 11. 94, Nr. 45, S. 1).

BISCHOFSSYNODE

1. Einführung

Die 9. ordentliche Bischofssynode mit dem Thema „Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt" tagte vom 2. bis 29. Oktober 1994. In einem einführenden Statement sagte der Generalsekretär der Synode, Erzbischof Jan P. Schotte CICM u. a.: Eine zahlreiche Versammlung: Insgesamt werden es 348 Teilnehmer sein. Davon sind 244 Synodenväter, 75 Auditoren, 20 Experten und 9 Auditoren aus dem gottgeweihten Leben in anderen christlichen Kirchen.

Der Erzbischof von Westminster, Kardinal George Basil Hume, Generalrelator der Synode, unterstrich in seinem programmatischen Vortrag bei der ersten Plenarsitzung:

Die Mission war immer eine Herausforderung, und als Antwort darauf sind in der Kirche viele Formen des gottgeweihten Lebens entstanden und haben sich in ihr erneuert. Die Mission ist wesentlicher Bestandteil eines jeden Ordenscharismas, mag es sich dabei um Institute aktiven apostolischen Lebens oder des beschaulichen Lebens handeln (vgl. Instrumentum laboris, 23; 58; 60). Einheit und Eingliederung der verschiedenen Aspekte des Charismas, insbesondere Mission, Weihe, geschwisterliches Leben, sind Anforderungen, die besonders gespürt, aber nicht immer leicht verwirklicht werden (vgl. IL 47; 60 – 63; 85 – 87). Für diese Einheit des Lebens bleibt Christus Ursprung und Vorbild (vgl. IL, 62)...

Die Mission „ad gentes" darf nicht nur von den Missionsinstituten, sondern muß von allen Instituten des gottgeweihten Lebens ausgeführt werden (IL 98 – 99), besonders im gegenwärtigen Augenblick des Wachstums der Ortskirchen. „Die Kirche muß die großen Werte des Evangeliums, deren Trägerin sie ist, bekannt machen, und niemand bezeugt sie wirkungsvoller, als derjenige, der das Zeugnis des gottgeweihten Lebens in Keuschheit, Armut und Gehorsam, in der Ganzhingabe an Gott und in voller Verfügbarkeit für den Dienst am Menschen und an der Gesellschaft nach dem Beispiel Christi" gibt (vgl. RM, 69). Die gottgeweihten Personen müssen den Hilferuf derer hören, die Christus nicht kennen und die ständig wachsende Mehrheit der Menschheit bilden (vgl. RM, 1; 3; 30). „Die Missionstätigkeit ist heute noch die größte Herausforderung für die Kirche" (vgl. RM, 40).

Die örtlichen Bedürfnisse dürfen nicht die weltweiten Notwendigkeiten außer acht lassen (vgl. RM 33 – 34), besonders nicht derjenigen, die das Streben nach Universalität in ihre Berufung eingeschlossen haben (vgl. IL, 82).

2. Aus den Wortmeldungen der deutschen und österreichischen Bischöfe

Kardinal Joseph Ratzinger, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre: Unter den Worten, mit denen im Instrumentum laboris und auch im Bericht von Kardinal Hume sowie in den Wortmeldungen der Väter dieser Synode das Wesen des gottgeweihten Lebens herausgestellt wird, kehrt immer das Wort „Prophetie" oder „prophetisches Zeichen" wieder. Daher scheint es mir nicht unwichtig, den Sinn dieses Wortfeldes richtig zu verstehen. Wir wissen gut, daß ungenügende Deutungen des Wortes „Prophet, prophetisch" weit verbreitet sind. Einige verstehen unter Prophetie einfach das Voraussehen künftiger Ereignisse; nicht wenige behaupten einen Dualismus zwischen Hierarchie und Prophetie, zwichen Institution und frei von Gott gegebenem Charisma, zwischen Priestern und Propheten und tragen damit eine Spaltung und innere Gegensätzlichkeiten in die Verfassung des Volkes Gottes hinein, die den Büchern des Alten und des Neuen Testamentes völlig fremd ist. Wieder andere wollen das Wesen des Prophetenamtes im Protest und im Anprangern der Übel dieser Welt, zumal der Sünden gegen die soziale Gerechtigkeit, sehen. Endlich ist die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über das dreifache Amt Christi, nämlich als Priester, König und Prophet, in Erinnerung zu rufen, eine Lehre, die in der Theologie der Taufe und in der Theologie des Priestertums auf das Leben in der Kirche angewandt wird; die Getauften und zu Priestern Geweihten sind alle auf ihre Weise dieser Ämter teilhaftig. Es hat tatsächlich in allen Jahrhunderten Priester, Ordensleute und Laien, Männer und Frauen gegeben, die durch ihr Leben und Wort in hervorragender Weise Zeugen des Willens Gottes gewesen sind und das Amt von Propheten in den Stürmen der Welt ausgeübt haben und nach einem Wort Gregors des Großen „den Mächtigen dieser Welt mit freiem Wort" entgegengetreten sind. Es genügt als Beispiele die Namen der hl. Hildegard und der hl. Katharina von Siena oder des hl. Thomas More zu erwähnen.

Doch mit dieser Lehre des Konzils ist die Frage nach dem Wesen des prophetischen Charismas nicht erledigt, ja, das Konzil selbst lädt uns zu weiteren Studien ein, wenn es den Ausdruck „Prophetie" in die Christologie und die Lehre von den Sakramenten einführt. Hier ist nicht der Ort, die schwierigen Diskussionen der Bibelwissenschaftler zu diesem Thema zu erwägen; eine gewisse Zusammenfassung der Antworten der Heiligen Schrift scheint mir im Buch Deuteronomium 18,15ff. vorzuliegen, zumal wenn wir den Text im Zusammenhang mit 34,10 lesen. In 18,15 und 18,18 sagt Mose zum Volk; „Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte, unter deinen Brüdern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören... Ich will ihm meine Worte in den Mund legen, und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm auftrage." In Kapitel 34,10 lesen wir nach dem Tod des Mose: „Niemals wieder ist in Israel ein Prophet wie Mose aufgetreten, der mit dem Herrn von Angesicht zu Angesicht verkehrte..." Wenn wir diese drei Worte betrachten, finden wir drei Elemente, die die Kriterien des echten Prophetentums umschreiben.

1) Der echte Prophet „spricht" – gewiß in unterschiedlichen Graden – „wie ein Freund mit Gott", er kennt Gottes Antlitz. Voll sind diese Worte nur in Christus Jesus erfüllt, doch gilt für alle: Ohne innige Freundschaft mit Gott, ohne das persönliche und häufige Gespräch mit Gott kann es keine echte Prophetie geben. Nur vom Licht Seines Antlitzes kann jene Erleuch-

tung kommen, die das Wahre vom Falschen unterscheiden und den Menschen den rechten Weg zu zeigen lehrt.

2) Aufgabe des Propheten ist es, zu verkünden, was Gott ihm vorschreibt, das heißt, ihm kommt es zu, den Willen Gottes bekannt zu machen und das Wort Gottes in konkreten Verhältnissen auszulegen. Der echte Prophet stellt dem Willen der Menschen den Willen Gottes entgegen, sei es gelegen oder ungelegen. Ohne Zweifel gehört es auch zum Amt des Propheten, dem Unrecht zu widerstehen und sich nicht zu fürchten, für die Wahrheit zu leiden. Der hl. Gregor lädt hier die Führer des Volkes ein, sie sollten nicht „aus Furcht vor dem Verlust menschlicher Gunsterweise frei das Richtige zu sagen sich scheuen" (Reg. Past., 2,4). Das gleiche legt der hl. Benedikt nahe, wenn er „die Werkzeuge der guten Werke" beschreibt und sagt: „Keinen falschen Frieden schenken" (IV, 26). Mir scheint, die nicht geringe Gefahr besteht heute, daß wir einen falschen Frieden mit den herrschenden Meinungen und eine oberflächliche Ruhe dem Leiden für die Wahrheit vorziehen. Dazu ein kleines Beispiel. Als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre verstehe ich wohl, daß die höheren Oberen die Mitglieder ihrer Kongregationen gegen Verdacht auf Irrtümer hinsichtlich der Lehre der Kirche verteidigen wollen und müssen, während es die Aufgabe der Kongregation sein kann, unter Wahrung von Gerechtigkeit und Liebe „dem anderen entgegenzutreten", um erneut ein Wort des hl. Gregor zu verwenden. Doch wenn die Kongregation nach sachgerechter Durchführung aller Prüfungen entscheidet, es liege ein Irrtum vor, gehört es zum prophetischen Amt, keinen falschen Frieden zu geben und die Herde Christi furchtlos gegen die Irrtümer zu verteidigen.

3) Das dritte Element der richtigen Deutung des Prophetenamtes folgt aus den beiden vorausgehenden. Mose, der im Alten Testament als Urbild des echten Propheten beschrieben wird, spricht wie ein Freund mit Gott; aus diesem Dialog mit Gott erkennt er den Willen Gottes und verkündet ihn getreu, er nimmt es auch auf sich, für die Predigt des göttlichen Willens zu leiden, ja er bietet Gott sein eigenes Leben an. In all dem stellt er im voraus Christus dar, der Gott schaut und uns seinen Willen verkündet, für uns leidet und stirbt und uns so durch das Opfer des eigenen Lebens Tor zum Heil öffnet. Jedes echte prophetische Wirken läßt Christus erblicken und führt in sein Paschamysterium ein.

Eine Schlußbemerkung: Der Prophet Jesaja beschreibt die erlöste und von allem Übel befreite Welt wie folgt: „Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen... denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist" (11,9). Wir können nichts Wirksameres für eine bessere Welt tun, als mit allen Kräften dahin zu wirken, daß die Erde erfüllt wird von der Erkenntnis des Herrn, „so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist". Dies zu tun, ist eine echte prophetische Aufgabe.

Kardinal Joachim Meisner, Erzbischof von Köln: Angesichts der harten Verfolgung des Ordenslebens in der damals kommunistischen Tschechoslowakei schreibt die im Jahre 1987 verstorbene Generaloberin der tschechischen Boromäerinnen in ihrem geistlichen Testament: „Das Streben nach Heiligkeit und die barmherzige Liebe sind unsere Flügel zum Himmel. Dazu führen unsere Ordensregeln. Wenn wir an unseren Konstitutionen treu festhalten werden, glaubt, meine Teuren, wird die Kongregation wachsen, sie wird stark und mächtig. Nur unsere Lauheit und Gleichgültigkeit könnte Sie begraben." Also nicht Einflüsse von außen, auch nicht gottlose Mächte, können das Ordensleben zerstören – so die Schwester –, sondern nur von innen d. h. unsere Lauheit und Verweichlichung. Sie Synode möge darum ihre Aufmerksamkeit auf das „Innen" richten.

Das Leben des Ordenschristen ist Christsein in Reinkultur, wenn man so sagen darf. Es ist nur erklärbar und lesbar, wenn es Jesus Christus gibt. Tritt im Leben des Ordenschristen Jesus Christus an die Peripherie, dann wird seine Existenz gefährdet und gefährlich. Darin liegt der Segen und zugleich die Gefahr des Ordenslebens für die Kirche. Der Ordenschrist ist ein „Signum demonstrativum" für Jesus Christus, weil er nur, wie schon erwähnt, erklärbar und verstehbar ist, wenn es Jesus Christus gibt. Wenn dem Ordenschristen Jesus Christus nicht erfahrbar und erlebbar ist, dann wird er zu einem „Signum obscurativum".

Von hier aus ist es verständlich, daß sich etwa in Krisenzeiten Konzilien und Synoden mit dem Ordensleben sehr kritisch beschäftigt hatten, weil es das Antlitz der Kirche verdunkelte und entstellte. Aus seinem Wesen heraus braucht das Ordensleben daher die besondere Fürsorge der Kirche. Darum ist es gut, daß wir eine eigene Weltbischofssynode über das Ordensleben haben. Im Ordensstand will der Geist Gottes die Urgemeinde von Jerusalem zu allen Zeiten in der Kirche vergegenwärtigen. Von ihr sagt die Apostelgeschichte: „Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten" (Apg 2,42). Diese Merkmale der Urkirche auch in ihrer sich bedingenden Reihenfolge bleiben konstitutiv für das Ordensleben: Das Verharren in der Lehre der Apostel; das Stehen des einzelnen Ordenschristen inmitten seiner Gemeinschaft und das lebendige Verbleiben der Ordensgemeinschaft in der Gesamtkirche; das Brechen des eucharistischen Brotes und das Stehen vor Gottes Angesicht in Anbetung und Fürbitte. Davon ist keine Ordensfamilie dispensierbar. So wäre das Gebet z. B. – ohne Verbleiben in der Lehre der Apostel – Selbstbetrug.

Diese Urgemeinde in Reinkultur will in unseren Ordensfamilien erkennbar werden in den sogenannten evangelischen Räten: Armut, Gehorsam und Jungfräulichkeit. Sie bedeuten nicht Verneinung irdischer Werte, sondern sind die irdische Darstellungsweise der Reichtümer Gottes. So ist Armut nicht Verzicht auf irdischen Besitz, sondern ein solcher Glaube an die Reichtümer Gottes und eine solche Liebe zu den Mühseligen und Beladenen, daß der so Glaubende und Liebende zugunsten der Armen verarmt. Weil „geben seliger als nehmen ist" (Apg 20,35), macht das Geben arm und selig zugleich, es macht „armselig". Armut und Seligkeit sind im Evangelium koexistent. Die evangelischen Räte sind den Seligpreisungen zuzuordnen.

Gehorsam ist dann in erster Linie nicht Verzicht auf die eigene Lebensbestimmung, sondern bedeutet, den eigenen Willen dem Willen Gottes unterzuordnen bzw. zu inkorporieren. Das ist nicht Minderung, sondern Vermehrung der eigenen Lebensqualität. Der Gehorsame lebt in der Rufweite des Wortes Gottes, in der Hörweite von Gottes Anspruch. Er ist dem vielfältigen Echo des eigenen verführerischen Willens entkommen.

Jungfräulichkeit schließlich ist in erster Linie nicht Verzicht auf Ehe und Familie, sondern bedeutet, daß Gott dem Ordenschristen so nahe gekommen ist, z. B. in seiner persönlichen Berufung, daß er die Partnerschaft mit Gott allen anderen möglichen menschlichen Partnerschaften vorzieht. Jungfräulichkeit ist zuerst Bevorzugung und dann erst Verzicht. Anders wäre sie nicht lebbar. Der Ordenschrist wird nun Bruder oder Schwester allen Menschen gegenüber. Die Welt weiß das besser, als wir es ahnen. Eine Ordensfrau wird von jedem Menschen mit Schwester angeredet, sofern sie als solche erkannt wird, etwa durch das Ordenskleid. Man sagt aber nicht zu jeder Frau auf der Straße „Schwester". Zu einer Ordensfrau jedoch sagt jeder „Schwester". Die Menschen ahnen, daß ihnen in der Ordensfrau ein Mensch begegnet, der entprivatisiert ist und teilhat an der Universalität Gottes, der Vater aller Menschen ist, so daß

die Ordensfrau zur Schwester aller Menschen werden kann.

Nicht das Meßbare karitativer Arbeit und apostolischen Wirkens ist bei den Ordenschristen letztlich entscheidend, sondern die innere Kraft ihrer Nachfolge Jesu. Das Ordensleben ist deshalb für die Kirche unverzichtbar, weil in ihm die Urgemeinde in Reinkultur weiterleben soll, um die Gesamtkirche überzeugend bei ihrer Aufgabe zu stärken, aller Welt das Evangelium zu verkünden.

1. Im vergangenen Jahrhundert (19.) entstand in der Kirche eine Fülle von namentlich Frauenkongregationen apostolisch-karitativen Charakters, die gegenwärtig total überaltert sind und kaum über Novizinnen oder junge Schwestern verfügen.

2. Es ist hier nicht der Ort, die Gründe dafür zu untersuchen. Viele objektive Gegebenheiten werden letztlich den Ausschlag dafür gegeben haben, wobei auch subjektives Verhalten in geringem Maß eine Rolle dabei mitspielen kann.

3. Wie ist diese neue Situation theologisch zu beurteilen? Der Geist Gottes hat damals die Kongregation den Nöten der Zeit entsprechend in der Kirche für die Welt erweckt mit einer konkreten Zielrichtung der Armen- und Krankenpflege, des Schuldienstes usw. Heute scheinen die Nöte der Zeit anders zu sein, so daß der Geist Gottes die Ordensleute auf einem anderen Einsatzfeld braucht. Auch im säkularen Bereich müssen Menschen etwa durch Veränderungen der Produktionsverhältnisse durch Umschulung den ursprünglichen Beruf mit einem anderen vertauschen. Es beginnt dann für sie ein neuer, wichtiger Lebensabschnitt.

4. Den aktiven Frauenkongregationen scheint der Geist Gottes kontemplative Aufgaben zuzuweisen: Gebet, Fürbitte, Sühne, das Einüben in die „ars moriendi", Teilgabe am geistlichen Leben, das sichtbare Eingehen in das Paschamysterium. Der Schlüsseltext für die Neuprofilierung dieser Gemeinschaften ist wohl Joh 12,24: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht." Um der kommenden Fruchtbarkeit willen ist das Jetzige-Sich-Fallen-Lassen nötig. Die erste Sorge der Ordensmitglieder soll sich nicht auf das Weiterbestehen der eigenen Gemeinschaft ausrichten, sondern auf das Weiterleben der Kirche. Die Erfahrung zeigt, daß es dann oft auch mit dem Orden weitergeht.

5. Diese „Sterbe-Situation" ist keine „Negativ-Situation", sondern von höchstem Gewicht und größter Intensität durch die direkte Teilnahme an der Passion Christi. Die Ordensmitglieder werden kaum jemals einer solchen heilswirksamen Herausforderung begegnet sein.

6. Sie selbst, aber auch die Gemeinde, die Diözese, die Weltkirche müssen dieser Epoche ihrer Ordensgeschichte die ihr zukommende hohe Bedeutung und ihr heilsgeschichtliches Gewicht zumessen und ihr große Aufmerksamkeit widmen.

Kardinal Hans Hermann Groer OSB, Erzbischof von Wien:

1. Dank für das am Schluß der 8. Generalversammlung der Bischofssynode ('90) vorgeschlagene Thema: „Vita consecrata."

2. Dank für die Schrift „Congregavit nos in unum Christi amor"!

3. Dank für Nr. 65 (Instrumentum laboris)! Dieser klassische Text über „die Jungfrau Maria im Geheimnis Jesu Christi und der Kirche" (LG cap. VIII) zeigt die Gottesmutter als das essentielle Element des Erlösungswerkes Christi zur Heilung und Heiligung der Welt – vor 2000 Jahren wie auch heute.

4. Dank für die Conclusio der 1. Relatio, für den Hinweis auf Therese von Lisieux! Dazu die Bitte an die Synodalen um die Verbreitung eines Votums: Der heiligen

Lehrerin des „Kleinen Weges" möge bis zum 100. Jahrestag ihres Todes (gest. 30. September 1897) der Titel „Kirchenlehrerin" gegeben werden: Sollte sich so ihr Versprechen, „Rosen vom Himmel" regnen zu lassen, nicht neuerdings gerade an denen erfüllen, die das gottgeweihte Leben suchen? Zudem wird so ihr „Kleiner Weg" erst recht für viele im Blick auf das nahe Gedächtnis der Geburt Christi zur Hilfe werden.

5. Die Ordenschristen leben im Bemühen um die Nachfolge Christi, bei aller Unterschiedlichkeit der Formen und Sonderziele ihrer Gemeinschaften. Je treuer sie das Wohl der ganzen Kirche und die Einheit suchen, desto eher werden sie ihre unverwechselbare Identität erreichen – alle „Charismen" helfen ja dem „bonum commune" der Kirche (wie das schon bei Privilegien, Dispensen und Auszeichnungen gegeben ist).

6. Kontemplation und Apostolat sind letztlich untrennbar, Aktivität und Kontemplation gehören zusammen.

7. In vielen Orden ist die diözesane Pastoral (oft schon seit Jahrhunderten!) wesentliche Aufgabe der Priester. Die Forderung: „Alle Priester zurück ins Kloster!" widerspricht der Heilsgeschichte, der Evangelisation und der Missionierung vieler Völker, nicht nur in Europa. Der Gefahr der Entfremdung der in Pfarren und kategorialen Bereichen tätigen Priester kann begegnet werden, wenn sie regelmäßig für einen Tag (oder mehr) zur „vita communis" ins Kloster gerufen werden, wo sie auch ihren eigenen Platz (Zelle) haben sollen, bzw. wenigstens in kleineren Gruppen (etwa Prioraten) als Ordensleute leben.

8. Das christliche Leben als solches zielt auf die Vollkommenheit und führt durch die hilfreiche Gnade Gottes zur Heiligung. Deshalb sollte der Terminus „vita consecrata" neu bedacht werden: Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt hat verschiedene Formen. Millionen von Laien streben ganz bewußt nach der Vollkommenheit und Heiligkeit. „Denn alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Söhne Gottes" (Röm 8,14).

9. Wie zur Frage des Mangels an Priesterberufen so werden auch im Blick auf die – da und dort – geringe Zahl der Ordensberufe richtige Antworten gesucht, viele Begründungen gegeben. Die letzte, eigentliche Ursache kann nur der Mangel an Glauben, an Liebe zu Christus sein. Dafür müssen sich in der Kirche, der „Braut Christi", alle verantwortlich wissen: „...wenn dann ein Glied leidet, leiden alle Glieder" (1 Kor 12,26). Das „Um und Auf" im Leben der Orden bleibt ihr geistlicher Standard: das Bemühen um die „heilige Antwort" auf die Liebe Gottes durch die Teilhabe an der Entäußerung Christi, an Seinem Gebet zum Vater, an Seiner Hingabe für das Heil der Welt. Nur in der Festigung seines Glaubens wird sich für das pilgernde Gottesvolk das Psalmwort neu erfüllen: „Ziehen sie durch das trostlose Tal, wird es für sie zum Quellgrund, und Frühregen hüllt es in Segen" (Ps 84,6).

Karl Lehmann, Bischof von Mainz: Wir entdecken mit Recht die lebendige Vielfalt des Ordenslebens. Aber die Frage nach seiner inneren Einheit darf dabei nicht zu kurz kommen. „Vita consecrata" ist dafür ein häufig gebrauchter, aber unscharfer Begriff. Alle Christen sollen ja ihr Leben Gott weihen. Die letzte Norm des Ordenslebens ist die radikale Nachfolge, aber diese wird erst konkrete, praktische Gestalt durch die Evangelischen Räte. Sie konkretisieren die Nachfolge in ihrer Ganzheit, Exklusivität, Radikalität, Ungeteiltheit und unmittelbaren Hinordnung auf Gott. In der Dreizahl Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam ist alles zusammengefaßt, was der Mensch hingeben und darbringen kann. Dies wird leicht an der anthropologischen Entsprechung von Selbstbestimmung, Ehe und Besitz erkennbar. In den Gelübden wird der Ruf Gottes und seine Annahme in persönlicher Bindung und in öffentlicher Geltung

von der Kirche entgegengenommen und anerkannt. Dieses Versprechen macht die exemplarische Gestalt dieses Christseins anschaulich, entschieden und verbindlich.

Das zweite Vatikanische Konzil hat in Lumen gentium (Art. 44) und Perfectae caritatis (Art. 1) die „vita consecrata" durch die Grundvollzüge, „Christus in größerer Freiheit nachzufolgen und ihn ausdrücklicher (pressius) nachzuahmen" (PC 1), gestützt und vertieft. Hinter diese Erkenntnisse darf die Synode nicht zurückfallen.

Es gibt gewiß im Raum der Kirche nicht nur eine einzige Theologie der Orden, sondern viele Entwürfe. Aber es muß in allem eine erkennbare strukturelle Einheit und innere Kohärenz geben, die wie in einem Bogen von der radikalen Nachfolge Jesu über die konkrete Gestalt der Evangelischen Räte bis zu den zutiefst persönlichen und zugleich öffentlich wahrnehmbaren Gelübden reicht.

Dieser Zusammenhang darf nicht zerstört oder vergessen werden. Dies ist die Aufgabe einer Theologie des Rätestandes. Ein dafür noch weithin unentdeckter, großer Lehrer für die Kirche ist Hans Urs von Balthasar.

Maximilian Aichern OSB, Bischof von Linz: Sowohl für die Gemeinschaften des kontemplativen wie des aktiven Lebens ist es heute wichtig, „die Treue zum Charisma des Ursprungs zu bewahren...".

Die Ordensgemeinschaften, die personell und organisatorisch zunehmend Schwierigkeiten in der Weiterführung ihrer Werke im Bereich der Erziehung, der Gesundheit, der Werke der Barmherzigkeit für Kinder, Jugendliche und ältere Menschen haben, erwarten von der Synode Richtlinien, wie sie heute unter den Anforderungen von Zeit und Gesellschaft ihrem apostolischen Auftrag treu bleiben können. Viele sehen in der fortschreitenden Abnahme der Mitgliederzahlen eine Herausforderung zu neuem Verständnis und zur Verwirklichung des Charismas im Zeichen des Kreuzes. „Viele Gottgeweihte üben auch in Alter und Krankheit durch ihr Gebet, Weisheit und Treue im Alltag einen positiven Einfluß aus." Die Erfahrungen von Prüfungen, mögen sie die Gemeinschaften von innen oder außen gezwungen haben, Auftrag und Sendung in der Kirche und für die Welt neu zu erfassen, haben zeitgemäße Formen des Apostolates erschlossen und zu einer neuen Blüte geführt.

Die Erwartung der Kirche, daß Ordensleute verstärkt an der Neuevangelisierung der Welt mitwirken, stellt entsprechende Anforderungen an die Ausbildung der Mitglieder des gottgeweihten Lebens. Dies muß bei der Auswahl und Aufnahme der Kandidaten und Kandidatinnen und bei der Einführung in die Grundlagen des Glaubens und des gottgeweihten Lebens bedacht werden. Die geringe Zahl von Kandidaten und Kandidatinnen darf nicht dazu verführen, die kanonischen Auswahlkriterien für die Aufnahme in die Institute des gottgeweihten Lebens zu mißachten...

Viktor Josef Dammertz OSB, Bischof von Augsburg:

Instrumentum laboris spricht in Nr. 77 von der Spannung, die auftreten kann zwischen der Treue der Ordensleute zum Charisma ihres Instituts und den pastoralen Bedürfnissen der Ortskirche.

In den nahezu 30 Jahren, die seit der Promulgation von Lumen gentium und Perfectae caritatis vergangen sind, haben die Ordensgemeinschaften sich intensiv bemüht, ihre spezifische Eigenart klarer zu erkennen und in ihren Statuten zu definieren. Sie haben dabei gelernt, das Charisma ihres Instituts differenziert zu betrachten.

Das „Gründungs-Charisma" eines Instituts wurzelt im persönlichen Charisma des Gründers/der Gründerin, ist aber nicht mit diesem identisch. In ihm ist nämlich dar-

über hinaus die geistliche Erfahrung der gesamten Gemeinschaft im Laufe ihrer Geschichte eingegangen.

Schon das Konzilsdekret Perfectae caritatis hat daher nicht nur zur Erforschung und treuen Bewahrung der eigentlichen Absichten der Gründer aufgerufen, sondern im gleichen Atemzug auch die gesunden Überlieferungen genannt, die zusammen mit dem Gedankengut des Gründers das geistliche Erbe einer Gemeinschaft ausmachen (PC, 2,b).

Jeder Gründer, mag er noch so genial und weitblickend sein, war ja ein Kind seiner Zeit und seiner Kultur. Er hat aus seiner Geisteserfahrung die Fragen seiner Zeit verstanden und darauf eine Antwort gegeben. Zu anderen Zeiten, an anderen Orten stehen neue Fragen an, die aus demselben Geist aufgegriffen und einer Lösung zugeführt werden müssen. Es kann nicht darum gehen, heute einen Lebensentwurf aus vergangenen Jahrhunderten möglichst getreu zu kopieren. Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man bei einer historischen Erforschung und Interpretation des Gründers und seiner Gedanken und Pläne stehenbliebe. Die Kongregation für die Institute gottgeweihten Lebens und für die Gemeinschaften apostolischen Lebens spricht deshalb im Dokument über Das Ordensleben und die Förderung des Menschen (1978/1980) von der dynamischen Treue zum Wesentlichen des Ordenslebens und zum besonderen Charakter eines jeden einzelnen Instituts (Nr. 28 – 31).

Damit ist eine Treue gemeint, die offen ist für die Anregungen des Geistes, der zu allen Zeiten durch die Ereignisse in der Kirche und die Zeichen der Zeit zu uns spricht (Nr. 29). Es geht nach den Worten des Dokuments um eine „Treue, die fähig ist, in das Heute des Lebens und der Sendung eines jeden Institutes die Kühnheit zu bringen, mit der sich die Gründer von den ursprünglichen Absichten des Heiligen Geistes erfassen ließen" (Nr. 30). Eine Fußnote zu dieser Stelle verweist auf Mutuae relationes, wo gesagt wird, daß die Kirche heute von den Ordensleuten dieselbe „charismatische, lebendige und erfindungsreiche Originalität erwartet, durch die sich die Stifter auszeichneten" (Nr. 23, f.).

Eine solche dynamische Treue vermeidet einerseits ein starres Festhalten an alten, heute aber obsolet gewordenen Formen und Normen; sie verbietet aber ebenso ein oberflächliches Sichanpassen an moderne Zeitströmungen und Ideologien.

Nach welchen Kriterien muß sich Wandel vollziehen, der dem überkommenen Erbe treu bleibt? Es gibt eine Vielzahl von Aspekten, die man berücksichtigen muß. Sicherlich gehört dazu die kluge Anpassung an veränderte soziokulturelle Lebensbedingungen. „Instrumentum laboris" spricht davon unter dem Stichwort der „Inkulturation" (z. B. Nr. 93).

Ich möchte ein anderes wichtiges Kriterium hervorheben, nämlich die neuen Herausforderungen, die sich der Kirche im Bereich der Pastoral stellen. Sie sind ein Anruf des Heiligen Geistes an die Kirche und auch an die Ordensgemeinschaften. Die enormen sozialen, kulturellen und geistlichen Umbrüche unserer Zeit stellen die Seelsorge vor ganz neue Aufgaben. Es geht darum, neue Wege zu suchen, um in einer weitgehend nachchristlichen Gesellschaft das Evangelium neu zu bezeugen und überzeugend zu verkünden...

Georg Weinhold, Tit.-Bischof von Idicra und Weihbischof in Dresden-Meissen: Auf zwei Gruppen möchte die Stellungnahme in besonderer Weise das Augenmerk lenken: auf jene Institute, die in den vierzig Jahren der kommunistischen Diktatur in Ostdeutschland ihren Dienst geleistet, und auf jene, die in den vergangenen fünf Jahren seit der Wiedervereinigung Deutschlands in den östlichen Bundesländern neue Niederlassungen gegründet haben.

Für die Jahre der kommunistischen Diktatur gilt, daß die Ordensleute (im weitesten Sinne) zwar mehr geduldet als gesucht waren. Dennoch konnten sie – insbesondere im karitativen Bereich – eine auch staatlich anerkannte Arbeit leisten. Nicht zuletzt verdankt die Kirche Ostdeutschlands es ihnen, daß sie unter den gegebenen Umständen ihrem Auftrag zur Verkündigung der Frohen Botschaft nachkommen konnte.

In den vergangenen Jahren seit der Wiedervereinigung Deutschlands sind nun zahlreiche Kontakte zwischen westdeutschen Ordensgemeinschaften und ostdeutschen Bistümern entstanden.

Als Ergebnis dieser Kontakte haben die Ordenshäuser oftmals mutige Entscheidungen gefällt und in den östlichen Bundesländern neue Niederlassungen gegründet. Priester, Schwestern und Brüder, die zum Teil noch nie im Osten Deutschlands waren, haben begonnen, das ihrer Gemeinschaft eigene Charisma in einem Land zu leben, in dem die Mehrzahl der Menschen atheistisch und mit zahlreichen inneren und äußeren Nöten konfrontiert ist, die das Ende der kommunistischen Herrschaft mit sich bringt. Hier wird im wahrsten Sinn des Wortes Missionsarbeit geleistet und Neuland betreten. Daß dabei Schwierigkeiten nicht ausbleiben, ist selbstverständlich.

Was für den kleinen Maßstab der Bundesrepublik ausgeführt wurde, könnte in ähnlicher Weise für den großen Maßstab der Länder Osteuropas gesagt werden. Auf der kleinen wie auf der großen Ebene haben die Mitglieder der Institute des geweihten Lebens und der Gesellschaften des Apostolischen Lebens für die Kirche eine unverzichtbare Funktion. Dabei gilt es, nicht primär über Gott zu reden oder pastorale Konzepte zu schreiben, sondern entscheidend ist das Zeugnis junger Menschen, die durch ihr eigenes Leben und ihre neue Lebensweise in der Nachfolge Christi Wege gehen, die unmittelbar zu Christus, dem Erlöser, führen.

3. Aus den Wortmeldungen von Generaloberen und -oberinnen

Klara Sietmann MSC, Generaloberin der Missionsschwestern vom Heiligsten Herzen Jesu und Vorsitzende der Internationalen Vereinigung der Generaloberinnen (UISG): Wir bieten dieser Synode unsere Sicht und Erfahrung fraulichen apostolischen Ordenslebens an. In Übereinstimmung mit dem Charakter unserer Charismen finden wir das Wesentliche unserer Ordensweihe in der aktiven Beteiligung am Sendeauftrag Christi, der sich in unsere Welt von heute hinein erstreckt durch die Kirche, die ihrer Natur nach missionarisch ist (vgl. IL 61).

Das unverdiente Geschenk unseres Charismas mit seiner missionarischen Dynamik drängt und befähigt uns, charakterische Züge des Antlitzes Gottes durch unser Frausein sichtbar zu machen und zu einer volleren Verwirklichung des vielfältigen Reichtums des Heilsgeheimnisses in allen menschlichen Dimensionen beizutragen.

Wir stellen fest, daß die Erfahrung Gottes, wie sie in der Heilsgeschichte und im Leben der Kirche von Frauen wahrgenommen und gelebt wird, nicht angemessen anerkannt wird und keine geeigneten Wege des Ausdrucks findet. Wir sehen die dringliche Notwendigkeit, daß die gottgeweihte Frau den Reichtum Gottes aus ihrer fraulichen Wahrnehmung heraus verkündet, indem sie in breiterem Umfang und wirksamer auf dem Gebiet der Spiritualität und der Theologie beteiligt wird, wo ihr bisher nicht die geschuldete Beachtung geschenkt und keine angemessenen und gleichwertigen Möglichkeiten der Integration angeboten werden.

Es muß eine Haltung ständiger Überprüfung und ständigen Dialogs zwischen der Hierarchie und dem Volk Gottes geschaf-

fen und gefördert werden, die die gerechte und wirksame Präsenz gottgeweihter Frauen in pastoralen Funktionen, Engagements und Aufgaben innerhalb der Kirche begünstigt, einschließlich der Planungs- und Entscheidungsebene auf örtlichen wie weltweitem Niveau bis hin zu den offiziellen Organen der Römischen Kurie. In besonderer Weise betrifft dies den Prüfungs- und Orientierungsprozeß für die Zukunft des Ordenslebens in der Kirche.

Peter-Hans Kolvenbach SJ, General der Gesellschaft Jesu: In diesem Beitrag auf Wunsch der Union der Ordensoberen möchte ich auf Ziffer 107 von Instrumentum laboris hinweisen, das an die Tätigkeit der Ordensleute auf dem Gebiet der Kultur erinnert und sie auffordert, auch heute und für die Welt von morgen Schaffer und Förderer der Kultur zu sein.

Zu dieser Tätigkeit merkt Gaudium et spes an: „Wiewohl die Kirche zum kulturellen Fortschritt viel beigetragen hat, so steht doch durch Erfahrung fest, daß ein friedliches Verhältnis von Kultur und Christentum, wenn auch aus historisch bedingten Ursachen, sich nicht immer ohne Schwierigkeiten einstellt" (GS 62). Dennoch kann man sagen, daß diese nie endgültig erreichte, immer neu zu erarbeitende gute Verhältnis zwischen Glaube und Kultur so etwas wie eine Beziehung der Wesensgleichheit zur Berufung und zur Sendung des Ordenslebens in der Kirche und für die Kirche hat. Wenn nach den besonders eindringlichen Begriffen von Lumen gentium die kirchliche Sendung des Ordenslebens im „Bekunden", „Bezeugen", „Verkünden" (LG 44) besteht, wenn sie darin besteht, ein „deutliches und hervorragendes Zeugnis dafür zu geben, daß die Welt nicht ohne den Geist der Seligpreisungen verwandelt und Gott dargebracht werden kann" (LG 31), dann bedeutet dies, daß das Ordensleben schon durch die Strahlkraft seines bloßen Daseins zur Kultur erzieht, so wie Gott sie für sein Volk will. Denn wenn – nach der tiefgründigen Bemerkung eines Zeugen der orientalischen Kirche – jeder nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch eine lebendige Ikone Gottes ist, dann ist die Kultur die Ikone des Himmelreichs.

Gewiß konnte man im Ordensleben Formen mehr oder weniger fortschrittsfeindlicher Ablehnung der Kultur finden. Aber es hat der Kirche mit einer geduldigen Erfahrung, alle Kulturen im vollen Sinne zu erlösen, viel öfter kraftvolle Hilfe geleistet. Diesen Kulturen, die immer versucht sind, sich an den eigenen Reichtümern zu berauschen und sich – unter der Gefahr, sich selbst zum Tode zu verurteilen – in die eigenen Grenzen einzuschließen, bringen die Ordensleute, Zeugen des lebendigen Herrn in Fleisch und Blut, die Erinnerung an ihr „eschaton", ihre letzte Bestimmung, jenseits ihrer selbst.

Und dies nicht aus irgendwelchen gesellschaftlichen oder utilitaristischen Gründen, sondern einfach aus Treue zu der dem Ordensleben eigenen Sendung, Christus und das kommende Reich zu verkünden. Und unter diesen gottgeweihten Menschen, die alle dazu berufen sind, dieses Zeugnis zu geben, übernehmen einige in besonderer Weise diesen kirchlichen Auftrag, die Kulturen an ihr letztes Ziel zu erinnern, und zwar im Herzen dieser Kulturen selbst, an ihren Stätten der Forschung oder des künstlerischen Schaffens, in den akademischen Einrichtungen und in den Zentren der Mittel der sozialen Kommunikation.

Möge die Synode also die spezifische Rolle des Ordenslebens in der Förderung der Kultur durch die Inkulturation des Lebens nach dem Evangelium und die Evangelisierung aller Kulturen bestätigen.

Juan Manuel Lasso de la Vega y Miranda CSsR, Generalsuperior der Redemptoristen: Ich spreche im Namen der Union der Generaloberen und beziehe mich auf die Ziffern 60 – 64, 87 und 104 von Instrumentum laboris. Mein Beitrag läßt

sich mit den Worten von Lukas 4,18 zusammenfassen: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe…“ Einheit und Harmonie von Weihe an Gott und Sendung ist der wesentliche Schlüssel für die Erneuerung des gottgeweihten Lebens und seines Dienstes für die Kirche. Viele junge Menschen entscheiden sich für das gottgeweihte Leben, um der Gesellschaft zu dienen. Der Dualismus von Weihe an Gott und Sendung birgt eine Gefahr vor allem für die transzendente Dimension des gottgeweihten Lebens. Gemeinschaftsleben und pastorale Aktivität entspringen unserem Charisma und sind immer in einer eigenen Spiritualität begründet. Unsere Gemeinschaften müssen Gemeinschaften in der Sendung und für die Sendung sein. Das führt uns dazu, zur Inspiration unserer Gründer zurückzukehren, ihr Charisma in die Welt von heute zu inkulturieren, uns für die Situationen pastoraler Dringlichkeit als dem gesellschaftlichen Ort unserer Sendung zu entscheiden, besonders für die Armen…

In den säkularisierten Ländern müssen wir ein neues Modell religiöser Präsenz und Aktivität finden, das den wirklichen pastoralen Bedürfnissen entspricht; dabei müssen wir alte Strukturen aufgeben und neue schaffen. Andernfalls ergeben sich neue Frustrationen, vor allem bei den jungen Ordensleuten, die keine Möglichkeit finden, ihre Sendung konsequenter zu leben. Häufig fragen wir uns: Wie können wir es in einer säkularisierten Welt und einer Überflußgesellschaft erreichen, daß unser Leben eine deutliche, prophetische und befreiende Verkündigung des Evangeliums sei?

Wir erwarten von dieser Synode, daß das gottgeweihte Leben in der Ortskirche nicht als ein Anhängsel gesehen werde, daß die verschiedenen Charismen mit ihren eigenen Werten angenommen werden, daß das gottgeweihte Leben Teil des Pastoralplans der Diözesen und daß es in der Praxis als Sendung und Geschenk des Heiligen Geistes an die Kirche anerkannt werde. Und vor allem, daß sie uns auffordert und von uns verlangt, die Radikalität des Evangeliums zu leben unter Bewahrung der dynamischen Spannung zwischen „Profeß“ und „Prophetentum“.

Timothy Radcliffe OP, Generalmagister der Dominikaner: Das Ordensleben stellt immer eine Einladung dar, Christus zu folgen, sich auf das Abenteuer einzulassen, mit Hilfe des Studiums und des Gebets Christus unter den Armen zu suchen. Für dieses Abenteuer werden Mut und Kreativität benötigt.

Wie das Instrumentum laboris erkennt, werden Zeiten der Spannungen und des Mißverständnisses auftreten, wenn wir denselben Mut unserer Gründer besitzen und neue Dinge versuchen. Wir sind aufgefordert, diese Zeiten durch den Dialog zu bewältigen.

Die erste erforderliche Eigenschaft für den Dialog ist die, keine Angst zu haben, denn die Angst zerstört jede Gemeinsamkeit und verschließt uns gegenüber anderen Personen. Wir dürfen in den Augenblicken von Mißstimmungen keine Angst bekommen, da diese seit den Anfängen der Kirche existieren und Teil unserer vom Herrn erwünschten Erneuerung sind. Sie helfen uns, mit Mut unser Ordensleben und mit Glauben in schwierigen Zeiten zu leben.

Die zweite Eigenschaft des wahren Dialogs verlangt von uns, daß wir uns gegenüber der anderen Person öffnen, um von ihr zu lernen und auf das zu achten, was sie uns beibringen kann. Zum Schluß verlangt der Dialog Demut vor dem Geheimnis Gottes, welches alle unsere Worte übertrifft.

Die Welt von heute befindet sich in einer Krise der Machtlosigkeit und wird von Fatalismus und Passivität in Versuchung geführt. Die Kirche verkörpert das Evangelium, weil sie eine Gemeinschaft ist, in der

alle mehr können, als sie je für möglich gehalten hätten. Wir verlassen uns auf die Synode, daß sie uns ermutigt, unser Leben mit Mut und Kreativität und die Zeiten der Spannungen und der Mißverständnisse mit Glauben zu leben.

Hermann Schalück OFM, Generalminister des Franziskanerordens: Meine Ausführungen beziehen sich auf Nr. 32 von Instrumentum laboris und handeln von der Berufung und Stellung der Laien in den klerikalen Instituten. Ich spreche im Namen des Ordens der Minderen Brüder, bin mir jedoch zugleich bewußt, daß dieses Thema auch anderen männlichen Instituten verschiedener geistlicher Provenienz am Herzen liegt.

1. Wie Instrumentum laboris selbst (Nr. 8) bemerkt, sind die Ordenschristen in ihrer großen Mehrzahl (82,2 Prozent) Laien: Von zehn Ordenschristen sind mehr als acht Laien. Sieben von zehn sind Frauen.

Von den Ordensmännern sind mehr als 34 Prozent Laien, das heißt: Einer von dreien ist Laie. Doch ist die Situation dieser Laien unterschiedlich. Bekanntlich sagt Can. 588, CIC ganz im Sinne des Konzils (LG 43), daß das Ordensleben in sich weder klerikal noch laikal ist. Jedoch anerkennt der Kodex für die männlichen Orden nur zwei Kategorien von Instituten: klerikale und laikale.

2. Von dieser Tatsache ausgehend, sind die Ordensmänner zu einem Teil Mitglieder laikaler, zum anderen Teil Mitglieder klerikaler Institute.

Doch gibt es in den klerikalen Instituten, wie uns die Geschichte und das tiefere Eindringen in das eigene Charisma lehren, zwei verschiedene Typen:
Für den größeren Teil der klerikalen Institute gehört der priesterliche Charakter zum ursprünglichen Charisma und ist strukturell mit seiner Mission verbunden. Das Institut ist seiner Natur nach klerikal, und wenn Laien zugelassen werden, werden sie als Helfer oder Mitarbeiter zugelassen, oft durch ein besonderes Statut.

3. In anderen Fällen, so z. B. in meinem Orden und in anderen – besonders monastischen – Instituten, die übrigens oft von Laien gegründet wurden, ist das ursprüngliche Charisma nicht mit einem besonderen Dienst oder Auftrag verbunden. Das Charisma besteht einfach darin, die Radikalität des Evangeliums in Gemeinschaft und einer für die jeweilige geistliche Familie typischen Weise zu leben. Dieses evangelische Leben ist in derselben Weise Laien und Klerikern aufgetragen, ohne daß die letzteren irgendwelche Privilegien oder Sonderrechte hätten, ausgenommen die, welche sich auf das Weihesakrament beziehen.

Lieber Heiliger Vater, in unserer Regel, die von Ihren Vorgängern Innozenz III. und Honorius III. zu Beginn des 13. Jahrhunderts approbiert wurde, hat Franz von Assisi, dessen Charisma unser Orden treu bewahren will, die Brüder, die predigen, beten und arbeiten (praedicatores, orantes, laboratores), seien sie Priester oder Laien (1 Reg 17,5), auf die gleiche Stufe gestellt. Allen ohne Unterschied kann das „ministerium fratrum" (d. h. der Leitungsdienst an den Brüdern: 1 Reg 17,4; vgl. 2 Reg. 7,2) anvertraut werden.

4. In den Instituten, die in gleicher Weise und auf derselben Basis Klerikern und Laien offenstehen, ist die Berufung der Laien, wie es in Instrumentum laboris (Nr. 32) heißt, „ein vollkommener Ausdruck der Weihe an Gott und des allgemeinen Priestertums aller Getauften..., und ihre verschiedenen Dienste bedeuten eine Teilnahme am Heilsdienst der Kirche".

Auf diese Weise wird, wie bereits im Konzil (PC 10) und in Ihren eigenen Aussagen (Christifideles laici) unterstrichen ist, die fundamentale Gleichheit und Würde aller Christen und Christinnen wie auch die Mitverantwortung aller im nämlich evangelischen Lebensentwurf autoritativ aner-

kannt. Für diese Forderung nach fundamentaler Gleichheit und nach Mitverantwortung sind die Männer und Frauen von heute besonders sensibel. Wir sollten dieses Zeichen der Zeit sorgfältig lesen und deuten.

5. Indem Instrumentum laboris eine dritte Kategorie von männlichen Instituten einführt, d. h. „gemischte Institute" (Nr. 32), greift es auf eine alte Tradition zurück, die heute wieder aktuell geworden ist. Dieser Begriff ist viel weiter als die Bestimmung des z. Z. gültigen Kodex, und sie öffnet die Tür für eine fruchtbare Weiterentwicklung.

Deswegen wünsche ich im Namen meines Ordens und anderer Institute, die sich in der Kategorie der gemischten Institute wiedererkennen, daß diese offiziell und juristisch anerkannt wird, so daß die Laien, die ihnen angehören, im vollen Maße am Leben ihrer Institute teilnehmen können, einschließlich der Leitung und das entsprechend der jeweiligen Tradition und Gesetzgebung. Um nochmals kurz von unserem Orden zu sprechen: Wir möchten in unserer Zeit das wiedergewinnen und in vollem Umfang leben, was wir bereits durch Definition und päpstliche Approbation sind: Wir sind alle Brüder, die einen sind Laienbrüder, andere Klerikerbrüder und wieder andere sind schließlich Priesterbrüder.

Auf diese Weise käme ein Konzept fundamentaler Gleichheit zum Tragen, das alle miteinander verbindet: Kleriker und Laien zunächst, aber auch Männer und Frauen, Kontemplative und Aktive, in der alle eine einzige Berufung leben, nämlich, wie es Franziskus von Assisi gesagt hat, in der Bezeugung „der heiligen Liebe, mit der Gott uns zuerst geliebt hat" (1 Reg. 23,3). Ich hege die tiefe Überzeugung, die im vielleicht historischen Moment dieser Synode zugleich eine große Hoffnung ausdrücken möchte: In einer Welt, die noch immer von so vielen sozio-politischen, ethnischen, rassistischen, religiösen und konfessionellen Konflikten heimgesucht wird, kann und muß eine Ordensgemeinschaft, ja die gesamte Kirche Jesu Christi, sich zunächst selbst im eigenen Herzen evangelisieren und versöhnen lassen. Dann wird unser Beitrag für den Frieden, den Dialog, die Versöhnung, kurz: für eine neue Evangelisierung, um so wirksamer und glaubwürdiger sein können.

4. Wortmeldung des Vorsitzenden der VDO, P. Peter Schorr OFM

Ich möchte mich in meiner Stellungnahme zu Instrumentum laboris, die ich persönlich abgebe, auf Nummer 18 beziehen und auf die Sendung des gottgeweihten Lebens in Kirche und Welt.

Die Krisensymptome des gottgeweihten Lebens, denen wir heute vielfach begegnen, haben ihren tiefsten Grund in einer allgemeinen Glaubenskrise, die wir auch Gotteskrise nennen können. In einigen unserer Gesellschaften, die geprägt sind von Erlebnis- und Sofortkur, sind christliche Werte, wie wir sie in den Gelübden der Armut, des Gehorsams und der ehelosen Keuschheit im Alltag zu leben versuchen, aber auch solche wie Demut, Vertrauen, Solidarität, selbstloser Dienst, Reifen- und Wachsenlassen zu Untugenden geworden. Vielerorts wird die Frage nach Gott nicht mehr gestellt, vielmehr steht die selbstverantwortete Selbstverwirklichung im Vordergrund.

Wie aber können Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens in einem solchen Kontext Zeugnise geben von der frohmachenden und befreienden Kraft des Evangeliums, von ihrer Erfahrung, daß Gott in dieser Welt unzweifelhaft gegenwärtig ist?

Der tiefste Sinn des Glaubens liegt darin, daß ein Leben für Gott, das zu führen die Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens gelobt haben, nur möglich ist durch ein Leben mit Gott. Das aber ist gottgeweihtes Leben, und in diesem seinem Sein mit Gott in und durch Jesus Christus kommt die un-

verfälschte Wahrheit der jeweiligen Berufung in Verbindung mit einem besonderen Charisma zum Ausdruck.

Ein Leben mit Gott führt der einzelne wie die Gemeinschaft zuallererst im Gebet. Im Gebet weiß und erfährt sich der einzelne wie die Gemeinschaft immer wieder tief verbunden mit dem, der durch Jesus Christus und in ihm zur Nachfolge gerufen hat, angefangen beim Schweigen in der Betrachtung bis hin zur Feier der Eucharistie, der höchsten Form des Gebetes. Diese Bindung an Gott und seinen Willen im Gebet ist konstitutiv für das gottgeweihte Leben. Bis zum Kreuz hin hat Christus nichts anderes getan. Das Werk der Erlösung konnte er vollbringen, weil er sich ganz in den Willen seines himmlischen Vaters ergab (vgl. Phil 2,8). In den Evangelien, vor allem im Johannesevangelium, lesen wir, daß er auch stellvertretend für die Seinen gebetet hat. Weil wir ihn zum Vorbild haben, konkretisiert sich für mich das Sein und die Sendung des gottgeweihten Lebens in lebendigen Gemeinschaften des Gebetes und im Gebet (vgl. Johannes Paul II., Eröffnungsansprache, 3) gerade auch stellvertretend für die vielen, die heute zu beten verlernt haben oder es einfach nicht mehr tun.

Als Gemeinschaften des Gebetes und im Gebet erscheint uns das gottgeweihte Leben aufgrund des je eigenen Gründercharismas vielfältig und verschiedenartig. Doch in dieser Vielfalt und Verschiedenartigkeit, die sich auch innerhalb der Gemeinschaften selbst zeigt, ist es uns aufgetragen, versöhnt mit dem dreifaltigen Gott, mit der Kirche, miteinander und mit der Welt zu leben. Wie im Gebet steht auch hier das Sein vor dem Tun. Durch die besondere Weise ihrer Nachfolge suchen die Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens die Nähe des Kreuzes Christi, des wahren Zeichens der Versöhnung. In einer Welt, die geprägt ist von Haß und Gewalt, von Ungerechtigkeit und Zwietracht, von Willkür und Krieg, geben die Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens als Gemeinschaften der Versöhnung Zeugnis von der Liebe und dem Frieden Gottes, die uns in Christus endgültig aufgestrahlt sind.

So notwendig Ermahnungen an einzelne Glieder des gottgeweihten Lebens bezüglich ihrer Treue zu Christus und seiner Kirche durch die Hirten, die er zu seinen Stellvertretern bestellt hat, auch sein mögen, so wichtig ist für die Vielfalt und Verschiedenartigkeiten der einzelnen wie der Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens ihr Verständnis, ihre Sorge und ihr Segen, besonders aber ihr fürbittendes Gebet. Sie, Heiliger Vater, wie alle Hirten der Kirche und das ganze Volk Gottes dürfen gewiß sein, daß sie das Gebet und die ständige Bereitschaft zur Versöhnung der Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens unablässig begleiten.

5. Bericht der deutschen Sprachgruppe

In der deutschen Sprachgruppe waren Mitglieder aus Deutschland, Österreich und den Niederlanden, aber auch aus Ungarn, Polen, der Tschechischen Republik, Lettland und der Ukraine versammelt. Es kamen extrem unterschiedliche kulturelle und kirchliche Kontexte mit ihren Schwierigkeiten und Hoffnungen zur Sprache. Es wurden unterschiedliche Akzente gesetzt, die sich aus den Erfahrungshorizonten der Teilnehmer(-innen) ergaben.

Die Analyse und Deutung der Situation des gottgeweihten Lebens seit dem II. Vaticanum bedarf großer Sorgfalt. Soziologische und historische Kategorien sind sehr wichtig, doch muß auch ehrlich von Schuld und Versagen gesprochen werden. Die Gruppe bemühte sich vor allem, die biblische Dimension von „Tod" und „Auferstehung" und somit der Transformation einzuführen. Fruchtbar werden kann nämlich allein ein Sterben durch „Loslassen" in der Weise des „Weizenkorns" (Joh 12,24) im Vertrauen auf Gottes lebenspendende Möglichkeiten in der Zukunft.

Die Reflektion über die theologischen Fundamente des gottgeweihten Lebens muß weitergeführt werden. Der Begriff der „Nachfolge Christi" erscheint zentral. Die Termini „Prophetie", „Option für die Armen" und „Inkulturation" sollten stets im theologischen und insbesondere christologischen Sinne verstanden werden. Die Gruppe wünscht insgesamt eine stärkere Verankerung der Begriffe „consecratio" und „Charisma" in den biblisch-dynamischen Grundbegriff der „Nachfolge"...

Die Evangelischen Räte stellen somit in ihrer doppelten Funktion (Zuspruch und Widerspruch) ein Element der konkreten Inkulturation des Evangeliums dar.

In den meisten Ländern des ehemaligen Ostblocks besteht seit einigen Jahren die Notwendigkeit eines behutsamen und wirklich umfassenden Neuanfangs des gottgeweihten Lebens. Es ist von der Maxime auszugehen, daß den Ortskirchen dort am besten in einer Form des gottgeweihten Lebens gedient ist, die trotz großer Nöte in den Ortskirchen nicht vorschnell pastoral funktionalisiert, sondern an der Wurzel erneuert und von innen her belebt wird. Dieser primären, vitalen Notwendigkeit eines Neuanfangs von innen, stehen freilich die schwierigen Fragen der Rückgabe von Häusern und Grundstücken gegenüber, die große Energie kosten.

Es muß betont werden, daß das gottgeweihte Leben, persönlich und in Gemeinschaft gelebt, Zeichen der angebrochenen Gottesherrschaft ist und dadurch in schwierigen Situationen geistlicher „Wüste" und kirchlicher „Diaspora" von Segen ist. Ohne das überzeugende, gerade zweckfreie Beispiel christlichen Lebens und lebendiger Zeugen des Glaubens wird es kaum möglich sein, das Klima zu überwinden, das vielerorts der Pastoral geistlicher Berufe im Wege steht.

Die Frage der Übergabe von Leitungsfunktionen an geeignete Laienbrüder sollte sorgfältig studiert und gelöst werden. Die Gruppe wünscht, daß Lösungen angestrebt werden, die der heutigen Sensibilität wie dem jeweiligen Charakter der Institute des gottgeweihten Lebens Rechnung tragen.

Die Frage nach der Stellung und Verantwortung der Frau im gottgeweihten Leben ist eine Frage der Sichtbarkeit und Glaubwürdigkeit des gottgeweihten Lebens und des gelebten Evangeliums im Kontext heutiger kultureller und anthropologischer Entwicklungen. Im Blick auf die Regelung der Ausgestaltung des Ordenslebens im juridischen und disziplinären Bereich, z. B. in der Frage der „iusta autonomia" der Institute des gottgeweihten Lebens, wird die prinzipielle Gleichwertigkeit zwischen Männern und Frauen im gottgeweihten Leben angestrebt. Insbesondere regte die Gruppe die Frage nach der organischen Weiterentwicklung von Venite Seorsum (1969) an.

In der Frage der Mutuae relationes sind im Bereich der Gruppe viele gute Erfahrungen gemacht worden. Sogenannte „Ordensreferenten" und „Bischofsvikare" für das gottgeweihte Leben in einer Ortskirche haben sich nach den Erfahrungen der Gruppe oft bewährt und sollten dort ernannt werden, wo dies bisher noch nicht der Fall war. Das gottgeweihte Leben kann an einigen Orten, nicht nur in Europa, noch stärker in das Leben des Ortskirche einbezogen werden, insbesondere in der Verkündigung in den Pfarreien und in der Ausbildung von Priestern und Laien im kirchlichen Dienst.

Die Gruppe schlägt u. a. noch die Vertiefung folgender Fragen vor:

– die Notwendigkeit aufmerksamer Begleitung sogenannter „neuer geistlicher Gemeinschaften" und neuer Formen des gottgeweihten Lebens. Für sie sollte der Name „gottgeweihtes Leben" nicht vorschnell gebraucht werden;

– die Frage der „assoziierten" Laien, die in neuer Weise am Charisma des Institutes partizipieren;

– die innere Verbindung von „Consecratio" und „Missio": Die Lebenskraft des gottgeweihten Lebens hängt wesentlich von der Fähigkeit zur je neuen Sendung ab, auch „ad gentes".

6. Aus der Abschlußpredigt des Papstes

„‚Denn für mich ist Christus das Leben' (Phil 1,21) schreibt der Apostel Paulus. ‚Amori Christi nihil praeponetur' (Nichts wird über die Liebe zu Christus gestellt) – verkündet der heilige Benedikt in seiner Regel. ‚Amori Christi in pauperibus nihil praeponatur' (Nichts soll über die Liebe zu Christus in den Armen gestellt werden) – wird tausend Jahre später der hl. Vinzenz von Paul sagen.

Welch erstaunliche Kraft besitzen diese Worte! Kann man sich europäische Kultur und Zivilisation ohne sie vorstellen? Und kann man sich die missionarischen Großtaten des ersten und des zweiten Jahrtausends vorstellen ohne sie? Und was soll man über das Mönchstum des christlichen Ostens sagen, dessen Anfänge auf die ersten Jahrhunderte des Christentums zurückgehen? Ja, die sich von der Welt abgewandelt haben, um Christus in Armut, Keuschheit und Gehorsam nachzufolgen, haben gleichzeitig die Welt verändert, In ihnen hat sich die Anrufung erfüllt: ‚Sende deinen Geist aus, und du erneuerst das Antlitz der Erde' (vgl. Ps 104, 30). Der Heilige Geist kennt ‚die Zeit und die Stunde', zu denen Menschen berufen werden müssen, die die von den geschichtlichen Umständen gestellten Aufgaben erfüllen können.

Er berief zu seiner Zeit Benedikt und seine Schwester Scholastika. Er berief Bernhard, Franziskus und Klara von Assisi, Bonaventura, Dominikus, Thomas von Aquin und die heilige Katharina von Siena. Das Evangelium gelangte von den Straßen und Plätzen bis auf die Universitätsstühle. In der Zeit des westlichen Schismas und der Reformation berief er Ignatius von Loyola, Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz und dann Franz von Sales und Petrus Claver. Mit ihnen vollendete sich eine tiefe spirituelle Reform, und es begann die große Zeit der Mission im Osten und im Westen.

In den Jahrhunderten, die uns näher sind, berief der Geist, der das Antlitz der Erde erneuert, andere, wie Jean Baptiste de la Salle, Paul vom Kreuz, Alfons Maria Ligouri und Don Bosco, um nur einige der Bekanntesten zu erwähnen. Am Ende des letzten Jahrhunderts und im jetzigen hat dieser Geist des Vaters und des Sohnes durch Theresia vom Kinde Jesu, durch Maximilian Kolbe und durch Schwester Faustina gesprochen."

7. Abschließende Bemerkung

Inwieweit sich die Synodenväter die Vorschläge oder Forderungen in den Wortmeldungen zu eigen gemacht haben, dies wäre aus den Propositiones ersichtlich, welche die Synode dem Papst übergeben hat. Die (über 60) Propositiones werden nicht veröffentlicht, sondern dienen dem Heiligen Vater als Grundlage für die Ausarbeitung des nachsynodalen Schreibens, das Ende 1995 oder Anfang 1996 erwartet wird. – Die Ordenskorrespondenz wird noch Beiträge von Synodenteilnehmern bringen.

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Kairo-Konferenz über Weltbevölkerung (September 1994)

Auf der Kairo-Konferenz standen sich kürzlich die Auffassung des Hl. Stuhls und die von den Vereinigten Staaten sponsorisierte Meinung über „Bevölkerung und Entwicklung" gegenüber. Die allgemeine Strategie war inzwischen klar. Man wollte den Hl. Stuhl isolieren, ja von der UNO

ausschließen, weil seine Position in klarem Gegensatz zur angestrebten Familienplanung steht, die mit allen Mitteln, sogar mit Massenabtreibung erreicht werden sollte.

Doch welche Position vertritt eigentlich der Hl. Stuhl? In der mutigen Intervention von Erzbischof Renato Martino, dem Delegationschef des Hl. Stuhls, heißt es sinngemäß:

– Ja zu einer ernsthaften Entwicklungspolitik zur Bekämpfung der Armut;

– ja zur Förderung der Ausbildung und der medizinischen Versorgung der Frau;

– ja zu einer Familienplanung auf der Basis verantworteter Elternschaft;

– ja zur Bekämpfung der Sterblichkeitsrate bei Mutter und Kind;

– ja zur „reproductive health", die verantwortliche Sexualität beinhaltet.

– Nein zu einer Bevölkerungspolitik, die die ganzheitliche Entwicklung der Völker außer acht läßt;

– nein zu jedem Zwang auf die Familien – zur Durchsetzung der Geburteneinschränkung;

– nein zu jedem Versuch, die Familie und die Verantwortung der Eltern für die Erziehung ihrer Kinder zu schwächen;

– nein zu den künstlichen Methoden der Empfängnisverhütung, die willkürlich Liebe und Fortpflanzung voneinander trennen;

– nein zur Massensterilisation und vor allem zur Legalisierung der Abtreibung als Mittel der Familienplanung.

Der Hl. Stuhl vertrat seinen Standpunkt im Namen der Würde von Mann und Frau, im Namen der Unantastbarkeit der Familie und der uneingeschränkten Achtung vor dem menschlichen Leben in jedem Stadium seiner Existenz. Die Geschichtsschreibung kann der Kirche nicht den Mut absprechen, das Leben jedes Menschen auch im Mutterschoß verteidigt und die Aufmerksamkeit der Konferenz auf das wahre Problem der heutigen Menschheit gelenkt zu haben, nämlich die Aufhebung der abgrundtiefen Ungleichheit zwischen armen und reichen Ländern durch die gerechtere Verteilung der Ressourcen und durch gerechteren Handelsaustausch.

Dagegen hat die Abtreibungslobby der USA alle Waffen eingesetzt. Nämlich die Verbreitung von alarmierenden Zahlen und Falschinformationen, um die Delegierten vieler Länder einzuschüchtern und zu gängeln. Doch die schändlichste Waffe war die Erpressung der armen Länder durch das Versprechen eines reichen Dollarregens, wenn sie sich entschieden hätten, für die Abtreibung zu stimmen, die aber am Ende auch als Mittel der Familienplanung abgelehnt wurde. Hätten Lateinamerika mit seinen 426 Milliarden Dollar Auslandsschulden und Afrika mit 236 Milliarden dieser ungeheuren Erpressung widerstehen können? Millionen von Dollar hat die amerikanische Regierung jenen Ländern versprochen, die wie Ägypten (das während der Konferenz eine derartige Abmachung mit den USA getroffen hat) bereit sind, die Abtreibungsbefürworter zu unterstützen; Abtreibungsgegnern dagegen wurde mit der Kürzung der Zuschüsse gedroht. Ist das die von Clinton gepredigte „neue Weltordnung"? (Internationaler Fidesdienst n. 162 v. 21. 9. 94, S. 450).

2. Pastoral-medizinische Fragen

Die Mitglieder der Kongregation für die Glaubenslehre hielten es für angezeigt, auf die ihnen während der ordentlichen Versammlung vorgelegten und unten wiedergegebenen Zweifel wie folgt im einzelnen antworten zu sollen:

1. Wenn die Gebärmutter, beispielsweise während einer Geburt oder eines Kaiserschnitts, derart ernst verletzt wird, daß ihre auch völlige Entfernung (Hysterektomie) medizinischerseits angezeigt ist, um eine ernsthafte aktuelle Gefahr für das Leben

oder die Gesundheit der Mutter abzuwehren, ist es dann erlaubt, ein solches Verfahren durchzuführen, auch wenn für die Frau daraus eine bleibende Unfruchtbarkeit folgen sollte?

Antwort: Ja.

2. Wenn die Gebärmutter (zum Beispiel aufgrund früherer Eingriffe mittels Kaiserschnitt) sich in einem solchen Zustand befindet, daß sie, ohne daß sich ein aktuelles Risiko für das Leben oder die Gesundheit der Frau bildet, voraussichtlich nicht in der Lage ist, eine zukünftige Schwangerschaft ohne Gefahr für die Mutter bis zum Abschluß auszutragen – eine Gefahr, die in einigen Fällen auch ernsthaft sein kann –, ist es dann erlaubt, sie zu entfernen (Hysterektomie), um einer solchen eventuellen zukünftigen Gefahr, die von der Empfängnis herrührt, zuvorzukommen?

Antwort: Nein.

3. Ist es in der gleichen wie unter Nr. 2 dargelegten Situation erlaubt, die Hysterektomie mit der Tubenligation (ein auch „Gebärmutterisolierung" genanntes Verfahren) zu ersetzen, unter Beachtung der Tatsache, daß man das gleiche vorbeugende Ziel, die Risiken einer eventuellen Schwangerschaft zu vermeiden, mit einem für den Arzt viel einfacheren und für die Frau weniger beschwerlichen Verfahren erreicht, und daß darüber hinaus die auf diese Weise vorgenommene Unfruchtbarkeit in einigen Fällen umkehrbar sein kann?

Antwort: Nein.

Erklärung

Im ersten Fall ist der Eingriff der Hysterektomie erlaubt, insofern er einen direkt therapeutischen Charakter hat, obwohl vorauszusehen ist, daß er eine bleibende Unfruchtbarkeit zur Folge hat. Die krankhafte Befindlichkeit der Gebärmutter (zum Beispiel eine Blutung, der mit anderen Mitteln nicht abgeholfen werden kann) ist es nämlich, die medizinischerseits deren Entfernung angezeigt erschienen läßt. Letztere hat deshalb als eigentliches Ziel, eine ernsthafte Gefahr für die Frau abhängig von einer eventuellen zukünftigen Schwangerschaft abzuwehren.

Anders stellt sich aus moralischer Sicht der Fall der Verfahren der Hysterektomie und der „Gebärmutterisolierung" bezüglich der in den Nummern 2 und 3 beschriebenen Umständen dar; diese erfüllen den moralischen Tatbestand der direkten Sterilisation die in dem Dokument Quaecumque sterilizatio (AAS LXVIII 1976, 738 – 740, Nr. 1) als eine Handlung umgeschrieben wird, die „nur die eine unmittelbare Wirkung hat, die generative Fähigkeit zur Zeugung unwirksam zu machen". Deshalb – so führt das gleiche Dokument fort – „bleibt gemäß der Lehre der Kirche eine derartige Sterilisation absolut untersagt. Das gilt auch dann, wenn diejenigen, die den Eingriff vornehmen, sich subjektiv von der guten Absicht leiten lassen, zur Heilung oder Vorbeugung einer leiblichen oder geistigen Krankheit beizutragen, die als Folge einer Schwangerschaft vorhergesehen oder befürwortet wird".

Die Gebärmutter, wie sie unter Nr. 2 beschrieben wurde, bildet tatsächlich in sich und für sich keine aktuelle Gefahr für die Frau. Der Vorschlag, die Hysterektomie unter den gleichen Bedingungen durch die „Gebärmutterisolierung" zu ersetzen, zeigt genau, daß die Gebärmutter in sich kein pathologisches Problem für die Frau ist. Daher haben die oben beschriebenen Verfahren keinen eigentlich therapeutischen Charakter, sondern werden durchgeführt, um die frei vollzogenen zukünftigen fruchtbaren sexuellen Handlungen unfruchtbar zu machen. Das Ziel, die Risiken für die Mutter zu vermeiden, die sich aus einer eventuellen Schwangerschaft herleiten, wird in der Tat mit dem Mittel einer direkten Sterilisation, die in sich selbst immer moralisch unerlaubt ist, verfolgt, demgegenüber andere moralisch erlaubte Wege zur freien Wahl offen bleiben.

Die eigentliche Auffassung, welche die obengenannten Praktiken bezüglich der Nummern 2 und 3 als indirekte Sterilisation unter bestimmten Bedingungen als erlaubt betrachten, kann daher nicht als gültig angesehen und in der Praxis katholischer Krankenhäuser nicht durchgeführt werden.

Papst Johannes Paul II. hat in der dem unterzeichneten Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre gewährten Audienz die obengenannten Antworten gutgeheißen und sie zu veröffentlichen angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, den 31. Juli 1993

Joseph Kardinal Ratzinger, Präfekt

Alberto Bovone, Titularerzbischof von Cäsarea in Numidien, Sekretär
(L'Osser. Rom. n. 175 v. 31. 7. 94, S. 2).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

Fachtagung und Mitgliederversammlung der Cellerare und Prokuratoren

Die 16. Fachtagung der in der AGCEP zusammengeschlossenen Cellerare und Prokuratoren der Ordensgemeinschaften von VDO und VOB fand vom 17. bis 20. Oktober 1994 auf dem Schönenberg in Ellwangen statt. Zu den Schwerpunktthemen der diesjährigen Tagung gehörte die Pflegeversicherung, die neue kirchliche Datenschutzverordnung, eine Präsentation neuer Formen des Zahlungsverkehrs und der Bankgeschäfte durch die Darlehnskasse im Bistum Münster sowie aktuelle Informationen aus den Bereichen Steuerrecht, Arbeitsrecht und Sozialversicherungsrecht. Im Zusammenhang mit der Frage, nach der Gestaltung eines „Ordenssiegels" als Qualitätsmerkmal und Warenzeichen wurde ein Diavortrag über „Kirchliche Embleme in der Werbung" gezeigt. Zur Sprache kam außerdem die Frage der Be- oder Verrechnung von Sachbezügen (insbesondere Wohnung) durch Bistümer oder Pfarrkirchenstiftungen etc. bei der Gestellung von Ordensleuten. Der Vorstandsvorsitzende des Solidarwerks, P. Karl Adolf Kreuser SJ, stellte schließlich den neuen Fragebogen vor, der nach entsprechendem Beschluß der SW-Mitgliederversammlung am 4. 11. 1994 zu Jahresbeginn 1995 allen Mitgliedsgemeinschaften zur Überprüfung des Soll- und Ist-Standes der Vorsorgemaßnahmen zur Alterssicherung zugesandt wird.

Im Rahmen der zugleich stattfindenden 8. Mitgliederversammlung der AGCEP war für den Rest der laufenden Amtszeit ein Vorstandsmitglied nachzuwählen. Der Vorstand legte seinen Jahres- und Kassenbericht vor und informierte über die zurückliegenden und in naher Zukunft geplanten Aktivitäten.

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

Vom 19. bis 22. September 1994 fand in Fulda die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz statt.

Glaubensfragen: Der 2. Teil des Erwachsenenkatechismus wird nach 15jähriger Arbeit in Druck gegeben. – Die Bischöfe gaben ferner eine Erklärung ab zum Apostolischen Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis", wonach Frauen ausgeschlossen bleiben vom Weihesakrament.

Pastorale Fragen: Die Bischofskonferenz veröffentlichte eine Arbeitshilfe „Unsere Sorge um die Toten und Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Trauerbegleitung aus christlicher Sicht". – Ausführlich wurde ferner die Situation der Jugendseelsorge behandelt. Den Funktionären des BDKJ wurde eine Mißbilligung ausgesprochen.

Gesellschaftliche Fragen: Die Bischofskonferenz veröffentlichte ein „Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland". – Eingehend geprüft wurde ferner die Situation der Asylsuchenden. Die Kommission für Caritasfragen wurde beauftragt, eine Stellungnahme der Bischofskonferenz vorzubereiten.

Ökumenische Fragen: Für das Jahr 1997 wurde eine Zweite Europäische Ökumenische Versammlung, die in Graz stattfinden soll, in Aussicht genommen.

Priesterausbildung: Auf Anordnung des Heiligen Stuhles wird im Wintersemester 1994/95 eine Apostolische Visitation der deutschen Priesterseminare und Theologenkonvikte durchgeführt. Die Leitung der Kommission, welche die Visitation durchführt, liegt in Händen des Erzbischofs von Hamburg; der Kommission gehören ferner an: der Erzbischof von Paderborn sowie die Bischöfe von Passau, Speyer und Erfurt.

Weltkirchliche Fragen: Es wurde die Situation im ehemaligen Jugoslawien, in Ruanda und in Südafrika geprüft.

ÖKUMENISMUS

Versammlung der Leuenberger Konkordie in Wien

Der Wiener Erzbischof Kardinal Hans Hermann Groer hat den theologischen Tiefblick Martin Luthers im Hinblick auf das Abendmahlverständnis gewürdigt. Bei der Eröffnung der Vollversammlung der „Leuenberger Konkordie", des europäischen Zusammenschlusses von 86 reformatorischen Kirchen, am 3. Mai 1994 in Wien ging Kardinal Groer auf das Marburger Lehrgespräch zwischen Martin Luther und dem Schweizer Reformator Huldrych Zwingli ein. Luther habe in diesem Gespräch seine tiefe Ehrfurcht vor der Realpräsenz Christi im Altarsakrament mit den überlieferten Worten bekannt: „Ich kann nicht anders: Der Text ist einfach zu stark." Die Kirchenordnungen der evangelisch-lutherischen Landeskirchen hätten diesen Glauben Martin Luthers an die Realpräsenz Christi im Abendmahl weiterüberliefert, betonte Kardinal Groer. Als Beispiel las er die entsprechende Textstelle aus der „Kirchenordnung von Nürnberg und Brandenburg" aus dem 16. Jahrhundert vor.

Die gemeinsame Ehrfurcht vor dem Altarsakrament könnte die getrennten Christen näher zusammenbringen. Der Kardinal erwähnte, daß die wichtigste Voraussetzung für das Zustandekommen der „Leuenberger Konkordie" gewesen sei, daß sich die reformatorischen Kirchen über das Verständnis des Abendmahles einigen konnten. Die in der „Leuenberger Konkordie" verbundenen Kirchen Europas hätten seit Anfang der 70er Jahre aber auch „große Schritte in Richtung auf die Abendmahlsgemeinschaft mit der katholischen Kirche bedacht", erwähnte Kardinal Groer, der auch Ökumenebeauftragter der österreichischen Bischöfe ist. Er betonte abschließend, daß man auf dem Weg zu einer durch Christus geschenkten Einheit nur mit großer Geduld und Liebe vorankommen könne.

Der griechisch-orthodoxe Metropolit von Österreich, Erzbischof Michael Staikos, der auch Stellvertretender Vorsitzender des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich ist, sagte bei der Eröffnungsveranstaltung in der Wiener katholischen Konzilsgedächtniskirche, er hoffe auf die Gemeinschaft aller christlichen Kirchen. Die „Leuenberger Konkordie" sei ein Beitrag auf dem Weg zu ihrer Realisierung. Wenn die evangelischen Kirchen ihre Gemeinschaft verstärkten, so könne dies für alle Kirchen nur hilfreich sein.

Bei dem Treffen berieten bis zum 10. Mai rund 200 Vertreter von 86 protestantischen Kirchen, die sich 1973 zur Kirchengemeinschaft der „Leuenberger Konkordie" zusammengeschlossen haben, drei Haupt-

punkte: eine Ausweitung der Konkordie auf die methodistische und anglikanische Kirche in Europa, eine „evangelische" Stellungnahme zum europäischen Integrationsprozeß sowie Überlegungen zu einem reformatorischen Verständnis von „Freiheit". An der Versammlung in der Lainzer Konzilsgedächtniskirche, die unter dem Generalthema „Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst – reformatorische Kirchen in Europa" steht, nahmen auch Vertreter der katholischen und orthodoxen Kirche teil.

Die vor mehr als 20 Jahren erarbeitete „Leuenberger Konkordie" brachte den evangelischen Kirchen des Augsburger und des Helvetischen Bekenntnisses Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und die gegenseitige Anerkennung der Ordination. Erklärt wurde damals auch, daß die gegenseitigen Lehrverurteilungen aus dem 16. Jahrhundert den gegenwärtigen Stand der Lehre nicht betreffen. Mit den lutherischen und reformierten Kirchen trafen damals auch die Waldenser und die Böhmischen Brüder diese Übereinkünfte. Noch nicht dabei sind die protestantischen Kirchen Skandinaviens. Da in Österreich die gegenseitige Anerkennung der reformatorischen Kirchen seit 200 Jahren in der Praxis vollzogen wurde, wurde die „Leuenberger Konkordie" dort weniger beachtet. Österreich war nun erstmals Schauplatz der Vollversammlung, die alle sechs bis sieben Jahre stattfindet (KNA / ÖKI/20 – 9406710 / 6712).

STAAT UND KIRCHE

1. Nachversicherung

Die Rentenversicherungsträger haben angesichts aktueller Fälle nochmals darauf hingewiesen, daß eine Nachversicherung von Ordensleuten, die vor dem 1. 3. 1957 aus der Ordensgemeinschaft ausgeschieden sind, in der gesetzlichen Rentenversicherung nicht durchzuführen ist. Nach § 233 Abs. 1 SGB VI erfolgt eine Nachversicherung beim Ausscheiden vor dem 1. 1. 1992 „nach den bisherigen Vorschriften", d. h. nach den Vorschriften, die im Zeitpunkt des Ausscheidens Gültigkeit hatten.

Bei einem Ausscheiden vor dem 1. 3. 1957 kommt es nicht zu einer Nachversicherung in der gesetzlichen Rentenversicherung, da § 1242a der Reichsversicherungsordnung (RVO) in der Fassung bis 28. 2. 1957 den Personenkreis der Mitglieder geistlicher Genossenschaften nicht umfaßte. Das Bundessozialgericht hat wiederholt bestätigt (Urteil vom 18. 6. 66 – 11 RA 249/64 – und vom 9. 5. 74 – 11 RA 2/73), daß die Pflicht zur Nachversicherung von Ordensangehörigen sich nicht auf Fälle des Ausscheidens vor dem Inkrafttreten der Nachversicherungsvorschriften der Neuregelungsgesetze (§ 1232 Abs. 5 RVO) erstreckte.

2. Lohnfortzahlung im Krankheitsfall

Das Lohnfortzahlungsgesetz (LFZG) regelt einheitlich für alle Arbeitnehmer die Entgeltfortzahlung im Krankheitsfall. Es gilt für Arbeiter, Angestellte und Auszubildende und neuerdings auch für geringfügig und kurzfristig Beschäftigte. Bei Krankheit muß der Arbeitgeber allen Arbeitnehmern den Arbeitslohn sechs Wochen weiterzahlen. Bei Arbeitsunfähigkeit wegen derselben Krankheit besteht Anspruch auf erneute Entgeltfortzahlung bis sechs Wochen, wenn (a) seit Beginn der ersten Erkrankung 12 Monate vergangen sind oder (b) der Arbeitnehmer vor erneuter Arbeitsunfähigkeit wegen derselben Krankheit mindestens sechs Monate arbeitsfähig war.

Der Arbeitnehmer muß dem Arbeitgeber unverzüglich die Arbeitsfähigkeit und ihre voraussichtliche Dauer mitteilen. Dauert die Arbeitsunfähigkeit länger als drei Kalendertage, muß der Arbeitnehmer spätestens am darauffolgenden Tag, d. h. spätestens am vierten Krankheitstag, eine

ärztliche Bescheinigung über die Arbeitsunfähigkeit und ihre voraussichtliche Dauer vorlegen. Der Arbeitgeber kann bereits am ersten Tag ein Attest verlangen, z. B. bei Mitarbeitern mit häufigen Kurzerkrankungen. Bei Erkrankung im Ausland muß der Arbeitnehmer Erkrankung und Aufenthaltsort schnellstmöglich dem Arbeitgeber mitteilen, z. B. durch Telefon oder Telefax. Ein einfacher Brief genügt nicht. Die Anzeige- und Nachweispflicht sollen das Krankfeiern eindämmen.

3. Pflegeversicherung im Ordensbereich

Auf Bitte des Generalsekretariates der VDO kam am 28. 11. 1994 in Siegburg am Sitz des Verbandes der Angestellten-Krankenkassen (VdAK) und unter dessen Leitung ein Gespräch zwischen Vertretern der Ersatzkassen BEK und DAK und der Ordensobern-Vereinigungen zustande, bei dem konkrete Vereinbarungen über die Umsetzung des ab 1. 1. 1995 geltenden Pflege-Versicherungsgesetzes (PflVG) getroffen worden sind. Das Ergebnis dieses Gespräches wird – analog zu den am 20. 3. 1989 getroffenen Vereinbarungen zum damals neuen Krankenversicherungsrecht – in Form eines gemeinsamen Protokolls festgehalten, das von den Bevollmächtigten des VdAK und der Ersatzkassen BEK und DAK gegengezeichnet wird und damit Verbindlichkeit erhält. Die Hauptverwaltungen der Kranken- und Pflegekassen werden ihre Geschäftsstellen über den Inhalt der getroffenen Vereinbarungen informieren. Das Ergebnisprotokoll der Gespräche vom 28. 11. 1994 wird Ihnen möglichst bald nach der Unterzeichnung durch die Kassen vom Generalsekretariat übersandt. Vorab werden schon folgende Details bekannt gemacht.

a) Wer in Deutschland krankenversichert ist – ob freiwillig oder pflichtig, ob in der gesetzlichen oder privaten Krankenversicherung – ist damit automatisch in der Pflegeversicherung pflichtversichert. Dies gilt auch z. B. für Missionskräfte, die hier krankenversichert sind. Eine Befreiung von den Beiträgen zur Pflegeversicherung wegen des Aufenthalts im Ausland ist im Gesetz nicht vorgesehen.

b) Die Pflegekasse ist der jeweiligen Krankenkasse zugeordnet, wo man krankenversichert ist. Von einem Wechsel der Pflegekasse unter Beibehaltung der bisherigen Krankenkasse wird dringend abgeraten. Wer bei einer gesetzlichen Krankenkasse (z. B. BEK/DAK) krankenversichert ist, ist auch dort pflegeversichert. Der Wechsel von der gesetzlichen zur privaten Krankenversicherung birgt viele Risiken und kann später nicht mehr rückgängig gemacht werden.

c) Entgegen den bereits von den Kranken- und Pflegekassen veröffentlichten Beitragstabellen beträgt der monatliche Pflichtbeitrag zur Pflegeversicherung für freiwillig krankenversicherte Ordensleute ab 1. 1. 1995 nicht DM 14,50 (BEK: bei einem mtl. beitragspflichtigen Einkommen von weniger als DM 1550,–), sondern nach verbindlicher Absprache kasseneinheitlich nur DM 6,76. Die Prämienhöhe in der privaten Pflegeversicherung kann davon z. T. erheblich abweichen, ist aber kraft Gesetz (§ 110 PflegeVG) an die Obergrenze von z. Z. DM 58,50 gebunden.

Die Beitragsberechnung erfolgt – so das mit den Spitzenverbänden der gesetzlichen Krankenkassen abgestimmte Ergebnis – unter Zugrundelegung von 1/6 der monatlichen Bezugsgröße als beitragspflichtiges Mindesteinkommen (1995: Bezugsgröße West DM 4060,–, davon 1/6 = DM 676,66 beitragspflichtiges Mindesteinkommen, und davon 1% Beitragssatz = DM 6,76). Dies erspart den Ordensgemeinschaften in Deutschland allein im kommenden Jahr insgesamt rund DM 4,6 Millionen Beitragszahlung zur Pflegeversicherung.

Rentenempfänger, die freiwillig krankenversichert sind und ihre Beiträge (durch

den Orden) selber an die Krankenkasse zahlen, erhalten ab 1. 1. 1995 zusammen mit der Rente einen Beitragszuschuß wie bisher zur Kranken- und neuerdings auch zur Pflegeversicherung. Die Rente wird nur dann bei der Beitragsberechnung zur Kranken- und Pflegeversicherung angerechnet, wenn der Rentenbezieher weiterhin durch seinen Einsatz (z. B. im Rahmen eines Gestellungsvertrages) zum wirtschaftlichen Bestand seiner Gemeinschaft beiträgt. In der Pflegeversicherung findet wie bereits in der Krankenversicherung die sogenannte „Altenteiler-Regelung" Anwendung.

Für Postulanten und Novizen wird ab 1. 1. 1995 der Pflichtbeitrag zur Pflegeversicherung ebenso wie zur Renten-, Kranken- und Arbeitslosenversicherung auf der Basis des Sachbezugswertes nach der öffentlichen Sachbezugswert-Tabelle berechnet. Der Sachbezugswert beträgt ab 1. 1. 1995 DM 654,– (West) bzw. DM 519,– (Ost).

d) Ordensleute, die sich bereits jetzt schon in vollstationärer Pflege befinden und krankenversichert sind, sind ab 1. 1. 1995 ebenso wie andere krankenversicherte Ordensleute versicherungspflichtiges Mitglied der Pflegekasse. Sie können ab 1. 1. 1995 aber auf Antrag von der Zahlung von Beiträgen zur Pflegeversicherung befreit werden. Der Befreiungssatz sollte noch vor Jahresende 1994 gestellt werden, damit die Befreiung zum Zeitpunkt des Beginns der Versicherungspflicht schon wirksam wird. Leistungen für vollstationäre Pflege wird es erst ab 1. 7. 1996 geben.

e) Wenn Mitbrüder jetzt schon pflegebedürftig sind und innerhalb der eigenen Klostergemeinschaft gepflegt werden, empfiehlt es sich, möglichst umgehend die Anträge auf Pflegesachleistungen (z. B. durch einen ambulanten Pflegedienst – örtliche Sozialstation) oder/und Pflegegeldleistungen (bei Pflege durch eigene Mitbrüder) mit Wirkung zum 1. 4. 1995 zu beantragen. Antragsteller ist immer zunächst der Pflegebedürftige selbst oder ein von ihm Bevollmächtigter (z. B. Hausoberer, Prokurator/Ökonom). Der für die Pflege zuständige Mitbruder ist „Pflegeperson" und im Antrag auf Pflegegeldleistungen namentlich zu nennen. Angestellte Pflegekräfte sind keine „Pflegepersonen" im Sinne des PflegeVG. Die Anträge sind bei der jeweils zuständigen örtlichen Geschäftsstelle der Kranken- und Pflegekasse einzureichen, auch wenn die Beitragszahlung zentral erfolgt. Für den Dienst der ehrenamtlich tätigen Pflegepersonen (also insbesondere pflegende Mitbrüder) zahlt die Pflegeversicherung auf Antrag einen Beitrag zur gesetzlichen Rentenversicherung, der sich an der aufzuwendenden Zahl der Pflegestunden pro Pflegebedürftigem orientiert.

Die Beurteilung der Pflegebedürftigkeit und die Eingruppierung in eine der drei Pflegestufen je nach Schwere der Pflegebedürftigkeit erfolgt durch den Medizinischen Dienst der Kranken- und Pflegekasse, nicht durch den behandelnden Arzt. Der Medizinische Dienst untersucht den Pflegebedürftigen in dessen Wohnbereich. Mit der Antragstellung wird dem Medizinischen Dienst der Zugang zum Klausurbereich eingeräumt. Der „häusliche Bereich" bei der Pflege von Ordensleuten in klösterlichen Niederlassungen ist nach Absprache mit den Pflegekassen der gesamte „von der kirchlichen Autorität festgelegte Klausurbereich".

4. Folgen unrichtiger Spendenbestätigungen

Die Finanzbehörden teilen mit: „Wer vorsätzlich oder grob fahrlässig eine unrichtige Spendenbestätigung ausstellt oder wer veranlaßt, daß Zuwendungen nicht zu den in der Spendenbescheinigung angegebenen steuerbegünstigten Zwecken verwendet werden, haftet für die Steuer, die dem Steuergläubiger durch einen etwaigen Abzug der Spende beim Spender entgeht. Dabei wird die entgangene Steuer mit pauschal 40

von Hundert der Spende angesetzt (§ 10b Abs. 4 EStG)."

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Die Missionsschwestern „Königin der Apostel" haben auf ihrem Generalkapitel im September in Wien die deutsche Region des Ordens in Hallenberg zur „Provinz" erklärt. Provinzoberin ist die bisherige Regionaloberin Sr. M. Gabriele Margreiter.

Die Franziskanerinnen von St. Mauritz, Münster, wählten auf ihrem Generalkapitel vom 4. bis 22. 9. 1994 Sr. Mary Ann Minor, USA, als neue Generaloberin. Sie ist in der 150jährigen Geschichte der Gemeinschaft die erste Generaloberin, die nicht Deutsche ist. Sr. Mary Ann löst Sr. Angela Schrudde ab, die das Amt seit 1976 innehatte.

Die Johannesschwestern von Maria Königin, Leutesdorf, wählten am 29. 9. 1994 Sr. M. Lutgardis Pauwelyn zur neuen Generaloberin. Sr. Lutgardis war Mitbegründerin der Mission der Johannesschwestern in Indien und 12 Jahre lang Regionaloberin der indischen Region. Sie löst Sr. Siena Peteler ab, die 12 Jahre die Ordensgemeinschaft leitete und jetzt das Amt der Generalvikarin übernommen hat.

Die Tutzinger Missionsbenediktinerinnen wählten am 7. November 1994 die Philippinerin Sr. Irene Dabalus (55) zur Generalpriorin. Sr. Irene studierte in den Jahren 1967 – 75 in Münster. Generalvikarin wurde Sr. Maria Ignatius Glaser; die weiteren Generalrätinnen kommen aus Korea, Brasilien und USA (KNA).

Das St. Katharina-Werk in Basel wählte Sr. Hildegard Schmittfull zur neuen Zentralleiterin.

P. Konrad Breidenbach CSSp wurde am 3. Oktober 1994 zum Provinzial der deutschen Provinz der Spiritaner gewählt.

Der Konvent des Benediktinerpriorates St. Ansgar zu Nütschau wählte am 6. September 1994 P. Leo Overmeyer zum neuen Prior.

Beim 27. Provinzkapitel der deutschen Provinz der Missionare vom Kostbaren Blut wurde am 1. September 1994 P. Wieland Steinmetz zum Provinzial gewählt. P. Steinmetz bleibt zugleich Dekan und Stadtpfarrer in Traunstein Heilig Kreuz.

2. Berufungen und Ernennungen

Zu Konsultoren der Kongregation für das Katholische Bildungswesen wurden u. a. ernannt: P. Gintaras Vitkus SJ; P. Maurice Gilbert SJ; P. Ansgar Chupungco OSB; Sr. Enrica Rosanna FMA (L'Osservatore Romano n. 261 v. 13. 11. 94).

Zum Mitglied des Päpstlichen Rates für die sozialen Kommunikationsmittel wurde Sr. Angela Ann Zukowski MHSB ernannt (L'Osservatore Romano n. 261 v. 13. 11. 94).

Zu Mitgliedern der Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente wurde vom Papst u. a. ernannt: Kardinal Eduardo Martinez Somalo, Präfekt der Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens und die Gemeinschaften des apostolischen Lebens (L'Osservatore Romano n. 259 v. 11. 11. 94).

Pater Camilo Maccise OCD, Generaloberer der Unbeschuhten Karmeliten, ist zum neuen Vorsitzenden der Union der Generaloberen (USG) gewählt worden. Bei der Wahl wurde der Generalsuperior der Schulbrüder, P. John Johnson aus den USA, zum stellvertretenden Vorsitzenden bestimmt. Maccise ist Nachfolger des Kapuziner-Generalministers P. Flavio Roberto Carraro, der in den vergangenen vier Jahren die USG geleitet hat.

Zu Beratern des Päpstlichen Rates Iustitia et Pax wurden u. a. ernannt: Leo Schwarz Tit.-Bischof von Abbir Germaniciana und

Weihbischof in Trier; P. Anton Stress CM; P. Sergio Bernal SJ (L'Osservatore Romano n. 241 v. 19. 11. 94).

Der italienische Passionistenpater Ciro Benedettini CP wurde neuer Vizesprecher des vatikanischen Pressesaales (KNA).

Kardinal Antonio Maria Javierre Ortas SDB wurde zum Mitglied der Bischofskongregation ernannt (L'Osservatore Romano n. 215 v. 18. 9. 94).

Zu Konsultoren der Kongregation für die Orientalischen Kirchen wurden u. a. berufen: Nerses Der Neressian (Mechitarist), Tit.-Erzbischof von Sebaste der Armenier; Michael Hrynchyshyn C. Ss. R., Tit.-Bischof von Zygris und Exarch für den byzantinisch-ukrainischen Ritus in Frankreich; P. Velasio De Paolis CS; P. Willem De Smet OSB; P. Edward Farrugia SJ; P. Clarence Gallagher SJ; P. Vittorino Grossi OSA; P. George Nedungati SJ; P. Viktor Papez OFM; P. Rosario Scognaminglio OP; P. Tomas Spidlik SJ; P. Jannis Spieris OFMCap (L'Osservatore Romano n. 201 v. 2. 9. 94).

Zu Mitgliedern der Kongregation für das Katholische Bildungswesen wurden u. a. ernannt: Kardinal Lucas Moreira Neves OP, Erzbischof von Sâo Salvador da Bahia; Kardinal Eduardo Martinez Somalo, Präfekt der Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens; Kardinal Carlos Oviedo Cavada (Merzedarier), Erzbischof von Santiago de Chile; Emile Marcus PSS, Bischof von Nantes (L'Osservatore Romano n. 187 v. 14. 8. 94).

Der Papst berief zum Mitglied des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog den Bischof von Kaohsiung, Paul Shan Kuo-Hsi SJ (L'Osservatore Romano n. 179 v. 5. 8. 94).

Auf Vorschlag der Ordensobern-Vereinigung wurden Provinzial Fr. Camillus Seidl OH (Frankfurt) für die VOB und P. Reinhold Jörger SVD (St. Wendel) für die VDO von der Bischöflichen Kommission IV in den Beirat des Informationszentrums Berufe der Kirche (IBK) berufen. Für die VOB hatte bisher Provinzial F. Herbert Scheller FMS und für die VDO P. Reinhard Helbing SDB im IBK-Beirat mitgewirkt.

3. Heimgang

Im Alter von 87 Jahren starb im oberbayrischen Wallfahrtsort Maria Eck P. Hilarius Breitinger OFM Conv. P. Hilarius war 1934 zum Deutschen Seelsorger in Posen ernannt worden. Er hat dort, zuletzt als Apostolischer Administrator, hervorragend seelsorgerlich gewirkt. Sehr lesenswert ist sein Buch „Als Deutschen-Seelsorger in Posen und im Warthegau 1934 – 1945" (Verlag Matthias Grünewald, Mainz, 2. Auflage 1986). Nach dem Krieg war P. Hilarius von 1964 – 1972 Provinzial in Österreich, nachdem er zuvor in Würzburg als Guardian den Wiederaufbau des Minoritenklosters geleitet hatte. Im Anschluß an seine Zeit als Provinzial wurde P. Hilarius Stadtpfarrer in Graz; zuletzt war er Beichtvater und Wallfahrtsseelsorger in Maria Eck (MKZ 25. 9. 94). R.I.P.

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Von der „Überbevölkerung" bis zum „gläsernen Menschen"

Die Würde des Lebens als zentrales Problem theologischer Ethik heute

Ein Grundlagenwerk[1] vorgestellt von Josef Römelt CSsR, Hennef/Sieg

Theologisches Denken nach dem II. Vatikanischen Konzil befindet sich noch immer im Umbruch. Besonders in der theologisch-ethischen Reflexion ist diese bleibende Suche spürbar. Das neue Buch des Freiburger Professors für Moraltheologie, Eberhard Schockenhoff, zur „Bioethik" ist ein lebendiger Spiegel dieser Situation. Als eines der ersten bietet dieses Buch grundlegende ethische Fragen moderner Kultur unter dem Sammelbegriff der Lebensethik. Mit diesem Begriff, der seinen Ursprung in medizinethischen Fragestellungen angelsächsischer Philosophie hat, sind Themen von der Bevölkerungspolitik bis zur Tierethik, von der Abtreibungsfrage bis zur ökologischen Verantwortung, von der Euthanasiediskussion bis zur kulturellen Neubewertung von Krankheit und Sterben miteingeschlossen. Das Schlagwort „Bioethik" sammelt gleichsam fokusartig die ethische Fragestellung moderner Zivilisation par excellence. Es drückt mehr als eine fachspezifische Sonderbereichsethik aus. Es berührt die menschliche Verantwortung der technischen Zivilisation in ihren globalen, strukturell-gesellschaftlichen und wissenschaftstheoretisch fundierenden sowie ideell zielorientierenden Dimensionen überhaupt. An solcher Fragestellung zeigt sich deshalb auch die Problematik ethischen Begründens und Denkens im Kontext heutiger Kultur grundsätzlich. Die moderne, hochspezialisierte und pluralistische Gesellschaft ringt mit einer eigentümlichen moralischen Unsicherheit, die durch die komplexen disparaten wissenschaftlichen Einsichtsstände, gesellschaftlichen Differenzierungen und kulturellen Fragmentierungen verursacht ist. Obwohl die drängenden Herausforderungen der steigenden Verantwortung des Menschen für seine immer radikaler durch technische Macht manipulierte und kontrollierte Welt moralische Entscheidung immer dringlicher fordern, ist es gerade die zunehmende Komplexität der natürlichen und kulturellen Zusammenhänge, die dem Menschen diese moralische Entscheidung sehr schwer macht. Die moderne Zivilisation durchschaut ihre eigene Wirklichkeit nicht mehr. Die letzte Integration des immensen Wissens, die Voraussetzung für eindeutige Entschlüsse wäre, gelingt nicht.

Schockenhoff reagiert auf diese Situation in seinem Buch mit einer zweifachen Bewegung. Zum einen übernimmt er den modernen ethischen Pragmatismus, der im Dschungel der pluralen Rationalitäten und Argumentationsformen auf eine letzte abschließende Systematik in der Grundlegung moralischer Entscheidungen verzichtet. In diesem Sinne betont er schon in der Einführung, „daß es bereits im philosophischen Gespräch keine allgemein akzeptierten Grundlagen der Ethik mehr gibt. Weder das Naturrecht noch die Vernunftphilosophie des 19. oder die Phänomenologie und Wertphilosophie des 20. Jahrhunderts können der theologischen Ethik einen unbestrittenen Referenzrahmen für ihre eigenen

---

1 Schockenhoff, Eberhard: *Ethik des Lebens.* Ein theologischer Grundriß. Reihe: Welt der Theologie. Mainz 1993: Matthias-Grünewald-Verlag. 461 S., geb., DM 54,– (ISBN 7867-1720-8).

Aussagen verschaffen" (20f.). Anders als die Deutung dieses Pragmatismus als das Ende jeglicher metaphysischer Begründung von Ethik nutzt er aber die Unabgeschlossenheit gegenwärtiger differenzierter moralischer Argumentation, um die Glaubensdimension als notwendige Sinnentscheidung in den ethischen Diskurs positiv miteinzubringen. So entsteht ein Kaleidoskop konkreter, auf spezielle Problembereiche der Bioethik zugeschnittener moralischer Positionen, das empirische Daten, die Garantie der Menschenwürde (168–181), Handlungsfolgen verschiedener Reichweite, Handlungsmittel und -intentionen (201–209) sowie kulturgeschichtliche Betrachtungen zu einer Konvergenzargumentation zusammenfaßt. Diese Argumentation kreist um das christliche Weltbild der Erde als Schöpfung und des Menschen als Person, der mit einzigartiger Würde ausgestattet im gemeinsamen Leben mit seinen Mitgeschöpfen steht. In aktualisierter Reflexion geht es dem Buch mit feinem Instinkt immer wieder um die ethische Übersetzung des Wirklichkeitsverständnisses des jüdisch-christlichen Gottesbildes, dessen personale Transzendenz in Schöpfung und Geschichte letzter Sinnhorizont der Deutung des Lebens von Mensch, Tier und Kosmos ist.

In ruhiger, präziser und schöner Sprache führt der Autor so in die modernen ethischen Konfliktfelder um das Leben ein: in die Entstehung der Bioethik aus medizinethischen Fragestellungen der immer weiter technisierten Medizin (28–42), in die grundlegenden Fragen der Zuordnung der verschiedenen Formen des Lebens (kosmisch, tierisch, menschlich), die seit dem Zerfall der mittelalterlichen Ontologie der Finalitäten und der schlichten Übersetzung der empirischen Kausalitätenlehre in die Evolutionstheorie und anthropozentrische Technikutopie heute in eine nicht mehr geschlossene, von herrschaftsorientierten Über- und Unterordnungen freie und offene Teleologie der Artenvielfalt mündet. Anthropozentrik und Biozentrik erscheinen als polare Interpretamente zum Verständnis der eigentümlichen Stellung des Menschen in Freiheit und Verwiesenheit auf den Kosmos (82f.), was sich vor allem in der Leibgebundenheit des Menschen ausdrückt. Der Mensch transzendiert seinen Leib, und doch subsistiert er durch ihn (Der Mensch hat einen Leib und ist sein Leib zugleich!) (87–100). Theologisch übersetzen sich diese Polaritäten in die Spannung zwischen Schöpfung und Geschichte, wobei die biblische Reflexion des Lebens zur Polarität zwischen Anthropozentrik und Biozentrik noch einmal eine radikale Theozentrik hinzufügt: Alles Leben verdankt sich letztlich der schöpferischen und heilenden Initiative Gottes (104–166).

Die offene Denkweise der theologischen Argumentation, die sich nicht vorschnell auf eine philosophische Richtung stützt und doch der verschiedenen rationalen Argumentationen bedient, um das theologisch-ganzheitliche Bild vom Sinn des Lebens in christlicher Perspektive vorzutragen, macht sich für die vielen Einzelfragen des Lebensschutzes bezahlt. Ohne Belastungen durch irgendwelche starre Prinzipienreiterei oder tabuhafte Vorurteile vermag Schockenhoff flexibel überzeugende Wertungen und christliche Positionen in bezug auf gentherapeutische Risiken, diagnostische Überaktivitäten technischer Objektivierung des Menschen in der Gesundheitsvorsorge und Versicherungsstruktur heutiger Gesellschaft (235–239), auf die Frage nach der Todesdefinition (die in der Spannung zwischen Wahrung der Würde des Menschen und Ermöglichung lebensrettender Organtransplantation die Mitte zwischen einer zu großen Weite und einer an die bloße biologische Körperganzheit gebundene zu großen Enge halten muß) (253–257) zu beziehen. Einen klaren Standpunkt nimmt Schockenhoff in der Ablehnung der Euthanasie und der Abtreibung ein. Da der Mensch nicht für alle Folgen seines Handelns verantwortlich ist, unterscheidet sich der Prozeß des zugelassenen Todes vom künstlich herbeigeführten in ethisch relevanter Weise. Und die Parallelisierung zwischen der Suche nach Spielräumen am Ende mensch-

lichen Lebens (zugunsten der Organtransplantation) und nach solchen zu Beginn des menschlichen Lebens trifft aufgrund der Ergebnisse der modernen Humanbiologie sachlich nicht zu. „Außer im Fall der vitalen Indikation, in der wirklich Leben gegen Leben steht, sind in einer Güterabwägung, die dem einzigartigen Abhängigkeitsverhältnis von Mutter und Kind nach beiden Seiten gerecht wird, keine weiteren Rechtfertigungsgründe für einen Schwangerschaftsabbruch erkennbar" (324). Daß diese Position nicht bloß einer reinen Autoritätshörigkeit kirchlicher Gebundenheit entspringt, zeigt die Haltung des Autors in der Frage der Verantwortung des Menschen für das globale Bevölkerungswachstum. Nur eine ganzheitliche Auseinandersetzung mit diesem Problem, die sowohl die kulturell bedingte Einstellung der Menschen zu Kinderreichtum und Fruchtbarkeit beeinflußt als auch tatsächlich wirksame empfängnisverhütende Mittel zur Verfügung stellt – seien sie nun natürlicher oder künstlicher Art (vgl. „Wert und Grenzen der natürlichen Familienplanung", S. 378–381) –, kann zu Lösungen führen. Die einseitige technische Auffassung dieser ethischen Herausforderung der Menschheit (die Reduktion der Fragestellung auf bloße Techniken der Empfängnisverhütung) wie die überzogene prinzipiengerechte abstrakte Wertung (Verbote aufgrund naturrechtlicher Vorentscheidungen, die jede Praktikabilität erst in zweiter Linie zu betrachten gewillt sind) sind ethisch nicht vertretbar und unmenschlich.

Das Buch schließt mit einer Betrachtung zur Verantwortung des Menschen für das tierische Leben (387–427) und zu christlichen Grundhaltungen in Ehrfurcht, Staunen, Distanz und Nähe vor und mit der Schöpfung. Noch einmal klingt die Spannung zwischen Differenz und Eingebundenheit des Menschen in die Schöpfung, anthropozentrischer und biozentrischer Dimension an, die sich im Gehaltensein durch Gott in einer christlichen Lebenskultur löst. Es macht Freude, dieses Buch zu lesen, weil es seit langem wieder einmal das Gefühl gibt, daß katholische Moraltheologie mitten in den modernen Fragen nach Verantwortung des Menschen sachgerecht, überaus differenziert und kompetent ohne falsche verkrampfte Tabus mitredet, ja eine weiterführende Vision von Menschlichkeit artikuliert, die bei Zeitgenossen auf Gehör stößt, in der sie ihre eigene Sehnsucht wiedererkennen. Man wird vielleicht anmerken, daß die theologische Argumentation in diesem Buch gelegentlich ein wenig zu unbekümmert um philosophische Grundlagen ihre eigenen Ziele verfolgt. Ist es schon ein Stück „postmoderner" Theologie, die Versatzstücke verschiedener Ansätze und Rationalitäten (transzendentalphilosophische Begründung der Würde des Menschen, Menschenrechtsbewußtsein, phänomenologisches Leibverständnis usw.) mit dem etwas euphemistischen Begriff des Interpretaments je nach Bedarf in die Diskussion einführt? Die Distanz des Autors zu quälenden Theorien tut gut. Ein wenig entsteht aber daraus auch das Gefühl einer charmanten Art von theologischer Galanterie, die chamäleonartig die Rationalitätskriterien verändert, wenn es der pragmatische Erfolg des Handelns zu verlangen scheint.

Besprechungen

Orden und Spiritualität

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 (ISBN 3-87996-304-5).

„Die dreizehn Bücher meiner Bekenntnisse preisen den gerechten und guten Gott aus Anlaß wie des Bösen so des Guten in mir und rütteln des Menschen Verstand und Gemüt zu ihm hinauf." Mit diesen Worten beschreibt Augustinus selbst in seinen „Retractationes" das Grundanliegen seiner früheren Schrift, der „Bekenntnisse". Wenn Josef Sudbrack seiner Sammlung von Gebeten aus den „Bekenntnissen" den Untertitel „Gebete eines Lebens" beigegeben hat, so weist er damit auf dasselbe Motiv hin: In der Erinnerung an sein vergangenes Leben und im Durchdenken seiner einzelnen Stationen bringt Augustinus alles Geschehene, seine Fragen und sein Suchen, seine Schwäche und sein Staunen im Gebet vor Gott. Eindringliche Worte findet er, um die Zerbrechlichkeit des Menschen auszudrücken und seine Angewiesenheit auf Gott. Eine theologische Grundposition Augustinus' tritt immer wieder hervor: Gott selbst ist es, der allein alles Gute wirken kann. „Schenke du dich mir, mein Gott, schenke du mich dann dir zurück!" (128) Umfangen vom großen Gott, der sein Schöpfer ist und der ihn im Innersten bewegt, muß der Mensch nur an sich handeln lassen. Dabei wird auch die Dramatik des Lebens Augustinus' deutlich, seine existentielle Suche nach Wahrheit und wahrer Liebe. „Wo ich Wahrheit fand, da fand ich meinen Gott, die Wahrheit selbst..." (87) Beeinflußt vom Neuplatonismus und immer wieder auch von den Gedankenbildern der Psalmen kehrt Augustinus häufig zur Freude an Gott und zum Lobpreis zurück: „Das selige Leben ist Freude an der Wahrheit, und das ist Freude an dir, mein Gott, der du die Wahrheit bist, das Heil meines Angesichts" (86). Sudbrack hat diese Sammlung der Gebete durch eine kurze Einleitung zum Leben und zum Werk des heiligen Augustinus ergänzt. Ein Genie der Freundschaft, ein differenziert wahrnehmender und sprachlich begabter Mensch kommt in der Biographie und vor allem in den eigenen Worten dem Leser nahe, so daß er an dessen reicher Spiritualität teilhaben kann. Johannes Römelt

Bartoli, Marco: *Klara von Assisi.* Die Geschichte ihres Lebens. Werl 1993: Dietrich-Coelde-Verlag. 285 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-87163-192-2).

Im Jahre 1989 erschien die Biographie der heiligen Klara von Assisi des italienischen Kirchenhistorikers Marco Bartoli, die jetzt in der Übersetzung von M. Ancilla Röttger OCS auch auf deutsch vorliegt. Bartoli widmet sich seiner Aufgabe mit der Genauigkeit der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung; er bietet also keine romanhaft-erzählende Darstellung des Lebens der heiligen Klara, vielmehr beschreibt er ihr Leben in enger Anlehnung an das vorhandene Quellenmaterial. In einer Einleitung stellt er seinem Buch eine Rechenschaft und Einschätzung der Quellen – von den Akten des Heiligsprechungsprozesses über die Schriften der Heiligen selbst bis zu Dokumenten des 13. Jahrhunderts – voran und macht so seinen Lesern die Herkunft der biographischen Informationen transparent. Gerade in dieser genauen und reflektierten Vorgehensweise liegen die Stärken dieses Buches, die dazu geführt haben, daß es zu einem wichtigen Bezugspunkt in der Literatur über die heilige Klara wurde. Aufgrund der in mancher Hinsicht spärlichen Quellen stößt ein derartiges Unternehmen dann allerdings auch bald an seine Grenzen. Manche aufkommende Frage, manches weitergehende Interesse an der Heiligen, an ihrer Sicht des (Ordens-)Lebens und ihrer Spiritualität läßt sich aus den Quellen nicht beantworten. So beginnt Bartoli das Kapitel über die Theologie Klaras mit dem lapidaren Satz: „Von einer Theologie Klaras zu sprechen ist eigentlich unmöglich" (158). Er beschränkt sich dann in dem betreffenden Kapitel auch auf eine Nennung und kurze Erläuterung von spirituellen Motiven: Christus als Spiegel und Beispiel, die Visionen von der Geburt Christi, die Verehrung des Gekreuzigten, die mystische Hochzeit und die marianische Spiritualität. In seiner Beschränkung auf die Quellen bietet Bartoli dabei einen kritischen Maßstab aus historischer Sicht; eine theologische Auseinandersetzung müßte darüber hinaus systematisch-kritische Überlegungen und Ansätze zur Weiterbildung bzw. des Aggiornamento umfassen. Den Ausgangspunkt dafür aber bilden verläßliche Studien zur Geschichte wie die Marco Bartolis. Johannes Römelt

Martini, Carlo M.: *Im Zweifel nicht untergehen.* Petrus und der Weg des Christen. Freiburg 1994: Herder. 103 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-451-23349-5).

Fünf mit dem Titel „Meditation" benannte Vorträge sind in diesem Bändchen zusammengefaßt, die der Mailänder Erzbischof bei Einkehrtagen vor Abiturienten des Konviktes in Venegono hielt. Alle fünf Vorträge kreisen um die Gestalt des heiligen Petrus, wie er in den Evangelien dargestellt wird, und zeigen an seinem Beispiel Aufgaben und Schwierigkeiten, aber auch Schlüsselerlebnisse und Quellen der Kraft für ein menschliches Leben auf. Martinis Anliegen ist es, seinen Zuhörern und Lesern nicht bloß bibeltheologisches Wissen zu vermitteln; er versteht es, immer wieder die zentrale Frage nach der lebendigen Begegnung mit Christus und ihrer lebensprägenden Kraft aufzuwerfen. Gleich zu Beginn seiner Vorträge wird dies deutlich, wenn er sich bemüht, in der Gruppe der Zuhörer eine Atmosphäre des Gebetes zu ermöglichen. Die kurzgefaßte Theologie des Gebetes, die er dieser Einladung folgen läßt, wird auch für Christen, die sich schon länger um ein bewußtes geistliches Leben bemühen, eine Hilfe sein, die angemessenen Schwerpunkte zu setzen. „Das Gebet ist... eine Gabe Gottes, man macht dabei dem Heiligen Geist, der in uns betet, Platz; der erste Schritt aber besteht exakt in der Erkenntnis, daß wir nicht allein über diese Schwelle kommen können" (14). Die Paradoxie der Begegnung Gottes mit dem Menschen ist in diesen Worten klar ausgedrückt, alle folgenden Überlegungen zeigen die innere Struktur und die Bewegungen innerhalb dieser Begegnung auf. Martini hält sich dabei an die klassischen Schritte der geistlichen Schriftlesung – lectio, meditatio und contemplatio – und weist auch auf die Veränderung der eigenen Lebenseinstellung hin, die daraus folgt und die sich in consolatio (Trost), discretio (Gabe der Unterscheidung) und deliberatio (feste Absicht) zeigt. Die Gestalt des Petrus ist für Martini Anlaß zu mehreren Fragen, die er in rhetorischer Form an Petrus selbst, indirekt und in verschiedenen Erwägungen dann an seine Zuhörer stellt: Wer bist Du? Wer ist Jesus für Dich? Weißt Du, was Du willst? Jede dieser Fragen ist Thema einer eigenen Vortragseinheit, dazu auch die Geschichte der leidvollen Prüfungen des Petrus und die „Berufung zur Eucharistie". Der Ausgangspunkt der Heiligen Schrift bleibt dabei immer präsent, an mancher Stelle durchaus angereichert mit imaginativen Überlegungen. Italienischer Überschwang macht sich manchmal bemerkbar, beispielsweise wenn Martini darum wirbt, „Leib, Geist und Phantasie für den Strahl des Gebetes vorzubereiten, der aus dem Herzen Jesu aufschießt" (15). Nie aber entfernen sich die Gedanken weit von dem eigentlichen Kernpunkt: der Erkenntnis Gottes mit allen menschlichen Möglichkeiten, der Erkenntnis der eigenen Berufung und der Erfahrung, getragen zu sein von der Beziehung zu Jesus. „Jesus ist sich seiner Identität absolut sicher und bietet sich dem Menschen, der seiner selbst in Furcht, Angst und Verzweiflung immer unsicher ist, als Bezugspunkt an, auf den er sich verlassen kann" (27).

Johannes Römelt

Von Aschermittwoch bis Ostern. Ein praktischer Begleiter für jeden Tag. Hrsg. und erzählt v. Ulrich Peters. Freiburg 1994: Herder. 93 S., geb., DM 17,80 (ISBN 3-451-23319-3).

Geordnet nach den einzelnen Wochen der österlichen Bußzeit werden in diesem kleinen Buch verschiedene Anregungen angeboten, diese Zeit des Kirchenjahres bewußt zu erleben und zu gestalten. Der Autor stellt sie unter Titel wie „Sensibel leben", „Staunend leben", „Still leben", „Solidarisch leben". Kurze Sinngeschichten, die leider manches Mal etwas moralisierend abgefaßt sind, Erläuterungen zu Motiven der Fastenzeit, Entspannungsübungen, Anregungen für das Gespräch und die Gestaltung in der Familie und Kurztexte wechseln einander ab und bieten Möglichkeit, den Sinn der Vorbereitungswochen auf Ostern auf verschiedene Weise zu erfahren. Gerade in der Vielseitigkeit der Anregungen liegt ein besonderer Wert dieser Sammlung. Im ganzen ist dieses Büchlein eine sympathische Einladung dazu, sich immer wieder einmal einen Moment Zeit zu nehmen, um bewußt auf Ostern zuzugehen.

Johannes Römelt

Mello, Anthony de: *Eine Minute Unsinn.* Freiburg 1993: Herder. 216. S., geb., DM 28,– (ISBN 3-451-23053-4).

Nach Aussagen von Mitbrüdern war der indische Psychologe und Jesuit de Mello ein eigenwilliger und faszinierender Mensch. Der gesuchte geistliche Begleiter starb bereits 1987 im Alter von 56 Jahren.

Das letzte seiner vielen Bücher, die zum Teil auch in deutscher Sprache erschienen sind, liegt hier vor. Das Manuskript wurde in seinem Nachlaß gefunden. Es handelt sich um kurze aphoristische Texte, die zuerst das Thema benennen, um es dann mit einer kleinen Geschichte zu behandeln. Manche Texte sind nur wenige Zeilen lang, die aber immer nachdenklich machen und meist auch schmunzeln lassen. Daß man die meisten nicht nur einmal, sondern auch zwei- oder dreimal hintereinander liest, spricht nicht gegen diese Texte, sondern für sie. Oder wie geht es Ihnen mit folgendem Text?

Fragen stellen. Eine der Vorbehalte des Meisters gegenüber religiösen Führern war dieser: Sie nähren ein blindes Vertrauen in den Gläubigen, das so weit geht, daß selbst dann, wenn Schüler eine Frage zu stellen wagen, sie dabei immer innerhalb der engen Grenzen ihres Glaubens bleiben.

Es war einmal ein Prediger, erzählte der Meister, der sich redlich darum bemühte, die Schüler bei seinen Vorträgen zu Fragen zu animieren. So kam er auf diesen Einfall: Er erzählte ihnen die Geschichte von einem enthaupteten Märtyrer, der mit seinem Kopf in den Händen dahinwanderte, bis er an einen breiten Fluß kam. Weil er nun beide Hände zum Schwimmen brauchte, nahm er seinen Kopf in den Mund und schwamm sicher ans andere Ufer. Einen Augenblick herrschte widerspruchsloses Schweigen, doch dann stand zur Freude des Predigers ein Mann auf und warf ein: „Das kann er nicht gemacht haben!" „Warum nicht?" fragte der Prediger erwartungsvoll. „Weil er nämlich nicht atmen kann, wenn er den Kopf im Mund hat." (S. 201f.). Klemens Jockwig

Müller, Wunibald: *Ekstase – Sexualität und Spiritualität.* Mainz 1992: Matthias-Grünewald-Verlag. 128 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-7867-1642-0).

In der europäischen Tradition wurden Sexualität und Spiritualität oft als einander ausschließende und sich gegenseitig behindernde Erfahrungen angesehen – eine Einstellung, die viel zur Leibfeindlichkeit beigetragen hat. Mit diesem Buch legt der Theologe und Psychotherapeut Wunibald Müller, der seit 1991 Leiter des Recollectio-Hauses der Abtei Münsterschwarzach ist, ein Plädoyer für eine lebensbejahende Einstellung gegenüber dem Leib und für eine Versöhnung der Erfahrungen von Sexualität und Spiritualität vor. Den Erfahrungen von Ekstase ist der erste Teil des Buches gewidmet; mit Rückgriff auf Maslow und Lowen und einer ganzen Reihe weiterer Autoren erstellt Müller eine Art kleiner Phänomenologie der ekstatischen Erfahrungen, wobei er seinen Gegenstand recht weit auffaßt: „Gipfelerfahrungen" (Maslow) aller Art werden angeführt, vom Außersich-Geraten, Momenten der Begeisterung über die leidenschaftliche Suche nach Wahrheit bis hin zur Akzeptanz einer Krankheit. „Selige Ruhe, ergriffen sein, verzückt sein bis zum ausgelassenen Freudentanz" (13) – das alles sind Formen der Ekstase; gemeint sind also ganz allgemein Zeiten intensiven Lebens. Mit Grof unterscheidet Müller zwischen ozeanischer und dionysischer Ekstase und weist auch auf die Schattenseite hin: die mögliche Rücksichtslosigkeit ekstatischer Erfahrungen. Der zweite Teil des Buches steht unter dem Stichwort „Sich unsterblich verlieben". Die Verzauberung kommt hier ebenso zum Ausdruck wie das Drama der eigenen Empfindungen. Wie auch im ersten Teil ist es das Anliegen des Autors, zur Fülle des Lebens einzuladen. Es geht ihm darum, mit den eigenen Ursehnsüchten in Kontakt zu kommen, aufmerksam werden zu lassen auf die besonderen Erfahrungen, die der Alltag mit sich bringt, und die Höhepunkte des eigenen Lebens wirklich wahrzunehmen. So wird es möglich sein, mit der eigenen Lebenskraft und Leidenschaft in Verbindung zu sein und – das ist Thema des dritten Teiles – diese auch in Verbindung mit der Spiritualität zu leben. Müller plädiert eindringlich und anschaulich für die Erdung der Spiritualität, für die Verbindung von Spiritualität und Leiberfahrung. „Eine Spiritualität, die... den Leib, mein Eingepflanztsein in die Erde, übergeht, läuft Gefahr, im luftleeren Raum zu schweben. Sie ist dann auch sehr anfällig für Ideologien, Phantastereien, bis hin zum Fanatischen" (94). Den Grund für die Entstehung mancher kranken Vorstellung von Gott vermutet Müller in der unseligen Trennung von Spiritualität und Leiblichkeit. Es sind ganz elementare Erfahrungen, auf die er deshalb immer wieder zurückkommt: Erfahrungen der Ergriffenheit, sexuell angesprochen zu sein, der Intimität und Ganzheit. Ihre Fülle erreichen sie, wenn sie gelebt werden, und jeder Versuch, sie in Worte zu fassen (zumal, wenn der Autor ein Schriftsteller und kein Dichter ist), bleibt unzulänglich, manchmal banal. Dennoch ist es nicht das geringste Verdienst des Autors, in diesem Buch nach einer achtungsvollen und eindringlichen Sprache für sexuelle Erfahrungen gesucht zu haben. Das Grund-

anliegen leidet schließlich auch nicht darunter, daß manche Passagen dieses Buches eher einer Zitatesammlung gleichen und wenig Originalität bezeugen. Mit der eigenen Lebenskraft und Leidenschaft in Verbindung bleiben: dazu kann dieses Buch Verliebten wie Verheirateten wie zölibatär Lebenden wertvolle Anregung sein. Johannes Römelt

Heilige Schrift

Bibeltheologisches Wörterbuch. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. in Gemeinschaft mit Johannes Marböck und Karl M. Woschitz von Johannes B. Bauer. Graz 1994: Verlag Styria. 621 S., Ln., DM 175,– (ISBN 3-222-12256-3).

J. B. Bauer beabsichtigte mit seinem erstmals 1958 erschienenen Bibeltheologischen Wörterbuch, den interessierten Lesern die theologischen Grundgedanken und Schlüsselbegriffe des Alten und Neuen Testaments schnell und zuverlässig zugänglich zu machen. Wie groß das Bedürfnis dafür war, beweist der Umstand, daß sein Werk schon 1967 zweibändig in dritter Auflage erschien. Diese zweibändige Auflage des nicht nur in Fachkreisen geschätzten Wörterbuchs ist seit nunmehr zehn Jahren vergriffen.

Für die jetzige Auflage konnten neue, vor allem auch evangelische Autoren gewonnen werden, so daß das ursprünglich rein katholische Unternehmen nun – entsprechend der guten Zusammenarbeit zwischen evangelischen und katholischen Bibelwissenschaftlern – ökumenisch ausgeweitet wurde. Das Lexikon enthält 192 Artikel, von denen 106 neu geschrieben und die übrigen entsprechend dem heutigen Forschungsstand völlig überarbeitet wurden. Die Auswahl der Stichworte konzentriert sich auf die theologischen Inhalte der Bibel. Einleitungsfragen sowie historische und archäologische Fragen sind nicht berücksichtigt. Die Stichworte sind so ausgewählt, daß durch sie die wesentlichen Inhalte der biblischen Botschaft vermittelt werden. Der Umfang der einzelnen Artikel entspricht der Bedeutung seines Gegenstands. Die Literaturangaben sind bewußt knapp gehalten.

Wegen seiner allgemeinverständlichen Sprache ist das „Bibeltheologische Wörterbuch" dazu geeignet, nicht nur Theologen, sondern auch interessierten Bibellesern allgemein sachliche Informationen über die biblischen Glaubensinhalte zu vermitteln. Heinz Giesen

Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch. Hrsg. v. Hubert Frankemölle. Paderborn 1994: F. Schöningh. 250 S., kt., DM 58,– (ISBN 3-506-72609-9).

Im „Jahr mit der Bibel 1992" boten die Theologischen Hochschulen in Paderborn (Katholische Fachhochschule, Theologische Fakultät, die Fächer Evangelische und Katholische Theologie der Universität) eine Ringvorlesung an, in der es darum ging, die Bibel in ihrer Bedeutung für den eigenen Glauben und für verschiedene Fachrichtungen innerhalb der Theologie darzustellen. Im vorliegenden Sammelband liegen nun die Referate gedruckt vor.

In seinem einleitenden Beitrag zeigt J. Ebach, daß die Bibel als das bekannte Buch nur dann richtig verstanden werden kann, wenn sie in ihrer Fremdheit angenommen wird. Die folgenden vier Referate blicken auf die Rezeptionsgeschichte der Bibel zurück. A.-L. Fenger weist eindringlich und überzeugend an konkreten Beispielen das berechtigte Anliegen der allegorischen Auslegung bei den Kirchenvätern nach, auch wenn man ihnen hierin heute nicht mehr folgen kann. M. Luthers These, die Bibel lege sich selbst aus, ist nach M. Weinrich so zu verstehen, daß die Bibel weder durch das kirchliche Lehramt bevormundet noch durch Schwärmer vereinnahmt werden darf. H. Frankemölle legt bei seinen Ausführungen über die sogenannten Antithesen der Bergpredigt einen Schwerpunkt auf deren antijüdische Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart hinein. Zu Recht betont er, daß die Antithesen im matthäischen Sinn keineswegs das Alte Testament und sein Gesetz aufheben, sondern gerade zur Erfüllung bringen wollen. Dem schließt sich konsequent der Beitrag von H. F. Fuhs an, der mit Nachdruck die Bedeutung des Alten Testaments für uns Christen heute unterstreicht. Diese Betonung ist angesichts der oft unterschwelligen ablehnenden Haltung vieler Christen gegenüber dem Alten Testament zweifellos notwendig.

Ansätze gegenwärtiger Rezeption der Bibel werden in den folgenden sieben Beiträgen referiert bzw. engagiert vorgetragen. E. Garhammer zeigt, daß die Bibel auch in der modernen Literatur, auch wenn meist unter Verfremdung, ihren Eingang findet. Am Beispiel von Lk 15 („Selbstwerdung und Vaterverlust") führt P. Eicher Aspekte aus der Literatur, Psychoanalyse und Tiefenpsychologie in die Diskussion ein. Wie stark die Phantasie der Männer die Auslegung der Bibel beeinflußt habe, sucht M.– Th. Wacker am Beispiel von Hos 1–3 darzulegen. Wie schwierig es heute ist, Jugendlichen biblische Inhalte zu vermitteln, zumal sie mit der Kirche auch deren Buch ablehnen, weiß A. Wuckert anhand konkreter Erfahrungen zu berichten. N. Mette diskutiert die unterschiedlichen Positionen zur Frage, ab wann Kindern Gleichnisse im Unterricht vermittelt werden können. Nach seinem Urteil ist eine frühe Einführung in die Gleichnisse möglich, wenn man auch andere als kognitiv-theologische Zugänge zu den Gleichnissen zuläßt. Am Beispiel des Hebräerbriefes führt R. Dillmann in die interaktionale Bibelauslegung ein. In welcher Weise die Bibel die Pastoral der Befreiung in Lateinamerika befruchtet, zeichnet J. Niggemeier nach. Der Frage, welche Konsequenzen die Aneignung der biblischen Inhalte für die Ökumene haben könnten und müßten, geht das abschließende Referat von R. Schlüter nach.

Es war zweifellos eine gute Idee, Stimmen aus verschiedenen Fachrichtungen der Theologie zu Wort kommen zu lassen. Dabei werden die Aktualität der Bibel ebenso deutlich wie die Schwierigkeiten ihrer Vermittlung. Wer die Bibel in ihrer Fremdheit annimmt, wird bald spüren, daß sie auch dem heutigen Menschen helfen kann, seinem Leben Richtung und Sinn zu geben. Weil das vorliegende Buch dazu viele Anregungen gibt, sind ihm viele Leser zu wünschen. Heinz Giesen

Gnilka, Joachim: *Theologie des Neuen Testaments.* Reihe: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementbd. 5. Freiburg 1994: Herder. 470 S., geb., DM 88,– (ISBN 3-451-23307-X).

Vier Jahre nach seinem Jesusbuch „Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte" (vgl. die Rez. in OrdKor 32 [1991] 489f.) läßt Gnilka nun eine umfangreiche Theologie des Neuen Testaments folgen. In seinen „einführenden Gedanken" gibt er sich Rechenschaft über die äußere und innere Konzeption einer neutestamentlichen Theologie, die er als Theologie der neutestamentlichen Schriften versteht. In ihnen wird das rettende Handeln Gottes in Jesus Christus beschrieben. Die Theologie des NT ist offen gegenüber dem Alten Bund und dessen Schriften, für die das NT der Schlüssel ist. Gnilka verzichtet auf eine eigene Darstellung der Theologie der Urgemeinde und beschränkt sich bewußt auf die 27 kanonischen Schriften des NT, in der die Kirche ihren Glauben authentisch bezeugt sieht. Er reflektiert auch über die spannungsreiche Beziehung von Bibeltheologie und Dogmatik.

Für den Aufbau seiner Theologie wählt er die Chronologie, so daß sich die Abfolge Paulus – synoptische Evangelien – johanneisches Schrifttum – nachpaulinische Theologie – Theologie der Apokalypse – Kirchenbriefe ergibt. Die einzelnen Abschnitte sind jeweils in etwa gleich aufgebaut: Zunächst geht der Verf. auf die den Schriftstellern vorgegebenen Traditionen ein, um dann deren Theologie themenzentriert darzustellen. Am Schluß stehen jeweils Literaturhinweise, die jedoch teilweise sehr einseitig ausgewählt sind.

Gnilka hat für einen nicht unbeträchtlichen Teil seiner Theologie eigene Vorarbeiten geleistet. Im ganzen wird der Leser zuverlässig über die Probleme der einzelnen Schriftgruppen informiert. Es ist jedoch unvermeidlich, daß man in nicht wenigen Fragen anders urteilen wird als der Verf.

Kritische Anfragen sind z. B. an Gnilkas Apokalypsedarstellung zu stellen. Gnilka schließt sich hier der Position an, nach der der Seher Johannes die Erwartung des nahen Endes einschärft. Dagegen spricht bereits, daß die Offb nirgendwo die Christen auf die nahe Wiederkunft Christi vorbereitet, sondern dazu ermuntert, zu ihrem Glauben zu stehen, auch wenn sie dafür den Märtyrertod erleiden müssen. Die Wendung „die Zeit ist nahe" (1,3; 22,10) bezieht sich keineswegs auf das nahe Ende der Welt, sondern auf das gesamte Heilsgeschehen. Die bevorstehende „Zeit" (Kairos) bietet den Christen die Chance, sich in ihrem Glauben zu bewähren. Auch wird man nicht sagen können, daß die Soteriologie der vielleicht problematischste Teil der Theologie der Offb ist. Gnilka übersieht zudem den metaphorischen Charakter der apokalyptischen Plagen, die die negative Beziehung

Gottes zu seinen und der Christen Feinde zum Ausdruck bringen und so unterstreichen, daß Gott nicht nur den Willen, sondern auch die Macht hat, den Christen schon auf Erden sein Heil zu schenken, das im neuen Jerusalem seine Vollendung finden wird.

Zwei neutestamentliche Briefe bekommen von Gnilka schlechte Noten: der Zweite Thessalonicherbrief und der Jakobusbrief. Zumindest beim letzteren erheben sich jedoch Zweifel, ob er das – zumal nach dem Kommentar H. Frankemölles (vgl. OrdKor 35 [1994] 486 – 488) – verdient hat. Es fällt auf, daß Gnilka den Jakobusbrief von vornherein im Vergleich mit den Paulusbriefen interpretiert. So konstatiert er einen Mangel an Christologie. Einen unversöhnlichen Gegensatz sieht er in der Rechtfertigungslehre des Paulus und des Jakobus, wie er sich in der unterschiedlichen Beurteilung von „Glauben und Werken" manifestiere. Hier wird übersehen, daß „Glaube und Werke" bei Jakobus nicht mit der Rechtfertigung, sondern mit der Ethik in Zusammenhang stehen, so daß sie mit der paulinischen Rechtfertigungslehre überhaupt nichts zu tun haben. Auch 1 Petr 3,18 – 22 (424f.) ließe sich überzeugender interpretieren als das in Gnilkas Theologie geschieht.

Die kritischen Bemerkungen können und sollen nicht verdunkeln, daß Gnilka mit seiner Theologie ein großartiges Werk vorgelegt hat, dem viele Benutzer zu wünschen sind. Heinz Giesen

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,– (ISBN 3-451-02150-01).

Vom 29. 3. – 2. 4. 1993 tagten die deutschsprachigen katholischen Neutestamentler in Salzburg. Thema der Tagung war das Weltgericht und die Weltvollendung. In der vorliegenden Quaestio disputata werden die Hauptreferate der Tagung und die Erträge aus den Seminaren einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Über das Weltgericht und die Weltvollendung kann nur in Bildern, Symbolen und Metaphern gesprochen werden. Das Neue Testament kann hier weitgehend an frühjüdische Vorstellungen anknüpfen. So ist es nur konsequent, wenn am Anfang ein informativer Beitrag über die Metapher Richter für Gott und die Erscheinungsweisen seiner Gerichte in den frühjüdischen Schriften steht. K. Müller plädiert zunächst dafür, von Gericht nur zu sprechen, wenn Rechtsvorgänge in Gerichtsszenen mit Gerichtshof und Gerichtsritual dargestellt sind. Ein Weltgericht kennen die frühjüdischen Schriften nicht, da sie sich auf Israel oder auf ein Restisrael konzentrieren. Das Gericht dürfte erst mit der urchristlichen Missionspredigt auf alle Menschen ausgeweitet worden sein. Innerhalb derselben Schrift stehen unterschiedliche Gerichtstypen (Erlösungs- und Heilsgericht, Rechtsverfahren vor dem Thron der Herrlichkeit) nebeneinander, so daß keinem Gerichtstyp eine erstrangige Bedeutung für jüdische Identität zukommt. Immer bleibt die Gerichtsrede metaphorische Rede. Sie ist am ehesten im Umfeld der Herrschaft Gottes und des Gesetzes anzusiedeln. Das läßt sich besonders gut aus dem Vergleich zwischen Dan 2 und Dan 7 ablesen. Der Täufer und Jesus knüpfen an die frühjüdischen Gerichtsvorstellungen an, indem sie bestimmte Codewörter aufgreifen, die das ihren Adressaten vertraute Bildmaterial in Erinnerung rufen.

J. Schlosser fragt in seinem Referat nach der Vollendung des Heils in der Sicht Jesu. Dabei geht es um so schwierige Fragen wie die, ob die vollendete Gottesherrschaft diese Welt verwandelt oder eine ganz neue himmlische Wirklichkeit hervorbringt. Die Nachgeschichte in den neutestamentlichen Spätschriften und bei den frühen Vätern, aber auch die Jesusüberlieferung selbst läßt eher an die Heilsvollendung als himmlische Wirklichkeit denken. Wichtig ist die Feststellung, daß die Heilsvollendung in der vollendeten Gottesgemeinschaft besteht.

W. Beilner achtet vor allem auf die textpragmatische Frage der Endaussagen bei Paulus. Seiner These zufolge funktionalisiert Paulus die Endaussagen. Entsprechend dienen sie vor allem dazu, das gegenwärtige Heil zu begründen und zu ermöglichen und dadurch dazu verhelfen, das Leben in der Welt gläubig zu bewältigen.

Mit den Gerichtsszenen der Offb beschäftigt sich der Beitrag von J. Roloff, der zu Recht betont, daß die Gerichtsvorstellungen des Sehers nicht vorrangig ein kosmologisches, sondern ein ekklesiologi-

sches Interesse zeigen. Es geht ihm um die endgültige Realisierung der Heilsgemeinde in der Zukunft.

Die Berichte aus den Seminargruppen referieren über das Gerichtsverständnis in der Logienquelle (C. –P. März), über die Spannungen zwischen Gegenwarts- und Zukunftsaussagen in der Eschatologie des Johannesevangeliums (J. Hainz), über die Eschatologie des 1. Petrusbriefes (M. Reiser), über die Metaphorik und die Erzähltextanalyse als Zugänge zu apokalyptischen Texten (D. Dormeyer) und eine feministisch-intertextuelle Interpretation von Offb 21f. (I. R. Kitzberger). F. Mußner denkt in seinem Votum in Auseinandersetzung mit Walter Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte" in 16 Thesen über die „Implikate der Parusie des Herrn" nach. Abschließend macht K.-J. Kuschel beeindruckend mit den Spuren der Apokalyptik in der Gegenwartsliteratur, angefangen vom Expressionismus bis hin zum Ende der achtziger Jahre, vertraut.

Wie die Übersicht zeigt, wurden während der Tagung fast alle einschlägigen Texte und Textgruppen im Neuen Testament behandelt. Ein wichtiger Text zum Thema (2 Petr 3,1 – 13) stand allerdings nicht zur Diskussion. Das hat der Herausgeber jedoch in seiner Einführung nachgeholt. Der Tagungsband bietet ohne Zweifel einen guten Einblick in den Stand der gegenwärtigen Forschung zur Frage nach dem Weltgericht und zur Weltvollendung. Daß diese Frage von großer Bedeutung ist, liegt auf der Hand, geht es hier doch um nicht weniger als um unsere heilvolle Zukunft, die schon unsere Heilsgegenwart bestimmt. Heinz Giesen

Vögtle, Anton: *Die „Gretchenfrage" des Menschensohnproblems.* Bilanz und Perspektive. Reihe: Quaestiones Disputatae, Bd. 152. Freiburg 1994: Herder. 182 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-451-02152-8).

Ob bereits Jesus selbst vom „Menschensohn" (= MS) geprochen hat oder nicht, ist in der Forschung umstritten. Bejaht man diese Frage, bleibt ungewiß, ob er sich damit selbst oder einen anderen meint, zumal der Doppelspruch in Lk 12,8f. dafür zu sprechen scheint, daß Jesus sich selbst von einem künftigen MS unterscheidet. Lk 12,8f. ist deshalb zur „Gretchenfrage" im Blick auf das Verständnis dessen geworden, was Jesus bzw. die synoptischen Evangelien unter MS verstehen. Zunächst setzt sich der Verf. mit der Beurteilung des Doppelspruchs in Lk 12,8f. im Rahmen von Hypothesen auseinander, die den MS-Titel erst nachösterlich entstanden sein lassen (A), um sodann die zahlreichen, nach dem Urteil des Verf. nicht überzeugenden Erklärungen vorzuführen, die den Gebrauch des MS-Titels schon Jesus selbst zuschreiben (B). Das erfordert schließlich eine eingehende Begründung der nachösterlichen Entstehung des MS-Titels, was wiederum in Auseinandersetzung mit bisherigen Erklärungen geschieht. Auf diese Weise werden dem Leser fast alle neueren Antworten vor Augen geführt, die die Forschung auf die schwierige Frage nach der Bedeutung und vor allem nach der Herkunft der Selbstbezeichnung Jesu als „MS" gibt. Am Schluß steht des Verfassers eigene Hypothese, die sich im Ansatz schon bei der Auseinandersetzung mit anderen Hypothesen abgezeichnet hat (C).

Seine Hypothese lautet, daß urchristliche Lehrer oder Propheten erstmals vom MS sprachen. Dabei hätten sie an den Parusieglauben, der sich im Maranatha-Ruf im christlichen Gottesdienst Ausdruck verschaffte, und am MS-Verständnis der Bilderreden des äthiopischen Henochbuches anknüpfen können. Am Anfang standen somit die Worte, die von der richterlichen Funktion des MS sprechen, die bereits im Henochbuch vorgegeben waren. Der MS-Gestaltige nach Dan 7,13f. komme als religionsgeschichtlicher Hintergrund für die Entstehung des Titels nicht in Frage; denn dieser trete nicht als Richter auf. Zudem geht er auf Gott zu, während der MS der Evangelien kommt. Das „Kommen" aber sei durch den Parusieglauben (Maranatha) vorausgesetzt. Lk 17,24 („Denn wenn der Blitz vom Osten herauskommt und bis zum Westen hin leuchtet, so wird der MS sein an jenem Tage") könnte nach Vögtle „die erste oder doch eine der ersten Artikulierungen des Parusieglaubens gewesen sein, die ‚der MS' als Bezeichnung für den Parusie-Christus gebrauchte" (144).

Am Anfang standen somit die Parusieworte des MS. Sie wurden durch die sogenannten Gegenwartsaussagen und durch die Worte vom Todesleiden und Auferstehen des MS ergänzt. Vögtle weist die beiden komplementären Haupteinwände gegen die nachösterliche Entstehung der MS-Worte zurück: Der Umstand, daß Jesus sich durchgängig in den synoptischen Evangelien bis zum

Johannesevangelium MS nenne, könne nur erklärt werden, wenn der irdische Jesus sich selbst so genannt hätte. Umgekehrt sei es nicht erklärbar, warum die außerevangelische Verkündigung (außer Apg 8,56) niemals Jesus als MS bezeichnet.

Das vorliegende Buch hat zu Recht den Untertitel „Bilanz und Perspektive"; denn es macht hervorragend mit der Diskussion um den MS-Titel vertraut und bietet mit einer bestechenden Hypothese Perspektiven für eine weitere Diskussion über Grundfragen und Einzelheiten in bezug auf die MS-Frage.

Vögtles Hypothese steht und fällt mit der religionsgeschichtlichen Voraussetzung, daß die ersten MS-Aussagen an die Bilderreden des Henochbuches anknüpfen. Diese hat wiederum zur Voraussetzung, daß Parusieaussagen am Anfang der MS-Worte stehen. In diesem Zusammenhang ist zudem zu fragen, ob die Worte, die vom Bekennen und Verleugnen des MS sprechen (z. B. Lk 12,8 f), ohne weiteres entgegen der verbreiteten Annahme als Gerichts- und damit als Parusieaussagen zu begreifen sind. Bedeuten sie nicht, daß der MS nach seiner Erhöhung zu denen steht, die sich zu ihm bekennen, wie er denjenigen verleugnet, der ihn verleugnet, so daß der Sinn des Wortes der Zusage des Auferstandenen in Mt 28,20 nahekommt, er werde mit den Seinen sein bis zur Vollendung der Welt? Davon unberührt bleibt die Frage nach der vor- oder nachösterlichen Entstehung.

Mit unserer Anfrage soll nur angedeutet sein, was der Verf. aufgrund seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit der MS-Frage selbst am besten weiß, daß das Problem auch mit seiner Hypothese noch keine endgültige Antwort erfahren hat. Für seine Bestandsaufnahme und seine zum Weiterfragen anregende Stellungnahme zu einem schwierigen Problem der neutestamentlichen Forschung verdient der Autor, der sich um die katholische Exegese des Neuen Testaments wie kaum ein anderer verdient gemacht hat, Respekt und Dank. Heinz Giesen

Ernst, Josef: *Johannes der Täufer – der Lehrer Jesu?* Reihe: Biblische Bücher, Bd. 2. Freiburg 1994: Herder. 168 S., kt., DM 22,80 (ISBN 3-451-23479-3).

Die Gestalt des Täufers begegnet uns in den Evangelien und in der Apostelgeschichte sowie in einem kurzen Abschnitt in den „Jüdischen Altertümern" (XVIII 5,2) des jüdischen Historikers Flavius Josephus. Das Bild, das von ihm gezeichnet wird, ist vielschichtig. Er tritt als prophetischer Gerichtsprediger, als Vorläufer und Wegbereiter des Endzeitrichters auf, aber auch als Zeuge Christi und Bote Jesu und vor allem als Täufer. Er ist der unerschrockene Mahner, aber auch der Verunsicherte. Im Neuen Testament wird er so stark Jesus Christus zugeordnet, daß die Botschaft des Täufers als für das Verständnis Jesu notwendig erscheint.

Der emeritierte Paderborner Neutestamentler und ausgewiesene Täufer-Spezialist zeichnet zunächst die unterschiedlichen Täuferbilder des Neuen Testaments (I.) nach, um dann danach zu fragen, welche historische Gestalt sich hinter den kerygmatischen Umformungen erkennen läßt (II.). Er informiert auch über die Rolle des Johannes in der jüdischen und jüdisch beeinflußten Tradition (III.) und in der frühchristlichen Tradition (IV.). Schließlich befaßt er sich mit der Wirkungsgeschichte der Täuferbewegung bei den Täuferschülern und in Täuferkreisen (V.). In einem Schlußwort betont er, daß Johannes in dreifacher Weise den heutigen Leser besonders anspricht: als der prophetische Rufer, als Christuszeuge und als der verunsicherter Fragende. Die im Untertitel des Buches gestellte Frage, ob der Täufer Jesu Lehrer gewesen sei, verneint er ebenso mit guten Gründen wie eine vermutete Zugehörigkeit zur Qumrangemeinde. Heinz Giesen

Berger, Klaus: *Psalmen aus Qumran.* Stuttgart 1994: Quell Verlag. 164. S., geb., DM 39,80 (ISBN 3-7918-1941-0).

Zahlreiche Gebete und Hymnen aus der Zeit von etwa 200 v. Chr. bis zur Zeit Jesu bezeugen die große Frömmigkeit des damaligen Judentums. Durch die Funde in den Höhlen von Qumran haben wir heute viele Gebete und Hymnen im Original zur Verfügung, die das bezeugen. Denn in den Qumranhöhlen wurden auch Texte gefunden, die außerhalb der Qumrangemeinde entstanden sind.

Das Christentum übernimmt unter anderem aus dem Judentum, daß es Gott zusammen mit den Engeln und Erzengeln preist. K. Berger legt in seinem Buch – mit Ausnahme der unverständlichen Fragmente – alle vorhandenen Texte vor, von denen er die meisten zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt.

Die Gebete und Hymnen werden nach inhaltlichen Kriterien geordnet. Den Ps 151, 154 und 155 folgen Segenssprüche, Exorzismen, Loblieder, Bittgebete, Vertrauenslieder, Gebete in Not und Bedrängnis, Danklieder, Klagelieder, Lob- und Segenstexte und schließlich Lieder aus der Sabbatliturgie. Zum besseren Verständnis der Gebetstexte gibt Berger jeweils kurze Hinweise. Über den Band verteilt finden sich 20 Farbaufnahmen aus Qumran und dem Heiligen Land.

Der Inhalt der Hymnen und Lieder ist durchaus für den christlichen Gottesdienst geeignet. Der Schriftsatz des gut gestalteten Buches erleichtert zudem das Vorlesen der Gebete. Heinz Giesen

Religionswissenschaft – Fundamentaltheologie – Dogmatik

Haack, Friedrich Wilhelm: *Europas neue Religion.* Sekten – Gurus – Satanskult. Reihe: Herder/Spektrum, Bd. 4221. Freiburg 1993: Herder. 208 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-451-04221-5).

F.-W. Haack (mit 56 Jahren 1991 gestorben) war Beauftragter für das Sektenwesen der evangelischen Bayerischen Landeskirche. Seit es die Wahrnehmung gibt, die eine Reihe von Gruppierungen unter Sammelnamen wie „Jugendsekten", „Jugendreligionen", „destruktive Kulte" zusammenzufassen versucht, stand er im Kampf gegen diese in vorderster Front. Wegen seiner konfrontierenden Sehweise war er wohl gelegentlich umstritten, er hat sich aber im Sammeln von Material und durch unermüdliches Warnen große Verdienste erworben. Denn was sich oft hinter wohlklingenden Worten dieser Gruppen verbirgt, ist zur Gefahr nicht nur für Jugendliche, sondern auch für ahnungslose, religiös Suchende und für den demokratischen Konsens überhaupt geworden.

Das vorliegende letzte der zahlreichen Haack'schen Bücher gliedert der Verfasser in 14 Kapitel. Ihre Titel sind u. a.: Flucht ins Geheimnisvolle (über Satanismus und Hexen); New Age; Geistheilung (ins Fernsehen am Beispiel des Ehepaares Wallimann durch Sympathisanten lanciert); Jugendreligionen, Tarnorganisationen; neugermanische Sekten; die Parteisekten; Sekten und Gehorsam; Mose, David und die Kinder Gottes.

Folgende Merkmale kennzeichnen viele der besprochenen Gruppierungen: ein wirres, eklektizistisches und darum für Menschen bestimmter psychischer Disposition mundgerechtes Gedankengebäude, aber ohne das Ärgernis des Kreuzes; Streben nach Macht und/oder Geld; Mitgliedergewinnung durch Auslegen von Ködern (psychische Tests, Gemeinschaftserlebnisse); finanzielle Ausbeutung der Mitglieder; deren Schaden stiftende autoritäre Gängelung; der aggressive Versuch, sich über Gerichtsprozesse Anerkennung zu verschaffen und untreu gewordene Anhänger als unglaubwürdig zu diversamieren und auszuschalten.

Manchmal mag die Systematik und Logik der Information bei Haack zu wünschen übrig lassen; so wirken auch seine Stellungnahmen nicht immer so präzis wie z. B. bei Sudbrack, Neue Religiosität. Doch dafür entschädigt die Fülle des gebotenen Stoffes. Haack hat sich um ein gutes Anliegen verdient gemacht. Peter Lippert

Kern, Walter: *Geist und Glaube.* Fundamentaltheologische Vermittlungen zwischen Mensch und Offenbarung. Hrsg. v. Karl H. Neufeld. Innsbruck 1992: Verlag Tyrolia. 452 S., Ln., DM 58,– (ISBN 3-7022-1839-4).

Zum 70. Geburtstag des renommierten früheren Innsbrucker Fundamentaltheologen Walter Kern besorgte das dortige Institut für Fundamentaltheologie diese Sammlung von verstreut erschienenen Aufsätzen des Jubilars. Bereits in früheren Jahren hatte Kern selbst seine Überlegungen zu „Athe-

ismus – Marxismus – Christentum" (2. Aufl. 1979) und zum „Disput um Jesus und um Kirche" (1980) in zwei umfangreicheren Bänden zusammengefaßt; seine gelegentlichen Stellungnahmen zu „Alter Glaube in neuer Freiheit" (1976) und „Jesus – Mitte der Kirche" (1979) lagen bereits in kleineren Veröffentlichungen vor. Im neuerschienenen Band sind nun Arbeiten zu fundamentaltheologischen Grundfragen versammelt, die Ausschnitte aus über dreißig Jahren wissenschaftlichen Arbeitens repräsentieren (1959–1990). Philosophisch-theologische Spezialstudien wie die Arbeit über „Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin" (1959) gehören ebenso dazu wie theologische Arbeiten zu umfassenderen Themenstellungen wie „Gotteserkenntnis heute. Überlegungen aus anthropologischer Sicht (1981) oder „Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt" (1988). Die jüngste hier aufgenommene Arbeit ist ein nicht allzu umfangreicher Beitrag zur Theologie der Offenbarung unter dem Titel „Das spezifisch Christliche ist das allgemein Menschliche" (1990). In einem kurzen Text aus dem Jahre 1970 gibt Kern selbst Auskunft über seinen – vor allem intellektuellen - Werdegang und über eine grundlegende Motivation seiner Arbeit, „nämlich von Berufs wegen das studieren zu dürfen, was mich auch höchst persönlich angeht" (S. 393). Als Professor für Fundamentaltheologie hatte Kern in Innsbruck die Gelegenheit, die Ergebnisse seiner Arbeit kompetent und engagiert weiterzugeben. Ein Aufsatz von Karl H. Neufeld, der den hier angezeigten Band einleitet, stellt die Leistung des Jubilars in den Zusammenhang der langjährigen Geschichte der Fundamentaltheologie in Innsbruck; eine biographische Skizze von Andreas Batlogg, ein Verzeichnis der Veröffentlichungen Kerns von 1952 bis 1991 und ein Personenregister runden diese nützliche Veröffentlichung ab. Johannes Römelt

Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Festschrift für Heinrich Döring. Hrsg. v. Armin Kreiner, Perry Schmidt-Leukel. Paderborn 1993: Bonifatius Druck-Buch-Verlag. 402 S., Ln., DM 58,– (ISBN 3-87088-772-9).

Schon der Titel des Sammelbandes läßt den Glaubenden, der sich um ein Verstehen seines Bekenntnisses müht, erst recht aber den Theologen interessiert das in ihm Vorgelegte prüfen. Denn Begriff und Wirklichkeit der Erfahrung sind heute mehr denn je gefragt, um die oft beklagte Kluft zwischen der Welt der Glaubenden und der akademischen Theologie zu überwinden. Ähnliches gilt für den Bereich der Ökumene und ihrer Frage nach den verschiedenen Artikulationen christlicher Glaubenserfahrung, was längst auch den in Gang gekommenen Dialog der Religionen prägt.

Entsprechend haben die 25 Autoren (Freunde, Kollegen und Schüler von Heinrich Döring) zum 60. Geburtstag des Münchner Fundamentaltheologen und engagierten Ökumenikers ihre Beiträge eingebracht, die (umgekehrt der Reihung in der Festschrift) „Religiöse Erfahrung im Horizont religiöser Pluralität", „Erfahrungen im ökumenischen Dialog der Kirchen" und „Erfahrungen im christlichen Glauben" behandeln. Diesen Gruppierungen sind zwei andere vorausgelagert, die „Exemplarische Entwürfe zur Theologie der Erfahrung" und „Religiöse Erfahrung zwischen Weisheit und kritischer Vernunft" bedenken. In diesen Gruppierungen sind 24 Untersuchungen zusammengetragen, welche die ganze Spannweite des Begriffs Erfahrung und seiner Gewichtung in der modernen Theologie verdeutlichen.

Schon die erste Begegnung mit dieser Festschrift, die über ein Anlesen einzelner Beiträge und eine erste Kontrolle ihrer Ausrichtung nicht hinausgekommen ist, macht den Schatz deutlich, den die Herausgeber hier zusammengetragen haben. Zu ihm gehört der 25. Beitrag, in dem Gerda Kattner die Bibliographie der Veröffentlichungen des Geehrten (1969–1993) vorlegt. Viktor Hahn

Dalferth, Ingolf U.: *Jenseits von Mythos und Logos.* Die christologische Transformation der Theologie. Quaestiones disputatae, Bd. 142. Freiburg 1993: Herder. 313 S., kt., DM 48,– (ISBN 3-451-02142-0).

Der evangelische Systematiker geht von der grundlegenden Überzeugung aus, daß christliche Theologie in allen ihren Dimensionen Christologie ist, oder sie ist keine christliche Theologie. Christologie aber ist die theologische Verknüpfung von drei Bezugsfeldern (dem Lebenszeugnis Jesu,

dem apostolischen Osterzeugnis und dem Geistzeugnis der christlichen Gemeinde), die ihrerseits vor einem bestimmten Hintergrund zu sehen sind (das Lebenszeugnis Jesu vor der Gotterfahrung Israels, das Osterzeugnis vor den historischen Anfängen der Kirche, das Geistzeugnis der Gemeinde vor ihrer zeitgeschichtlichen Welterfahrung). In diesem Geflecht ist die zentrale Aussage des christlichen Bekenntnisses von der absoluten Nähe Gottes in Jesus über dessen Tod hinaus und in seine Gemeinde hinein denkend zu entfalten.

Daß dabei die theologische Reflexion in die unaufhebbare Spannung von (religiösem) Mythos und (philosophischem) Logos gerät, die beide transzendiert werden müssen, wenn die Wirklichkeit Christi begriffen werden will, versucht der Verfasser in einer schwierigen Untersuchung aufzuweisen, die vom Beginn der europäischen Theologie bei den Griechen bis hin zur modernen Mythenhermeneutik (D. F. Strauß, R. Bultmann und C. Lévi-Strauss) reicht. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist für den Verfasser die Einsicht, daß eine solche Transzendierung des Gegensatzes von Mythos und Logos der Theologie gelungen ist, indem sie eine eigenständige Denkform entwickelt hat, die er „Christologische Grammatik christlichen Glaubenslebens" nennt, was (wenn ich es recht verstehe) das Aufdecken der Gesetze meint, denen eine Hermeneutik der christlichen Glaubenserfahrung folgen muß, deren Systematisierung aber einer noch folgenden Studie überlassen bleibt.

Die schweren Gedanken wären vielleicht leichter nachzuvollziehen, wenn neben das Inhaltsverzeichnis ein noch detaillierteres zweites gesetzt wäre. Auch kann man nur hoffen, daß die zweite Untersuchung nicht auch ohne alle Register auszukommen sucht. Viktor Hahn

Coda, Piero: *Jesus von Nazareth.* Die Geschichte einer Entdeckung. München 1993: Verlag Neue Stadt. 224 S., geb., DM 29,80 (ISBN 3-87996-287-1).

Als eine „kurze Christologie" veröffentlichte Piero Coda, Professor für Dogmatische Theologie an der Lateranuniversität in Rom, vor drei Jahren das italienische Original dieses Buches. Im Vorwort schreibt er dazu: „Mein Anliegen ist es, eine kritische und historisch zuverlässige Rekonstruktion des Lebens und der Botschaft Jesu vorzulegen und zu verdeutlichen, wie der christliche Glaube darauf gründet. Darüber hinaus möchte ich darlegen, welche Absicht Jesus mit seiner Botschaft und seinem Handeln verfolgt hat und wie sein Schicksal und der auf seiner Auferweckung gründende Glaube an ihn dieser Absicht entsprechen" (5). Dementsprechend wird also nicht die Geschichte einer Entdeckung hier berichtet, wie fälschlich der deutsche Untertitel lautet, sondern die Geschichte Jesu selbst und die anfängliche Geschichte der christlichen Glaubensentwicklung. Erzählend und erläuternd stellt Coda diese Geschichte seinen Lesern vor. Unter dem Titel „Der Zugang zur Geschichte Jesu von Nazareth" bietet er im ersten Kapitel (11 – 52) einige Hinweise zu den außerbiblischen und biblischen Quellen über Jesus und zum religiösen Hintergrund des Judentums. Das zweite Kapitel „Jesus von Nazareth: Botschaft und Wirken" (53 – 133) setzt mit der Taufe Jesu im Jordan ein und umfaßt seine Lebensgeschichte bis zum Tod. Ein eigenes drittes Kapitel „Der gekreuzigte und auferstandene Messias" (135 – 165) ist den Auferstehungsberichten und ihrer theologischen Bedeutung gewidmet. Das abschließende vierte Kapitel „Jesus, der Herr, und die trinitarische Tiefe des Christusgeheimnisses" (167 – 224) stellt die Entwicklung der Glaubensaussagen über Jesus Christus in der frühen Kirche dar. Coda hält sich in allen Kapiteln nahe am biblischen Text, zitiert teilweise ausführlich aus den Evangelien und gibt dazu Erläuterungen hinsichtlich des historischen Kontextes, die für das Verständnis der jeweiligen Schriftstellen bedeutsam sind. In einem flüssigen Stil geschrieben und ebenso flüssig aus dem Italienischen übersetzt von Andreas Tapken läßt sich dieses Buch gut lesen. Als problematisch mag man vor allem die Knappheit des Buches einschätzen: Manche Fragen werden eher aufgeworfen, als daß der Leser in ihrer Beantwortung einen Schritt weiterkommt. Ein heutiger Leser muß bei der Lektüre von Codas Buch weitgehend seinen Problemhorizont hinter sich lassen und sich auf die Sprache und Gedankenwelt der biblischen Autoren einlassen. Die Kürze der Darstellung bringt eben ihre eigenen Grenzen mit sich: In acht Seiten beispielsweise eine Theologie der Trinität für heutige Menschen einigermaßen fundiert und problembewußt abzufassen, dürfte eine Überforderung sein. So eignet sich dieses Buch vor allem als eine Erstinformation bzw. als ein Leitfaden, nach dem Leser selbst ihre Lektüre der Evangelien orientieren können. Als eine solche Einführung aber kann ich dieses verläßliche und übersichtliche Buch gerne empfehlen. Johannes Römelt

GUARDINI, Romano: *Wunder und Zeichen 1.* Wunder und Naturgesetz. Sprecher: Romano Guardini. Grünewald-Sprechkassetten. 1990. Laufzeit: 2 x 25 Minuten, DM 19,80 (ISBN 3-7867-1518-1). *Wunder und Zeichen 2.* Das Wunder als Zeichen. Sprecher: Romano Guardini. Grünewald-Sprechkassetten. 1991. Laufzeit: 2 x 25 Minuten, DM 19,80 (ISBN 3-7867-1544-0). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Man kann dem Verlag für sein Sprechkassetten-Programm nur Erfolg wünschen, damit große Denker und Rhetoriker, zu denen Romano Guardini zählte, heute und auch in Zukunft im Originalton wiedergehört werden können.

Acht Kassetten mit Vorträgen von Guardini liegen zur Zeit vor. Zwei davon gelten dem Thema „Wunder". Im ersten Vortrag setzt sich Guardini mit dem Thema Wunder und Naturgesetze auseinander, der zweite entfaltet das biblische Verständnis von Wunder als Zeichen für die gesamtgeschöpfliche Konkretisierung der Heilsgeschichte sowie als Zeichen für den mit Jesus gekommenen Anbruch der Königsherrschaft Gottes als Beginn der Endzeit, die seit Jesus nicht mehr nur eine Verheißung für die Zukunft bedeutet.

Wenn heute auch der Inhalt dieses Vortrags zum Allgemeingut theologischen Wissens gehört, so war dies 1958, als der Bayerische Rundfunk Guardini bei einer Veranstaltung der Katholischen Akademie in München aufnahm, noch keineswegs der Fall.

Die Faszination dieses Vortrags geht vielmehr heute noch von der Stringenz der Gedankenführung, von der Sprache und nicht zuletzt auch von der Sprechweise Guardinis aus. Letzteres wurde mir besonders bewußt, als ich mich fragte, warum mein Interesse am letzten Teil des Vortrags, der auf der Kassette nicht mehr von Guardini selbst gesprochen wird, derart stark abfiel.

Man wird heute nicht mehr dem von Guardini noch durchgehend und ausschließlich verwendeten Verstehensgrundsatz folgen, in alttestamentlichen Texten den Hinweis auf das Neue Testament und ihre Erfüllung in ihm zu sehen. Der Größe Guardinis als Philosoph und Theologe sowie als Literat und Redner tut dies keinen Abbruch. Klemens Jockwig

REHM, Johannes: *Das Abendmahl.* Römisch-katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog. Gütersloh 1993: Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus. 349 S., kt., DM 68,– (ISBN 3-579-00230-9).

Wenn oft bedauert wird, die Ökumene sei zum Stillstand gekommen, ist das eine bloße Behauptung. Zu den vielen sie widerlegenden Fakten zählt die vorliegende Studie über den Stand des Dialogs zwischen Römisch-Katholischer und Evangelisch-Lutherischer Kirche über das Abendmahl.

Der erste Hauptteil „Der ökumenische Dialog über das Abendmahl" stellt diesen Dialog auf seinen verschiedenen Ebenen, in seiner Begrifflichkeit und im gemeinsamen Dokument ‚Das Herrenmahl' vor.

Der zweite Hauptteil „Die drei ‚Gefängnisse', in denen (nach Luther) das Abendmahl gehalten wird..." wendet sich den drei Hauptproblemen des Disputs zu: Laienkelch, Gegenwart Christi beim Abendmahl und Opfercharakter des Abendmahls. In einer genauen, leicht lesbaren, offen und kritisch in einem vollzogenen Untersuchung wird die kontroverse Theologie bei Luther und dem Konzil von Trient dargestellt und im Bezug dazu die ökumenische Auseinandersetzung im Dokument ‚Das Herrenmahl'.

Der dritte Hauptteil „Perspektiven" nennt das Problem der Rezeption dieser erzielten Übereinstimmung, deren bleibende Problematik in der Frage nach Abendmahlsgemeinschaft und kirchlichem Amt, macht darüber hinaus Vorschläge zu einer Lösung der noch offenen Fragen. Wenn der Verfasser sagt, „eine Trennung am Tisch des Herrn kann nicht länger theologisch begründet werden" (S. 334), wäre das dahin zu ändern: „kann nicht länger theologisch mit der Abendmahlslehre begründet werden". Denn das letztlich trennende Problem ist die verschiedene Auffassung von der Sakramentalität der Kirche. Weshalb es denn auch um mehr geht als um „Eucharistische

Gastfreundschaft", wie es die Einführung von Hans Küng einreden will, für deren Verweigerung in erster Linie natürlich die Blockade durch Rom die Schuld trägt. Küng hat nicht nur das Vorwort zu dieser guten Studie des protestantischen Pfarrers geschrieben, er hat diese auch angeregt und wissenschaftlich betreut.

Schade ist wieder einmal, daß das Buch ohne Register auskommen will, deren Erstellung im Zeitalter der Computer doch eigentlich kaum noch problematisch sein dürfte. Viktor Hahn

Moral- und Pastoraltheologie

Biser, Eugen: *Hat der Glaube eine Zukunft?* Düsseldorf 1994: Patmos Verlag. 236 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-491-77954-5).

Biser, Eugen: *Den Glauben bezeugen. Kirchenkrise als Sprachkrise. Der inwendige Lehrer.* Sprecher: Eugen Biser. Grünewald Sprechkassetten. Mainz 1994: Matthias-Grünewald-Verlag. Spielzeit: 2 x 25 Minuten. DM 19,80 (ISBN 3-7867-1762-1).

Dem Philosophen und Theologen Eugen Biser (geb. 1918), der von 1974 bis 1989 den Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Münchener Universität innehatte, geht es in seinen Arbeiten vor allem darum, in der Analyse politischer, wirtschaftlicher und kultureller Strömungen die Anfrage und Herausforderung unserer Zeit an den christlichen Glauben aufzuzeigen. Die Buchveröffentlichungen der letzten Jahre und die vielen Vorträge, die sich mit diesem Themenkreis beschäftigen, hat er in dem hier vorliegenden Buch zusammengefaßt.

Die drei Teile des Buches entsprechen der klassischen Strukturierung eines Themenbereichs: Darstellung – Deutung – Konsequenzen.

Im ersten Teil beschreibt Biser die gesellschaftliche und kirchliche Situation unter dem Nietzsche-Wort vom „Geist der Schwere" mit den Folgeerscheinungen der „Verunsicherung, Verdrossenheit, Resignation und Angst." Biser meint, daß dies vor allem auch für die derzeitige Situation innerhalb der Kirche gilt, die „von vielen nicht mehr als der Raum der Geborgenheit und Freiheit, sondern als ein Ort vielfältiger Irritationen und Enttäuschungen empfunden und gemieden" wird (S. 7).

Den Grund für die sich ausbreitende und das Leben immer mehr bestimmende Angst, dem eigentlichen Widerspruch und Gegensatz zum Glauben, sieht Biser in dem „Gottesbegriff nach Auschwitz", d. h. in der sich immer schärfer akzentuierenden Theodizeefrage, sowie in den Folgen einer konsequent säkularistischen Denk- und Lebensweise.

Im zweiten Teil, der mit „Zeitenwende" überschrieben ist, deutet Biser die derzeitige Situation als einen Umbruch, in dem der Zusammenbruch der Hoffnungen, die auf den Kommunismus gesetzt wurden, neue Freiheitsräume für die positive Lebensgestaltung der Menschen eröffnet. In dieser Umbruchsituation sieht Biser vor allem eine Herausforderung für die Kirche, falsche Reaktionen auf die Situation und das Verhalten der Menschen aufzugeben und sich wieder auf die Angst überwindenden und Freiheit ermöglichenden ureigenen Kräfte der Botschaft Jesu zu besinnen. Dieser Thematik ist dann der dritte Teil gewidmet.

Um diese Überlegungen geht es Biser auch in den beiden Vorträgen, die er im Bayerischen Rundfunk hielt und die hier als Kassettenmitschnitte vorliegen.

Die gegenwärtige gesellschaftliche und kirchliche Situation erfordert vor allem wieder die Rückbesinnung auf das dialogische und Freiheit ermöglichende Sprachverhalten Jesu, der Gott allein als Gott der Liebe und darin als Gott des Lebens bezeugte. Dies aber heißt, daß die Kirche Jesus wieder als den verkündigt, der den Menschen in seiner Not ernstnimmt und ihn zur Freiheit der Angst überwindenden Liebe, die er von Gott her bezeugt, befreien will. Jesus hat sein Leben selbst so verstanden und bis in die Konsequenz des Kreuzestodes gelebt. Dadurch hat er den Tod überwunden und uns in die Liebe Gottes hineingerettet, die stärker ist als der Tod.

Die Kirche müsse wieder mehr an das Wirken des Geistes Gottes als Geist Jesu im Innern des Menschen glauben als auf die Macht inhaltlich richtiger Sprachformeln setzen. Diese würden den Menschen eher in seinen Lebensängsten einschließen als ihn zur Freiheit des Lebens in der Liebe befreien.

Biser weist hier nicht nur auf die Mitte biblischer Gottes-Verkündigung durch Jesus Christus hin, er fordert damit auch eine Bekehrung innerhalb der Kirche ein, die über ihre Glaubwürdigkeit beim heutigen Menschen und damit über ihre Zukunft entscheidet. Klemens Jockwig

Marsch, Michael: *Gottes Wege.* Heilung durch den Glauben. Graz 1994: Verlag Styria. 180 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-222-12253-9).

Priester im Dominikanerorden, Psychotherapeut und schließlich ein Mensch, der immer offen für neue Erfahrungen ist und daher die bewundernswerte Tugend der Weisheit besitzt, so läßt sich der Autor des zu besprechenden Buches, Michael Marsch, charakterisieren. Selbst von einem Gebrechen durch den Glauben an Gott geheilt, stellt sich Marsch seit vielen Jahren als Priester in den Dienst an der ganzheitlichen Heilung des Menschen. Und immer wieder hat er erlebt, daß der Glaube heilende Kraft besitzt. Trotzdem weiß er darum, daß nur in seltenen Fällen durch Gebet und Glauben eine medizinisch nicht erklärbare Besserung körperlicher Leiden eintreten kann, gleichwohl aber bezeugt er immer wieder, wie sehr die Erfahrung der Nähe Gottes, die Hoffnung, die in der Botschaft des Evangeliums liegt und schließlich die Bereitschaft zu immerwährender Umkehr Linderung vielfältiger Krankheiten mit sich bringt.

In sieben Dialogen mit einem fiktiven Gesprächspartner berichtet Marsch über sein Leben, über sein Tun, über seinen Glauben. Da schildert er, durch welche Erfahrungen er zum Glauben kam. Dann spricht er über sein Verhältnis zu C. G. Jung und dessen „Analytischer Psychologie", in der er ausgebildet ist. Wir erfahren einiges über seine Mitarbeit in der „Charismatischen Erneuerung" – der er nicht völlig kritiklos gegenübersteht (S. 79), über seine dominikanische Identität, in der er Dominikus vor allem als den begreift, der primär das Mitleiden mit dem Homo patiens, die „compassio", als seine tiefste Identität begriffen hat, können lesen, wie sehr er überdies durch die „Gemeinschaft des Löwen von Juda" (auch: „Gemeinschaft der Seligpreisungen") geprägt ist, einer Gruppe, die sich besonders der Heilung von psychischen Krankheiten durch Therapie und Gebet verschrieben hat. Wir erfahren, daß er Wichtiges im Therapiezentrum der Gemeinschaft in Château Saint Luc in Frankreich gelernt hat, was er später als Leiter in dem von ihm gegründeten Haus „St. Raphael" für psychisch Kranke in Heiligkreuztal im Oberschwäbischen anwenden sollte. Wir erlangen Kenntnis von seiner Begegnung mit anderen Weltanschauungen, mit Freikirchlern oder mit der indonesischen Kultur, können lesen, daß er diesen Weltanschauungen mit kritischer Offenheit begegnet.

Wir erfahren zudem von seiner Begegnung als Therapeut mit geistig Behinderten, davon, wie er gerade durch das Zusammensein mit diesen Menschen wichtige Erfahrungen gemacht hat dadurch, daß er gerade sie als gleichwertige Subjekte vor Gott begriffen hat.

Dann lesen wir über seine konkrete Arbeit in Heiligkreuztal, und schließlich erfahren wir von seiner Vision, seiner Hoffnung auf eine bessere Welt.

Das Thema „Heilung durch den Glauben" wird in vielen Kreisen sehr reißerisch aufbereitet. Ganz anders verhält sich da Michael Marsch. Immer wieder warnt er vor unrealistischen Hoffnungen auf Wunderheilungen. Zudem betont er, daß der Glaube zumeist durch eine Veränderung der Einstellung zur Krankheit oder durch eine neue bewußtere Lebensweise – theologisch gesagt –, die Bereitschaft zur Umkehr – heilend wirkt. Aber er gibt auch Zeugnis dafür, daß der Glaube augenscheinlich wirklich Berge versetzen kann, Heilung durch Glauben und Hoffnung möglich macht, und das ist letztlich eine Grundaussage biblischer Theologie.

Interessant ist zudem, was Marsch über seine Person schreibt, sein unbefangenes Vertrauen darauf, daß Gott ihn nicht im Stich läßt, seine Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit anderen Kulturen und Weltanschauungen – freilich auch in kritischer Distanz –, seine enorme Fähigkeit, Erlebnisse zu

Erfahrungen werden zu lassen, aus dem, was er erlebt und erfahren hat, Elementares für Seelsorge und Psychotherapie gelernt zu haben, seine Offenheit gerade in der Begegnung mit Behinderten, die, oft genug in der Gesellschaft ausgegrenzt, für ihn letztlich gar zum Lehrer in den Dingen des Lebens geworden sind – alles Aussagen, die den Leser zu einem fruchtbringenden Nachdenken anregen sollten.

Zum Nachdenken anregen sollten auch Marschs Aussagen zu fremd gewordenen und oft mißverstandenen christlichen, respektive katholischen Glaubensinhalten wie Eucharistie und Heiligenverehrung. Heilige wie Theresia von Lisieux oder der Pfarrer von Ars und natürlich Dominikus werden als Vorbilder im Glauben, die Eucharistie überzeugend als heilende Kraft betrachtet.

Insgesamt scheint mir das Buch durchaus empfehlenswert. Michael Marsch erweist sich als ein kompetenter Seelsorger, Theologe und Psychologe. Trotz seiner Kenntnisse versucht er nicht den Leser durch einen reißerischen oder emphatischen Wortschatz zu vereinnahmen. Insofern werden Christinnen und Christen, die offen für Fragen nach der Korrelation von ganzheitlicher Heilung und ganzheitlichem Heil des Menschen sind, dieses Buch mit Gewinn lesen. Dabei ist es dem Autor anzurechnen, daß er Leserinnen und Leser mit überzogenen Hoffnungen auf Wunderheilungen bremst.

Aber auch für den im kirchlichen und sozialen Dienst Tätigen, der sich um eine heilende und mystagogische Seelsorge bemüht, besonders für den, der mit psychisch Kranken zusammenarbeitet, sei die Lektüre des Buches empfohlen. Raymund Fobes

Kleines Credo für Verunsicherte. Hrsg. v. Norbert Kutschki und Jürgen Hoeren. Freiburg 1993: Herder. 143 S., kt., DM 22,80 (ISBN 3-451-23245-6).

Seit dem 4. Jahrhundert wird die christliche Lehre im Apostolischen bzw. Nicaenokonstantinopolitanischen, dem sogenannten Großen Glaubensbekenntnis zusammengefaßt. Durch alle Veränderungen der Geschichte hindurch bekennen Christen über alle Verschiedenheiten hinweg in diesem Text die Einheit ihres Glaubens. Aber gerade die Veränderungen der Geschichte erfordern immer wieder die neue Auslegung dieses Textes für die Menschen der jeweiligen Zeit.

Diese gerade heute notwendige Aufgabe stellten sich die Kirchenfunkredaktionen des Bayerischen Rundfunks und des Südwestfunks in einer siebenteiligen Sendereihe mit dem Titel „Kleines Credo für Verunsicherte".

Das überwältigend große Echo auf diese Sendereihe veranlaßte die hier vorliegende Buchveröffentlichung.

Die begrenzte Anzahl der Sendungen sowie die vorgegebene Sendezeit von jeweils einer halben Stunde erforderten eine den einzelnen Themen weitgehend guttuende Einschränkung und Prägnanz der Darstellung.

Für die Bearbeitung der einzelnen Themen wurden Theologen gesucht und gefunden, die im Inhalt und in der Form ihrer Vorträge sowohl den vorgegebenen Glaubenslehren als auch den gegenwärtigen kritischen Anfragen an sie gerecht werden. Hans Küng: Können wir heute noch begründet an Gott glauben? Karl-Josef Kuschel: Jesus, ein göttlicher Mensch, ein menschlicher Gott? (Eine m. E. hervorragende Darlegung der grundlegenden christologischen Aussage über Jesus als Gott und Mensch. Leider konnten nicht mehr ausdrücklich Jesu Leben, Tod und Auferweckung behandelt werden.) Wolfgang Beinert: Maria – Zeichen der allgemeinen christlichen Verunsicherung? Walter Kasper: Wes Geistes Kind sind wir? Heinrich Fries: Kirche: Licht auf dem Berg oder Stolperstein? Johannes Gründel: Jeder bedarf des Trostes der Vergebung. Joseph Ratzinger: Damit Gott alles in allem sei und alles Leid ein Ende habe.

Nach Format und Umfang liegt hier eher ein Büchlein als ein Buch vor, das aber nicht mehr ausdrücklich empfohlen zu werden braucht. Klemens Jockwig

Lehmann, Karl: *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten.* Reflexionen und Positionen. Freiburg 1993: Herder. 768 S., Ln., DM 58,– (ISBN 3-451-23255-3).

Wer den dicken Band, der die vielen Reden Karl Lehmanns in der Ausübung seines bischöflichen pastoralen Amtes und zu unterschiedlichsten Anlässen vereinigt, in Händen hält, ahnt etwas von dem unermüdlichen Einsatz, mit dem der Autor seiner kirchlichen Aufgabe nachkommt. Dabei ist es nicht nur die Vielzahl der hier dokumentierten Reden, Reflexionen, Impulse und Referate, die diesen Eindruck entstehen lassen. Viel mehr noch besticht die Klarheit der Gedanken, mit der Bischof Lehmann mitten in der geistigen und religiösen Suchbewegung der Gegenwart seine Position und Überzeugung als Hilfe zur Verfügung stellt. Ob es die Beziehung zwischen Kirche und Welt, die Frage nach dem Umgang mit den Medien ist, ob die Konflikte um das vereinte Deutschland und seine Position innerhalb des zusammenwachsenden Europas thematisiert werden, Lehmann versucht ohne verwickelte Kompliziertheit, aber immer mit einer Tiefenschärfe und intellektuellen Redlichkeit Antworten aus der Haltung christlichen Glaubens und kirchlicher Gebundenheit zu geben. Die Grundlegung im christlichen Menschenbild macht dabei die differenzierte Spannung deutlich, mit der der Autor die unterschiedlichsten ethischen Fragen angeht: Der tiefe Respekt vor der demokratischen Gesellschaftsordnung, ihrer pluralistischen Vitalität und humanen Kreativität ist noch einmal unterfangen von dem Wissen, daß der christliche Glaube ein letztes Sinnpotential zur Verfügung stellen muß, soll moderne Gesellschaft wirklich eine menschliche Gesellschaft bleiben. Von dieser Zuordnung her sind Fragen wie die der Kirchensteuer oder des Umgangs mit der gesellschaftlichen Meinungsvielfalt keine in kirchlichen Selbstzweifeln quälende Probleme. Die geistige Funktion der Kirche innerhalb der modernen Gesellschaft ist unverzichtbar, sie ist auch nur auf dem Boden einer Autonomie religiöser Sinnerfahrung einzuholen, die dem christlichen Glauben in seinem eschatologischen und theozentrischen Ernst entspricht.

Es macht Freude, in diesem Buch dem Zeugnis eines Bischofs zu begegnen, dessen spirituelle und intellektuelle Kraft für viele zum Halt innerhalb einer ängstlich gewordenen Kirche geworden ist. Für viele ist Karl Lehmann in diesem Sinne informell ein wirklicher „Kardinal", ein Dreh- und Angelpunkt kirchlicher Kultur, geworden. Josef Römelt

Ratzinger, Joseph: *Wahrheit, Werte, Macht.* Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg 1993: Herder. 93 S., Ln., DM 22,80 (ISBN 3-451-23254-5).

Das Büchlein vereinigt die Rede, die Kardinal Ratzinger anläßlich seiner Aufnahme als membre associé étranger in die Académie des Sciences Morales et Politiques des Institut de France im November 1992 gehalten hat, und zwei weitere Aufsätze aus dem Jahr 1992. Ratzinger beschäftigt sich ausgiebig mit der Beziehung zwischen Gewissen, Wertebewußtsein des Menschen und pluralistischer Gesellschaft sowie demokratischer Gesellschaftsordnung. Sehr eindringlich macht er die Spannung deutlich, die strukturell in der Gefahr relativierender Nivellierung moralischer Überzeugung innerhalb einer plural fragmentierten ethischen Kultur und der bleibenden Frage nach objektiver Wahrheit gegeben ist. John Henry Newmans Gewissensinterpretation wird in diesen Rahmen moderner Gesellschaft hineingestellt und gegen eine rein subjektivistische Gewissensinterpretation abgegrenzt. Die Aufgabe, auch innerhalb der auf der Gewaltenteilung aufbauenden, differenzierten Lebensform der Demokratie, die geistig den weltanschaulichen und ethischen Überzeugungspluralismus nach sich zieht, eine verbindliche und tragfähige moralische Kultur aufzubauen bzw. zu erhalten, wird engagiert benannt. Offen bleibt, wie die Lösung der damit verbundenen Konflikte ohne Zerstörung demokratischer Vielfalt möglich ist. Josef Römelt

Schilling, Alfred: *Was die Kirche krank macht.* Diagnose und Hoffnung aus dem Neuen Testament. Regensburg 1992: F. Pustet. 184 S., kt., DM 26,80 (ISBN 3-7917-1343-4).

Daß es mit der katholischen Kirche in Deutschland nicht zum Besten steht, ist ein nicht zu leugnendes Faktum. Immer wieder befassen sich deshalb auch Autoren jedweder Couleur mit diesem Problem, stehen sie nun innerhalb oder außerhalb der Kirche, seien sie nun eher konservativ oder eher progressiv ausgerichtet.

Auch das zu besprechende Buch des Universitätsdozenten und Pfarrers Alfred Schilling gehört in dieses Ressort. Schilling diagnostiziert drei Symptome der kranken Kirche. Da ist einmal der Autoritarismus zu nennen, im Grunde der autoritative Umgang der Kirchenfürsten, besonders des Papstes, mit dem Kirchenvolk. Zum zweiten kann der Fundamentalismus benannt werden, also die Abgrenzung der Katholiken in ihrer Lehre von anderen weltanschaulichen Auffassungen und der daraus folgende missionarische Eifer mit Feuer und Schwert oder mit Gehirnwäsche und subtiler Manipulation, um Menschen in eine wenig offene (und so auch eigentlich unkatholische) Kirche einzugliedern. Schließlich ist der Klerikalismus ein Symptom der kranken Kirche. Damit ist die Trennung von Klerus und Laien mit all ihren Konsequenzen gemeint. Die Therapie der Kirche ist nach Schilling nur möglich durch eine neue Orientierung dieser Kirche an der Bibel, respektive an Botschaft und Leben Jesu Christi.

Alfred Schilling schreibt sehr engagiert, manchmal verletzend. In seiner emotionalen Art zieht er aber auch ernst zu nehmende Quellen heran, beispielsweise in der Analyse des „Opus Dei", wo er nicht zu leugnende Worte seines Gründers anführt. Zudem ist erfreulich, daß er in seiner Argumentation in erster Linie die Heilige Schrift heranzieht. Denn daß eine Kirche Jesu Christi nie und nimmer im Widerspruch zu der Botschaft ihres Gründers stehen darf, ist wohl unleugbar.

Jedoch ist auch nicht weniges kritisch anzumerken. Immer wieder werden kirchliche fundamentalistische Randgruppen angeführt, die meines Erachtens alles andere als repräsentativ für die Kirche in Deutschland sind. So ist von an Boshaftigkeit schwerlich zu überbietenden Briefen an Karl Lehmann die Rede, in denen der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz des Modernismus bezichtigt wird, oder davon, daß einzelne Fundamentalisten den Tod des überaus qualifizierten Theologen Hans Urs von Balthasar kurz vor seiner Kardinalsernennung als Zeichen seiner häretischen Theologie sehen. Dann ist ein ganzes Kapitel(!) solchen Christen gewidmet, die mit äußerst abstrusen Argumenten die Mundkommunion vehement verteidigen. Nach meiner Erfahrung mit kirchlichen Gemeinden geht es hierbei wirklich um Randerscheinungen in der christlichen Welt, denen Schilling soviel Platz gibt, als wäre das repräsentativ für den Katholizismus in Deutschland. Von den engagierten Christen, die fruchtbare und zeichenhafte Arbeit in den Gemeinden leisten – und dies ohne Behinderung ihrer Bischöfe – ist kaum die Rede. Einseitige Schelte freilich, wie wir sie im Text finden, ist in einer Zeit publikumswirksam, in der es chic ist, gegen die Kirche zu sein, wird aber kaum zu einer Versöhnung der von der Kirche Enttäuschten – und solche Versöhnung scheint mir auch ein nicht unwesentlicher Punkt zur „Therapie" an der kranken Kirche zu sein – beitragen.

In der Darstellung Schillings vermißt man letztlich solche Zeichen, die von einer Kirche zeugen, die gesunden will – oder theologisch gesprochen, die sich der Notwendigkeit bewußt ist, im immerwährenden Umkehrprozeß zu stehen.

Gerade deswegen wäre es ratsam gewesen, neben den zwar zweifelsohne berechtigten, aber zum Teil auch überzogenen Darstellungen fundamentalistischen Eifers einiger Christen auch von Gemeinden und kirchlichen Gruppen zu sprechen, die Orte von Glaube, Liebe, Hoffung und dem Ringen nach einer immer größeren Wahrheit sind.

Der Leser wird insofern gut beraten sein, dieses Buch nicht isoliert zu lesen, sondern sich zur verantworteten Meinungsbildung auch andere Positionen anzueignen. Andererseits sind aber auch die provozierenden Gedanken des engagierten Priesters Alfred Schilling unentbehrlich, weil sie ein ganzes Stück stichhaltige Wahrheit enthalten, sofern man sie im Blick auf die auch genannten wissenschaftlichen Quellen – und das sind nicht die erwähnten Pamphlete zur Mundkommunion – und mit einem notwendigen Maß an Zurückhaltung liest. Raymund Fobes

KAMPHAUS, Franz: *Priester aus Passion.* Freiburg, 1994: Herder. 302 S., geb., DM 29,80 (ISBN 3-451-23234-0).

Bischof Kamphaus von Limburg gehört zu den Bischöfen, die bereits vor der Beauftragung zu ihrem jetzigen Amt durch mancherlei Veröffentlichungen bekannt waren und von denen darum auch während ihrer Amtsausübung gehaltvolle Äußerungen zu den Themen von Theologie, Spiritualität und Pastoral zu Recht erwartet werden. Hier wird nun ein Buch vorgelegt, das verschie-

denartige Beiträge zusammenbindet, die allesamt um das Thema Priestersein kreisen. Der Verfasser gibt im Vorwort eine Beschreibung des Buches, die ich gern übernehme.

„Das erste Kapitel bringt erfahrungsbezogene Überlegungen zur Situation und Selbstvergewisserung des Priesters, zum Evangelisierungsauftrag und zur gemeinsamen Berufung aller Getauften in Kooperation mit den besonderen Diensten. Das folgende Kapitel deutet die drei evangelischen Räte als Signale der Freiheit... Die weiteren biblischen Auslegungen und Meditationen ... stehen unter den leitenden Motiven: ‚Von Gott gerufen' (Kapitel III), ‚Eingeweiht in Jesus Christus' (Kapitel IV), ‚Gesandt zu den Menschen' (Kapitel V). Die Schlußbetrachtung geht der Vision Ezechiels vom Totenfeld nach" (12).

Die Kapitel III bis V sind mit der spirituellen Dichte geschrieben, die man vom Verfasser bereits kennt. Zwei perspektivische Elemente erschwerten mir etwas die jeweils spontane Zustimmung. Da ist zum einen die Beschränkung der evangelischen Räte auf die jeweilige spirituelle Grundhaltung; sie ist sicher unverzichtbar. Das Bild bleibt aber zu einseitig „abgehoben", wenn man nicht die pointierte Umsetzung in die Praxis mitbedenkt, wie sie in den Orden geschieht (hier besteht auch eine Rückverbindung zu dem seinerzeit mit J. Bours veröffentlichten und in dieser Zeitschrift besprochenen Band „Leidenschaft für Gott").

Zum anderen haben die Kapitel, welche den „vertikalen" Sendungsaspekt des Priesterseins meditieren, gegenüber dem letzten Abschnitt ein großes Gewicht; das Mitsein des Priesters (man denke an das bekannte Augustinuszitat „mit euch ... für euch") kommt mir dabei trotz der faszinierenden Predigten über die Frage: Diakon oder Machthaber?, über den Part Gottes und den verwundeten Arzt etwas zu kurz. Wieviel der Priester für sein Glauben-Können denen verdankt, mit denen er es pastoral „zu tun hat", und wie sehr er mit ihnen auf gemeinsamem Weg ist, das hätte ich mir stärker betont gewünscht.

Eine fesselnde Lektüre bildet die pastorale Situationsbeschreibung des langen ersten Kapitels (15 – 107). Hier zeigt sich der wache Blick für komplexe und manchmal unwillkommene Realitäten. Erst dieser angstfrei offene und kritische Blick kann zusammen mit den spirituellen Impulsen, wie sie in den Predigten des zweiten Teils das Bild beherrschen, auf Chancen zu einer Bewältigung unserer spirituellen und pastoralen Übergangssituation hoffen lassen.

Eindrucksvoll fand ich außer der Sprache, die von Aktuellem (dem Durchschnittsmenschen wird „aufs Maul geschaut") zu Meditativem einen weit gespannten Fächer der Ausdrucksmöglichkeiten ins Spiel bringt, die häufigen Hinweise auf Dichter (Nelly Sachs, Hilde Domin, Paul Celan), und besonders habe ich mich darüber gefreut, daß der Verfasser den Text aus Gides Tagebüchern zu Leid und Kranksein ausführlich zitiert (289f.). So ist das Buch dort zu empfehlen, wo Besinnung statt Oberfläche und Schablone gesucht wird. Für junge Leute, die sich auf das Priesteramt vorbereiten, wird es eine passende Lektüre sein und nicht nur für sie. Das Buch weiß nicht alles und löst nicht alles. Aber es zeigt auf, von wo aus sowohl die Lösungen zum Teil angegangen, zum Teil hoffend erwartet werden können, und wie auch unabweisbares, teilweises Mißlingen ausgehalten und dennoch in Segen verwandelt werden kann. Peter Lippert

Bühlmann, Walbert: *Die Überraschungen meines Lebens.* Graz 1994: Verlag Styria. 204 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-222-12285-7).

Aus dem reichen theologischen Schaffen des Verfassers (zur Bibliographie vgl. 197 – 199) wurden bereits verschiedene Bücher in dieser Zeitschrift besprochen. Wer den abwechslungsreichen bisherigen Lebensweg des Schweizer Kapuziners auch nur gelegentlich wahrgenommen hat, wer ihn gar kennengelernt hat, wird das Buch mit Interesse zur Hand nehmen – und er wird nicht enttäuscht werden. Der reichhaltige Stoff ist in drei Teile gegliedert: Wegstrecken (11–75); Begegnungen (77–134); Schwerpunkte (137–196). Wer so temperamentvoll fühlt, denkt und dann schreibt wie der Verfasser, wird auf fast 200 Seiten sicher Dinge sagen, von denen Verschiedenes auf je verschiedene Leser aufreizend wirken mag. Das ist wohl unvermeidlich und bei dieser Art von essayistischem Lebensrückblick nicht weiter schlimm. Mehr Bedenken habe ich, wie schnell manchen Personen des

kirchlichen Lebens, die der Verfasser kontrovers erlebt hat, ein disqualifizierendes Etikett angeheftet wird.

Eine solche, manchmal holzschnittartige Darstellung, die auch gelegentlich eine lächelnde Distanz zum eigenen engagierten Wirken vermissen läßt, ist wohl aus den nicht geringen Schwierigkeiten heraus zu verstehen, die dem Verfasser immer wieder und in Verkennung seiner grundkatholischen engagierten Haltung bereitet worden sind. Ich möchte also das Buch nicht so hymnisch loben wie dies anderwärts geschehen ist, aber ein informationshaltiges und spannendes Buch war es für mich – von der ersten bis zur letzten Seite. Peter Lippert

Kirchengeschichte

Sieben, Hermann Josef: *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert.* Reihe: Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen. Paderborn 1993: F. Schöningh. 432 S., geb., DM 128,– (ISBN 3-506-74725-8).

Der zur Zeit wohl beste Kenner der Geschichte der Konzilsidee in der abendländischen Kirche legt, nachdem er zuvor „Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters" (1984), „Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung" (1988) behandelt hatte, nunmehr einen dritten Band vor mit dem Titel „Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert". Der geschichtliche Abriß wird in zwölf Kapiteln geboten, in einem dreizehnten Kapitel wird der augenblickliche Stand der Diskussion ausgebreitet. Die Meisterschaft des Autors erweist sich schon darin, daß er nicht in der Flut der Meinungen und Stellungnahmen ertrinkt, sondern in geschickter Auswahl die historisch möglichen und tatsächlichen Positionen an einzelnen Persönlichkeiten oder historischen Situationen festmacht.

Das Buch setzt ein mit einem Werk über den Episkopat von Giovanni Vincenzo Bolgeni (1733 – 1811), das insofern von Interesse ist, weil hier die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kollegialität der Bischöfe und das Verhältnis des Kollegiums zu seinem Haupt, dem Papst, vorweggenommen sind (Kapitel 1). Es folgt ein Abschnitt über die Einschätzung des Dekrets Haec Sancta in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, gegliedert nach italienischen, französischen und deutschen Stellungnahmen (Kapitel 2). Sodann werden mit Henri Maret (1805 – 1884) und Johann Bapt. Heinrich (1816 – 1891) Vertreter der liberalen bzw. ultramontanen Konzilsidee gegenübergestellt (Kapitel 3 und 4). Es folgen zwei Abschnitte, die die Konzilsidee im Umfeld des Ersten Vaticanums behandeln (Kapitel 5 und 6).

Wurde die Konzilsidee in den bisherigen Kapiteln vor allem unter kirchenjuristischen und formalen dogmatischen Gesichtspunkten erörtert, so kommt durch die Einbeziehung der historisch-kritischen Methode zu Ende des 19. Jahrhunderts ein neuer Aspekt in die Diskussion. Konkret bezog sich die Debatte auf das alleinige Recht des Papstes, Konzilien einzuberufen, bei ihnen den Vorsitz zu führen und ihre Ergebnisse zu bestätigen. In den referierten Stellungnahmen Franz Xaver Funks wird das Ringen der historischen Wissenschaft um ihre Eigenständigkeit und ihren eigenen Erkenntniswert gegenüber dogmatischen Vorgaben sichtbar. Hier wie auch an anderen Stellen enthält sich der Autor des eigenen Urteils. Dies ist für eine wissenschaftliche Darstellung insofern ein Vorteil, als die jeweiligen Positionen deutlich herausgearbeitet werden und daher für weitere Überlegungen zur Verfügung stehen.

Zur Untersuchung des Konzilsgedankens nach dem Ersten Vaticanum bedient sich der Autor der „De ecclesia-Traktate" zwischen 1870 und 1960 (Kapitel 8). Ein neuer Schub zur Diskussion einer Theologie des Konzils wurde durch die Konzilsankündigung Papst Johannes XXIII. veranlaßt. Insbesondere die neuen Ansätze von Congar, Küng und Rahner werden referiert (Kapitel 9). Die Kapitel 10 und 11 behandeln dann die Konzilsidee des einberufenden Papstes sowie die Vorstellungen, die während des Konzils in Theorie und Praxis selbst entwickelt worden sind. Der geschichtliche Überblick über die Konzilsidee schließt mit der Diskussion des Konzilsbegriffs im ökumenischen Dialog der katholischen Kirche mit anderen kirchlichen Gemeinschaften. Ein weltweiter Konsens

zeichnet sich hier noch nicht ab, jedoch stehen die bischöflich strukturierten Kirchen dem Konzilsbegriff näher. Hilfreich für das weitere Gespräch scheint eine Rückbesinnung auf die Konzilien der Alten Kirche zu sein (Kapitel 12).

Die Diskussion nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil über die Konzilsfrage läßt sich an drei Stichworten aufzeigen: Unfehlbarkeit (hier referiert Verf. Küngs „Anfrage" und in großer Präzision die unterschiedlichen Antworten, die es hierauf gegeben hat), Rezeption (es geht vor allem um die Klärung dieses Begriffs), und Hermeneutik (d. h. der Vermittlung der biblischen Botschaft in unserem „Verstehenshorizont"). Wie schon die vorausgehenden Werke des Verfassers zum gleichen Thema, so ist auch dieses Buch gekennzeichnet durch seine große Präzision und klare Sprache. Da es dem Verfasser gelungen ist, die behandelten Autoren und Schulen zu Wort kommen zu lassen, und da er keine eigenen unterschwelligen Intentionen verfolgt, ist dieses Buch ein wichtiger und zuverlässiger Beitrag zur Entwicklung der Konzilsidee, auf den künftige Arbeit aufbauen muß. Ein scheinbar spröder Stoff wird verständlich, gut lesbar und im Rahmen des Möglichen sogar spannend dargeboten. Daß ein solches Buch nicht zu einem abschließenden Ergebnis kommt, ist sachgemäß. Die Spannungen zwischen dogmatischer bzw. rechtlicher Methode und historisch-kritischer Forschung, die im Buch angedeutet wurden, sind heute längst nicht ausgeräumt,weil über das zugrunde zu legende Kirchenverständnis noch kein Konsens zu erzielen ist. Andererseits sind die positiven Aspekte, die aus solcher Spannung für die weitere Entwicklung sich ergeben könnten, noch kaum fruchtbar gemacht worden. Rolf Decot

Schatz, Klaus: *Vaticanum I: 1869 – 1870:* Reihe: Konziliengeschichte, Darstellungen. Bd. II: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filus". 1993. 405 S., Ln., DM 98,– (ISBN 3-506-74694-4).

Bd. III: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption. 1994. XVIII, 358 S., Ln., DM 98,– (ISBN 3-506-74695-2). Paderborn: F. Schöningh.

Nachdem 1992 der erste Band der Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils erschienen ist (vgl. OK 34 (1993), S. 376f.), sind nunmehr in erfreulich schneller Folge Band II: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius" und Band III: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption vorgelegt worden.

Der Band II schildert zunächst die Schauplätze, die handelnden Personen und ihre Motive unter der Überschrift „Schauplatz, Gruppen und Personen". Die schwierige Ausgangslage des Konzils und die unterschiedlichen Einstellungen kommen in dem Abschnitt „Die ersten Kontroversen" zur Darstellung. Einen Einblick in die differenzierte Struktur der Majorität und Minorität auf dem Konzil gliedert der Abschnitt „Die Zuspitzung der Gegensätze". Ein Kapitel „Die Spaltung der Katholiken" führt die öffentlichen Kontroversen vor allem im deutschen und französischen Raum vor, berücksichtigt aber auch die übrigen Länder hinreichend. Den Abschluß dieses Bandes bildet schließlich die Konstitution „Dei Filius": Entstehung, Diskussion und Würdigung. Sehr nützlich sind die beiden Beilagen, die einmal eine Depesche des französischen Außenministers wiedergeben, die bisher unbekannt war, und vor allem eine Liste der Bischofssitze zur Zeit des Ersten Vaticanums, ihrer Inhaber und ihrer Haltung gegenüber der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Im Zentrum des dritten Bandes steht „Die Auseinandersetzung um Primat und Unfehlbarkeit". In großer Genauigkeit und Zuverlässigkeit werden das Ringen um das rechte Verständnis, die unterschiedlichen Ansichten und Argumentationen der Majoritäts- und Minoritätsbischöfe sowie der Weg zur endgültigen Entscheidung nachgezeichnet. Von besonderem Interesse ist der Abschnitt über „Pius IX. und die Freiheit des Konzils", seitdem das Buch von A. B. Hassler (Pius IX. (1846 – 1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und Erstes Vatikanisches Konzil, Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Päpste und Papsttum 12), Stuttgart 1977) für eine sehr kritische Diskussion gesorgt hatte. Der Verfasser nimmt eine ausgewogene und gerechte Würdigung dieses Werkes vor, aber vor allem seines Gegenstandes, nämlich des Papstes Pius IX. Die Facetten seines Charakters sowie seine Rolle beim Zustandekommen des Unfehlbarkeitsdogmas werden ausgeleuchtet. Obwohl kein Zweifel daran bestehen kann, daß Pius IX. selbst sich mit seiner ganzen Autorität für die Definition der Unfehlbarkeit einsetzte, so arbeitet der Verfasser doch überzeugend heraus, daß die treibende Kraft die Gruppe um Manning und Senestrey war.

Ein ausführlicher Abschnitt befaßt sich mit „Rezeption und Widerstand" gegenüber dem Konzil bzw. der Definition der Unfehlbarkeit. Abschließend wird ein kurzer Blick auf den geschichtlichen Ort des Ersten Vaticanums geworfen. Für die wissenschaftliche Forschung wertvoll sind die verschiedenen Anhänge, die sich mit Detailproblemen befassen bzw. eine detaillierte Zeittafel enthalten (Anhang 5).

Die letzte Gesamtdarstellung des Vaticanum I aus der Feder von R. Aubert erschien vor rd. 30 Jahren. Klaus Schatz legt in seinem dreibändigen Werk eine neue Gesamtdarstellung vor, die allen Ansprüchen gerecht wird. Sie faßt die bisherige Forschung zusammen, führt sie auf breiter Quellenbasis an entscheidenden Stellen weiter und ist in der Darstellung zuverlässig und ausgewogen, ohne daß der Verfasser sein eigenes Urteil beiseite läßt. Besonders hervorzuheben ist die vorzügliche Darstellung und die gute Lesbarkeit des Werkes. Wissenschaftlich zuverlässige Darstellung mit großem sprachlichen und erzählerischen Vermögen gepaart findet man in der Geschichtswissenschaft heute immer seltener. Über das eigentliche Thema, das Erste Vatikanische Konzil, hinaus ist das Werk von Schatz unverzichtbar für die Kenntnis der Grundlage der heutigen Kirche und das Ringen um notwendige Veränderungen. Rolf Decot

Verkündigung – Liturgie

Otto, Gert: *Die Kunst, verantwortlich zu reden.* Rhetorik, Ästhetik, Ethik. Gütersloh 1994: Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus. 191 S., kt., DM 58,– (ISBN 3-579-02067-6).

Der bekannte praktische Theologe, Gert Otto, der als Schwerpunkte seiner wissenschaftlichen Arbeit an der Evangelischen Theologischen Fakultät der Mainzer Universität die Religionspädagogik und die Homiletik bearbeitet, hat als das Gemeinsame und Verbindende dieser Fächer immer schon sein besonderes Interesse der Sprache zugewandt.

In vorliegender Veröffentlichung sieht Otto eine Zusammenfassung seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit der Rhetorik. Der Theorie der Rede, ihren grundlegenden Voraussetzungen, Strukturen und Wirkungen widmet er das einleitende Kapitel „Über die Sprache" sowie das 3. Kapitel, „Grundzüge der Rhetorik". Die Praxis der Rede stellt er in Form von acht „Rhetorischen Portraits" im 2. und 4. Kapitel dar. Hier kommen als Redner zu Wort: M. Luther, I. Bachmann, Chr. Wolf, Th. Heuss, Fr. Schleiermacher, H. Gollwitzer, W. Jens und R. v. Weizsäcker.

Kernstück des Buches ist das 3. Kapitel. In ihm werden nach einer kurzen Zusammenfassung der Geschichte der Rhetorik die grundlegenden Elemente der Rede behandelt. Besonders dankbar ist man für den abschließenden Exkurs über die verschiedenen klassischen Rede-Figuren.

In einer Zeit ständigen Bilder- und Wörterkonsums ist es um so wichtiger, den richtigen Umgang mit der Sprache zu lernen, ist sie doch das wichtigste Medium zur Gestaltung und zur Zerstörung des menschlichen Lebens.

Dolf Sternberger drückt das treffend so aus: „Die Sprache steht und fällt mit dem Menschen – das ist unsere Herrlichkeit. Aber der Mensch steht und fällt auch mit seiner Sprache – das ist unsere Knechtschaft." Klemens Jockwig

Rohr, Richard: *Nicht die ewige Leier.* Den Glauben neu zur Sprache gebracht. Freiburg 1993: Herder. 187 S., kt., DM 28,– (ISBN 3-541-23280-4).

Der deutsche Titel dieses Buches enthält eine anspruchsvolle, fast unerträgliche Selbsteinschätzung: „nicht die alte Leier" – wohl gemeint aller anderen Bücher zum Thema Spiritualität – soll hier geschlagen werden, sondern Worte, die „Geist und Leben" seien (vgl. 17). Nun erinnere ich an den Satz eines nüchternen Bekannten, der da meinte, in jedem geistlichen Buch stehe doch immer wieder das Gleiche, und deshalb seien diese Bücher so langweilig. Wenn das stimmt, und teilweise (!) stimmt es wohl wirklich, dann könnte der Titel des Buches hingenommen werden. Vor allem aber: Rohr hat sein amerikanisches Original gar nicht so genannt! Das hat sich der Verlag ausgedacht. Rohr nennt sein Buch „nächste Gelegenheiten zur Gnade" (near occasions of grace) in einer Um-

drehung der alten Formel von der nächsten Gelegenheit zur Sünde. Er will zeigen, wo sich solche Begegnungssituationen mit der Gnade für uns auftun, und er beansprucht hierfür nicht die totale Neuheit!

Der Verfasser führt den Leser gleichsam zu verschiedenen Aussichtspunkten, die ein jeweils anderes Panorama auf die gleiche großartige Landschaft bieten.

Er spricht im ersten Kapitel über „Gottes befreiende Botschaft. Betrachtungen im zweiten Kapitel über Jesus", dann über „Umkehr. Von der Selbst-Verwirklichung zur und Selbst-Überschreitung" (2. Kapitel); über „Reine Leidenschaft. Die Heiligkeit der menschlichen Sexualität" (3. Kapitel); „Gemeinschaft. Gottes Strategie für die widerspenstige Kirche" (4. Kapitel); es folgt: „Sorgloses Sorgen umeinander. Die Zukunft des Ordenslebens" (5. Kapitel); „Von Gottes Gnade leben. Vertrauen, Verzweiflung und Versöhnung" (6. Kapitel). Ein Interview beschließt das Buch („In dieser Welt als Christ leben").

Mein Eindruck von dem Buch war zwiespältig. Die in den Überschriften behandelten Themen werden nämlich nicht eigentlich abgehandelt, sondern es werden assoziativ gesammelte Marginalien zu ihnen geboten. Einerseits verspürte ich besonders während des ersten, zweiten und vierten Kapitels eine gewisse Langeweile. Andererseits begegnen in Rohrs Gedanken immer wieder auch prophetisch aufrüttelnde „Weckamine", die man so nicht in jedem Buch zu spirituellen Themen findet, mag es sich nun um eine offene und zur Zuwendung bereitete Ehelosigkeit handeln (142 – 145), um die Einstellung zu den Götzen des „American Empire" (z. B. 36; 130; 137; 154; 178) oder um Schein- und Ersatzspiritualitäten in der Kirche oder um eine oberflächliche und verflachende Überschätzung von Psychologie und Selbsterhaltung oder um die Hartnäckigkeit von Konflikten unter ehrlich strebenden Menschen (125)... Nachdenklich stimmten mich auch die wiederholten Bemerkungen zum Golfkrieg (die Hauptstelle zum Thema: 179). Wenn man auch dem Verfasser darin widersprechen wird, daß Jesus „absolut Eindeutiges" zu Gewaltlosigkeit und Reichtum und Armut gesagt habe (183), so enthält selbst diese Stelle trotz der genannten Ungenauigkeit Stoff zum Nachdenken. Nur: wie die Christen heute diese jesuanischen Impulse umsetzen sollten, bleibt auch hier – wieder einmal – offen. Ein Buch also, das „mixed feelings" auslöst, aber ist das nicht auch ein „Zeichen unserer Zeit" und Situation? Peter Lippert

Lindner, Wulf-Volker: *Predigten eines Psychoanalytikers.* Transparent, Bd. 4. Göttingen, Zürich 1993: Vandenhoeck & Ruprecht. 127 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-525-01701-4).

Römelt, Josef: *Ein Sämann ging aufs Feld.* Predigten. Würzburg 1994: Echter Verlag. 58 S., kt., DM 10,– (ISBN 3-429-01590-1).

Theissen, Gerd: *Lichtspuren.* Predigten und Bibelarbeiten. Gütersloh 1994: Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus. 219 S., kt., DM 38,– (ISBN 3-579-03009-4).

Von nicht wenigen Predigten kann man sagen: Sie sind zwar richtig, aber sie haben mit dem Leben heutiger Menschen so gut wie nichts zu tun. Sie sprechen von einem religiös schlüssigen System, aber viele, die sich einmal in diesem System beheimatet fühlten, sind längst daraus ausgezogen. Die Predigten der drei hier vorliegenden Predigtbücher gehören nicht dazu. Die Lektüre in diesen Büchern ist alles andere als langweilig, weil man hier erfährt, daß die Aussagen der Bibel und deren Deutung mit dem heutigen Leben zu tun haben. Nur das, was mit dem eigenen Leben, wie auch immer, zu tun hat, interessiert den Menschen.

Die Predigten von Lindner (1) zeigen, wie sehr der Seelsorger immer auch ein Therapeut, ein „Heiler" ist. Lindner ist evangelischer Theologe und Psychoanalytiker. Gerade als Analytiker gehört es zu seinem Beruf, das Erleben und Leben der Menschen in der allzu oft verdeckten, aber das Leben bestimmenden Tiefe wahrzunehmen und ernstzunehmen. Um die Lebensmöglichkeiten des Menschen geht es dem Therapeuten, und darum geht es auch Jesus in einem letzten und umfassenden Sinn mit seiner Botschaft und seinem Zeugnis vom „Leben in Fülle" (vgl. Joh 10,10). Wenn jeweils der größere Teil dieser Predigten auch den Behinderungen des Lebens nachgeht, so spricht das eher für als gegen sie, weil sich gerade in einer Leistungsgesellschaft jeder dazu gezwungen sieht, vor sich und den anderen das Gelingen des eigenen Lebens zu zeigen, und das heißt nur allzu oft, solch ein

Gelingen vorzutäuschen. Diese Predigten weisen aber gerade in der verdrängten Tiefe menschlichen Scheiterns darauf, daß die Erlösung durch Jesus Christus darin besteht, den Menschen vom tödlichen Zwang zur Selbstrechtfertigung zu befreien. Wer in der Verkündigung vom nur richtigen Reden zum lebendigen Sprechen kommen will, dem seien diese Predigten empfohlen.

Die Predigten von Josef Römelt (2) zeichnen sich vor allem dadurch aus, daß hier die oft vergessenen, aber gerade entscheidenden Aspekte eines biblischen Textes hervorgehoben werden. Eine lange Predigttradition hat immer wieder den moralischen Anspruch biblischer Perikopen hervorgehoben und dabei die Verkündigung der aller moralischen Leistung zuvorkommenden Liebe Gottes vernachlässigt oder sogar ganz vergessen.

Allzu tief steckt im Menschen die verhängnisvolle Prägung, nur unter der Bedingung der sittlichen Leistung leben zu dürfen. Die bedingungslose Zusage des Lebens durch Gott ist das Eigentliche des Evangeliums, der Frohen Botschaft. Wer das für sich glauben und annehmen kann, der wird erkennen, welche konkrete Folgerungen sich daraus für sein Leben ergeben. Der Indikativ der Lebenszusage Gottes durch Jesus Christus begründet den Imperativ des „richtigen" Lebens und ermöglicht das Leben gemäß dieses Imperativs. Dieser Indikativ ist das bleibend Erste und das unterscheidend Christliche. Die Verdrängung des Indikativs zugunsten des Imperativs ist aber schon innerhalb der redaktionellen Arbeit der biblischen Evangelien festzustellen. Der biblische Ethiker Römelt verweist mit seinen Predigten auf die eigentliche Grundlage biblischer Ethik.

Gerd Theißen (3) beweist, wie positiv sich die Kenntnis der biblischen Zeitgeschichte, also des konkreten Lebensumfeldes, in dem die biblischen Geschichten spielen, auf die Predigten und die Bibelarbeit auswirkt. Die Vielfalt heutiger Lebenserfahrungen und deren Erhellung und Deutung durch den Glauben an Jesus Christus zeichnen hier den verschiedenartigen Umgang mit der Bibel aus.

In diesem Sammelband finden sich kürzere Predigten, die als „Andacht" während des Mittwochmorgengottesdienstes in der Heidelberger Peterkirche gehalten wurden. Die längeren Predigten wurden in derselben Kirche während des Sonntagsgottesdienstes gehalten. Die hier abgedruckten Bibelarbeiten hat Theißen für die Evangelischen Kirchentage im Ruhrgebiet (1991) und in München (1993) verfaßt. Gerade die Beispiele dieser Bibelarbeit zeigen die Möglichkeiten einer umfassenderen Reflexion sowie eines verschiedenartigen schöpferischen Umgangs mit biblischen Texten auf. Jeweils am Ende der Predigten und Bibelarbeiten werden noch Umstände der Entstehung und Quellenhinweise genannt. Theißen kennt sich im heutigen Leben und in der damaligen Bibel aus, und er weiß, wie beides zusammengehört. Dabei gelingt es ihm, beim Erzählen persönlicher Lebenserfahrungen die fruchtbare Spannung zwischen angebotener Nähe und gewahrter Distanz zu erhalten, ob er nun z. B. von der Sorge um das Leben einer der Söhne, der sich damals in Südafrika aufhielt, oder von der Lebenserfahrung und dem Glauben seiner Großmutter erzählt.

Daß er auch die Bedeutung des Humors gut kennt, zeigt noch einmal mehr, wie lebendig dieser wissenschaftliche und praktische Theologe ist. Wer Ermutigung und Anregungen für den oft mühsamen Verkündigungsdienst braucht, der lese in diesem Buch.

Klemens Jockwig

Danko, Josef: *Der Rosenkranz.* Wortgottesdienste mit Anregungen zum persönlichen Beten. Kevelaer 1994: Butzon & Bercker. 126 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-7666-9904-0).

Das Büchlein enthält ausgearbeitete Wortgottesdienste mit Gesangs- und Textvorschlägen zu den 15 Gesätzen des Rosenkranzes. Jedem Modell sind Anregungen zum persönlichen Bedenken und Vertiefen der Geheimnisse des Rosenkranzes beigefügt.

Die Publikation stellt eine empfehlenswerte Handreichung dar, die dazu beitragen kann, das gemeinschaftliche und private Beten des Rosenkranzes zu verlebendigen und mit neuem Inhalt zu füllen.

Josef Schmitz

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Balling, Adalbert Ludwig: *Gott liebt die Fröhlichen.* Humor bei den Mariannhillern. Heiteres und Hintergründiges. Freiburg/Schweiz 1994: Kanisius Verlag. 96 S., kt., DM 19,80.

Der Benediktinerorden. Gott suchen in Gebet und Arbeit. Hrsg. v. Christian Schütz und Philippa Rath. Reihe: Topos Taschenbuch, Bd. 245. Mainz 1994: Matthias-Grünewald-Verlag. 240 S., kt., DM 16,80.

Biener, Hansjörg: *Christliche Rundfunksender weltweit.* Rundfunkarbeit im Klima der Konkurrenz. Reihe: Calwer Theologische Monographien, Reihe C: Praktische Theologie und Missionswissenschaft, Bd. 22. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 316 S., kt., DM 98,–.

Boulad, Henri: *Jesus in diesen Tagen.* Zwölf moderne Gleichnisse. Salzburg 1994: O. Müller Verlag. 117 S., geb., DM 29,80.

Breemen, Piet van: *Gerufen und gesandt.* Gedanken zur Nachfolge. Leutesdorf 4. Aufl. 1994: Johannes Verlag. 134 S., kt., DM 6,90.

Calwer Predigthilfen. Neue Folge. Hrsg. v. Helmut Barie u. a. Reihe V, 1. Halbband: Advent bis Himmelfahrt. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 296 S., geb., DM 39,80.

Drobner, Hubertus R.: *Lehrbuch der Patrologie.* Freiburg 1994: Herder. 452 S., geb., DM 98,–.

Frankemölle, Hubert: *Matthäus – Kommentar I.* Düsseldorf 1994: Patmos Verlag. 332 S., geb., DM 54,80.

Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht. Hrsg. v. Andreas Bsteh. Reihe: Beiträge zur Religionstheologie, Bd. 8. Mödling 1994: Verlag St. Gabriel. 331 S., kt., DM 46,–.

Gemeinschaft mit Gott – Gemeinschaft miteinander. Gebetswoche für die Einheit der Christen 1995. Textheft 16 S., DM 3,–, Plakat DM 3,–, Materialien für Gemeindearbeit und Gottesdienst 40 S., DM 19,80. Stuttgart 1994: Calwer Verlag i. Gem. m. d. Franz Sales Verlag, Eichstätt.

Golka, Friedemann W.: *Die Flecken des Leoparden.* Biblische und afrikanische Weisheit im Sprichwort. Reihe: Arbeiten zur Theologie, Bd. 78. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 176 S., kt., DM 58,–.

Hemmerle, Klaus: *Gottes Zeit – Unsere Zeit.* Gedanken für jeden Tag. Hrsg. v. Erich Strick. München 1994: Verlag Neue Stadt. 339 S., geb., DM 38,–.

Herders Hausbuch der Gebete. Ausgewählt von Werner Schaube. Freiburg 1994: Herder. 256 S., geb., DM 38,–.

Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung. Hrsg. v. Andreas Bsteh. Reihe: Beiträge zur Religionstheologie, Bd. 7. Mödling 1992: Verlag St. Gabriel. 220 S., kt., DM 37,80.

Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Hrsg. v. Andreas Bsteh. Reihe: Studien zur Religionstheologie, Bd. 1. Mödling 1994: Verlag St. Gabriel. 545 S., kt., DM 42,80.

Kaiser, Otto: *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments.* Bd. 3: Die poetischen und weisheitlichen Werke. Gütersloh 1994: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser. 163 S., geb., DM 68,–.

Keller, Albert: *Philosophie der Freiheit.* Graz 1994: Verlag Styria. 350 S., kt., DM 56,–.

Lämmermann, Godwin: *Religionspädagogik im 20. Jahrhundert.* Prüfungswissen Theologie. Reihe: Kaiser Taschenbücher, Bd. 160. Gütersloh 1994: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser. 224 S., kt., DM 26,80.

Maass, Hans: *Qumran.* Texte kontra Phantasien. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 240 S., kt., DM 24,80.

McGinn, Bernard: *Die Mystik im Abendland.* Bd. 1: Ursprünge. Freiburg 1994: Herder. 527 S., geb., DM 128,–.

Müller, Klaus: *Homiletik.* Ein Handbuch für kritische Zeiten. Regensburg 1994: F. Pustet. 264 S., kt., DM 49,80.

Multikulturelle Gesellschaft. Vortragsreihe 1993/1994 Akademie Völker und Kulturen, Sankt Augustin. Hrsg. v. Bernhard Mensen. Nettetal 1994: Steyler Verlag. 118 S., kt., DM 25,–.

Mythen und Epen II. Mit Beiträgen v. Karl Hecker, W. G. Lambert u. a. Reihe: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. 3.4. Gütersloh 1994: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser. 310 S., kt., DM 118,–.

Neef, Heinz-Dieter: *Gottes himmlischer Thronrat.* Hintergrund und Bedeutung von sôd JHWH im Alten Testament. Reihe: Arbeiten zur Theologie, Bd. 79. Calwer Verlag. 96 S., kt., DM 28,–.

Neue Predigten zum Alten Testament. Lesejahr C. Hrsg. v. Franz Josef Ortkemper. Stuttgart 1994: Verlag Katholisches Bibelwerk. 224 S., kt., DM 39,80.

Reventlow, Henning Graf: *Epochen der Bibelauslegung,* Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes. München 1990: C. H. Beck. 224 S., geb., DM 58,–.

Reventlow, Henning Graf: *Epochen der Bibelauslegung,* Bd. 2: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter. München 1994: C. H. Beck. 324 S., geb., DM 58,–.

Schmitz, Gerold: *Was wird aus unseren Orden?* Eine kritische Bilanz. Grundlage für eine Erneuerung des Ordenslebens. Winterberg 1994: Verlag Kräling Druck. 144 S., kt., DM 22,80.

Schweitzer, Albert: *Gespräche über das Neue Testament.* Hrsg. v. Winfried Döbbertin. Reihe: Beck'sche schwarze Reihe, Bd. 1071. München 1994: C. H. Beck. 217 S., kt., DM 19,80.

Sole-Leris, Amadeo: *Die Meditation, die der Buddha selbst lehrte.* Wie man Ruhe und Klarblick gewinnen kann. Reihe: Herder/Spektrum, Bd. 4316. Freiburg 1994: Herder. 236 S., kt., DM 19,80.

Spiridon (Archimandrit): *Verstoßene Seelen.* Ein Priesterleben im Alten Rußland. Graz 1994: Verlag Styria. 284 S., geb., DM 39,80.

Taylor, James C.: *Sternstunden des Geistes.* Ein Schweinsgalopp durchs Abendland. Reihe: Calwer Taschenbibliothek, Bd. 35. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 61 S., kt., DM 9,80.

Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Wilfried Härle und Harald Wagner. Reihe: Beck'sche Reihe, Bd. 321. München 2. erw. Aufl. 1994: C. H. Beck. 311 S., kt., DM 24,80.

Vollmer, Thomas: *Agenda Coloniensis.* Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Köner Ritualien. Reihe: Studien zur Pastoraltheologie, Bd. 10. Regensburg 1994: F. Pustet. 473 S., kt., DM 76,–.

Von Gott kommt mir Hilfe. Eine Deutung der Jahreslosung und der Monatssprüche für das Jahr 1995. Hrsg. v. Theo Schlatter. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 94 S., kt., DM 8,80.

Teilkirche und geweihtes Leben

Joseph Pfab C.SS.R., Gars am Inn *

Der Begriff „Communio" ist von hoher Bedeutung in einer erneuerten katholischen Ekklesiologie.[1]

Wenn von Communio in der Teilkirche die Rede ist, dann ist die „vita consecrata" nicht nur mit einzubeziehen, sondern sie hat eine wichtige Aufgabe für die Schaffung einer wahren Communio.

In seiner ersten Ansprache an die Unione dei Superiori Generali am 24. November 1978 hat Papst Johannes Paul II. ein richtungsweisendes Wort gesprochen hinsichtlich des geweihten Lebens und der Teilkirche: „Wo immer auf der Welt Ihr Euch befindet: Ihr seid, kraft euerer Berufung, ‚für die Universalkirche', durch eure Sendung ‚in einer bestimmten Teilkirche'. Eure Berufung für die Universalkirche realisiert sich folglich innerhalb der Strukturen der Teilkirche. Man muß alles tun, damit das gottgeweihte Leben sich in den einzelnen Teilkirchen entfalte, damit es zum geistlichen Aufbau derselben beitrage und damit zu deren besonderen Stärke werde. Die Einheit mit der Universalkirche durch die Teilkirche: das ist euer Weg".[2]

Beitragen zum geistlichen Aufbau der Teilkirche und damit zu deren besonderen Stärke werden – das ist in der Tat ein hochwertiger Dienst am Leben der Teilkirche als Communio.

Zum Begriff der „Teilkirche"

Die Dogmatische Konstitution „Lumen Gentium" sagt: „Die Einzelbischöfe ... sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind" (LG 23).

Die Kirche Christi ist wahrhaftig in jeder rechtmäßigen Teilkirche anwesend (vgl. LG 26).

Was das Kirchenrecht unter „Teilkirche" versteht, wird im CIC/1983 c. 368 dargelegt (Diözesen, Gebietsprälaturen, Gebietsabteien, Apostolische Vikariate, Apostolische Präfekturen, Apostolische Administraturen).

---

* Den folgenden Ausführungen liegt ein Kurzvortrag zugrunde, den der Verfasser auf dem Internationalen Symposion des Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis gehalten hat, das anläßlich des 10. Jahrestages der Promulgation des Codex Iuris Canonici vom 19. – 24. April 1993 in Rom stattfand.

1 Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio,* vom 28. Mai 1992, Nr. 1 (*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles* Nr. 107, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).

2 *L'Osservatore Romano* n. 273 vom 25. November 1978, S. 1.

Die Teilkirche ist dem Bischof, in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium, anvertraut; indem das Volk Gottes der Teilkirche ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geiste zusammengeführt wird, ist in der Teilkirche die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft gegenwärtig und wirkend (vgl. c. 369).

Zum Begriff „Geweihtes Leben" – „Vita Consecrata"

Im CIC/1983 ist die Formulierung „vita consecrata" zum Oberbegriff sämtlicher Formen des christlichen Lebens in den Räten des Evangeliums geworden. Unter „Räte des Evangeliums" oder „evangelische Räte" versteht das Kirchenrecht die durch Gelübde oder andere heilige Bindungen übernommene Verpflichtung, in Keuschheit, Armut und Gehorsam zu leben (c. 573).

Der Begriff „vita consecrata" wurde von den Vätern des 2. Vatikanischen Konzils (1962 – 1965) vorbereitet. Das Konzilsdekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens („Perfectae Caritatis") vom 28. Oktober 1965 spricht vom besonderen „Wert eines durch die Verpflichtung auf die evangelischen Räte geweihten Lebens" („Praestans valor vitae per consiliorum professionem consecratae"), und es wird ebendort vermerkt, daß es von Anfang an in der Kirche Männer und Frauen gab, die „ein Leben führten, das Gott geweiht war" (Pc 1).

Im CIC/1983 wird dargelegt, welche Formen als „vita consecrata" bezeichnet werden, nämlich die Ordensinstitute (cc. 607 – 709), die Säkularinstitute (cc. 710 – 730), die Eremiten oder Anachoreten (c. 603), der Stand der Jungfrauen (c. 604), die Gesellschaften des apostolischen Lebens, insofern deren Mitglieder durch irgendwelche Bindung die evangelischen Räte übernehmen (c. 732 § 2), sowie schließlich „neue Formen des geweihten Lebens" (c. 605).

„Vita consecrata" ist in der Terminologie des 2. Vatikanischen Konzils und in den nachkonziliaren Dokumenten des kirchlichen Lehramtes, sowie insbesondere im CIC/1983, ausschließlich die Bezeichnung für ein Leben in den evangelischen Räten. Dies bedeutet, daß es keine „vita consecrata" gibt, wenn nicht zumindest die Verpflichtung zu einem Leben in eheloser Keuschheit übernommen wird (c. 604).[3]

Die „vita consecrata" ist trinitarisch geprägt: Die Berufung zu dieser Lebensform kommt von Gott, dem Vater; die Antwort der Nachfolge wird Christus, dem Herrn und Meister, gegeben, der jene, die „den Willlen des Vaters erfüllen" als seine „Brüder" und „Schwestern" bezeichnet (Mt 12,50); die Treue zu Berufung und Nachfolge wird durch das Wirken des Heiligen Geistes getragen.

---

3 Vgl. dazu ausführlich: J. Pfab, *Vita consecrata – geweihtes Leben im Lichte der Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils und des geltenden Kirchenrechts,* in *Ordenskorrespondenz* (Köln) 34, 1993, Heft 2.

Nach frühchristlicher Überlieferung wird das Geloben der evanglischen Räte als „Bund mit Gott" bezeichnet.[4] Dieser „Bund" (oder „Bündnis") bezielt vor allem die Gottesverehrung, bewirkt die Eingliederung in eine bestimmte Gemeinschaft und bringt eine Sendung mit sich gemäß dem Charisma des eigenen Institutes (vgl. cc. 573; 574; 575; 598; 607; 654; 673; 783).

Die Aktuierung dieser Sendung vollzieht sich konkret in einer Teilkirche.

Die Aktuierung der Sendung der „Vita consecrata" in der Teilkirche unter der Rücksicht der Communio

Seit den Anfängen der Kirche gibt es „vita consecrata" in verschiedener Ausprägung. „Vita consecrata" als Form der Christusnachfolge existiert nicht in abstracto, sondern es sind konkrete Menschen, konkrete Charismen, konkrete Formen von Gemeinschaft, wo sie sich verwirklicht.[5] Und es ist immer ein konkreter Ort – eine Teilkirche –, wo Menschen in einer bestimmten Form von „vita consecrata" ihr Zeugnis und ihre Sendung entfalten. „Vita consecrata" steht somit immer in Beziehung zu einer Teilkirche, und jede Teilkirche soll schon vom Augenblick ihrer Gründung an darauf bedacht sein, die „vita consecrata" in ihren verschiedenen Ausfaltungen zu fördern (Ad Gentes, n.18), sowie die Mitglieder der Institute des geweihten Lebens, je nach der Eigenart des Institutes, in die Missionsarbeit mit einzubeziehen (cc. 783; 790 § 2).[6]

Im Rahmen dieser Ausführungen ist es nicht möglich, das Verhältnis der Institute des geweihten Lebens zur Teilkirche, und umgekehrt, in historischer Schau darzulegen. Es sei lediglich erwähnt, daß geschichtlich gesehen im Verhältnis der „vita consecrata" zur Teilkirche sowie der Aktuierung der Sendung der „vita consecrata" in den Teilkirchen die Exemption eine Rolle spielt; auch der heutigen Rechtsordnung entsprechend kann der Papst Institute des geweihten Lebens der Leitung der Ortsordinarien entziehen (c. 591).

Die konziliaren Aussagen über die Sendung der „vita consecrata" in den Teilkirchen[7] wurden zusammengefaßt und fortentwickelt in dem Dokument „Mu-

---

4 Vgl. *Lineamenta 1992:* „Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt", Nr. 6.

5 Vgl. J. Pfab, *Universalkirche und Priesterorden,* in *Ordenskorrespondenz* (Köln) 21, 1980, S. 407.

6 Bei der Übertragung von Missionsgebieten an Ordensleute ist die seit 1929 bestehende „Commissio" in ein „Mandatum" umgewandelt worden. Vgl. Instruktion „Relationes" der Propagandakongregation vom 24. Februar 1969 (AAS 61, 1969, 281 – 287).

7 Vgl. vor allem: 2. Vatikanisches Konzil, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche („Christus Dominus") vom 28. Oktober 1965, Nr. 33 – 35; J. Pfab, *Der Bischof als erster Seelsorger,* in *Paulus, Zeitschrift für missionarische Seelsorge* 38, 1966, 33 – 39.

tuae Relationes" vom 14. Mai 1978 – ein Dokument, das stark auf dem Communio-Gedanken aufbaut.[8]

Im geltenden Kirchenrecht wird schließlich eine Kodifizierung vorgelegt, wobei die rechtlichen Normen zugleich eine besonnene pastorale Regel bilden für die Entfaltung der „vita consecrata" in ihren verschiedenen Formen in der Teilkirche.

Die Verantwortung der Teilkirche für die „vita consecrata" unter der Rücksicht der Communio

Die geltende kirchliche Rechtsordnung überträgt den Teilkirchen eine nicht geringe Verantwortung und Sorgepflicht hinsichtlich der Entfaltung der „vita consecrata". Es soll sichergestellt werden, daß die Institute sowie die Personen des geweihten Lebens ihre Sendung erfüllen und am geistlichen Aufbau der Teilkirche mitwirken können.

Institute des geweihten Lebens werden von der zuständigen kirchlichen Autorität kanonisch errichtet. In der Teilkirche kann der Diözesanbischof (und ihm gleichgestellt jeder Vorsteher einer Teilkirche gemäß cc. 368; 381 § 2) durch förmliches Dekret Institute des geweihten Lebens errichten, nachdem vorher der Apostolische Stuhl konsultiert worden ist (c. 579). Ein so in der Teilkirche errichtetes Institut des geweihten Lebens ist diözesanen Rechts (c. 589). „Bei diözesanrechtlichen Instituten wird hinsichtlich der bischöflichen Zuständigkeit folgende Kompetenzaufteilung vorgenommen: Der Bischof des Hauptsitzes eines Instituts ist zuständig für die Genehmigung der Konstitutionen, für die Bestätigung von rechtmäßig in diese eingeführte Veränderungen ... Dies alles kann der Bischof des Hauptsitzes aber nur nach Beratung mit den anderen Diözesanbischöfen, wenn das Institut bereits über mehrere Diözesen verbreitet ist (c. 595 § 1). Von Vorschriften der Konstitutionen kann jedoch jeder Diözesanbischof in Einzelfällen dispensieren (ebd. § 2)."[9]

Auch den diözesanrechtlichen Instituten des geweihten Lebens wird eine angemessene Autonomie des Lebens, vor allem auch der Leitung, zuerkannt (c. 586 § 1); im Geiste der Communio sollen die Ortsordinarien diese Autonomie wahren und schützen (c. 586 § 2). Im übrigen sind die diözesanrechtlichen Institute des geweihten Lebens der besonderen Hirtensorge des Diözesanbischofs anvertraut (c. 594).

In der Teilkirche ist der besonderen Hirtensorge des Diözesanbischofs ferner die „vita consecrata" außerhalb bestehender Institute anvertraut. Der CIC/1983 nennt diesbezüglich das eremitische oder anachoretische Leben.

---

8 Dokument „Mutuae Relationes", Leitlinien für die gegenseitigen Beziehungen zwischen Bischöfen und Ordensleuten in der Kirche, in *Informationes SCRIS* 4, 1978, Heft 1; J. Pfab, *Das Verhältnis von Ordensgemeinschaften und Ortskirche* (auf dem Hintergrund von Mutuae Relationes), in *Ordensnachrichten* (Wien) 21, 1982, S. 145 – 170.

9 B. Primetshofer, *Ordensrecht*, 3. Auflage, Freiburg 1988, S. 35f.

Eine rechtliche Anerkennung erhält der Eremit, wenn er sich in die Hand des Bischofs auf die evangelischen Räte verpflichtet (c. 603). Eine weitere Form des geweihten Lebens in der Teilkirche bildet der Stand der Jungfrauen, der der besonderen Obsorge und der geistlichen Begleitung durch den Diözesanbischof anempfohlen wird (c. 604).[10]

Nach den Normen des geltenden Kirchenrechtes ist die Kirche offen für das Entstehen neuer Formen des geweihten Lebens.[11]

Wo in einer Teilkirche eine neue Form sich zu entwickeln beginnt, soll der Diözesanbischof diese prüfen und fördern. „Die Diözesanbischöfe aber sollen sich angelegen sein lassen, der Kirche vom Heiligen Geist anvertraute neue Gaben des geweihten Lebens zu erkennen; sie sollen deren Förderern behilflich sein, ihre Vorhaben auf möglichst gute Weise zum Ausdruck zu bringen und durch geeignete Satzungen abzusichern" (c. 605). Letzte Anerkennung einer neuen Form des geweihten Lebens fällt in die Kompetenz des Apostolischen Stuhles.

In den „Lineamenta" zur Vorbereitung der 9. ordentlichen Bischofssynode ist die Rede von „neuen Formen des Lebens nach dem Evangelium". Einige solcher Formen, die in den Teilkirchen entstehen, sind echte und eigentliche Formen des gottgeweihten Lebens. Sie werden (nach der Prüfung durch die zuständige kirchliche Autorität) einer der kanonischen Formen des geweihten Lebens zugewiesen oder als ganz neue Form gutgeheißen. Manche „neue Gemeinschaften" bieten Besonderheiten, die zwar dem geweihten Leben ähnlich sind, aber nicht als Gemeinschaften des geweihten Lebens Anerkennung finden können. Solche Gemeinschaften „verdienen eine Begleitung mit erleuchteter Unterscheidungskraft und eine maßgebende Führung, damit sie einen organischen Platz im Ganzen des Volkes Gottes finden". Begleitung sowie wohlwollendes Interesse verhindert Fehlentwicklungen bei entstehenden oder schon bestehenden neueren Formen des geistlichen Lebens. Im übrigen ist es Tatsache der Erfahrung, daß häufig durch solche geistliche Bewegungen Priester- und Ordensberufe gefördert werden.

Es ist schließlich noch die Rede von Frauen und Männern, die als einzelne einen oder alle drei Räte des Evangeliums in ihrer Lebensform befolgen, ohne irgendeinem Institut oder Stand anzugehören. Solche Christgläubige werden gelobt, weil sie in der Welt ein Ferment der Heiligkeit bilden.[12]

Aus all dem ist zu spüren, wie die kirchliche Rechtsordnung das gottgeweihte Leben wahrhaft fördern und in die Teilkirche als Communio einbinden will.

---

10 Vgl. dazu: M. Schlosser, *Alt – aber nicht veraltet. Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge*, Köln 1992; Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz für die Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben (*Ordenskorrespondenz* 27, 1986, S. 466 – 469).

11 J. Pfab, *Neue Formen des geweihten Lebens*, in *In unum congregati. Festgabe für Augustinus Kardinal Mayer OSB*, Metten 1991, S. 465 – 479.

12 *Lineamenta 1992: „Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt"*, Nr. 24.

Damit die „vita consecrata" in das Ganze der Teilkirche organisch eingefügt bleibt, ist vor der Errichtung einer neuen Niederlassung eines Institutes des geweihten Lebens die schriftliche Zustimmung des Diözesanbischofs einzuholen (c. 609 § 1). Diese Zustimmung gibt dem Institut das Recht zu einer Lebensführung seiner Eigenart gemäß, sowie zur Entfaltung von Aktivitäten und Übernahme von Aufgaben, die dem Charisma des Institutes entsprechen (c. 611).

Eine Zweckumwandlung der Niederlassung müßte mit dem Oberhirten der Teilkirche abgesprochen werden (c. 612); desgleichen ist dieser Oberhirte zu konsultieren, bevor eine Niederlassung aufgehoben wird (c. 616).

Ein Bereich, in dem sich die Communio zwischen Teilkirche und Instituten des geweihten Lebens bewähren muß, ist die staatliche Gesetzgebung; das heißt, die Koordinierung in der rechten Anwendung derselben auf das kirchliche Leben und auf kirchliche Institutionen.

Ein wichtiger Punkt für die Communio in der Teilkirche ist das Apostolat. Primäres Apostolat all jener, die in irgendeiner der Formen des geweihten Lebens Christus nachfolgen, ist das Zeugnis ihres Lebens, das durch die Hingabe an Gebet und Buße besondere Glaubwürdigkeit erlangt (c. 673).

Im übrigen gilt der Grundsatz, daß alle Personen des geweihten Lebens dem Diözesanbischof, d. h. dem Oberhirten der Teilkirche, unterstehen, in bezug auf die Seelsorge, die öffentliche Abhaltung des Gottesdienstes und andere Apostolatswerke (cc. 678 § 1; 681 § 1), sowie in bezug auf die Leitung von Vereinigungen der Gläubigen (cc. 303; 305 § 1; 311; 320; 677 § 2).

Dabei ist es den Oberen und den Mitgliedern aufgetragen, treu zur Sendung und zu der ihrem Charisma eigenen Aufgabe zu stehen, wobei sie sich aber nicht scheuen sollen, diese den pastoralen Notwendigkeiten der Teilkirche in geeigneter Weise anzupassen (c. 677 § 1). Wichtig ist der Dialog, der Meinungsaustausch, zwischen dem Oberhirten der Teilkirche und den Oberen sowie den unmittelbar betroffenen Mitgliedern des Institutes bei der Regelung der Apostolatswerke (c. 678 § 3). Bei der Übertragung von Apostolatsaufgaben soll eine schriftliche Vereinbarung getroffen werden (c. 681 § 2). Hinsichtlich der Ernennung und Abberufung von Personen der „vita consecrata" gibt der CIC c. 682 eine Norm.

Eine besondere Einbindung in die Teilkirche entsteht dann, wenn einem Institut des geweihten Lebens oder einem einzelnen Mitglied eine Pfarrei anvertraut wird (cc. 515; 520).[13]

Für den guten Geist in der Teilkirche und die rechte Koordinierung sämtlicher apostolischer, erzieherischer und caritativer Werke und kirchlicher Tätigkeiten bedarf es einer geordneten Zusammenarbeit unter der Leitung des Diö-

13 Vgl. D. J. Andrés, *El Derecho de los Religiosos*, 3. Ed., Madrid 1984, Nr. 739

zesanbischofs (cc. 680; 758; 801; 806; 832).[14] Es ist deswegen unerläßlich, daß der Diözesanbischof (der Oberhirt der Teilkirche) sich regelmäßig trifft und bespricht mit den Oberen und Oberinnen der in seinem Territorium tätigen Institute des geweihten Lebens. Ferner sollte in den verschiedenen Gremien einer Teilkirche die Präsenz von Personen des geweihten Lebens nicht fehlen.

In bezug auf die autonomen Klöster (c. 615) und die diözesanrechtlichen Institute des geweihten Lebens hat der Diözesanbischof das Recht und die Pflicht der Visitation (c. 628 § 2). Jede Visitation hat einen persönlichen und einen sachlichen Aspekt (c. 628 § 3); sie dient einem besseren Kennenlernen des geweihten Lebens, sowie der Integration und Koordination all dessen, was für die Evangelisation in der Teilkirche an Werken existiert (c. 396; 397; 683). Wie Mißständen begegnet werden kann, dafür gibt der CIC c. 683 § 2 sowie c. 679 eine Norm.[15]

Im Rahmen der klösterlichen Vermögensverwaltung (cc. 634 – 640) werden dem Ortsordinarius hinsichtlich der in der Teilkirche anwesenden Institute des geweihten Lebens Rechte und Pflichten zugewiesen. Insbesondere zu erwähnen ist die periodische Rechenschaftsablage über die Verwaltung nach Maßgabe des CIC c. 637, sowie die Verpflichtung zum Einholen einer Erlaubnis bei Veräußerungen oder bei Vermögensbelastungen gemäß c. 638 § 3 und § 4.

Es gibt noch eine Reihe von Rechten und Pflichten auf seiten des Oberhirten der Teilkirche gegenüber den Instituten der „vita consecrata", an die hier nur durch einen kurzen Hinweis erinnert werden kann (vgl. cc. 667 § 4; 678 § 2; 625 § 2; 630 § 3; 686 § 1; 687; 688 § 2; 691 § 2; 701; 693; 699 § 2; 700; 557 § 2; 567; 763).

Auf der Ebene der kirchlichen Rechtsordnung gibt es somit eine Fülle von Bezugspunkten zwischen der Teilkirche und der „vita consecrata".

Zielsetzung jeglicher rechtlicher Norm ist es, der Communio und letztlich der „Salus animarum" zu dienen.

Insofern dem Diözesanbischof als dem Oberhirten der Teilkirche Rechte und Pflichten, die er (in einer großen Diözese) unmöglich alle persönlich wahrnehmen kann, zugewiesen werden, steht es ihm frei, im Sinne des CIC cc. 476 – 481, einen Bischofsvikar für die Institute und die Mitglieder der „vita consecrata" einzusetzen.[16]

---

14 Vgl. dazu auch: *Directorium de pastorali ministerio Episcoporum*, 1973, Stichwort „Religiosi"; Deutsche Bischofskonferenz, *Gesichtspunkte für den Einsatz von Ordensleuten in der Pastoral der Bistümer und für die pastorale Zusammenarbeit zwischen Bistümer und Ordensgemeinschaften*, in *Ordenskorrespondenz* 21, 1980, S. 161 – 165.

15 Vgl. R. Henseler, *Ordensrecht* (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici), Essen 1987, S. 275.

16 Vgl. J. Pfab, *Il Vicario Episcopale per i Religiosi e le Religiose*, in *Informationes SCRIS* 14, 1988, S. 101 – 116.

Damit wahre Communio in der Teilkirche unter Einbeziehung der „vita consecrata" werden kann, ist es freilich notwendig, nicht bloß auf Rechte und Pflichten zu schauen, sondern vor allem ein Klima des Vertrauens und des ehrlichen gegenseitigen Wohlwollens zu schaffen. Das hängt allerdings weitgehend vom Charakter der einzelnen Persönlichkeiten ab.

Den Ordensleuten und den Mitgliedern der geistlichen Gemeinschaften ist es aufgegeben, hinzuhören auf die Erwartungen der Teilkirche, und zwar nicht nur, was pastorale Dienste, sondern auch und vor allem was den geistlichen Dienst betrifft. Die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat diesbezüglich z. B. ganz konkrete Aussagen gemacht.[17]

Aber auch die Bischöfe, als Oberhirten einer Teilkirche, sollten hinhören und eine Sensibilität entwickeln für die Anliegen der Institute des geweihten Lebens. Dabei ist als vorrangig zu nennen die Achtung der Eigenart und des Charakters der Institute des geweihten Lebens; gemeint ist das Charisma der einzelnen Institute, wie ihnen dies vom Gründer / der Gründerin überkommen ist. Die Bischöfe sind „perfectores" des Volkes Gottes, somit nicht zuletzt auch der Personen des gottgeweihten Lebens (CD 15). Des weiteren erwarten die Gemeinschaften des geweihten Lebens – vor allem deren Obere und Oberinnen –, daß ihnen die Bischöfe und die Verantwortlichen in der Teilkirche Vertrauen schenken. Im Klima des Vertrauens können auch delikate Probleme zu einer guten Lösung geführt werden.[18]

Denn, es verfällt in Irrtum, wer sich nicht belehren läßt (vgl. Weish 17,1).

Das gottgeweihte Leben ist eine Gabe Gottes an die Kirche (LG 43 und CIC c. 575); jede von der Kirche gebilligte Form der „vita consecrata" ist in erster Linie eine geistliche Wirklichkeit. In den einzelnen Personen sowie in den Instituten des geweihten Lebens erweist sich die Echtheit des „donum divinum" in der Gelehrigkeit gegenüber dem Heiligen Geist, im Festhalten „an dem Zeugnis für Jesus" (Apk 12, 17), in der Bereitwilligkeit zur Übernahme von Diensten für die Kirche und im Gehorsam gegenüber dem Papst (CIC c. 590 § 2); das heißt letztlich im Sicheinbindenlassen in die kirchliche Communio.

---

17 Vgl. *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland,* 1976. Beschluß „Orden", S. 559: „Geistliche Gemeinschaften waren oft ein Anruf Gottes an ihre Zeit. Gerade in ihren Anfängen und wo der Ursprung lebendig blieb, sind nachhaltige Impulse von ihnen ausgegangen. Sie waren Zellen christlicher Erneuerung, Gemeinden des Gebetes: sie packten neue, für die Sendung der Kirche lebenswichtige Aufgaben an und stellten sich den Fragen und Notständen ihrer Epoche. Die gegenwärtige Unruhe ruft nach ähnlicher Hilfe. Man erwartet von den geistlichen Gemeinschaften Orientierung in der Frage nach dem Sinn des Lebens, Glaubensermutigung, Hinführung zu Gebet und Meditation, ein Zeugnis brüderlichen Zusammenlebens und Offenheit für die Mitmenschen. Ihr Verhalten zu Besitz, Geschlechtlichkeit, Leistung, Lebensstandard und Karriere soll auf jene Wertordnung hinweisen, die dem Evangelium entspricht."

18 Vgl. V. Dammertz, *Che cosa si aspettano i Religiosi dai Vescovi?*, in Informationes SCRIS 14, 1988, S. 17 – 24.

IX. Ordentliche Bischofssynode über das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt

Zusammenfassender Bericht

Peter Schorr OFM, Düsseldorf

Die IX. Ordentliche Bischofssynode über das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt stand in der Reihe der vorangegangenen Synoden über die Laien (1987) und über die Ausbildung der Priester (1990). Sie fand vom 2. bis 29. Oktober in Rom statt. Mit „gottgeweihtem Leben" (vita consecrata) ist das Leben im Rätestand gemeint, und zwar in seiner ganzen Fülle: die monastischen Orden, die Mendikanten, die missionierenden bzw. apostolisch tätigen Orden, die Säkularinstitute, die neueren geistlichen Gemeinschaften und die Eremiten und Jungfrauen.

Der Begriff „gottgeweiht" ist zumindest in der deutschen Sprache verwirrend, da er im Grunde nicht dem Rätestand vorbehalten ist. Jeder Getaufte ist kraft der in der Taufe vermittelten Gnade verpflichtet, ein gottgeweihtes Leben zu führen, das sich auch an den drei evangelischen Räten der Armut, des Gehorsams und der Keuschheit auszurichten hat. Da stellt sich die Frage: Was ist denn dann das Unterscheidende in den oben genannten Gruppen?

Ich möchte folgende Kriterien nennen: die Radikalität der Nachfolge Christi, das öffentliche Gelöbnis der evangelischen Räte, die gewählte Keuschheit als die gelebte Ehelosigkeit um des Himmelsreiches willen und – wenn wir vom Eremitentum einmal absehen – die Gemeinschaft.

Im Sinne dieser unterscheidenden Kriterien möchte ich im folgenden den Begriff „gottgeweihtes Leben" verstehen und darum auch bei dieser Terminologie verbleiben, um nicht ständig von der – sicherlich vorhandenen und darum auch notwendigen – Verschiedenartigkeit der genannten Gruppen sprechen zu müssen.

Ob das gottgeweihte Leben nach Lumen gentium 31 zu den drei Ständen der Gemeinschaft der an Christus Glaubenden gehört oder nach LG 43 und dem Canon 207 CIC zu den zwei Kategorien (Kleriker und Laien) aller Glaubenden, bleibt im folgenden unberücksichtigt. Wichtig ist mir, daß die vielen Frauen und Männer gottgeweihten Lebens in der Radikalität ihrer Nachfolge und aller daraus erwachsenden Konsequenzen zur Gemeinschaft der Kirche zählen, gleich ob sie Laien oder Kleriker sind.

---

* Der Verfasser des Berichts, P. Provinzial Peter Schorr OFM, ist Erster Vorsitzender der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO) und hat als Auditor an der Bischofssynode teilgenommen.

1. Die Bedeutung der Synode

Warum lag dem Heiligen Vater und den aus aller Welt versammelten Bischöfen die Behandlung dieses Themas „Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt" am Herzen? Vielerorts, vor allem in Westeuropa und Nordamerika, befindet sich das gottgeweihte Leben in einer tiefen Krise, die sich nicht nur aus einer allgemeinen Glaubens- bzw. sogar Gotteskrise begründen läßt, sondern zum Teil auch „hausgemacht" ist. Daraus ergeben sich eine Reihe von Konfliktfeldern, über die später noch zu sprechen sein wird.

Das ist aber sicher nicht der alleinige Anlaß zu dieser Synode gewesen. Das Instrumentum laboris sieht es so: „Die Communio-Ekklesiologie soll zu einer eingehenderen Reflexion über das gottgeweihte Leben in der Kirche beitragen. Man kann das Geheimnis, die Communio und die Sendung der Kirche ohne das Verständnis des gottgeweihten Lebens nicht adäquat begreifen, wie man ebenso letztes nicht verstehen und leben kann, wenn es nicht im Geheimnis, in der Communio und in der Sendung der Kirche verwurzelt ist" (Nr. 2). Es geht also darum, den tiefen Zusammenhang zwischen Kirche und gottgeweihtem Leben neu zu sehen, und zwar im Licht der Erkenntnisse des II. Vatikanums und seiner nunmehr 30jährigen Geschichte. Der Schlüssel zu einem besseren Verständnis ist die Communio-Ekklesiologie.

Des weiteren soll die Synode zu einem besseren Verständnis und damit zu einem neuen Bewußtsein des gottgeweihten Lebens und seiner Sendung in Kirche und Welt beitragen. Dieses Verständnis hat in den zurückliegenden Jahren sicherlich gelitten.

Die Bedeutung des gottgeweihten Lebens in der Geschichte der Kirche und der Welt lag und liegt darin, wie ein „Sauerteig des Evangeliums" alles zu durchdringen. Dazu gehört, daß viele Schwestern und Brüder, Laien und Kleriker, des gottgeweihten Lebens immer ganz vorn gestanden haben und stehen, wenn es darum geht, die Frohe Botschaft den Menschen in Wort und Tat zu verkünden. Auf ihre Weise suchten und suchen sie – entsprechend ihrem Gründercharisma – eine adäquate Antwort auf die je unterschiedlichen Kontexte, in denen Menschen mit ihren vielen Fragen, Problemen, Sorgen und Nöten leben, zu geben. Dieses Bewußtsein muß sich auch in den Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens selbst neu festmachen.

Damit kommen wir auf eine weitere Bedeutung der Synode. Sie zielt auf das gottgeweihte Leben selbst. An vielen Orten dieser Welt hat es sich zu sehr an die gesellschaftlichen (Un-)Werte angeglichen und sich somit selbst in eine Identitätskrise hineinmanövriert. Die Synode möchte dazu beitragen, diesen Prozeß zu reflektieren und mögliche Wege zu einer Erneuerung und Festigung der Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens zu finden. Denn wenn sie weiterhin zu einer Art Vorhut mit und in der Kirche bei deren Bemühen um eine Re- bzw. Neuevangelisierung gehören wollen, wird eine Rückbesinnung auf die Fundamente der eigenen Identität unumgänglich sein.

2. Die Zusammensetzung der Synode

Schon im Vorfeld der Synode wurden viele Stimmen laut, daß das Thema der Synode nicht nur die Bischöfe angeht, sondern auch die Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens selbst. Darum sollten sie auch angemessen vertreten sein. Etwa 0,12% aller Mitglieder der katholischen Kirche gehören diesen Gemeinschaften an. Das sind etwas mehr als eine Million. Die Laien bilden unter ihnen mit etwa 82% die Mehrheit, unter ihnen sind 72,5% Frauen.

Uns muß klar sein, daß es sich hier um eine Bischofssynode handelt. Sie „ist eine Versammlung von Bischöfen, die ... zu bestimmten Zeiten zusammenkommen, um die enge Verbindung zwischen Papst und Bischöfen zu fördern und um dem Papst bei Bewahrung und Wachstum von Glaube und Sitte, bei Wahrung und Festigung der kirchlichen Disziplin mit ihrem Rat hilfreich beizustehen und um Fragen bezüglich des Wirkens der Kirche in der Welt zu beraten" (can. 342 CIC). Aus allen Teilen der Welt und den römischen Dikasterien kamen die Teilnehmer der Synode, 244 Kardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe und Weihbischöfe. Sie sind die eigentlichen Synodenväter. Zu ihnen kamen noch zehn, von der Generalobernvereinigung gewählte und vom Papst berufene Generalobere, dazu sechs weitere Generalobere aus den Brüderorden und andere, so daß es insgesamt etwa 260 Synodenväter gab, die abstimmungsberechtigt waren, sowohl in der Synodenaula als auch in den Sprachgruppen. Aus dem Kreis der Bischöfe kamen 97 aus Ordensgemeinschaften.

Neben dieser Gruppe der Synodenväter berief der Papst 90 Auditorinnen und Auditoren. Die Frauen hatten mit 48 die Mehrheit. Dieser Kreis der Auditorinnen und Auditoren hatte Rede-, aber kein Abstimmungsrecht. Außerdem gab es acht weitere Teilnehmer aus nichtkatholischen Kirchen, darunter zwei Frauen. Im Sondersekretariat, dessen Aufgabe in der Hauptsache darin bestand, dem Generalrelator der Synode, Kardinal Basil Hume OSB, zuzuarbeiten, waren 20 Synodenteilnehmer vertreten, unter ihnen acht Frauen.

Der Teilnehmerkreis der deutschen Kirche setzte sich zusammen aus Bischof Dr. Dr. Karl Lehmann, Bischof von Mainz und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Viktor Josef Dammertz OSB aus Augsburg und Weihbischof Georg Weinhold aus Dresden. Kardinal Joachim Meisner wurde vom Heiligen Vater persönlich berufen. Hinzu kamen die Generaloberin der Tutzinger Missionsbenediktinerinnen, Schwester Edeltrud Weist OSB, der Vorsitzende der VDO, P. Provinzial Peter Schorr OFM, eine Vertreterin der Säkularinstitute, Frau Dr. Gertrud Pollak, und Schwester Hildegard Cölln von der evangelischen Gemeinschaft „Kasteller Ring".

3. Der äußere Rahmen und die Arbeitsweise der Synode

Die Synodenaula befindet sich in der Audienzhalle Pauls VI. Sie ist ausgezeichnet eingerichtet. Jeder Synodenteilnehmer hatte die Möglichkeit, von seinem Sitz aus sich über ein Mikrophon zu Wort zu melden. Eine Simultan-

anlage sorgte dafür, daß man selbst verstand und von anderen verstanden wurde. Während der großen Pause am Morgen und vor der Sitzung am Nachmittag konnte man im provisorisch eingerichteten Café vor der großen Audienzhalle gemütlich seinen Kaffee schlürfen und den ersten Hunger mit einem Teilchen oder belegten Schnittchen stillen. Dieser „Vorhof" zur Audienzhalle erschien mir wie ein Forum informeller Begegnungen der Synodalen. Hier wurde die Gelegenheit zum ersten und dann vertieften Kennenlernen reichlich genutzt. Hier wurden Kontakte geknüpft und Termine für weitere Gespräche festgelegt. Hier wurde auch viel gelacht. Die Atmosphäre war gut. Die vielen anwesenden Ordensfrauen bereicherten mit ihrem offenen und selbstbewußten Auftreten diese kirchliche „Szene".

Die Synode selbst teilte sich in eine Anhörphase und in eine Arbeitsphase, was nicht heißt, daß nicht auch schon während der Anhörphase tüchtig gearbeitet werden mußte. Das galt vor allem für den Generalrelator der Synode, Kardinal Basil Hume, und die Mitglieder im Sondersekretariat. Der Generalrelator führte mit seiner Relatio ante disceptationem, die auf das Instrumentum laboris aufbaute, dem eigentlichen Arbeitspapier der Synode, ein. Danach hatten die Synodenteilnehmer die Gelegenheit, sich zu Wort zu melden. Grundlage war auch hier das Instrumentum laboris und die Relatio. Insgesamt sprachen etwa 250 Synodenteilnehmer, so viel wie kaum zuvor bei einer Synode. Die Beiträge derjenigen, die aus Zeitgründen nicht mehr sprechen konnten, wurden im Osservatore Romano in den verschiedenen Sprachen veröffentlicht. Zugelassene Sprachen in der Synodenaula waren: Latein, Englisch, Italienisch, Französisch, Spanisch und Deutsch. Die Synodenväter hatten das Recht, acht Minuten zu reden, alle anderen sechs Minuten. Etwa fünfzehn Synodenteilnehmer kamen zu Wort, die länger sprechen durften. Es waren mehrheitlich Frauen, die tief beeindruckend von den besonderen und zum Teil äußerst extremen Bedingungen ihres Ordenslebens berichteten, vor allem unter der Vorherrschaft linkslastiger Ideologien und ihrer Diktaturen, angefangen von Rußland bis hin nach Kuba. Diese Berichte gehörten zu den Sternstunden der insgesamt 27 Generalkongregationen (Vollversammlungen) der Synode.

Nach dieser Anhörphase begann die Arbeit in den Sprachgruppen. Es gab nur eine deutsche Sprachgruppe, in der sich auch einige Bischöfe und Ordensleute aus Osteuropa einfanden. Hier wurden die Unterschiede im Erleben, in den Erfahrungen und Vorstellungen über das gottgeweihte Leben besonders deutlich. In Bischof Lehmann wählte sich die Sprachgruppe einen ganz ausgezeichneten Moderator, der die Gespräche lenkte und streng darauf achtete, daß nichts verlorenging und jeder mit seinen Beiträgen angemessen berücksichtigt wurde. Hier im Kreis der Kirchen„fürsten" fühlte sich auch der Minderbruder aus Deutschland wohl, der diesen Bericht schreibt, weil er sich wie ein Gleicher unter Gleichen vorkam. Unsere drei Frauen, Sr. Edeltrud Weist, Frau Dr. Pollak und Sr. Hildegard Cölln, trugen die Arbeit des Sprachzirkels durch ihre fachfraulichen Beiträge aktiv mit. Dem Relator der Gruppe, P. Dr. Hermann Schalück, Generalminister der Franziskaner, kam es zu, die Gedan-

ken zu sammeln, sie zu systematisieren und in eine Relatio der Sprachgruppe zu bringen. Außerdem trug er die Verantwortung für die Erstellung der Propositionen, der eigentlichen Frucht der Arbeit in den Gruppen, in denen thesenartig wichtige Gedanken der Sprachgruppen in lateinischer Sprache vorformuliert und dann als Gesamtpaket dem Heiligen Vater als Ergebnis der Synode zur weiteren Verarbeitung vorgelegt wurden. Was er dann daraus macht, erscheint in einem postsynodalen Schreiben. Wie es aussehen wird, weiß niemand. Wir dürfen also darauf gespannt sein, was und in welcher Form der Heilige Vater zum gottgeweihten Leben und seiner Sendung in Kirche und Welt zu sagen haben wird. Ein erstes Zeichen der Hoffnung ist darin zu sehen, daß er zum Abschluß der Synode den Wunsch geäußert hatte, auch Frauen für die Erstellung dieses postsynodalen Schreibens zu Rate zu ziehen.

4. Themen

4.1. Themen aus der Anhörphase

Die etwa 250 Interventionen, die während der Anhörphase zum Instrumentum laboris oder der Relatio Kardinal Humes von Bischöfen und Mitgliedern von Säkularinstituten, neueren geistlichen Bewegungen und anderen gemacht wurden, sprachen so ungefähr alle Themen an, die irgendwie das Ordensleben berühren. So bunt die Vielfalt dieses Lebens ist, so bunt waren auch die Anmerkungen. Sie gingen von harscher Kritik und Ermahnung bis hin zu Lob und Dank.

Die radikale Christusnachfolge bedingt, daß die Geschichte der Kirche nicht geschrieben werden kann ohne die Geschichte der Mission, und die Geschichte der Mission nicht ohne die Geschichte des Ordenslebens. Viele Ordensleute standen und stehen dort, wo sonst keiner zu finden ist: an der „Front", sprich ganz vorn, bei den Indianern in der Bergwelt der Anden oder im dichten Dschungel des Amazonas, bei den Kindern in den Cortissos São Paulos und in den Slums Bangkoks, bei den Alten und Kranken in der südtaiwanesischen Stadt Kaoshiung, um die sich keiner kümmert, und bei den Sterbenden in den Straßen Kalkuttas. Oft leben sie mitten unter den Armen, scheuen kein Opfer und keinen Verzicht. Weil sie ganz vorne stehen, sieht man sie auch am besten. Sie sind damit dem „Beschuß" auch eher ausgesetzt, gleich aus welcher Richtung er kommt. Allein ihre Stellung erzeugt Spannungen, die ausgehalten werden müssen. Jedenfalls meinten einige mittel- und lateinamerikanischen Bischöfe, die Orden sollten sich nicht so weit nach vorne wagen. Wie diese forderte auch Kardinal Sodano die Ordensleute zu mehr religiösem Gehorsam und zu einem Fühlen und Denken mit der Kirche auf („sentire cum ecclesia").

Es ist sicher richtig, daß nicht jeder Gedankenblitz oder verwegene Idee „Charisma" genannt werden kann und nicht jede Kritik an Entscheidungen der sog.

Amtskirche schon „Prophetie" ist. Mit beiden Begriffen sollten wir vorsichtig umgehen. Mit „Charisma" ist zunächst die Geistgewirktheit des Lebens in der radikalen Nachfolge gemeint. Als genuin biblischer Begriff bezieht sich das Charisma immer auf den einzelnen, ist also personengebunden. „In diesem Sinn kann man darum vom ‚Charisma eines Gründers' sprechen", meint Bischof Lehmann, weniger aber vom Charisma einer Gründung. Kollektiv läßt sich dieser Begriff nur verwenden, wenn darin die „dynamische Treue" (Bischof Dammertz) zum Gründercharisma zum Ausdruck kommt.

Schwierigkeiten begegnen wir auch beim unkritischen Gebrauch des Begriffs „Prophetie". Zu schnell verbindet man damit eine innere Opposition zur Kirche. Auch „Prophetie" ist ein genuin biblischer Begriff und findet Verwendung auf Personen, die Gott Jahwe gesehen und gehört und von ihm den Auftrag zur Sendung erhalten haben. Der so Gesandte ist Mund Gottes gegen die Mächte der Welt und nicht gegen den, der ihn gesandt hat. Auf Christus bezogen, dem wahren Priester, König und Propheten, gewinnt auch das Ordensleben nicht nur im Anspruch, sondern in der gelebten Radikalität der Nachfolge eine prophetische Dimension.

Eine besondere Spannung ergibt sich aus den gewollten Gegensätzen zwischen Amt und Charisma. Diese Gegensätze lassen sich allerdings dann nicht aufrechterhalten, wenn bedacht wird, daß zum einen das Amt selbst immer auch charismatisch, sprich geistgewirkt, ist, und daß zum zweiten das Charisma nicht der Beliebigkeit des „Geistbesessenen" anheimgestellt ist, sondern der Anerkennung, Deutung und Auslegung durch die Kirche. Wo es dennoch zu Spannungen zwischen dem Amt und dem gottgeweihten Leben kommt, müssen der Communio wegen alle Möglichkeiten eines versöhnten Miteinanders ausgeschöpft werden. Gerade weil das gottgeweihte Leben nicht zur hierarchisch verfaßten Kirche gehört, ist es im Hören auf die Kirche und bei der Wahrnehmung seines Sendungsauftrags auch auf die Bischöfe hingeordnet. Ausdruck einer fruchtbar gelebten Spannung ist die innere Kontinuität im Glauben, der durch das kirchliche Amt, vor allem durch das Petrusamt, bindend ausgelegt wird.

Neben diesen mehr theologisch ausgerichteten Themen gab es auch solche, die das gottgeweihte Leben und hier ganz besonders das traditionelle Ordensleben an seinen spirituellen Wurzeln packten. So forderte ein Bischof aus Indien, das Ordensleben könne sehr wohl auch vom Hinduismus lernen und seinem Beispiel folgend so etwas wie „christliche Ashrams" gründen, in denen die Mönche, gleich den Gurus, nach vollständiger Umwandlung, Loslösung und Befreiung von irdischen Gütern strebten und so das Denken der Menschen neu prägen. Ein Bischof aus Thailand meinte im Blick auf den Buddhismus, Ordensleben sei zeitlich begrenzbar. Das ging so z. B. für eine Woche bis fünf Jahre. Die herkömmlichen Formen des Ordenslebens sollten davon unberührt bleiben. Eine zeitweilige bindende Mitgliedschaft böte vielen jungen Menschen eine sinnvolle Lebensorientierung und die notwendige Identitätsfindung. Es erleichtere auch der Jugend, der es immer schwerer fiele, Ver-

pflichtungen einzugehen, die ein ganzes Leben lang dauern, den Weg in ein Kloster.

Allein schon durch die Präsenz vieler Ordens- und anderer Frauen in der Synodenaula spielte auch das Thema „Frau in der Kirche" eine nicht unbeachtliche Rolle. So hoben viele das selbstlose und darum auch evangeliengemäße Engagement der Ordensfrauen hervor, sprachen sich für mehr Selbständigkeit und Mitsprache aus und forderten gar den Kardinalspurpur für sie, was ganz sicher nicht als Karnevalsscherz zu verstehen war.

4.2. Themen im deutschen Sprachzirkel

Was in den Generalkongregationen kaum möglich war, war in den Sprachzirkeln überhaupt kein Problem, nämlich schwerpunktartig über das, was das gottgeweihte Leben in seiner Fülle ausmacht, zu diskutieren, es in eine sprachliche Form zu bringen und dem Plenum als Relatio vorzulegen. Für den Relator des Sprachzirkels, P. Hermann Schalück OFM, brachte es eine Menge Arbeit mit sich.

Neben der Problematik in den Begriffen „vita consecrata", „Charisma", „Prophetie" war es dem deutschen Sprachzirkel über die Relatio post disceptationem von Kardinal Hume hinaus ein Anliegen, ein Wort des Dankes und der Ermutigung allen Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens zu sagen, „die im Laufe der Geschichte dem Anruf Gottes zur heilenden Präsenz Christi in dieser Welt in besonderer Weise geantwortet haben, heute aber in ihrem Fortbestand gefährdet scheinen" (Relatio der Sprachgruppe Nr. 2). Die Gemeinschaften, die ihrem „Ende" entgegengehen, brauchen nicht nur eine Antwort auf die Frage „Warum?", sondern eine Spiritualität des Paschamysteriums, aus der neue Hoffnung und neue Dynamik wachsen können. Denn fruchtbar werden kann allein ein Sterben durch „Loslassen", im Vertrauen auf Gottes lebenspendende Möglichkeiten in der Zukunft (vgl. hier das Gleichnis vom Weizenkorn bei Jo 12,24).

Ein weiterer Schwerpunkt im deutschen Sprachzirkel war Evangelisierung und Inkulturation. Immer wieder stellen wir fest, daß die Lebensform der evangelischen Räte auf Schwierigkeiten stößt, auch in unseren europäischen Kulturen. Sie sind Zuspruch und Widerspruch zugleich, insofern sie auf der einen Seite ein sichtbarer Verweis auf die Transzendenz sind, andererseits aber sind sie in ihrer Freiheit und Unverfügbarkeit ein Zeichen, das der „herrschenden Kultur der Immanenz, der schrankenlosen Autonomie, des Habens und der Gewalt widerspricht" (Nr. 3).

Große Aufmerksamkeit widmete der deutsche Sprachzirkel der Verantwortung der Frau im gottgeweihten Leben. Daß die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche, auch und gerade ihre Beteiligung an innerkirchlichen Entscheidungsprozessen, heute neu aufbricht, sollten die Betroffenen selbst eher von der spirituellen und biblisch-theologischen Seite her diskutieren als von

der Seite kirchlicher Machtstrukturen. Allerdings stehen die Stellung und Verantwortung der Frau im gottgeweihten Leben in einem direkten Zusammenhang zur Sichtbarkeit und Glaubwürdigkeit eines solchen Lebens im Kontext heutiger kultureller und anthropologischer Entwicklung. Das heißt dann ganz konkret, daß es innerhalb des gottgeweihten Lebens zu einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit von Mann und Frau kommen muß. Das betrifft z. B. die Klausur der kontemplativen Gemeinschaften, die den Lebensumständen der Gemeinschaften gerecht werden muß, ohne das Wesen der Klausur in Frage stellen zu müssen. Es bedarf darüber hinaus einer reicheren Kommunikation der Frauengemeinschaften untereinander, um ihre geistlichen und humanen Fähigkeiten einander besser (mit-)teilen zu können. Auch sollte die Kompetenz vieler Ordensfrauen in der Pastoral sowohl auf Diözesan- also auch auf Pfarrebene besser zum Tragen kommen. Bischöfe und männliche Ordensgemeinschaften sollten, mehr als es in der Vergangenheit üblich war, sich in ihrem Dienst um die Ordensfrauen sorgen, entsprechend der heutigen Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft.

Ein „Stiefkind" der Synode, die Säkularinstitute und die neueren geistlichen Bewegungen, fand im deutschen Sprachzirkel einen sicher angemessenen Raum. In Frau Dr. Pollak aus Mainz hatten wir eine Fachfrau in Sachen Säkularinstitute. Das zeigt auch der Text, der in die Relatio des Sprachzirkels aufgenommen wurde. Hier sei er ganz wiedergegeben: „Spezifisches Charisma der Säkularinstitute ist die ‚geweihte Welthaftigkeit' (Paul VI.). In ihr verbinden sich die Hingabe an Gott durch die evangelischen Räte und das Stehen in der säkularen Dimension der Kirche. Mit allen Laien und Weltpriestern bleiben die Mitglieder der Säkularinstitute im soziokulturellen Milieu ihrer Umgebung, um dort ihre Bindung an Gott durch bewußt gewählte Bindung an die weltlichen Gegebenheiten zu leben. Auf unmittelbare Weise stellen sie sich den Herausforderungen einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft, um dabei gleichzeitig zu vermeiden, daß die Säkularisierung zum Säkularismus wird (vgl. Puebla 774). So versuchen sie modellhaft, die Anerkennung der irdischen Wirklichkeiten und die Lösung von ihnen in der alles bestimmenden Nachfolge Jesu zu einer Synthese zu führen. Kern ihrer Spiritualität ist deshalb die ‚consecratio mundi'. Die Laienmitglieder von Säkularinstituten leben die ‚welthafte Dimension' entsprechend dem ‚Weltcharakter' (vgl. LG 31), d. h. ‚in saeculo et ex saeculo" (CIC can. 713,2). Ihre soziologische Situation wird durch die Taufe und die kanonische Bindung in den evangelischen Räten zu einer theologischen Wirklichkeit, die sich nicht von der Welt trennt, sondern noch tiefer in die welthaften Bezüge hineinführt. Dort sollen sie als Sauerteig wirken. – Mitglieder von Priester-Säkularinstituten leben die welthafte Dimension durch ‚ihren heiligen Dienst' (CIC can. 713,3)" (Nr. 7).

5. Ergebnisse der Synode

Wer mit zu hohen Erwartungen in die Synode gegangen ist oder deren Beobachter war, muß sich enttäuscht fühlen. Mit großartigen Ergebnissen können

die Synodenväter und alle anderen Teilnehmer nicht in ihre Heimat zurückgehen. Revolutionäre Änderungen im Sinne von Neuerungen wird es nicht geben. Das ist sicherlich auch nicht Aufgabe einer Synode. Schwerpunktartig hat sie das gottgeweihte Leben, von dem sie selbst sagt, es sei ein Geschenk des Heiligen Geistes an die Kirche, beleuchtet. Vielleicht ist das eines der Ergebnisse, auf das alle Beteiligten doch stolz sein können, wenn dieses Wort hier angebracht ist. Es gab ein gutes Miteinander und ein ernstes Ringen um die Werte dieser Form der besonderen Nachfolge Christi. Insgesamt gewann das gottgeweihte Leben eine große Wertschätzung. Es war und ist und wird niemals aus der Kirche wegzudenken sein. Zu sehr hatte es und hat es auch weiterhin eine Sauerteigfunktion für die Kirche, wenn es darum geht, Nachfolge Christi von den Wurzeln her zu leben.

Es ist nicht zuviel gesagt, wenn das postsynodale päpstliche Schreiben, von dem niemand weiß, wie es aussehen wird, hinter einigen Erkenntnissen, die während der Synode gewonnen wurden, nicht mehr zurückgehen kann. Hierzu zähle ich vor allem die Rolle der Frau im gottgeweihten Leben. Das Bewußtsein für ihre geistliche und geistige Kompetenz in der Kirche und für die Menschen ist nicht bloß geweckt worden, es ist sicherlich auch gewachsen.

Viele Ortsbischöfe wissen bereits heute, daß sie ohne die Ordensfrau in ihrer Ortskirche nicht viel vermögen. Die Ressourcen eigener Geistigkeit auch für sich selbst noch mehr zu entdecken, muß eine Forderung an alle Ordensfrauen sein. Sie haben es nicht nötig, im z. T. muffigen Gemäuer der Kirche als Mauerblümchen zu dienen. Sie dürfen selbstbewußt da stehn und jedermann zeigen, daß sie durchaus in der Lage sind, die Ärmel hochzukrempeln, die Kelle in die Hand zu nehmen und anzufangen, dem Haus der Kirche ein solides Fundament und Mauerwerk zu geben. Schon immer standen sie und stehen noch immer in der Kirche dort, wohin sich nur selten ein männliches Mitglied verirrt, ganz vorne oder eben in den letzten Winkeln dieser Erde, um das Licht der frohmachenden Botschaft auch denen zu bringen, die ansonsten nur im Dunkeln oder im Schatten des Todes leben.

Ein zweites Bewußtsein ist meines Erachtens gestiegen. Es ist die Anerkennung der sogenannten „gemischten Institute", das heißt die prinzipielle Gleichstellung und damit auch Gleichbehandlung von Laien und Klerikern desselben Instituts. Hier ist das Charisma des Gründers nicht selten eben nicht mit dem priesterlichen Auftrag verbunden. Grundprinzip gemeinsamen Lebens ist hier die Radikalität der Nachfolge Christi in der Bindung durch die Gelübde der evangelischen Räte das brüderliche bzw. geschwisterliche Miteinander. In solchen Gemeinschaften, aber auch in solchen rein laikalen Charakters, sollten die Laien die gleichen Rechte und Pflichten haben wie die Kleriker. Eine Welt, die immer weiter zusammenwächst, läßt es eigentlich nicht mehr zu, daß es unter den Menschen zu geschlechtsspezifischen Diskriminierungen kommt. Das sollte auch in der Kirche und vor allem in den Gemeinschaften gottgeweihten Lebens so sein.

Ein weiteres Ergebnis der Synode ist, daß es nicht allein in den Händen der Bischöfe liegt, das gottgeweihte Leben zu achten und zu schützen und auf vielerlei Weise zu fördern, sondern daß es den Gemeinschaften gottgeweihten Lebens selbst zukommt, bei aller Treue zum Ursprung, d. h. zum Evangelium und Gründer, neue Wege in die Zukunft zu begehen. Das heißt ganz und gar nicht, sich an den jeweiligen Zeitgeist zu verlieren. Es zeigt nur auf, daß die Gründer im Blick auf das Evangelium eine Antwort auf die Fragen ihrer Zeit zu geben versuchten. So wie sie den Kairos als die Stunde ihrer besonderen Sendung entdeckten, ist es Aufgabe des gottgeweihten Lebens heute, den Kairos zu suchen oder sich schenken zu lassen, in jedem Falle aber dafür offen zu sein, um Antwort geben zu können auf Fragen, die heute wirklich noch gestellt werden, gerade von denen, die suchen, aber nicht mehr finden können. Dazu bedarf es allerdings einer feinen, auf den jeweiligen Kontext bezogenen Ausbildung innerhalb aller Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens, in dem gerade die kontemplative, d. h. die Zeit und das Leben im Geist des Evangeliums betrachtende Dimension die eigentlich tragende Rolle spielt.

Ein letztes Ergebnis sei hier noch erwähnt, obgleich es noch viele gibt und auch andere als die hier aufgezeigten. Es ist das Bewußtsein zu einer engeren Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und den Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens auf der Ebene der Ortskirchen. Hier – und das wurde mehrfach betont – liegt noch manches im argen. Zunächst muß es darum gehen, daß das gottgeweihte Leben in seiner Autonomie anerkannt und auch geschützt wird. Dabei meint Autonomie nicht, daß die Ordensleute nur sich selbst gegenüber verpflichtet wären, und ansonsten tun und lassen könnten, was sie für richtig halten. Das gottgeweihte Leben gibt es nur in und mit der Kirche. Dieser die Hilfe zur Evangelisierung anbieten, sollte eine Selbstverständlichkeit sein, die das Innenleben der Gemeinschaften nicht gefährden muß. Auch dafür hat der Ortsbischof Sorge zu tragen. Der Möglichkeiten einer fruchtbaren Zusammenarbeit sind viele. Sie sind schon in den Mutuae relationes zusammengetragen, die aber nach gut 25 Jahren der Revision und der Angleichung an die neue Gesetzgebung der Kirche bedürfen. Soviel sollte allenthalben klar sein: in der Pastoral sind der Bischof und sein Klerus auf der einen Seite und die Ordensleute auf der anderen Seite keine Konkurrenten, sondern Mitarbeiter im Reich Gottes. Auf der Seite der Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens muß das Verständnis dafür wachsen, daß der Ortsbischof der Träger und Förderer der Pastoral vor Ort ist und sie sich hier integrieren müssen. Die Eigenständigkeit des gottgeweihten Lebens wird in der Ortskirche dort gewahrt, wo es zur Gründung eines Ordensrates kommt, wo es ständige Gespräche zwischen Bischöfen und höheren Ordensobern kommt, wo Ordensfrauen und Ordensmänner, wobei auch Vertreter von Säkularinstituten nicht zu vergessen sind, in wichtige Gremien der Ortskirche berufen oder gewählt werden, bis hin auf die Ebene der Pfarrei. Um auch beim Weltklerus mehr Verständnis für diese Form der Nachfolge Christi zu wecken, ist es sinnvoll, über diese Form und deren Sinn ausreichend im Studium und in der Ausbildung zu informieren.

6. Perspektiven des gottgeweihten Lebens über die Synode hinaus

Es wäre schade, wäre die Synode über das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt ein einmaliges Ereignis, das stattgefunden und nun das Recht hätte, ad acta gelegt zu werden. Die Impulse, die aus dem einmaligen Treffen von Papst, Bischöfen und Gemeinschaften gottgeweihten Lebens geweckt wurden, dürfen nicht an der Vergeßlichkeit und Trägheit zerbrechen.

Ich bin der Ansicht, daß die Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens selbst die Verantwortung dafür tragen, was aus der Synode für sie selbst und ihre Sendung in Kirche und Welt erwächst. Menschen, die keine Visionen mehr haben, gleichen den Hütern längst erkalteter Asche. Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens, die für sich keine Perspektiven mehr entwickeln und im Vertrauen auf die Führung durch den Geist des Herrn verzagen, haben sich selbst bereits überlebt. Ich möchte darum im folgenden einige Optionen aufzeigen, von denen ich glaube, daß sie dem gottgeweihten Leben Zukunft und Hoffnung geben.

6.1. Option zu einem Leben versöhnter Verschiedenheit

Es wird in der Kirche viel von Geschwisterlichkeit gesprochen, doch im Alltag ist wenig davon zu spüren. Die Chance der Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens sehe ich darin, nach innen wie nach außen diese angesprochene Geschwisterlichkeit zu leben. Das heißt auf der einen Seite, einander selbst in der Vielfalt der Unterschiede anzunehmen und zu lernen, mit sich, mit den Schwestern und Brüdern und mit Gott versöhnt zu leben. Das heißt auf der anderen Seite, mitten unter den Menschen als so miteinander Versöhnte ohne Zank und Streit zu leben und den Kairos zu erbeten, auf diese Weise die frohmachende Botschaft vom Gott des Friedens allen Menschen zu verkünden.

6.2. Option für die Jugend

Diese Option hat insofern eine gewisse Affinität zum gottgeweihten Leben, als dieses selbst immer jung bleibt, bedingt durch die dynamische Treue zu Evangelium und Gründercharisma. Sie zeigt darüber hinaus auch eine gewisse Affinität zu der kontemplativen Dimension des gottgeweihten Lebens, wenn wir den Begriff „Kontemplation" einmal ursprünglich nehmen. Dann heißt er nämlich übersetzt „genau hinsehen". Ordensleute haben durch diese kontemplative Dimension ihres Lebens die einmalige Chance, jungen Menschen in einer Welt, die geprägt ist von Erlebnis- und Sofortkultur, Werte vorzuleben, die bleiben, weil sie Sinn stiften, wie z. B. Glaube, Hoffnung und Liebe. Darin bietet das gottgeweihte Leben jungen Menschen eine Gegenkultur an, die nicht an sich zerbricht, weil sie nicht in sich selbst festgemacht ist, sondern in Gott.

6.3. Option für die Inkulturation der Frohbotschaft

Die Geschichte der Evangelisierung oder auch Mission der Kirche ist immer auch eine Geschichte des gottgeweihten Lebens. Und die Geschichte des Ordenslebens ist auch eine Geschichte der Mission. Die Sendung in Kirche und Welt gehört wesentlich zum gottgeweihten Leben. Die Sendung führt in je anders geartete Kontexte. Sie und ihre reichen Kulturen dürfen nicht außer acht gelassen werden. Inkulturation meint, auf die Werte fremder Kulturen aufmerksam zu werden und sie im Licht der Frohbotschaft zu deuten. Hierin ist das Evangelium – und so erfahren es die Menschen – Zuspruch. Widerspruch wird es dort sein, wo es in fremden Kulturen auf Werte trifft, die den Menschen in sich und an andere versklaven. Denn die Botschaft des Evangeliums ist die Botschaft der Freiheit. Frei in Christus zu leben aber ist ein Signifikanz gottgeweihten Lebens.

6.4. Option für den multikulturellen und interreligiösen Dialog

Die Welt wächst zusammen zur einen Welt. Wenn das nicht nur ein Wunsch bleiben soll, dann bedarf es einer offenen Begegnung mit den Kulturen und Religionen. Das gottgeweihte Leben, das sich allerorts immer mitten unter den Menschen vollzieht, ist durch seine Assimilation geradezu prädestiniert, mit fremden Kulturen und Religionen in einen intensiven Austausch zu treten und damit Wege zu mehr Verständigung und Verständnis, die letztlich Wege zu mehr Frieden sind, zu beschreiten, auch in Europa.

6.5. Option für ein Mehr an Demokratie in der Kirche

Der geschwisterliche Umgang innerhalb der Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens und die Verpflichtung auf die evangelischen Räte der Armut, des Gehorsams und der ehelosen Keuschheit um des Himmelreiches willen bedingen ein Mehr an Information, Dialogbereitschaft und Offenheit. Dies gehört mit zu demokratischen Entscheidungen, wenn sie verantwortet sein wollen. Die Gemeinschaften gottgeweihten Lebens vermögen durchaus vorzuleben, wie auch in der Kirche Fragen des gemeinsamen Lebens mehrheitlich entschieden und verantwortet werden können.

Ordensleben im Mysterium

Herbert Schneider OFM, Rom

Unabhängig von Synoden und Kongressen, so hilfreich sie für die Zukunft des Ordenslebens sein mögen, ist der einzelne Ordenschrist gefragt, sich aus der Tiefe des Mysteriums seines Lebens als Ordenschrist zu verstehen. Wenn Ordenschristen sich immer wieder in Problemen wiederfinden, dann nicht zuletzt, weil sie sich dem Mysterium ihres Lebens versperrt oder es sogar degradiert haben.

Jeder Mensch ist aber schon ein Mysterium, d. h. er besitzt eine unauslotbare Tiefe, die an Gott rührt bzw. von Gott her kommt. Dies ist das Mysterium oder Geheimnis des Menschen. Es zu verkennen und Ordensleben lediglich als Zurüstung für kirchliche Aktivitäten zu verstehen, was sicherlich auch im Ordensleben sehr wichtig ist, macht das Ordensleben zum Problem, an dem nicht wenige scheitern und das zudem kaum anziehend wirkt.

1. Begründung in der aktuellen Gegenwart Christi

Wenn Ordensleben eine Berufung ist, dann deswegen, weil es zuvor eine Erfahrung im Umgang mit dem Berufenden ist, mit Jesus Christus. Ohne die Pflege dieser Erfahrung wird der Zugang zum Mysterium des eigenen Ordenslebens schon im Anfang blockiert. Die gängige Ausbildung tut offenbar wenig dazu, sich diesem Mysterium zu öffnen und so die Gegenwart Christi im eigenen Innern wahrzunehmen. Ordensleben gründet aber gerade im Leben aus diesem Mysterium der Gegenwart Christi in mir und in meinen Mitschwestern und Mitbrüdern.

Ohne Glauben an die aktuelle Gegenwart Jesu Christi in meinem Leben und in meiner Gemeinschaft geht Ordensleben nicht. Ein Symptom dafür ist der Mangel an Bereitschaft, am gemeinsamen Stundengebet teilzunehmen, weil eben die Gegenwart Christi in der betenden Gemeinschaft nicht als Wert erkannt oder gewollt wird.

Leicht sind wir geneigt zu sagen: Es gibt keine Gegenwart Jesu Christi, sondern nur eine geistige Erinnerung an ihn. Dann aber sprechen wir uns selbst und der Gemeinschaft das Mysterium ab. Die Folge ist negative Kritik aneinander. Resignation stellt sich ein.

Wir gewinnen ein Gespür für die aktuelle Gegenwart Christi in unserem Leben, wenn wir unseren Glauben an die Auferstehung Jesu Christi erneuern, durch die er in unserem Leben gegenwärtig ist. Mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi und folglich seiner Gegenwart in mir erfahre ich mein Leben als Verlängerung seiner selbst in mir.

Christus ist nicht fern von mir, sondern neben mir, ja in mir. Aufweise dafür sind das Wachsen seiner Gesinnung in mir, die Haltung seiner Vergebung, die mich durchdringt, seine Art, ins Herz des Menschen zu blicken, wo Gottes Liebe schlägt, und viele andere Momente, in denen er sich aktuell in mir präsent macht, sich mit mir verbindet und ich in ihm jetzt, in dieser Stunde, lebe. „Ich, nicht mehr ich, Christus lebt in mir", sagt der Apostel Paulus (Gal 2,20).

Ordensleben ist nicht nur Sehnsucht nach dieser Gegenwart und nicht nur Warten auf das Kommen des Herrn, sondern Erfahrung meiner Einheit mit ihm, „der mich so sehr geliebt hat" (Gal 2,20). Wo ich mich auf diesen gegenwärtigen Christus hin weihe und heilige (Joh 17,18–19), bin ich ein Ordenschrist.

2. Erfüllung des Vermächtnisses Christi

Am Ende seines Lebens drückt Jesus Christus sein eigenes Mysterium vor den Jüngern mit den Worten an Gott aus: „Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gabst, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind, ... und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn kundtun, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen" (Joh 17,22 und 26).

Das Mysterium Jesu ist seine Herrlichkeit der Liebeseinheit mit dem Vater, in die er die Seinen hereinnehmen will. Es ist das größte Verlangen Jesu, daß wir Menschen an dieser seiner Herrlichkeit teilnehmen.

Das Ordensleben beginnt mit der Bereitschaft, diesem letzten Vermächtnis Christi im konkreten Lebensvollzug des einzelnen und der Gemeinschaft zu entsprechen. Das Mysterium des Ordenslebens erweist sich als Mysterium Jesu Christi selbst, bzw. als Teilhabe an seinem Mysterium der Herrlichkeit.

Ein Ordenschrist kann als aktueller „Testamentsvollstrecker" des letzten Willens Jesu angesehen werden. Die verschiedenen Orden tun es gemäß ihrer Christusbegegnung. Franziskus und Klara von Assisi sahen im armen und entstellten Gesicht Jesu die Transfiguration seiner Herrlichkeit. Auf diese Weise wurden sie zu Menschen, in denen Jesus Christus je aktuell anwesend sein konnte.

Das Ordensleben gründet nicht zuerst im pastoralen Einsatz, noch nicht einmal in Mission, so sehr gerade diese ihre Aufgabe ist, sondern in der Gründung im Mysterium Jesu Christi. Es ist Jesus Christus als Lebendiger, der sich im Leben des Ordenschristen kundtut. Das Allererste im Ordensleben ist dies: „Ich in euch und ihr in mir" (Joh 17,26).

Jesus Christus spricht hier die Gemeinschaft an (ihnen euch). So sehr jeder einzelne persönlich berufen ist, so hat und lebt er sie doch gemeinschaftlich. Der gemeinschaftliche Vollzug der Berufung, d. h. des Lebens der Herrlichkeit Christi, muß tief im Herzen des Ordenschristen lebendig sein, wenn Ordensleben sich erneuern will.

Der die Ordensleute eint, ist Christus selbst. Doch die Ordensleute müssen sich einen lassen in Gebet, geistlichem Austausch, in schwesterlich-brüderlicher Begegnung, in Opfer und Dank und vielen anderen Glaubenserfahrungen, damit sich die göttliche Einheit, wie Christus sie schenkt, unter ihnen fortsetzt. Dies ist jedenfalls der ausdrückliche Wunsch Christi und sein letztes Wort in dieser Frage vor seinem Sterbensgang (vgl. Joh 17,16).

3. Wahrnehmung des Mitgehens Christi

Der Ordenschrist entwickelt eine eigene Fähigkeit der Wirklichkeitswahrnehmung. Er sieht nicht nur die Dinge, sondern die Dinge in Beziehung auf Jesus Christus und sein Leben. Wenn der heilige Franziskus von Assisi z. B. Wasser sah, wurde sein Geist auf das Wasser der Taufe und auf das Wasser ewigen Lebens, das Christus gibt, gelenkt (vgl. Joh 4,14). Er lernte immer mehr christozentrisch zu sehen gemäß der Art Christi, der nicht nur Wasser am Jakobsbrunnen gab, sondern Wasser ewigen Lebens.

Dieses Wahrnehmen ist ein Eingehen zu einem tieferen inneren Sehen, wo Christus „alles in allem" (1 Kor 15,28) ist, und zwar jetzt. Es bedarf einer Bereitstellung dazu, ihn wahrzunehmen. Wir nennen dieses besondere Wahrnehmen auch ein Gewahren. Damit meinen wir einen Vertiefungsvorgang im Sehen der Wirklichkeit. Die Tiefe der Wirklichkeit ist aber Jesus Christus selbst.

Wir können der tieferen Wirklichkeit unseres Lebens gewahr werden, wenn wir im Hinschauen aushalten. Dann erkennen wir, wie sich gleichsam aus der Ferne eine Gestalt immer deutlicher nähert, sich zu erkennen gibt und uns an sich zieht: „Es ist der Herr!" (Joh 21,7).

Gewahren wir in uns selbst die Tiefe, in der Christus zu uns kommt und mit uns geht, dann treten wir in die Kontemplation ein. Die besondere Art der Kontemplation eines Ordenschristen kann doch nur darauf gerichtet sein, den in unserem Leben mitgehenden Christus zu gewahren, und dann mit ihm zu gehen.

Franziskus von Assisi nennt dies ein „geistliches Gehen" (NbRegel, 16), bei dem er Christus immer mehr als Mitgehenden erkennt, so daß es ihm schließlich nur noch darum geht, daß Christus in ihm um so deutlicher seinen Weg durch die Geschichte macht und dabei seine Herrlichkeit offenbart.

Der selige Johannes Duns Scotus erklärt daher, wir seien eigentlich auf Erden, um mit Gott zu lieben bzw. mit dem, der den Primat der Mit-Liebe hält, der Gottmensch Jesus Christus, vereint Mitliebende zu sein.

Mit Recht kann man daher sagen, der Ordenschrist sei ein kontemplativer Pilger, der so sehr im liebenden Blick auf den mitpilgernden Herrn geht, daß er dabei in ihn, den er anschaut, umgestaltet wird.

Von dieser Haltung her ergibt sich dann auch eine Pastoral und eine Mission, die zuerst die Anwesenheit der Liebe Gottes im Menschenherzen gewahrt, sie als Einladung zur Mitliebe deutlich macht und bestärkt. Schließlich führt der Ordenschrist diese Mitliebe ins helle Licht des Evangeliums von dem einzigartig Mitliebenden, Jesus Christus.

4. Erwartung der Freude Christi

„Da freuten sich die Jünger, als sie den Herrn sahen!" (Joh 20,20). Ordensleben ist Bereitschaft, auch in Situationen von Furcht und Zittern, selbst in einem Leben „hinter verschlossenen Türen" (Joh 20,19), zur Freude.

Manche Freudlosigkeit im Ordensleben rührt aus der Angst vor der Welt, sich in ihr zu bekennen, oder aus der Furcht, in ihr nicht „anzukommen", ein Sonderling zu sein und abseits zu stehen, wenn die Welt erkennen würde, wer man ist. So verbergen manche ihre Identität mit Strategien, die dem Selbstwertgefühl auf die Dauer einen großen Schaden zufügen.

Dagegen steht die Treue der Nähe Christi in unserem Leben, nicht nur in tapferen und zuversichtlichen Stunden, sondern auch in Zeiten von Niedergeschlagenheit und Kleinherzigkeit. Christus hat es den Jüngern schon gesagt: „Bleibt in meiner Liebe..." (Joh 15,10). Dies gilt in angstvoller Behausung und ebenso in freudvollem Wohnen und Bleiben. Sagt Christus doch: „Dies habe ich zu euch gesagt, damit meine Freude in euch sei und euere Freude vollkommen werde" (Joh 15,11).

Das Ordensleben bedarf der Ermunterung zur Freude, die eine Freude an Christus ist. Diese Freude stellt sich ein, wenn die Ordensleute Christus zuerst wahrnehmen und sie die Herrlichkeit der Liebe Christi in ihrem Leben als einzigen Schatz annehmen.

In mancherlei Hinsicht scheint das Ordensleben der Gefahr zu erliegen, daß sich das Mysterium Christi in Herz und Geist verdunkelt, noch mehr: daß das Herz mutlos und der Geist blind wird für die Herrlichkeit, die Christus jetzt schon schenkt. Man kann dem Zeitgeist erliegen, der auch dem Ordenschristen den auferstandenen und lebendigen Christus ausredet und entstellt.

Hier liegen Krisen des Ordenslebens, die von innen kommen. Nicht die Säkularisierung der Welt bedrängt in erster Linie das Ordensleben, sondern diese stille, aber wirksame Selbstsäkularisierung der Ordensleute. Nur in einem vertieften Gewahren aus Liebe überwinden sie diese Krise.

Auch tritt ein Verlust an Freude ein, wenn Ordensleben als Stigma nicht bestanden wird. Wer das Ordensleben führt, lebt in gewisser Weise ein Stigma, d. h. eine soziale Kennzeichnung auffallender Art, z. B. in der Ehelosigkeit, die leicht ausgrenzt. Wer erträgt dies? Eine Grundstimmung des Menschen ist es ja, allgemein anerkannt sein zu wollen, ohne aufzufallen und unter dem beobachtenden Blick anderer zu leben.

Zum Ordensleben gehört aber hinzu, besonders beim Herrn zu sein. Dies will eingeübt und praktisch gelebt sein. Ordensleute werden hier stets eine Minorität bleiben. Zu beachten ist: Sie wird in Zukunft noch mehr als bisher zu leben sein, wenn Ordensleben trotz seiner Besonderheit nicht mehr wie früher gesellschaftlich anerkannt und geschätzt wird.

Um so deutlicher müssen Ordenschristen ihr Leben aus der Vision und Erfahrung der Herrlichkeit des Mysteriums Christi führen. Daher können Ordenschristen vor allem die Anwesenheit dieses Mysteriums als der Liebe Christi in jedem Menschen sehen und sich darüber freuen.

Helena Stollenwerk: Ihre Berufung war die Mission

*Rom ehrt eine deutsche Missionsschwester**

Maria Petra Schüttenkopf SSpS, Steyl

Das „Reich der Mitte" stand im 19. Jahrhundert im Mittelpunkt des weltpolitischen Interesses. Auch die Kirche, von missionarischer Aufbruchstimmung erfaßt, sah dort ein zwar schwieriges, aber verheißungsvolles Arbeitsfeld. Kein Wunder, daß der Diözesanpriester Arnold Janssen vorrangig Ostasien im Blick hatte, als er 1875 in Steyl die erste deutsche Missionsgesellschaft, die Gemeinschaft der Steyler Missionare, gründete.

Helena Stollenwerk, am 28. November 1852 im kleinen Eifeldorf Rollesbroich geboren, hat schon seit früher Kindheit in sich den Wunsch verspürt, als Missionsschwester nach China zu gehen. Mit Begeisterung und brennender Sehnsucht liest sie beim Viehhüten die Hefte des „Kindheit-Jesu-Vereins" (heute „Päpstliches Missionswerk der Kinder"). Jahre später schreibt sie über diese erste – und bleibende – Berufungserfahrung an Rektor Arnold Janssen in Steyl: „Dabei fühlte ich jedesmal heftiges Verlangen an der Bekehrung der Heiden mitwirken zu können."

---

* Am 7. Mai 1995 wird Helena Stollenwerk (1852–1900), die Mitbegründerin der Steyler Missionsschwestern, Dienerinnen des heiligen Geistes, von Papst Johannes Paul II. in Rom seliggesprochen, d. h. ihr Leben als vorbildlich anerkannt.

Doch zu der Zeit scheint es noch unmöglich für eine Frau, als Missionarin in ein so fernes Land zu reisen. Als sie aber hört, daß irgendwo ein Missionar Schwestern für den Einsatz in China ausbildet, entfacht sich ihre Hoffnung aufs neue und stärker als je zuvor. Mit Beten, Fasten und anderen Verzichten, aber auch offener Zuwendung zu den Hilfsbedürftigen in ihrer Umgebung, bereitet sie sich auf die Mission vor, immer Ausschau haltend nach einem Weg zu ihrem Ziel.

Doch nun türmen sich die Hindernisse: Der geistliche Berater bremst die Begeisterung der Heranwachsenden in der nicht ganz unbegründeten Sorge, daß sie sich im religiösen Eifer übernimmt. Auch die Familie widersetzt sich solchen Zukunftsträumen, soll Helena doch einmal den für lokale Verhältnisse stattlichen Hof samt Gastwirtschaft übernehmen.

Mit zwanzig begibt sich Helena auf die Suche nach einem geeigneten Schwesternorden, wird aber neuerlich enttäuscht.

Die Klöster, in denen sie sich erkundigt, würden sie zwar aufnehmen, aber keines hat Missionsstationen in China. Doch sie spürt eine Berufung, der sie zu folgen hat, und so betet und wartet sie weiter, daß der Wille Gottes sich ihr klar zeige.

Helena ist bereits achtundzwanzig, als sie vom neuen Missionshaus in Steyl erfährt. Sie nimmt mit Rektor Janssen Kontakt auf. Am 19. März 1882 kommt es zur ersten persönlichen Begegnung. Arnold Janssen hat schon seit längerem erkannt, daß Frauen in der Weltmission als „beste Schrittmacher" unerläßlich sind und sich damit beschäftigt, auch eine Gemeinschaft für Missionsschwestern zu gründen. Doch konkrete Pläne hat er noch nicht und will auch Helena keine falschen Hoffnungen machen. Das einzige, was er ihr anbieten kann, ist die Stelle einer Magd bei den Vorsehungsschwestern, die die Küche des Missionshauses führen. Helena spürt, endlich am Ort ihrer Bestimmung zu sein, und wagt den Schritt in eine neue, noch gänzlich unbekannte Zukunft.

In dem ganz männlich geprägten Missionshaus wird auf Frauen wenig Rücksicht genommen. Die schwere Arbeit in der Küche unter gesundheitsschädlichen Bedingungen beginnt bald nach fünf Uhr morgens und endet spät abends. Eine kurze Erholungspause, in der aber auch noch gebetet oder geflickt werden muß, wird erst eingeführt, nachdem eine der mittlerweile vier Mägde (alle ebenfalls Interessentinnen für die Mission) ernstlich krank wird. Helena nimmt die Entbehrungen und das schier aussichtslose Warten in Kauf, ohne ihr Ziel aus dem Auge zu verlieren.

Als die Brüder des Missionshauses die Küche selbst übernehmen können, bleibt den Frauen das Flicken und Stopfen der Wäsche. 1888 übersiedeln sie in ein eigenes, aber äußerst armseliges Gebäude und bereiten sich intensiver auf ihren zukünftigen Weg vor. Die vertraute und kongeniale, aber etwas resoluter erscheinende Weggefährtin Helenas ist die gleichaltrige Hendrina Stenmanns aus Issum am Niederrhein.

Nach siebenjährigem stillen und entbehrungsreichen Dienst ist es am 8. Dezember 1889 endlich so weit: Helena beginnt mit Hendrina und weiteren vier Anwärterinnen das Ordensleben. Kirchenrechtliche Vorschriften verursachen neue Hürden, während sich bereits weitere Frauen zum Missionsdienst melden. Am 17. Januar 1892 erhalten sie das blaue Ordenskleid und einen neuen Namen; am 12. März 1894 dürfen die ersten zwölf ihre Ordensgelübde ablegen. Helena, nunmehr Schwester Maria, und Hendrina, nun Schwester Josefa, stehen abwechselnd der rasch wachsenden Gemeinschaft vor und führen die Neuen nach den Weisungen Arnold Janssens ins geistliche Leben ein. Mehr aber als durch Worte prägen sie die junge Gemeinschaft durch ihr beispielhaftes Verhalten.

Obwohl Helena zu den Mitarbeiterinnen der ersten Stunde gehört, beansprucht sie keinerlei Privilegien, sondern macht sich zur Dienerin aller. Ihr Wahlspruch „Gott die Ehre, dem andern der Nutzen, mir selbst die Last" spiegelt diese Grundhaltung wider. Mit mütterlicher Liebe und Aufmerksamkeit nimmt sie sich jeder einzelnen Schwester an, ermuntert, regt an, weiß aber auch – wohl aus eigener Erfahrung – Grenzen zu setzen. Ihr besonderes und unablässiges Bemühen gilt der gegenseitigen Liebe unter den Schwestern, wie ihre Briefe und Aufzeichnungen bezeugen.

Helena ist nicht nur eine unermüdliche Arbeiterin, sondern auch eine große Beterin. In geradezu penibler Treue kommt sie den vorgegebenen Gebetspflichten nach und verbringt noch die wenigen freien Minuten oder Stunden vor dem Tabernakel. „Man hatte den Eindruck, daß sie dabei gar nicht müde wurde", berichtet später eine Mitschwester. Diese tiefe Beziehung zu Gott gibt ihr in der langen Zeit des Suchens und Wartens und der aufreibenden Arbeit die Kraft, auf ihrem Weg zu bleiben, ohne zu resignieren oder zu verbittern.

„Dienerinnen des Heiligen Geistes" (Servae Spiritus Sancti – SSpS) hat Arnold Janssen die Schwesterngemeinschaft genannt. Dieser Name ist ein Programm, das Helena mit ganzem Herzen umfaßt – auch als sie immer mehr erkennen muß, daß ein Missionseinsatz, geschweige denn in China, für sie in unerreichbare Fernen rückt. Als 1895 die ersten Schwestern aus Steyl die Reise nach Übersee, genauer, nach Argentinien, antreten, kann die Dreiundvierzigjährige die Auserwählten nur bis zum nächsten Bahnhof begleiten. Indessen scheint sich für Helena ein anderer Missionsdienst zu eröffnen. Arnold Janssen fragt sie, ob sie in die schon seit längerem geplante Abteilung der „Dienerinnen des Heiligen Geistes von der ewigen Anbetung" mit strenger Klausur übertreten möchte. Helena stimmt zu, fühlt sie sich doch schon seit langem auch zur Kontemplation hingezogen. Aber es kommt wieder eimal anders. Als die neue Gemeinschaft verwirklicht wird, wird Helenas Name nicht erwähnt.

Erst zwei Jahre später, nachdem der Steyler Gründer die für die Klausur bestimmte Oberin wegen derer krankhaften religiösen Ideen entlassen mußte, wiederholt er sein Angebot. Nun fällt es Helena schwer, Ja zu sagen, denn sie leidet sehr unter den entstandenen Spannungen und fühlt sich mehr denn je

mit den Missionsschwestern verbunden. Doch sie spürt, daß Arnold Janssen durch ihren Übertritt die schwesterlichen Beziehungen zwischen den beiden Gemeinschaften wieder zu festigen sucht. Und wieder einmal sieht sie darin den Willen Gottes, dem sie bedingungslos gehorchen möchte. Es ist ihr letzter Dienst an beiden Gemeinschaften.

Am 8. Dezember 1898 erhält sie das rosa Ordenskleid der „Steyler Anbetungsschwestern" und beginnt mit 46 Jahren wieder ein Noviziat. Doch schon im folgenden Herbst befällt sie eine schwere Krankheit. Die Diagnose lautet: tuberkulöse Hirnhautentzündung. Mit bewundernswürdiger Geduld erträgt sie die unvorstellbaren Schmerzen. Ende Januar 1900 darf sie die Gelübde als Klausurschwester ablegen und so noch einmal ihre Liebe und Hingabe zu Gott bezeugen. Drei Tage später, am 3. Februar, erliegt sie ihren Leiden. Zu diesem Zeitpunkt ist die Gemeinschaft der Missionsschwestern gerade zehn Jahre alt und zählt über zweihundert Schwestern und mehrere Missionsstationen in drei überseeischen Gebieten (Argentinien, Togo, Neuguinea). „Ich bin bereit, mich mit meiner ganzen Liebe und meinem ganzen Leben in den Dienst des Evangeliums zu stellen", hat Helena Stollenwerk im November 1881 an Arnold Janssen geschrieben. Wie bei den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus brennt auch ihr Herz für etwas, das sie noch nicht erkennen kann. Sie spürt eine Berufung, die den vorgegebenen kirchlichen und gesellschaftlichen Rahmen ihrer Zeit sprengt. Denn es scheint einfach unmöglich, daß eine Frau direkt am Dienst der Verkündigung teilnehmen kann. Aber allen Widerständen zum Trotz folgt sie ihrem inneren Ruf, läßt sich auf das Wagnis mit Arnold Janssen ein. Selbst als sie einsehen muß, daß sie wohl nie mehr aus Steyl hinauskommen wird, hält sie an ihrem Ideal fest. Sie ist bereit, ihr Leben hinzugeben und als Weizenkorn in den sandigen Boden an der Maas legen zu lassen.

Es ist eine Hingabe, die reiche Frucht gebracht hat: Heute wirken etwa 3700 Schwestern aus mehr als 35 Nationen in allen Kontinenten. Der Aufgabenbereich hat sich geweitet. Neben den nach wie vor nötigen Tätigkeiten in Schule und Erziehung, Krankenpflege und Sozialarbeit haben sich in den letzten Jahrzehnten immer mehr Schwestern in den verschiedensten pastoralen Diensten engagiert. Wenn sich heute die Dienerinnen des Heiligen Geistes in vielen Ländern den Randgruppen wie Flüchtlingen, Aidskranken, Straßenkindern, Obdachlosen oder bedrohten Minderheiten widmen, tun sie es in konsequenter Verwirklichung der missionarischen Berufung, die Helena Stollenwerk erfüllt und geführt hat.

Dem kreuztragenden Christus folgen

Gedanken zu einer Theologie der Gelübde

Ludger Viefhues SJ, Frankfurt/M.

„Wieviele Novizen gibt es in Ihrer Gemeinschaft?" Diese Frage werden Sie – als LeserIn dieser Zeitschrift – kennen. Die Sorgen um den Nachwuchs, um die Zukunft unserer Gemeinschaften bedrängt uns alle. Auch die Orden, die mit Novizinnen und Novizen gesegnet sind, spüren, daß dies ein Segen ist, den andere Gemeinschaften nicht erfahren. Wir alle wissen, daß in Deutschland unser Lebenskonzept als Ordensleute bedrängt ist.

Diese Bedrängnis führt m. E. – neben allen soziologischen und kulturellen Überlegungen – zu einer religiösen Frage: „Warum haben wir uns auf das Leben in Armut, eheloser Keuschheit und Gehorsam eingelassen?" Und dies ist eine Frage, in der es in Gebet und Besinnung um die eigene Berufungsgeschichte geht. Die Bedrängnis führt aber auch zu einer theologischen Frage. Denn was unterscheidet unsere Weise, ein gottgeweihtes Leben zu führen, von der Weise der anderen getauften und gefirmten Christen, z. B. der Eheleute, ihr Leben Gott zu weihen? In der Praxis werden wir viele Unterschiede sehen. Aber wie sind sie begründet? Was ist der Kern der Unterschiedenheit und was ist das Verbindende? Es geht also um das „Warum" und das „Wie": „Warum leben wir als Menschen dieser Zeit als Ordenschristen?" und „Wie leben wir als Menschen dieser Zeit als Ordenschristen?" Ohne Antworten auf diese Fragen, ohne ein Wissen darum, was „das Spezifikum der Ordenschristen"[1] ist, wird es uns wohl nicht gelingen, in der Bedrängnis eine Zukunft für das Ordensleben zu finden.

Nach meiner Beobachtung hat das Gespräch über diese Fragen begonnen.[2] Und zu diesem Gespräch möchte ich beitragen. Ich werde allerdings nicht eine Darstellung oder einen Überblick verschiedener Entwürfe der Theologie des Ordenslebens bieten.[3] Vielmehr geht es um einen Zwischenruf oder um einen weiteren Anstoß, sich einigen Fragen zu stellen, die die Grundlagen unseres Lebens betreffen. Hierzu werde ich in vier Schritten vorgehen. Der erste Schritt ist kritisch. Vier Strategien, unsere Lebensform zu begründen, die in Diskussionen immer wieder auftauchen, werden kurz kritisiert. Im zweiten

---

1 So der Titel eines Beitrages von Karl-Heinz Menke in ZKTH 116 (1994), S. 179–187.

2 Das Eingeständnis mehrerer höherer Oberer vor einigen Jahren, sie könnten in der Frage nach der theologischen Begründung der Gelübde keinen Konsens finden, zeigt die Notwendigkeit dieser Diskussion.

3 Vgl. dazu die von Menke genannte Dissertation: Herzig, Anneliese: „*Ordens-Christen*". Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: StSSTh 3, Würzburg 1991.

Schritt versuche ich, eine andere Theologie der Gelübde zu skizzieren. Drittens soll die „prophetische Kraft" dieser Theologie angedeutet werden und schließlich möchte ich viertens, einen Übungsweg für dieses Ordensleben benennen.

Kritik

Es gibt in unserer Lebenskultur – und d.h. im Leben jeder und jedes von uns – einen Glauben, daß nur das heile, starke und gesunde Leben Würde haben kann und wertvoll sei. Warum leben wir aber in dieser Kultur ein Leben, das von Armut, eheloser Keuschheit und Gehorsam geprägt sein soll? Eine oft gehörte Antwort besteht darin, zu sagen, daß wir als Ordensleute doch auch das „ganzheitliche", erfüllte Leben lebten, genauso wie die anderen auch. Aber ist es wirklich „ganzheitlich", nichts zur persönlichen Verfügung zu haben, nicht selbst das Leben gestalten, nicht in einer Familie, bzw. in einer Partnerschaft leben zu können?

Eine erste Antwort hierauf ist die „faktische": Sie sagt, daß wir doch faktisch über Geld, Besitz, freie Entscheidungen und Partnerschaften verfügten. Insofern sei „es doch nicht so schlimm". Diese faktische Antwort geht davon aus, daß wir de facto „Armut, Gehorsam und Ehelosigkeit" nicht leben, auch wenn sie formal (aus traditionellen Gründe) zur Definition des Ordenslebens gehören. Nun ist es richtig und menschlich, daß wir nur begrenzt Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam leben. Denn die Gelübde sind eine ideale Form, die mein Leben prägen soll und auf die hin ich mich entwickeln will. Und ideale Formen werden wohl nie vollständig erreicht. Aber ist es richtig und menschlich, das faktische so stark vom deklarierten Ideal zu trennen, bzw. nicht mehr danach zu fragen, was das deklarierte Ideal faktisch bedeuten kann? Führt diese Antwort nicht zu einer zu großen Trennung von gelebtem und deklariertem Leben?

Eine zweite Antwort ist die „integrierte": Sie sagt, das Ordensleben sei ein Weg mit den Gütern Besitz, Freiheit, Partnerschaft „integriert" zu leben. Der Ordensmann strebe eben nicht danach, Besitz zu erwerben, Freiheit um jeden Preis zu wollen und Macht in Partnerschaften zu suchen (oder ähnliches). Insofern habe das Ordensleben in dieser konsumorientierten Gesellschaft eine prophetische Aufgabe.

Diese Antwort geht m.E. sowohl an der deklarierten als auch an der faktischen Realität des Ordenslebens vorbei. Denn wir haben z.B. nicht den integrierten Umgang mit den Gütern gelobt, sondern den Verzicht auf persönlichen Besitz. Der Unterschied zwischen „Verzicht" und „integriertem Umgang" zeigt sich m.E. sehr deutlich im Umgang mit unserer Sexualität. Denn der Verzicht auf partnerschaftlich gelebte und eingebettete Sexualität kann wohl kaum integriert genannt werden. Gerade auch die verschiedenen „Zwischenlösungen", in denen zwar sexuelle Beziehungen vorkommen, aber

eine offene Partnerschaft verhindert ist, stellen eben keine Weise des gesunden heilen Lebens der sexuellen Kräfte dar.

Damit aber der Verzicht zum integrierten Umgang erklärt werden kann, müssen dann die Güter, auf die verzichtet werden soll, entsprechend stark dämonisiert werden. So werden aus den Gütern, von denen die Tradition spricht, die Dämonen eines entmenschenden Dranges nach Freiheit, der Dämon Geld und Besitz oder der (bekannte) Dämon Sexualität. Diese Tendenz zur Dämonisierung spricht übrigens ebenfalls dagegen, daß hier ein „integrierter" Umgang mit Besitz, Sexualität und Freiheit vorliegt, wie diese Antwort behaupten möchte.

Eine dritte fast klassische Antwort sagt, daß wir in der Tat das erfüllte Leben leben, und zwar mehr noch als die Weltmenschen. Denn a) wir leben unsere Christusliebe ungeteilt, während Christus sich z. B. einen Ehemann mit der Ehefrau teilen müsse, b) wir haben das körperliche hinter uns gelassen und lieben alle Menschen so, wie Christus uns liebt, nämlich geistig und a-sexuell, c) wir beschränken unsere Liebe nicht auf einen Menschen, sondern wir lieben alle Menschen gleich intensiv, d) wir lassen uns nicht ablenken von den Dingen der Welt, sondern lieben unmittelbar und direkt Christus. Es gilt also, auf etwas (im Kern Unwesentliches) zu verzichten, um das Wesentliche – nämlich Christus – zu erringen.[4]

Für diese Antwort sind folgende Oppositionen entscheidend: Entweder liebe ich Christus oder die Menschen, entweder liebe ich leiblich (und beschränkt) oder geistig (und vollendet). Diese Oppositionen sind sinnvoll innerhalb einer dualistischen Anthropologie, die wohl auch im wesentlichen unsere klassische Gelübdetheologie geprägt hat.[5] Nun läßt sich eben diese Anthropologie m. E. nicht mehr plausibel aufrechterhalten. Wieso soll eine leibliche Liebe weniger wert sein als eine – nicht inkarnierte – geistige Liebe? Ist es nicht vielmehr ein Fluchtmechanismus zu behaupten, man liebe „geistig" um die konkrete Begrenzung durch die Partnerin oder den Partner nicht zu erdulden? Wie soll ich Christus überhaupt „unmittelbar" an den Menschen (und das heißt an den Leibern) vorbei lieben? Ist es nicht vielmehr so, daß die Liebe zu einem Menschen „die ganze Welt aufgehen läßt" und zu einem liebevolleren Umgang mit anderen Menschen führt? Wenn aber nun eine „integriert" (d. h. partnerschaftlich) gelebte Sexualität zur Reifung des Menschen gehört und wenn im Sinne einer inkarnatorischen Theologie die Christusliebe sich verleiblichen muß, ist dann nicht eher die christliche Ehe die Vollform der Nachfolge und des prophetischen Lebens?[6]

---

4 Zur Wirkungsgeschichte dieser Positionen siehe Herzig: *„Ordens-Christen"*: S. 16.

5 Zur Entwicklungsgeschichte siehe: Peter Brown: *Die Keuschheit der Engel.* Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums: München, Wien: 1991.

6 So ist es doch kein Zufall, daß Richard von St. Viktor für seine trinitätstheologischen Spekulationen das Beispiel einer Ehe verwendet: Wie die innige Liebe von Mann und

Diese skizzierten Antworten auf die Frage, warum wir in dieser Kultur als Ordenschristen leben, versuchten, das Ordensleben als eine Weise des „ganzheitlichen" Lebens aufzufassen. Die vierte Strategie, die „funktionale", geht hier einen anderen Weg. Sie gibt den Verzicht, der mit dem Ordensleben verbunden ist, zu. Aber der Ordensmann und die Ordensfrau müsse eben aufgrund seiner und ihrer Arbeitsbelastung frei sein von Ehe und Familie. Das, was die Ordenschristen leisteten, könnten sie nur leisten, wenn sie ehelos lebten. Auch in anderen Berufen würden schließlich Opfer gebracht.

Zunächst bestreite ich die funktionale Notwendigkeit der Ehelosigkeit. Denn es gibt sicher einige Eheleute, die ebenso großes leisten, wie mancher hart arbeitende Ordenschrist. U. U. ist zudem eine ausgeglichenere psycho-sexuelle Situation eher dazu angetan – gerade in sog. helfenden Berufen – qualifiziertere Arbeit zu tun. Schließlich trennt diese „Begründung" das Gelübde der Ehelosigkeit von den andern beiden. Wieso sich allerdings mit Armut besser arbeiten läßt als mit Reichtum, ist mir schleierhaft. Im Kern glaube ich, daß diese funktionalistische Gelübdebegründung einem in unserer Kultur weitverbreiteten „Workoholismus" Vorschub leistet. Entsprechend wäre übrigens das Leben der kontemplativen Ordenschristen gar nicht berücksichtigt.

Diese skizzierten Antworten enthalten aber auch richtige Elemente, die nicht übersehen werden dürfen: (1) Kein Ordenschrist lebt in absoluter Armut, in absoluter Unfreiheit und in absolutem Verzicht auf menschliche Beziehungen. Die Gelübde geben eine Idealform an, auf die hin sich unser Leben entwickelt. (2) Besitz, Freiheit und Sexualität sind nicht nur positive Dinge. Sie können verknechtend wirken. Gegen Verknechtungen in der Gesellschaft hat das Ordensleben eine prophetische Aufgabe. (3) Es geht im besonderen darum, Christus näher zu kommen. Das Ordensleben wird dabei ohne Askese nicht auskommen. Diese Askese muß aber im Kern eben zu Christus führen und von seinem Beispiel ausgehen. (4) Es geht auch im Ordensleben darum, größeren Zugang zu den eigenen Lebens- und d. h. auch Leistungsenergien zu bekommen.

Dennoch können die Antworten nicht überzeugen. Dies liegt m. E. daran, daß sie auf eine falsch gestellte Frage antworten. Denn die genannten Antwortstrategien suchen den Ort des Ordenslebens innerhalb der Kultur der Stärke und auf Seiten der Stärkeren. Sie akzeptieren die Prämisse, daß nur das heile und gesunde Leben Würde haben kann und versuchen deshalb zu zeigen, daß auch das Ordensleben zur Menge der gesunden und heilen Lebensweisen gehört. Ein anderer Weg ist, das Ordensleben bewußt nicht auf Seiten der Stärkeren und des heilen Lebens zu suchen. Hier eröffnet sich m. E. ein fruchtbarer Zugang zu einer Begründung des Lebens in Armut, eheloser Keuschheit

---

Frau ein drittes hervorbringt, das zugleich aus ihnen stammt, aber doch nicht sie selbst sind, das zugleich Verleiblichung ihrer Liebe ist, aber doch selbständig, so bringt die Liebe von Vater und Sohn den Geist hervor.

und Gehorsam. Dementsprechend lautet die Frage nach der Begründung des Ordenslebens folgendermaßen:

Was bedeutet es, daß der HERR in unserer Kultur Frauen und Männer in ein Leben stellt, das vom Verzicht auf Besitz, Partnerschaft und Freiheit geprägt ist?

Eine Skizze

Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam als Negativa

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist nun, daß Armut, Keuschheit und Gehorsam Negativa sind, ebenso wie Besitz, Partnerschaft und Freiheit Güter sind. Es ist schlecht, arm und unfrei zu sein und keine körperliche Beziehungen leben zu können. Blickt man auf das Leben der anderen Armen, der Hungernden, Eingesperrten und Vereinsamten, so wird unmittelbar deutlich, daß es hier um einen Schaden geht. Sicher kann ein Verzicht auf bestimmte Güter befreiend sein („integrierend"!). Aber das ist die Situation des Überflusses. Nur dem, der zu viel hat, tut es gut, weniger zu haben. Der Übergewichtige kann fasten, aber nicht die Fehl- oder Unterernährten.

Dieser Ausgangspunkt, die Gelübde zunächst als Negativa zu begreifen, bringt also das Ordensleben schon in eine direkte Nähe zu den anderen Armen, Einsamen und Unfreien. Aber ist diese Nähe nicht gemacht? Machen wir uns – in einer subtilen Reaktion der Stärke – nicht erst einmal „arm"? – Und machen wir uns nicht dabei etwas vor? M. E. trifft dieser Einwand dann nicht zu, wenn wir eine Armut ernst nehmen, die das Ordensleben unweigerlich mit sich bringt. Dies ist die Armut, die die Ehelosigkeit bewirkt. Denn der Verzicht auf eine partnerschaftliche Sexualität und die jahrelange „Ich-beschränktheit" genitaler Sexualität wird im Regelfall Beschädigungen der eigenen Persönlichkeit mit sich bringen. Wichtige menschliche Erfahrungsfelder, wie Verantwortung für den Lebenspartner in Leiden und Freuden über Jahre hin, leibliche Elternschaft, körperliche Verschmelzung und Trennung, fehlen uns. Ich bin der Ansicht, daß dies ein Mangel ist, der für zu einer partnerschaftlichen Beziehung herangereiften Frauen und Männern nicht nur statistisch, sondern auch anthropologisch unnormal ist.

Hier lautet nun ein häufiger Einwand, daß doch auch in so vielen Ehen die PartnerInnen Schädigungen hätten und ihre Ehe als Last empfänden. Das ist ohne Zweifel – leider – zutreffend. Aber was bedeutet das für das Ordensleben?[7] Hier ist wichtig, daß es gar nicht um ein lastfreies Leben geht. Es geht vielmehr um ein Leben, das dem einzelnen in der Regel möglichst viele Chancen gibt, ein menschlich befriedigendes Leben zu führen.

---

7 Der Hinweis, daß einem anderen Menschen auch das Bein abgefahren wurde, bedeutet doch weder, daß es nicht schlimm ist, wenn man ein Bein verliert, noch, daß es eigentlich normal ist, nur ein Bein zu haben.

In diesem Satz sind zwei Einschränkungen enthalten, die von Bedeutung sind: (1) Es geht darum, was in der Regel, d.h. nach allem, was wir über das menschliche Leben wissen, ein befriedigendes Leben ist. Wir brauchen keine absolute Norm um ein ausreichendes Wissen darüber zu haben, was zu einem gelungenen Leben gehört. Es genügt z.B. zu fragen: „Was würde ich mir für meinen Sohn / meine Tochter wünschen?". In der Regel wird wohl ein befriedigendes Leben in einer Partnerschaft dazugehören.[8] (2) Es geht darum, was möglichst viele Chancen gibt. Natürlich gibt es keinen Weg, der alle Wünsche befriedigt, immer wird es Verzichte geben. Aber es gibt Entscheidungen, die mehr Chancen offen lassen als andere. Mit der Entscheidung, in einer Partnerschaft leben zu wollen, ist nicht garantiert, daß sich die damit verbundene Wünsche erfüllen (selbst wenn diese realistisch sein sollten!). Aber es besteht doch immerhin die Möglichkeit dazu. Ein Verzicht auf die Partnerschaft wird diese Möglichkeit nie eröffnen.

Die Kernfrage ist also, welchen Wert ich einer erfüllten partnerschaftlichen Beziehung beimesse. M.E. ist es so, daß Menschen in der Regel in einer erfüllten partnerschaftlichen Beziehung Zufriedenheit finden. Zudem ist die Möglichkeit, zu lieben und d.h. gerade auch körperlich zu lieben, nicht eine Marginalie, sondern berührt einen tiefen Kern unserer Persönlichkeit. D.h. eine Lebensform, die von vorne herein auf diese Möglichkeit verzichtet, versteht sich nicht von selbst. Ihre Option ist begründungspflichtig. Denn eine Entscheidung, diejenige Handlung von zweien zu wählen, die weniger Möglichkeiten eröffnet, steht unter dem Verdacht der Irrationalität. D.h. Eheleben (oder Leben in einer Partnerschaft) und Ordensleben sind nicht zwei absolut gleichwertige Optionen: Die Ausnahme des Ordenslebens ist begründungspflichtig.

Wahl eines Negativums?

Wie könnte aber ein solcher Begründungsversuch aussehen? Wenn die bisherige Analyse zutrifft, steht derjenige, der für das Ordensleben argumentieren will, vor dem Problem, die Wahl eines Negativums rechtfertigen zu müssen. Das ist aber moralisch gar nicht gestattet. Denn eine Wahl ist nur zwischen Gütern möglich.

M.E. ist es aber auch nicht zutreffend davon zu sprechen, daß der Ordensmann / die Ordensfrau das Ordensleben „gewählt" habe. Vielmehr scheint es so zu sein, daß er oder sie dazu gelangt, das Leben in Armut, Einsamkeit und Unfreiheit zu bejahen und anzunehmen. Drei Punkte sollen diese These klären: (1) Der Begriff „Wahl" setzt voraus, daß die Objekte, die zur Wahl stehen, einigermaßen a) gleichwertig sind und b) der Verfügungsgewalt des

8 Natürlich gibt es Menschen, die das für ihre Kinder nicht wünschen („Das sollen sie nicht durchmachen!"). Aber wir spüren doch gerade hier, daß es sich um einen Zustand handelt, der nicht wünschenswert ist.

Wählenden unterworfen sind. Beides trifft für das Ordensleben nicht zu. Denn das Ordensleben ist nicht nur eine kontraintuitive Entscheidung, vielmehr steht es dem oder der Wählenden gar nicht frei, das Ordensleben oder Eheleben zu „wählen". Hier ergänzen sich m. E. psychologische (2) und theologische (3) Gründe. Denn: (2) Warum „wählt" man etwas, das „in der Regel" von andern nicht „gewählt" wird? Wahrscheinlich doch weil man andere Präferenzen hat! Wer also auf ein Leben in Partnerschaft verzichtet und das Ordensleben „wählt", hat offensichtlich andere Präferenzen als andere zu einer Partnerschaft fähige Menschen. Eine Partnerschaft hat offensichtlich einen anderen, weniger gewichtigen Stellenwert. Für diese abweichende Strukturierung der Präferenzen wird es ohne Zweifel eine biographische Begründung geben. Es wird lebensgeschichtlich verankerte Gründe dafür geben, daß der Gedanke an ein Leben in einer Partnerschaft nicht mit den Verheißungen auf Zufriedenheit und Glück verbunden ist oder daß ich unter der Vorstellung lebe, mein Leben für andere zu opfern oder daß ich Beziehungen nur dann leben kann, wenn sie sich nicht körperlich manifestieren etc. Insofern wähle ich nicht das Ordensleben – aus einer Position der Stärke, souverän, weil ich genauso gut auch anders könnte –, sondern ich folge meiner eigenen psychischen Dynamik. In gleicher Weise wählt man aber auch nicht die Ehe, oder eine andere Form von Partnerschaft. (3) Dieser Befund ist auch theologisch sinnvoll. Denn wir reden doch davon, daß wir „berufen" seien. Der Ruf Gottes wird ja auch in der Bibel oft als etwas beschrieben, was fast gewalttätig ist, als etwas, das wie gegen den Willen das Leben bestimmt (vgl. Jeremia). Entsprechend geht es darum, Seinen Willen zu ergreifen, Seine Wahl für mein Leben zu bejahen. Daß für die Wahl Gottes unsere psychischen Verwundungen eine Rolle spielen, sollte nicht erschrecken. Denn wie sonst, wenn nicht durch unsere Biographie sollte er wirken?

Das Ordensleben ist also zunächst gelebter Ausdruck einer verwundeten Biographie, deren Präferenzen faktisch nicht auf die Perspektive der Partnerschaft, sondern auf Einsamkeit ausgerichtet sind.

Heil und Unheil

Diese Analyse führt aber sofort zu einem Problem. Ist das Ordensleben, wenn es so verstanden wird, nicht lebensverneinend und zementiert es nicht unheile Biographien? An diesem Punkt muß noch einmal genau betrachtet werden, was diese verwundeten und schmerzhaften Momente des Ordenslebens sind. Zunächst sind es biographische Momente, die dazu geführt haben, daß der Ordensmann oder die Ordensfrau ein Leben in Partnerschaft etc. innerlich und faktisch ablehnt, bzw. daß es für ihn oder sie nicht lebbar ist. Damit ist dieses Leben an einem wesentlichen Punkt begrenzt und dem Ordenschristen ist ein einschneidend spürbarer Mangel aufgegeben. Dieser Mangel ist sowohl ein gewordener (die biographischen Hintergründe) als auch ein gegenwärtiger (die Beschränkungen dieses Lebens, der Verzicht). D.h. der Ordensmann oder die Ordensfrau lebt ein verwundetes, krankes und geschwächtes Leben.

Diese Tatsache gilt es anzunehmen; durch alle Verleugnung, Aggression und Trauer hindurch. Dann aber kann sich zeigen, daß es eben diese Tatsache ist, die den Ordensmann oder die Ordensfrau in die faktische Nähe zu den anderen Armen, Einsamen und Unfreien bringt. Und dies ist eine Nähe, die nicht ungleich ist – von stark zu arm –, sondern eine solidarische Nähe unter Schwachen. Denn je tiefer wir in unsere Armut hineingeführt werden, desto größer ist diese Nähe zu den anderen Armen.

Zunächst wird sich aber angesichts dieser Begrenzung dem Ordensmann und der Ordensfrau eine schmerzhafte Frage aufdrängen, die zugleich ein heilsamer Vor-wurf an Gott sein kann: „Wie kann ich ein Leben leben, das so von Grenzen und Behinderungen geprägt ist?" Diese Frage teilt nun der Ordenschrist mit allen, die an Grenzen und Behinderungen leiden; und das heißt, angesichts des Faktums des leiblichen Todes, mit allen Menschen. Denn in ihr spiegelt sich die Frage: „Wie kann ich ein Leben leben, das vom leiblichen Tod geprägt ist?" Viele Kräfte in uns und in unserer Kultur sagen, daß das unmöglich ist. Deshalb fällt es auch so schwer, das Begrenzende in unserem Leben anzunehmen. Das Heilsangebot Gottes aber besteht, wie ich glaube, genau darin: Innerhalb der Grenzen unserer leiblichen Existenz ist uns das Heil verheißen. Wir müssen uns nicht entgrenzen, um zum Leben zu gelangen.

Dieser Glaube und die Erfahrung, daß innerhalb des begrenzten Lebens das Heil ist, kann Mut und Kraft geben, dieses Leben anzunehmen, wie es ist, und nicht in andere – „jenseitige" – Lebensentwürfe hinein zu fliehen. Insofern geht es um einen inkarnatorischen Weg in die eigene Realität hinein und um eine diesseitige Weltbejahung. Und gerade diese Weltbejahung gibt auch der beschädigten Existenz Würde. Aber erst mit dieser Würde kann eine Veränderung der Situation, eine Befreiung aus den lebensverneinenden Strukturen geschehen. Die Botschaft „So wie Du bist, bist Du nichts wert!" ist die schlimmste Waffe der Fremd- und Selbstunterdrückung. Gottes unbedingtes „Ja" zu jedem und jeder, das die Basis jeden Lebens ist, macht diese Waffe stumpf. Und dann, wenn ich auf dem Boden meiner Realität angekommen bin, kann ich auf die heilsame Frage Jesu „Was willst Du, das ich Dir tue?" antworten. Dann aber können die Wunden, die die lebensverneinenden Botschaften meiner Biographie geschlagen haben, abheilen. So führt das Ordensleben, indem es in die Begrenztheit des eigenen Lebens hineinführt zu einer Möglichkeit der Heilung. Dies aber ist eine Heilung, die nicht auf der Prämisse der Stärke, sondern auf der Prämisse der Schwäche beruht.

Eheleben und Ordensleben

Der Glaube an das Leben innerhalb der Grenzen ist aber nicht privilegiert im Ordensleben beheimatet. Denn dieser Glaube an die Heiligung der Grenzen kann sich idealtypisch in zweifacher Weise verkörpern: (a) In der christlichen Ehe und (b) im Ordensleben. Es geht um ideale Typen. Das konkrete Ordens- oder Eheleben wird das Ideal nie in aller Deutlichkeit darstellen. Aber es wird von diesem Ideal geprägt sein.

(a) Die christliche Ehe repräsentiert dabei den Typus der partnerschaftlichen Verkörperung der Heiligung der Grenzen. Die Bindung an einen Menschen ist der Ort der Begrenzung, der zugleich zum Ort der Fruchtbarkeit der Liebe wird. Realsymbol für diese fruchtbare Heiligung der Grenzen ist die körperliche Vereinigung. In ihr ist der Ort der höchsten Entgrenzung und Vereinigung zugleich der Ort der Fruchtbarkeit, durch die ein drittes Leben in die Paarbeziehung eintritt. Damit entsteht eine neue Grenze, die Beziehung wird aufgebrochen. Die tiefste Lebenskraft und die Begrenzung sind zusammengebunden. Die paradigmatische Erfahrung der Partnerschaft wird – bei allem Leid, das es gemeinsam oder auch einsam zu tragen gilt – eher (!) die der Fruchtbarkeit sein.

(b) Das Ordensleben verkörpert hingegen eher (!) die Unfruchtbarkeit und die Todesseite. Der körperliche Verzicht auf die partnerschaftlich gelebte Liebe ist der Ort der Begrenzung. In diesem Leben zeigt sich – das ist nur in der Hoffnung auf den auferstehenden Christus gegeben –, daß diesem Leben, das vom Tod gezeichnet ist, durch Gott eine unverlierbare Lebenskraft gegeben ist. Denn: Was kann uns scheiden von der Liebe Gottes? Das Ordensleben weist auf diesen ursprünglichen mit unserer Existenz uns gegebenen Lebensquell, darauf, daß wir von Gott das unverlierbare Leben haben.

Ordensleben und Eheleben sind aber nicht nur ideale, sie sind auch „repräsentative" Lebensformen. Sie stellen etwas sichtbar dar, daß eine Realität aller Menschen ist. Fruchtbarkeit und Begrenzung sind Realitäten im Leben aller, ebenso wie die Verführung, nur durch Entgrenzung zum Leben gelangen zu wollen. In beiden Lebensformen wird das gleiche Thema verkörpert, allerdings mit verschiedenen Akzentsetzungen. Der Akzent des Ehelebens wird (idealiter) auf der Fruchtbarkeit und der Akzent des Ordensleben wird (idealiter) auf der Fruchtlosigkeit liegen.[9] Deshalb brauchen wir auch immer die Lebensform des anderen, um nicht in eine einseitige Überbetonung des eigenen Akzentes zu geraten. Der Ordensmann / die Ordensfrau braucht die Eheleute, um nicht zu vergessen, daß es um die Lebenskraft geht, die in diese Welt gelegt ist. Der Ehemann / die Ehefrau braucht die Ordensleute, um nicht zu vergessen, daß diese Welt ihre Lebenskraft nicht aus sich heraus hat, sondern aus Gott.[10]

Leben innerhalb der Grenzen

Für den Ordensmann / die Ordensfrau führt nun die Entwicklung der Heiligung der Grenzen zu der paradoxen Lage, daß das Ordensleben genau die Wunde heilt, die zur Motivation zum Eintritt gehörte. Ich entdecke, daß die

---

9 Es geht um Akzente! Natürlich kommen im Eheleben Verzicht, Begrenzung und Tod vor, ebenso wie eine Ordensfrau oder ein Ordensmann erfährt, daß er Leben geben, zärtlich sein kann etc.

10 Deshalb brauchen die Gemeinden auch die Zölibatären.

Mauern des Gefängnisses, in dem ich lebe, gesprengt sind. Der lebensverneinende Fluch ist gebrochen. Die Türen stehen offen. Wieso soll ich also bleiben? Warum nicht dieses Gefängnis verlassen?

Wenn es aber gilt, daß die entscheidende Erfahrung ist, daß mir ein Leben in Grenzen verheißen ist, dann stellt sich die Frage nicht. Denn: „Warum sollte ich nicht bleiben?" und „Was drängt mich, dieses Gefängnis zu verlassen?". Das Entscheidende ist nicht, ob diese oder jene Mauern mich begrenzen. Das Entscheidende ist, ob die Mauern mit einem Fluch belastet sind und mit der Vorstellung, daß hinter ihnen die grenzenlose Freiheit begönne. Es geht also nicht darum, die Unfreiheit nun endlich gegen die Freiheit vertauschen zu können. Die Erfahrung, um die es hier geht, ist vielmehr eine Erfahrung der tiefen Einstimmung und Bejahung. Viele Menschen, in verschiedenen Situationen, werden diese Erfahrung kennen; ob in der Abgeschiedenheit der Meditation, am Strand mit dem Blick auf die See, in der Stille des Berggipfels oder an ganz anderen Orten: Das Erleben, „es ist gut so". In diesem Erleben hebt sich mit der Sehnsucht gewissermaßen auch die Zeit auf. „Mein Leben, so wie es ist, so wie es geworden ist, ist gut. Ich brauche nicht noch das und das zu erleben, zu erledigen, um zum Ziel zu kommen." Die Vergangenheit muß nicht zurückgehalten oder auch durch eine erwartete Zukunft kompensiert werden. Ich lebe ganz in der Gegenwart, so wie es jetzt ist. Vergangenheit und Zukunft verblassen vor der Gegenwart, und die Einstimmung in das eigene Leben, so wie es geworden ist, wird für den gläubigen Menschen zum „Lob Gottes aus ungeteiltem Herzen".

Es handelt sich, wie gesagt, nicht um eine esoterische Erfahrung des Übernatürlichen, die nur einigen wenigen Spezialisten zugänglich ist. Es handelt sich um Momente der Einstimmung, die wohl jeder Mensch aus seinem Leben kennt. Auch ist es nicht notwendig, andauernd in dieser Einstimmung zu leben. Für den Ordensmann oder die Ordensfrau können diese Momente der Einstimmung, wohl aber bewußt gepflegt und religiös gedeutet werden. Sie können sich vernetzen und Hinweise darauf sein, daß das Geheimnis des Heiles Gottes darin liegt, daß jedes Leben begrenzt ist und innerhalb jeder Grenze Gottes Leben ist. Das Ordensleben selbst kann nun zu einem Weg werden, eine Haltung einzuüben, die aus der Einstimmung und aus dem Lob Gottes lebt. Diese Entdeckung des Lebens innerhalb der Grenzen setzt sich schließlich fort in einem Wachstum der Liebesfähigkeit. Denn das Leben verlangt auch hier danach, weitergegeben zu werden. Insofern setzt diese Erfahrung nicht nur individuell „Lebensenergien" frei, sondern auch Kräfte und Leben für andere.[11] Das Ordensleben zementiert also nicht die lebensverneinende Motivation. Die Wunden der Biographie bleiben – auch der Auferstandene trägt seine Wundmale noch. Aber sie sind nicht mehr lebensverneinend,

11 Überdies wird diese Auseinandersetzung mit den Grenzen meines Lebens zu einer Vertiefung der Persönlichkeit „via negativa" führen. Es kann zu einer größeren Sensibilität dem Leiden und d. h. den Leidenden gegenüber führen oder zu einer klaren Ernsthaftigkeit.

sondern werden vielmehr zum Ort des Lebens. Denn dort erfahren wir die heilende Kraft Gottes und Seine lebensspendende Liebe. Damit ist das Ordensleben nicht nur ein Weg der Inkarnation in die totgezeichnete Welt, sondern auch ein Weg der Inkarnation in den leidenden und auferstehenden Leib Christi.

„Prophetische Kraft"

Welche „prophetische Kraft" das so verstandene Ordensleben in unserer Lebenskultur entwickeln kann, zeigt sich, wenn wir einige Züge dieser Kultur betrachten. M. E. trägt diese Kultur der Stärke Züge einer Suchtkultur. Wie im Leben von Süchtigen, so finden sich auch hier oft zwei gegenläufige Dynamiken: Einerseits eine starke Ablehnung des eigenen Lebens [„Ich bin nur Abfall!"] und zugleich eine starke Sehnsucht nach Leben. Weil eben die eigene Realität in fremden und auch in eigenen Augen nur „Abfall" ist und entwürdigend erlebt wird, kann in ihr kein Leben gefunden werden. Das Leben kann nur jenseits der eigenen Realität, jenseits des entwürdigenden Alltags gefunden werden. Nur wer also aus dem Alltag heraustritt, kann das Leben finden. Diese Entwertung des Alltagslebens spiegelt sich z. B. in der uns umgebenden Werbung deutlich wider.[12] Die virtuelle Welt, die synthetische und damit beherrschbare Realität ist das Ideal, demgegenüber die unbeherrschte und begrenzte Welt abfällt. Die Standards dieser Werberealität sind Macht, Gesundheit, etc. Nur ein machtvolles gesundes Leben ist wertvoll (oder „lebenswert"). Je weniger aber die eigene Realität diesen Standards entspricht, desto weniger hat diese Realität Anspruch auf Würde und Wert[13], desto mehr muß das „wirkliche" Leben jenseits liegen und durch entgrenzende „ekstatische" Erfahrungen gewonnen werden. Erfahrungen der Begrenzung und Schwäche haben keinen Stellenwert. Sie sollen nicht vorkommen. Zu dieser Kultur der Entgrenzung gehört auch eine Religiosität der Ekstase: Auch sie muß dem Gläubigen mystische oder moralische Sondererfahrungen anbieten, die das gewöhnliche, banale Alltagsleben übersteigen. In der Konsequenz bleibt in ihr kein wirklicher Platz für Sünde, Ohnmacht und Krankheit oder Sünder, Ohnmächtige und Kranke [außer vielleicht, um sich mit „therapeutischer Überlegenheit" und Stärke den Schwachen zu nähern, um sie wieder zu starken Mitgliedern der Kultur zu machen]. Vielmehr trägt sie noch aktiv dazu bei, die Alltagserfahrungen zu entwerten. Diese Kultur der Macht und Gesundheit wirkt in doppelter Weise ausgrenzend und entwertend: Erfahrungen der Ohnmacht und Krankheit werden ausgeblendet und entwertet und die Menschen, die diese Erfahrungen machen werden ausgeblendet und entwertet.

---

12 Es geht nicht darum „die Industrie" oder „die Werbung zu geißeln". Wer sollte das auch sein? Vielmehr geht es darum, daß die Art und Weise, wie geworben wird, etwas über unsere Kultur und über unsere Ideale zeigt.

13 Wir müssen auch „im Alter jung bleiben".

Eine religiöse Gegenkultur wäre, die Erfahrung der Schwäche und Krankheit zu suchen und die Menschen, die diese Erfahrungen machen. Es ist dies die Inkulturation in das begrenzte Leben; d. h. in das alltägliche Leben. Der Weg dieser Inkulturation ist die Inkarnation, ihr Ziel die „En-stase", das Leben in den Grenzen und in der Alltagswirklichkeit. In dieser Inkulturation geht es nicht um die Verleugnung der Begrenzung, sondern um die „Heiligung" der Grenzen. Orte der Religion sind also nicht die Orte der Erfahrung von Stärke und Macht, sondern die der Ohnmacht und Begrenztheit. Eine religiöse Gegenkultur des Ordenslebens würde also versuchen, die Erfahrungen der Menschen, die ohnmächtig und begrenzt sind, als wertvolle Erfahrungen einzusammeln, zu bewahren und ihnen einen Ort zu geben. Konkret werden diese Gedanken, wenn wir uns fragen, von wem wir lernen möchten. Wer kann uns etwas wichtiges über das Leben sagen? Sind es die Menschen in unseren Altenheimen, in unseren Asylen und Suppenküchen? Sehen wir diese Menschen als Menschen, deren Erlebnisse und Geschichten Wert und Würde haben? So verstanden verbindet sich mit dieser religiösen Gegenkultur auch eine andere politische Hoffnung. Es verbindet sich damit die Hoffnung auf eine Gesellschaft, die die Armen nicht nur mit bestimmten Prozentsätzen des Bruttosozialproduktes abspeist, sondern die die Armen zuläßt mit ihren Erfahrungen und ihren Lebensgeschichten.

Eheleben und Ordensleben sind also Entfaltungen der einen Taufe, in der dieses begrenzte Leben hineingetauft wurde in den sterbenden und auferstehenden Leib Christi, der die Kirche ist. Das Ordensleben ist also auch eine Weise, an der Errichtung des Reiches Gottes teil zu haben. Denn dort, wo ein Mensch aus dem Taufglauben lebt, greift das Reich Gottes auf die Welt aus. Indem die Ordensleute die Armut, Verwundung und Todeszeichnung dieser Welt an sich selbst ertragen, zeigen sie der Kultur der Stärke eine andere Option.[14] Sie zeigen, daß eine Kultur der Schwäche zum Leben führt. Das Ordensleben erneuert und verändert das Zeichen des Jeremia. Dessen Ehelosigkeit zeigte dem Volk, daß es selbst unfruchtbar und todverfallen war, weil es sich von Gott getrennt hat. So zeigt die Ehelosigkeit der Ordensleute, daß diese Welt todverfallen und unfruchtbar ist, wenn sie nur auf die eigenen Kräfte setzt, aber daß diese Welt Leben trägt, insofern sie auf das Leben Gottes setzt. Das Ordensleben kann ein Zeichen der prophetischen Schwäche sein.

Übungen

Es wird nun sicher eine Gnade sein, wenn das Leben eines Ordensmannes oder einer Ordensfrau dieses Zeichen sein kann. Aber das ist ein Ziel, auf das hin sich das Leben entwickeln möge. Zur Entwicklung auf dieses Ziel hin möchte ich abschließend eine Übung vorstellen. Es ist die Übung der Askese. Sicher ist es ganz allgemein für eine Einübung in das Ordensleben bedeutsam,

14 N.b.! Diese Option für die Armen ist zunächst eine Option für die eigene Armut.

die Erlebnisfähigkeit – gerade die leibliche Seite des Erlebens – zu üben. Gebet und Heilung sollen sich verleiblichen können. In diesen Bereich gehören wohl auch die Pflege von Beziehungen mit Mitbrüdern oder -schwestern, Freundinnen und Freunden und die Gestaltung einer menschlichen Atmosphäre der unmittelbaren Lebenswelt. M. E. gehört aber der Weg der leiblichen Askese wesentlich zur Übung des Ordenslebens hinzu. Dieser Gedanke wird sicher viele Widerstände wachrufen. Aber kann innerhalb des Paradigmas der „Ganzheitlichkeit" oder gar in einer inkarnatorischen Theologie die Askese nur „geistlich" sein?[15]

Allgemein ist es wichtig, daß es eben um einen Übungsweg geht, d. h. um einen lebenslangen Prägevorgang, der mein Erleben, Handeln und Denken formen soll. Und durch diesen Weg lernt der oder die Übende etwas – exemplarisch, vorwegnehmend oder vertiefend –, was sein oder ihr Leben als ganzes berührt. In den Übungen der leiblichen Askese gilt es, die Begrenztheit und Schwäche des eigenen Lebens zu erleben. Gegen die Strömungen, die ein Selbstbild der unbeschädigten Stärke aufrecht erhalten wollen, soll geübt werden, die eigene Schwäche und Verwundung ansehen zu können.

Wie sollen nun diese Übungen der leiblichen Askese gestaltet werden? Eine Gestaltung ist z. B. die Klosterzelle. Benedikt schreibt man das Wort zu: „Die Zelle wird Dich alles lehren". Die Mauern der Zelle sind Realsymbole für die Mauern des eigenen Lebens. Sie begrenzen konkret meinen Lebensvollzug und zeigen mir so die Mauern in mir, in meiner Biographie. Diese Zelle kann nun auch in der Begegnung mit den Menschen, mit denen ich lebe und mit/für die ich mein Leben einsetze, gefunden werden. Sie – die Armen – sind Realsymbol meiner Begrenztheit. Sie begrenzen mich konkret (wenn ich mit ihnen lebe) und sie sind zugleich ein Hinweis auf meine Beschränkungen und Grenzen. Der Dienst und das Leben mit armen, kranken und unheilen Menschen ist eine leibliche Einübung der Askese. Denn ihre Leiden und meine Leiden werden sich berühren. Entsprechend ist die Begegnung, das Leben und der Dienst mit den Armen eine Übung, die zu einer tieferen Sympathie mit den Armen führen kann und schließlich zu einem Wachstum der Solidarität.

Die langsame Annäherung an die eigene Armut, an die Armen in meiner Stadt und meinem Heimatland ist der Übungsweg der leiblichen Askese für das Ordensleben. Diese Annäherung ist eine Annäherung an Christus. Insofern wird mit dieser Übung tiefe Gnade und Heilung verbunden sein. Das Leben bekommt Gewicht und die eigenen Begrenzungen werden geheiligt und heil. Und gewiß wird dies dann auch eine Übung der Liebe sein.

---

15 Allerdings ist das Wort „Askese" durch die Wirkungsgeschichte eben einer dualistischen Anthropologie und einer eher voluntaristischen Spiritualität belastet.

Schluß

Ich hoffe, daß durch diese Überlegungen eine Antwort auf die Fragen, warum und wie wir als Menschen dieser Zeit ein Leben unter den evangelischen Räten führen, deutlich wird. Den Weg, den diese Antwort beschreitet, möchte ich abschließend in folgendem Bild zusammenfassen:

„Zunächst ergreife ich das Leben in der Zelle und sehe sie voller Begeisterung als Klosterzelle. Dann entdecke ich immer mehr, daß diese Zelle eigentlich die Gefängniszelle meiner Biographie ist. Es beginnt die Zeit des Ringens und der Annahme. Schließlich stelle ich fest, daß die Türen geöffnet sind, aber ich bleibe. Denn ich entdecke, daß diese Zelle meine Klosterzelle ist. Und wenn ich bleibe, werde ich sie schmücken und den Raum, den ich habe, liebevoll gestalten und liebevoll nutzen."

Wenn wir uns nun als Ordensleute auf diese Lehre der Zelle einlassen, dürfen wir entdecken, daß wir dem kreuztragenden Herrn nahe sind – in unserem Leben und im Leben unserer Schwestern und Brüder –. Und in seiner Nähe finden wir das Leben in Fülle.

Kloster auf Zeit – Kloster auf Lebenszeit

Beda Müller OSB, Abtei Neresheim

Im ökumenischen Gespräch tauchte die Frage nach der biblischen Begründung des Mönchtums auf. Die „evangelischen Räte" lassen sich leicht aus dem Neuen Testament begründen. Sie wurden von Jesus selbst vorgelebt.

Anders erging es mir bei der Frage, ob Mönchtum auf Lebenszeit – im Sinn einer Abgeschiedenheit von der Welt – sich aus der Bibel begründen läßt. Ich machte die etwas bestürzende Feststellung, daß „Kloster auf Zeit" sich aus der Bibel leichter begründen läßt als „Kloster auf Lebenszeit".

Sowohl im Alten Testament wie auch im Neuen Testament wird berichtet, daß führende Persönlichkeiten vor ihrer eigentlichen Wirksamkeit für längere oder kürzere Zeit in die „Wüste" geschickt werden, um sich dort auf ihre Sendung vorzubereiten. Mose verbringt nach Apg 7,30 vierzig Jahre als Hirte in Midian, bevor ihm am brennenden Dornbusch eine Gotteserscheinung und der Auftrag zur Rettung Israels zuteil wird. Elia wird in die Einsamkeit am Bach Kerit geschickt (1 Kö 17,3), bevor er mit bestimmter Weisung nach Sarepta gesandt wird. Und vor der Gottesbegegnung am Berge Horeb wandert er 40 Tage und Nächte durch die Wüste.

Noch deutlicher wird dieser Befund im Neuen Testament, Johannes der Täufer lebt in der Wüste, wird aus der Wüste in seine Aufgabe gerufen. Jesus wird zu Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit „vom Geist in die Wüste geführt". Auch während der kurzen Wanderjahre pflegte Jesus sich immer wieder in die Einsamkeit zurückzuziehen, um zu beten. Lukas, der dafür in besonderer Weise interessiert ist, macht einmal die Bemerkung „Dann verließ Jesus die Stadt und ging, wie er es gewohnt war, zum Ölberg" (Lk 22,39). Paulus zog nach seiner Bekehrung nach Arabien (Gal 1,17), das bedeutet doch: in die Einsamkeit der Wüste. Dort wurde er in das Christusgeheimnis eingeweiht.

Den Weg dieser Gotteszeugen kann man als doppelte, gegenläufige Bewegung beschreiben: „Herausgerufen aus der Welt – hineingesandt in die Welt". Die Zeiten der Abgeschiedenheit, der Wüste, waren die Vorbereitung auf ihre Sendung. Diese „Wüstenzeiten" sind nun durchaus vergleichbar der Abgeschiedenheit im Kloster. „Kloster auf Zeit" scheint somit biblisch leichter begründet werden zu können als „Kloster auf Lebenszeit".

Die Entstehung des Mönchtums und des Klosterlebens auf Lebenszeit darf dennoch als eine legitime Entwicklung unter der Führung des Heiligen Geistes gewertet werden. Zu offensichtlich ist der Segen, der von den Ordensgemeinschaften im Laufe der Geschichte der Christenheit ausgegangen ist. Der Zeit der Aussaat durch die Wanderprediger mußte eine Zeit der Einwurzelung folgen. Ganz Europa, ja schließlich alle Kontinente wurden übersät von geistlichen Zentren, die dann auch als kulturelle und wirtschaftliche Hochburgen

sich bewährten. Wenn Benedikt dem Wandermönchtum ein Ende setzte, das sehr wohl auf das Evangelium verweisen konnte, wenn er stabilitas in congregatione und die Verpflichtung auf Lebenszeit verlangte, so konnte er sich zwar nicht auf den Buchstaben der Bibel berufen, doch dürfe die Wirkungsgeschichte ihm Recht gegeben haben. Ganz offensichtlich handelt es sich um eine vom Geiste Gottes gelenkte Weichenstellung. Es gibt eine „Sendung ", die darin besteht, in der Abgeschiedenheit lebenslang zu verharren, um stellvertretend den Dienst der Anbetung und des Gotteslobes zu leisten, um den Primat Gottes vor allem anderen existenziell zu bezeugen. Mönche haben ihr Leben auf eine Karte gesetzt, auf die Realität Gottes. Bei näherem Zusehen findet sich nun die oben erwähnte Doppelbewegung auch in der Geschichte des Ordenslebens im ganzen, wie auch in der Entwicklung unseres Benediktinerordens und in der Biographie vieler Mönche. Zur Geschichte der Orden insgesamt gibt es den bekannten Spruch
Benedictus amabat montes
Bernardus valles
Franciscus oppida
et Ignatius urbes.

Hier wird der Weg aus der Abgeschiedenheit in die Welt erkennbar.

In der Geschichte unseres Benediktinerordens zeigt sich eine ähnliche Entwicklung. Auf die Phase der Zurückgezogenheit in Montecassino folgte – bedingt durch die Zerstörung des Mutterklosters und den Auftrag des Papstes Gregor d. Gr. – die Phase der benediktinischen Mission in England und ganz Nordeuropa. Manche sprechen hier von der „goldenen Zeit des Benediktinertums". Auch wuchs der Orden in vielfältige Aufgaben hinein: Schreibstuben, Schulen, Pflege der Wissenschaft und Kunst, der Landwirtschaft und des Handwerks, der Seelsorge und der Entwicklungshilfe.

In der Biographie vieler Mönche wird ebenfalls diese Doppelbewegung erkennbar. Nicht nur Benedikt verbrachte vor der Gründung seines Cönobiums und der Abfassung seiner Mönchsregel drei Jahre in der Höhle von Subjaco. Auch im Werdegang vieler Mönche sind die ersten Jahre Zeiten der Zurückgezogenheit, denen dann die besondere Wirksamkeit folgt, die sie nicht selten auch nach außen ruft.

Zukunftsperspektive

Könnte eine künftige Aufgabe der Klöster nicht auch darin bestehen, den „Weltchristen" Oasen der Stille bereit zu halten, in die sie eintreten können, um sich für die Aufgaben in der Welt, in Beruf und Familie vorzubereiten und in die sie immer wieder zurückkehren können, wenn der Brunnen ihres geistlichen Lebens sich erschöpft hat? Es ist klar, daß es dazu der „Mönche auf Lebenszeit" bedarf, die diesen Raum der Gottesnähe mit ihrer eigenen Präsenz begründen und erhalten. Sie sind die „Stimmführer" im täglichen Gotteslob. Sie stehen zur Verfügung zum geistlichen Gespräch. Faktisch hat diese Entwicklung schon längst begonnen. Gastfreundschaft gehört seit Benedikts Zei-

ten zu den Aufgaben der Klöster. Inzwischen haben sie nicht nur Gästezimmer oder einen Gastflügel, sondern eigene Gästehäuser und Tagungsstätten. Dem eigentlichen Konvent haben sich Oblaten angeschlossen. Das sind „Weltchristen", die in Beruf und Familie leben, aber den Anschluß an ein Kloster gesucht und gefunden haben, dem sie sich verbindlich zuordnen, um hier eine „zweite Heimat", eine Heimat für den inneren Menschen zu haben. Diese Oblaten, eine Art „dritter Orden", möchten benediktinische Spiritualität auch in ihrem Alltag praktizieren, stehen mit „ihrem" Kloster in Verbindung durch regelmäßige Besuche und Rundbriefe.

Könnte es nicht sein, daß diese Form „Kloster auf Zeit" in Zukunft noch stärker sich entwickelt, daß hier ein „zweites Standbein" heranwächst, ja daß in Zukunft dieses „Kloster auf Zeit" als „eigentliche" Form des Mönchlebens sich entpuppt, dem die Mönche auf Lebenszeit dienend zugeordnet sind? Dies würde den „lebenslänglichen Mönchen" einen Akt der „Entäußerung" (Phil 2,7) abverlangen, einen demütigen Dienst zur Gesundung des Leibes der Kirche, zur Erneuerung des geistlichen Lebens und zur Neuevangelisierung der postmodernen Gesellschaft, nachdem die Zeit der Glaubenseinübung im Familienverband und die Zeit der flächendeckenden volkskirchlichen Seelsorge (schon aus Gründen des Priestermangels) zu Ende geht.

Der Ausdruck „Kloster auf Zeit" stammt von Abt Emmanuel Heufelder in Niederaltaich. Ein Industrieller hatte auf einer Asienreise in buddhistischen Ländern erlebt, daß junge Männer, die etwas auf sich halten, für ein Jahr als Mönche leben. Sie lassen sich den Kopf scheren, ziehen safrangelbe Gewänder an und leben von den milden Gaben der Gläubigen. Dieser Brauch dient der Einübung in buddhistische Spiritualität und hat offenbar auch etwas mit der Entwicklung der Männlichkeit zu tun. Als der Reisende zurückkehrte, fragte er den Niederaltaicher Abt, warum es eine solche Möglichkeit nicht im Christentum gäbe. Aus dieser Anregung entstand das Angebot „Kloster auf Zeit", das es in Niederaltaich schon seit 1962 gibt. Es findet unverändert guten Zuspruch. Im kommenden Jahr finden drei Kurse von vierzehn Tagen für Erstteilnehmer statt und sechs einwöchige Kurse „Woche der Wiederkehr".

In Neresheim haben wir 1972 das Angebot „Au-pair im Kloster" eingeführt, das ganzjährig durchläuft und sich an junge Männer in der Ausbildung wendet. Zwei bis drei Wochen leben sie mit, nehmen an den Gottesdiensten teil sowie an den Mahlzeiten des Konventes. Gespräche über das Leben im Orden und Anleitung zur Meditation können hinzukommen. Der Aufenthalt ist kostenlos und wird abgegolten durch etwa vier Stunden Arbeit im Garten, in der Küche oder wo es sonst etwas zu tun gibt. Über 1000 junge Männer sind in diesen Jahren bei uns gewesen. Inzwischen haben die meisten Ordensgemeinschaften in Deutschland in irgendeiner Form solche Angebote an junge Menschen gemacht.

Bei den Veranstaltungen in unserer Tagungsstätte (Werkwochen, Meditationskurse, Geistliche Wochen, Einkehrtage, ökumenische Begegnungen) hat sich im Laufe der Jahre deutlich die Tendenz herausgebildet, daß viele Teil-

nehmer 1- bis 3mal im Jahr regelmäßig sich einfinden. Sie erklären, sie bräuchten diese Zeiten, um „aufzutanken", um den „erschöpften Brunnen wieder zu füllen". Lenkt diese Beobachtung nicht hin auf den biblischen Befund?

Von unseren Besuchern werden nicht in erster Linie Vorträge gewünscht. Sie erklären: An Belehrungen fehlt es nicht. Was wir suchen sind Erfahrungen, Erfahrungen mit Gott, Einübung in geistliches Leben, Hilfen zum Gebet, ja Hilfen zum Glauben. Mit Abstand an erster Stelle stehen bei den Anfragen unserer Besucher die Bitten um Anleitung zur Meditation.

In KNA/ÖKI vom 31. 8. 94, steht auf Seite 16 ein Beitrag mit der Überschrift „Statt Urlaub am Strand zum Gebet ins Kloster – 400 italienische Konvente für Laien geöffnet".

„Im Kapuzinerkloster Stühlingen gibt es nicht nur eine kleine Gemeinschaft von Franziskanerinnen und Kapuzinern, sondern auch die Möglichkeit, mitzuleben statt zuzuschauen." So steht es in einem Prospekt von Bruder Karl Löster, Loretoweg 12, 79780 Stühlingen. Dieser Prospekt enthält einen Wochenplan mit Gottesdienst, Stundengebet, Betrachtung, Leibarbeit, Mahlzeiten, Arbeitszeit, Rekreation, und Stille Zeit. Frauen und Männer ab 18 sind eingeladen.

Die Benediktinerinnen von der hl. Lioba (Mutterhaus in Freiburg-Günterstal) haben einen Kreis von „Familiaren" gebildet, die sich ihrer Gemeinschaft anschließen zu gegenseitiger Hilfeleitung.

Es geht offenbar um eine Erneuerung und Erweiterung der „Dritten Orden" und der Oblatengemeinschaften.

Die Angebote der Klöster könnten differenziert werden hinsichtlich der „Zielgruppen", der Zeitdauer des Mitlebens im Kloster und dem Grad der Verbindlichkeit.

Für jüngere Menschen lassen sich längere Zeiten der Einübung denken. Die evangelische Kommunität Jesusbruderschaft in Gnadenthal bietet jungen Leuten ein Jahr „Lebensschule" an. In ähnlicher Weise hat die „Offensive junger Christen" (OJC) in 64382 Reichelsheim eine „Jahresmannschaft".

Die meisten Teilnehmer unserer Meditationskurse stehen in der Lebensmitte. Sie haben ihre beruflichen und familiären Ziele mehr oder weniger erreicht und stehen vor der Frage „War das jetzt mein Leben?" Sie stellen fest, daß sie ausgelaugt, gestreßt, frustriert und unglücklich sind und wollen zur Ruhe kommen, zu sich selbst finden und Erfahrungen mit Gott machen. Viele finden in diesen Tagen das Gesuchte und haben dann das Bedürfnis, regelmäßig solche Zeiten zu erleben.

Dann sind da unsere Senioren. Sie steigen mit 60 oder 65 Jahren aus dem Berufsleben aus und haben noch eine Lebenserwartung von 20 Jahren. Was tun? Wäre für sie nicht die Zeit gekommen, sich einmal intensiv mit Gott zu befassen? Die Jugendlichen haben angesichts der überreichen Möglichkeiten und

Angebote im Sport, im musischen Bereich, an Reisen in aller Herren Länder und zahlreichen Hobbys keinen „Kopf" für die Welt des Glaubens. Die nächste Generation ist von Beruf und Familie fest in Anspruch genommen. Jetzt in der letzten Lebensphase könnte die Welt Gottes endlich zu ihrem Recht kommen. Ich kann hier von meinen eigenen Eltern berichten, die ihren Lebensabend beim Kloster verbrachten. Mein Vater starb hier mit 84 Jahren und sagte mir vor seinem Tode: „Dieses Jahr im Kloster ist das glücklichste meines Lebens". Meine Eltern kamen täglich zur Konventmesse und zur Vesper. Sie lebten bewußt das Kirchenjahr mit seinen Heiligen und Festen und nahmen auch teil an meinem monastischen Werdegang. Sollten solche Möglichkeiten nicht in größerem Umfang geschaffen werden?

Dabei sollte die Zuordnung von Welt- und Ordenschristen auf Gegenseitigkeit aufgebaut werden. Das Kloster bietet den geistlichen Raum, die bewährte und geregelte Tagesordnung, den seelsorgerlichen Beistand. Die Teilnehmer des „Klosters auf Zeit" leisten Hilfe im Gottesdienst, in der Betreuung der Gäste, in Garten und Küche, beim Pfortendienst und beim Reinigen des Hauses.

Eine besondere Verpflichtung dürften unsere Klöster gegenüber den Weltpriestern haben. Den Theologiestudenten könnten sie zur Ergänzung der wissenschaftlichen Ausbildung die so lebensnotwendige Einübung in geistliches Leben anbieten. Den im Pfarrdienst Stehenden, die so oft überlastet und überfordert sind, könnte das Kloster ein Refugium sein, in das sie immer wieder einkehren, um sich körperlich, menschlich und geistlich zu erholen. Der im Zölibat lebende Priester ist nicht selten von Einsamkeit geplagt und bedarf einer menschlichen Beheimatung, die ihm ein Kloster seiner Wahl schenken könnte. Der Seelsorger „an der Front" bedarf der Gebetsgemeinschaft, gewiß zunächst in seiner eigenen Gemeinde. Aber der Rückhalt an einem Konvent könnte eine zusätzliche Kraftquelle für ihn sein.

„Kloster auf Zeit – Kloster auf Lebenszeit"? Unsere leeren Mönchszellen stellen Fragen an uns. Sind wir bereit, diesen Fragen standzuhalten?

Marketing für Klosternachwuchs

Werner Hirschberger, München *

Marketing für Klosternachwuchs ist ein bisher in der Literatur noch nicht behandelter Bereich des Social-Marketings. Bereits seit Kotlers' Generic Concept of Marketing Ende der 60er Jahre ist bekannt, daß Marketing nicht nur in kommerziell orientierten Unternehmen eingesetzt wird, sondern auch ein Lösungsansatz für Sozio-Institutionen sein kann. Doch stellt sich die Frage, passen katholische Orden und Marketing zusammen? Um dies zu beantworten, muß über den eigentlichen Sinn von Marketing nachgedacht werden. Marketing bedeutet Planung, Koordination und Kontrolle aller Aktivitäten, die sich an einer Leitidee bzw. bestimmten Zielen orientieren und einen Engpaß beheben sollen. Diese Aktivitäten beschränken sich nicht nur auf Werbung oder den Absatz von Produkten, wie auch heute noch häufig fälschlicherweise angenommen wird, sondern ganz allgemein auf das Bewältigen eines Engpasses jeglicher Art. Bei Profit-Unternehmen wird dieser Engpaß häufig im Absatz von Gütern und Dienstleistungen liegen, bei katholischen Orden zeichnet sich dagegen ein völlig anderes Bild. Deren Oberziel ist die Nachfolge Christi, operationalisiert durch eine ganz bestimmte Lebensform. Tragendes Charakteristikum davon ist u. a. das Leben in der Gemeinschaft. Wie sich jedoch in den letzten Jahrzehnten zeigte, ist vor allem die Existenzsicherung der Gemeinschaft durch neue Mitglieder zum Engpaß im Kloster geworden. Die Aufgabe des Marketings ist somit das Durchführen von Maßnahmen, die dazu beitragen, diesen Engpaß zu beheben.

Das Existenzproblem katholischer Orden

Die Sicherung der Existenz der Klostergemeinschaften stellt außer Frage ein Problem für die Zukunft dar. Besonders betroffen von sinkenden Eintrittszahlen sind die aktiven Frauenorden. Die Mitgliederzahlen in diesem Bereich sind in den letzten 20 Jahren um ca. 43% gesunken. Die Zahl der Novizinnen ist mit 40% im gleichen Zeitraum ebenfalls stark rückläufig. Bei den Männerorden ist die Situation ebenfalls problematisch, wenn auch nicht in diesem Ausmaß wie bei den aktiven Frauenorden. Hier sank die Mitgliederzahl zwischen 1972 und 1992 um ca. 32% und bei den Novizen um 26%. Aufgrund fehlender Informationen ist hier eine Unterteilung in aktive und kontemplative Gemeinschaften nicht möglich. Einzig die kontemplativen Frauenorden blieben von einem Rückgang der Mitglieder- und Novizinnenzahlen verschont. Sie konnten ihren Bestand im angegebenen Zeitraum sogar leicht verbessern.

---

* Bei den folgenden Darlegungen handelt es sich um eine Diplomarbeit an der Fachhochschule Augsburg.

Allerdings muß hier noch erwähnt werden, daß deren Mitgliederzahl nur ca. 5% von denen der aktiven Frauenorden beträgt und daß eine Zahl von 2112 Mitgliedern (im Jahr 1992) nicht als „beruhigendes Polster" bezeichnet werden kann.

Basisinformationen und -entscheidungen für die Kommunikationspolitik

Um potentielle Mitglieder erfolgreich ansprechen zu können, bedarf es im Vorfeld verschiedener Informationen bzw. Entscheidungen. Katholische Orden betreiben bisher zu wenig Marktforschung und haben deshalb über ihre potentielle Zielgruppe nicht ausreichend Informationen. Tatsache ist z. B., daß Jugendliche heute kaum mehr mit Ordensleuten in Kontakt kommen und über diese so gut wie nicht Bescheid wissen, bzw. völlig falsche Vorstellungen haben. Dies liegt zum einen daran, daß der Bereich Religion und Kirche (und somit auch Ordensleben) in der Schule und Familie immer weniger thematisiert wird. Daneben spielt der religiös-kirchliche Bereich auch im Gespräch zwischen Jugendlichen heute nahezu keine Rolle mehr. Das allgemeine Interesse an Spirituellem und Transzendentalem steigt jedoch bei dieser Altersgruppe.

Katholische Orden wollen mit jungen Menschen und damit mit ihrem potentiellen Nachwuchs in Kontakt treten. Jedoch fehlt es häufig an einer ausdrücklichen Zielgruppendefinition. Zum einen sollen die Kandidaten möglichst jung sein (18–20 Jahre), zum anderen aber bereits über eine abgeschlossene Berufsausbildung, Lebenserfahrung, Verantwortungsbewußtsein und menschliche Reife verfügen. Dies sind aber Eigenschaften, die nur schwer in Einklang zu bringen sind. Katholische Orden sollten deshalb ihre Zielgrupppe neu definieren, zumal viele junge Menschen heute immer weniger bereit sind, sich früh zu binden. Dagegen erfüllen 25 bis 30jährige schon eher die oben genannten Voraussetzungen. D. h. Aktivitäten zur Rekrutierung von Ordensnachwuchs, sollte sich auf diesen Personenkreis konzentrieren. Dies bedeutet nicht, daß Menschen mit anderen soziodemographischen Merkmalen für den Ordensberuf nicht in Frage kommen, sondern nur, daß sich die Kommunikation vornehmlich an die oben definierte Gruppe wenden soll.

Die Kommunikationspolitik des Klosters zur Nachwuchsrekrutierung

Unter Kommunikationspolitik wird die Abgabe von Informationen verstanden, durch deren Inhalt, gemäß des gesetzten Zieles, bestimmte Meinungen geschaffen bzw. Verhaltensweisen ausgelöst werden sollen. D. h. Kommunika-

tion bedeutet mehr, als nur die direkte Ansprache potentieller Kandidaten durch Werbung. Für die Rekrutierung von Ordensnachwuchs sind dies zusätzlich die Instrumente Corporate Identity und Direktmarketing.

Corporate Identity

Corporate Identity kann als Basis für eine erfolgreiche Nachwuchswerbung bezeichnet werden, denn die Identität eines Ordens erzeugt ein bestimmtes Image. Das Problem in der heutigen Zeit ist allerdings, daß, wie bereits beschrieben, die Jugendlichen kaum Kenntnisse über die Existenz katholischer Orden, noch über deren Lebens- und Glaubensauffassungen haben und somit ein Leben im Kloster als alternative Lebensmöglichkeit gar nicht in Betracht ziehen. Dies liegt erstens daran, daß sich die Orden in den letzten Jahrzehnten selber verändert haben, zweitens, daß sich die äußeren Rahmenbedingungen geändert haben (gesellschaftliche Probleme haben sich gewandelt und werden heute von weltlichen Einrichtungen z. T. besser gelöst) und drittens, daß sich die Menschen und ihre Wahrnehmungsprozesse verändert haben (der religiöse Hintergrund fehlt, neue Kommunikationsformen sind gefordert).

Bei katholischen Orden fand in den letzten Jahrzehnten eine starke Veränderung bzw. Neuorientierung statt. Dieser Prozeß, der auch heute noch andauert, ist notwendig, denn ein Orden kann als Sub-Kultur innerhalb einer übergeordneten Meta-Kultur nur überleben, wenn er sich deren Veränderungen und Entwicklungen nicht verweigert. Die Neuaufbrüche innerhalb der Gemeinschaften beziehen sich sowohl auf das Innen- als auch auf das Außenleben. Im Innenleben ist dies vor allem eine Abkehr von stark hierarchisch geprägten Strukturen, bis hin zu einer stärkeren Demokratie und zur Einbindung aller Mitglieder in die Verantwortung. Die Veränderung des Außenbereiches betrifft besonders die aktiven Orden. Sie wollen den Menschen der heutigen Gesellschaft mit ihren Sorgen und Nöten nahe sein. Die Probleme dieser Gesellschaft haben sich jedoch in den letzten Jahrzehnten stark verändert, trotzdem hielten die Orden häufig an ihren traditionellen Aufgaben, wie Erziehung (Schule), Krankenpflege (Krankenhäuser) usw. fest. Diese Dienste werden aber heute von weltlichen Einrichtungen zum Teil mit mehr Know How bewältigt. Dafür stellen sich in unserer Gesellschaft heute neue Aufgaben, wie z. B. die Betreuung von Sterbenden, AIDS-Kranken, usw. Zahlreiche katholische Orden haben dies erkannt und ihr Tätigkeitsfeld dahingehend verändert.

Diese Neuorientierung muß jedoch der weltlichen Gesellschaft mitgeteilt werden. Katholische Orden vernachlässigen dies zu stark und verletzten dadurch sozusagen ihre Informationsbringschuld gegenüber den Menschen und den potentiellen Kandidaten für den Ordensberuf. Unter dem Gesichtspunkt von Öffentlichkeitsarbeit bedeutet dies: nicht-kennen und nicht-wissen heißt auch gleichzeitig nicht-mögen. Orden müssen sich deshalb wesentlich stärker der Öffentlichkeit mitteilen. Öffentlichkeitsarbeit muß professioneller als bisher

betrieben werden, darin unterscheidet sich ein Kloster nicht von einem Unternehmen. Zu beachten ist dabei, daß die Entscheidung über die religiöse Ausrichtung des Menschen, ca. in dessen zehnten bis sechzehnten Lebensjahr fällt. Die Öffentlichkeitsarbeit katholischer Orden muß sich deshalb auch verstärkt an diese Personengruppe wenden, auch wenn sie zunächst für den Ordensberuf nicht in Frage kommt. Hier kann aber eine Basis geschaffen werden, die vielleicht in späteren Jahren zu einer Berufung führt.

Zielgruppenansprache durch Werbung

Verschiedene Orden bedienen sich zur Kontaktaufnahme mit potentiellen Kandidaten für den Ordensberuf der Werbung. Jedoch wird auch hier noch zu wenig professionell gearbeitet. Die Konsultation externer Experten ist die Ausnahme. I. d. R. wird diese Aufgabe von einem Ordensmitglied übernommen, welchem dazu allerdings die Ausbildung fehlt.

Bei der Wahl der Werbemittel fällt die Entscheidung häufig auf die Anzeige. Auf den ersten Blick wirken die meisten Anzeigen aber austauschbar. Durch die Gestaltung kommunizieren die Gemeinschaften keine Individualität, die Anzeigen haben somit keinen Wiedererkennungswert. Headlines in Anzeigen sollen zum Lesen animieren. Es ist allerdings fraglich ob die verwendeten Überschriften die anvisierte Zielgruppe erreichen. Dazu wirken typische Anzeigen von katholischen Orden durch zuviel und zu dicht gedrängten Text (Copy) überladen. Abbildungen, die beim Betrachter Emotionen wecken sollen, fehlen meist völlig.

Es gibt jedoch auch Ausnahmen. Die Kapuziner der rheinisch-westfälischen Provinz haben durch einen professionellen Werbetexter eine Anzeigenserie gestalten lassen. Headlines wie z. B. „Gehorsam heißt nicht hörig", dazu ein Bild, welches Sehnsüchte weckt und eine Copy, die Reizthemen nicht ausklammert, führten zu einer Vielfalt von Zuschriften. Geschaltet wurden diese Anzeigen, übrigens kostenlos, in überregionalen Tageszeitungen, wie FAZ oder Süddeutsche Zeitung.

Die meisten Orden plazieren ihre Anzeigen in katholisch assoziierten Medien. Dabei vergessen sie jedoch, daß diese auserwählten Werbeträger hauptsächlich von älteren Menschen in ganz Deutschland gelesen werden. Klöster wollen aber junge Menschen ansprechen. Außerdem vollzieht sich die Nachwuchsrekrutierung vor allem im regionalen Bereich. Die Trefferquote ist somit meist gering und der Streuverlust hoch. Als Werbeträger besser geeignet wären deshalb z. B. Stadtzeitschriften, welche meist eine junge Leserschaft haben. Es ist nicht verwunderlich, daß der Erfolg der Anzeigenwerbung bis auf Ausnahmen meist ausbleibt. „Pioniere unter den Klöstern" wagen sich bereits an die Produktion von Filmspots für Fernsehen und Kino. Erfahrungen und Ergebnisse aus diesem Bereich liegen aber noch nicht vor.

Direktmarketing zur Kontaktfestigung

Ist der Kontakt zu einem Interessenten hergestellt, muß er auch erhalten bzw. intensiviert werden. Dazu eignet sich ein Instrument, das von katholischen Orden bisher noch vernachlässigt wird. Die Rede ist von Direktmarketing. Hier wendet sich ein Orden direkt an einen Interessenten. Im Gegensatz zur Werbung erfolgt somit die Ansprache nicht an eine anonyme Masse sondern direkt und persönlich an einen Vertreter der Zielgruppe. Meldet sich ein Interessent z. B. auf eine Anzeige, erhält er bisher i. d. R. ein Informationsmaterial über den Orden oder auch eine Einladung zum Besuch. Damit ist der Direktmarketingprozeß der meisten Klöster wieder beendet. Antwortet der Interessent nicht erneut, dann geht der Kontakt vorloren. Dabei bietet gerade Direktmarketing die Möglichkeit, die Distanz zum potentiellen Kandidaten zu verringern und den Kontakt zu festigen und zu intensivieren. Die Phase des Direktmarketings zur Kontaktintensivierung sollte parallel zum Kennenlernprozeß erfolgen. Sie kann sich deshalb über einen längeren Zeitraum erstrecken, in dem eine Berufung für den Ordensberuf wächst, oder die Nicht-Eignung für das Leben im Kloster festgestellt wird. Allerdings ist Direktmarketing sehr aufwendig. Zur Systematisierung seines Einsatzes empfiehlt sich deshalb eine ABC-Analyse, bei der die Kandidaten in drei Eignungsgruppen eingeteilt werden. Dadurch könnten auch schon früh die vordergründig für den Ordensberuf geeigneten Kandidaten (Gruppe A) von denen getrennt werden, die entweder ungeeignet sind (Gruppe C) oder deren Eignung noch nicht feststeht (Gruppe B). Denn die Erfahrung hat gezeigt, daß die Gleichbehandlung der verschiedenen Personengruppen (z. B. gemeinsame Veranstaltungen), sich negativ auf den Rekrutierungsprozeß ausgewirkt hat. Für das Direktmarketing bedeutet die Gruppeneinteilung, daß z. B. ein Kandidat der Gruppe A regelmäßig angeschrieben wird, während ein Interessent aus Gruppe B nur einmal jährlich eine Zusendung bekommt und ein Vertreter der Gruppe C nur auf Anfrage ein Schreiben erhält. Dieses Verfahren kommuniziert dem potentiell am Ordensberuf interessierten – und auch geeigneten Menschen eine gewisse Wertschätzung seitens des Ordens, die nicht unbedeutend ist, denn schließlich handelt es sich beim Ordenseintritt um eine weitreichende Entscheidung.

Angebote zum gegenseitigen Kennenlernen

Verschiedene Klöster bieten Interessenten die Möglichkeit, durch ein kurzzeitiges Mitleben im Kloster die Gemeinschaft kennenzulernen. „Tage im Kloster" oder „Kloster auf Zeit" werden solche Angebote häufig genannt. Dabei bekommt ein Interessent zum einen, einen guten Eindruck über das Leben im Kloster, zum anderen kann gleichzeitig überprüft werden, ob Interessent und Gemeinschaft zueinander passen. Ein solcher Kennenlernprozeß wird durch mehrere Besuche im Kloster vielleicht auch über einen längeren Zeitraum andauern. Am Ende kann dann bei beidseitiger Zustimmung (des Kandidaten

und der Gemeinschaft) der Aufnahmeprozeß stehen, welcher über Postulat und Noviziat zum Eintritt in den Orden führt.

Ausblick

Unsere Gesellschaft hat sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten gewandelt. Sinkende Kinderzahlen sowie der Trend der Loslösung der Menschen von der Kirche haben das Potential für den Klosternachwuchs verringert. Materielle Absicherung der Menschen sowie die Emanzipation der Frau wirken sich ebenfalls auf die Nachwuchssituation aus. Deshalb muß in der heutigen Zeit prinzipiell von geringeren Eintrittszahlen ausgegangen werden. Die Veränderungen in der Gesellschaft, die Informationsflut, usw. bedingen ein verändertes Vorgehen bei der Rekrutierung von Nachwuchs für katholische Orden.

Die Ordenslandschaft wird sich auch in der Zukunft weiter verändern. Die Überalterung und die sinkenden Nachwuchszahlen werden dazu führen, daß die Zahl der selbständigen Gemeinschaften noch weiter sinkt. Die vorgestellten Instrumente des Marketings, die zum Teil von den verschiedenen Klöstern bereits angewendet werden, können dazu beitragen, die existenzielle Situation katholischer Orden in Deutschland zu verbessern.

Das Juniorat der Brüder

Zweite Bildungsphase für Brüder in Klerikergemeinschaften

Peter Hinsen SAC, Friedberg

Das Pastoraltheologische Institut der Pallottiner in Friedberg bei Augsburg bietet seit 1985 für Brüder während der Junioratszeit (Zweite Bildungsphase) eine Begleitung an. Daran können Brüder aus allen Gemeinschaften, besonders aus Klerikerkongregationen teilnehmen. Allerdings setzt dies eine aktive Kooperation mit den Oberen und den jeweiligen Hausgemeinschaften voraus. Bisher haben sich daran neben den Pallottinern folgende Gemeinschaften beteiligt: Claretiner, Hünfelder Oblaten, Mariannhiller Missionare, Redemptoristen, Salesianer Don Boscos und Salvatorianer.

Diese Junioratsbegleitung trägt nicht nur dem Anliegen Rechnung, der Ausbildung und Berufseinführung der Brüder gleiches Gewicht beizumessen wie bei den Klerikern, sondern entspricht auch dem Bedürfnis der jungen Brüder und vieler Ordensleitungen. Allerdings gibt es auch noch viele Obere, die sehr zurückhaltend sind. Das hat nicht zuletzt seinen Grund in der angeblichen beruflichen Unabkömmlichkeit der Brüder. Doch was für einen Ordenspriester möglich ist, sollte Brüdern nicht verwehrt werden.

I. Anliegen des Juniorates

Ein „bekannter Jesuit" soll einmal gesagt haben: „Nur der Bruder bezeugt eindeutig das Ordensleben. Wenn ein Mann Ordensbruder wird, neigen die Leute dazu, ihn eher als Priester zu sehen und viel weniger als Ordensmann. Das Leben von Ordensfrauen ist jedermann einleuchtend, jedoch – wenigstens in der gegenwärtigen Situation der Kirche – können sie nicht darauf hoffen, Priester zu werden. Der Bruder ist derjenige, dem alle Möglichkeiten offenstehen und der trotzdem als Lebensform in der Kirche wählt, einfach Ordensmann zu sein."[1] Ob diese Sicht „der Leute" für das Selbstverständnis eines Bruders ausschlaggebend sein muß, darf bezweifelt werden. Zu fragen ist auch, ob „die Leute" den Bruder wirklich so sehen. Ist nicht vielfach, vor allem im Blick auf die Brüder in Klerikergemeinschaften, eher das Urteil zu hören, das seien „nur" Brüder?

In der Folge des Trienter Konzils entstanden zahlreiche Gemeinschaften, die sich vor allem – teils ausdrücklich, teils nur unterschwellig – primär als Priesterkongregationen verstanden oder verstehen. Die Brüder galten als Gehil-

1 Vereinigung der Generaloberen der laikalen Ordensinstitute: *Den Menschen ein Bruder sein.* Überlegungen zum Selbstverständnis der Brüderorden. Rom 1991, S. 6.

fen (fratres coadjutores). Wegbereitend für diese Trennung von Priestern und Brüdern in den Orden war die Tridentinische Entscheidung, dem Jurisdiktionsrecht großes Gewicht beizumessen und damit die Position der Kleriker allgemein zu stärken. Erst die Wiederentdeckung des „Apostolates der Laien, das in deren christlicher Berufung selbst seinen Ursprung hat“[2] und die Betonung der Nachfolge Christi „als letzte Norm des Ordenslebens“[3] durch das Zweite Vatikanische Konzil verwies hierarchische Überlegungen im Ordensleben wieder mehr an die Peripherie, was sich auswirkte bei der folgenden Reform der Satzungen und Konstitutionen aller Orden und Gemeinschaften.

Der Wandel des Bruderbildes ist noch keineswegs abgeschlossen. Das bedeutet für junge Brüder in Klerikergemeinschaften eine unklare Situation. Die lange Tradition der untergeordneten Gehilfenstellung der Brüder hat sich tief in die Gemeinschaften eingewurzelt, auch wenn sich die theologische und rechtliche Sicht zumindest auf dem Papier verändert hat. Doch oft ist das Papier den Brüdern wohlwollender als die Realität.

Zu dieser Unsicherheit gesellt sich noch eine weitere, meist existenziellere: die Klärung der eigenen Berufsentscheidung. Man mag bei jungen Menschen die Bindungsangst, aus der oft auch eine mangelnde Bindungsfähigkeit folgt, bedauern, aber sie ist Realität. Die Annahme und Bildung der eigenen Persönlichkeit, die Klärung der persönlichen Motive für einen Ordenseintritt, die Frage nach der Übereinstimmung von eigener Lebensvision mit dem Charisma einer Gemeinschaft sind zwar in der Regel im Noviziat angegangen, meist aber nach ein oder zwei Jahren noch keineswegs soweit gediehen, daß eine tragfähige verantwortliche Entscheidung getroffen werden kann. Selbst die Phase der zeitlichen Profeß erweist sich dafür oft noch als zu kurz, so daß der Klärungsprozeß über den Zeitpunkt der Ewigen Profeß hinausreicht. Man mag dies bedauern, aber die Realität ist nicht zu übersehen.

Diese Erfahrung zeigt, daß der Zweiten Bildungsphase – zwischen Abschluß des Noviziats und Ewiger Profeß – große Bedeutung zukommt. In Anlehnung an die Ausbildungsordnung des Friedberger Pastoraltheologischen Instituts der Pallottiner für Brüder in der Zweiten Bildungsphase soll im Folgenden geschildert werden, wie diese gestaltet werden kann.[4]

---

2 Apostolicam actuositatem, Nr. 1.

3 Perfectae caritatis, Nr. 2 a; vgl. auch a.a.O., Nr. 8; vgl. auch Ludwig Münz: *Die Brüder in unserer Gemeinschaft.* Der Generalobere an alle Mitglieder der Gesellschaft des Katholischen Apostolates, Rom 1982.

4 Pastoraltheologisches Institut der Pallottiner, Friedberg bei Augsburg: *Juniorat der Brüder.* Ordnung für die „Zweite Bildungsphase“ für Brüder. Approbiert am 1.3.1990 durch Provinzial P. Josef Danko SAC.

II. Träger der Ausbildung

Die Verantwortung für das Brüderjuniorat liegt bei den jeweiligen Gemeinschaften, doch ein Institut wie das genannte kann hierzu wertvolle Hilfestellung, Begleitung und Ergänzung bieten. Da die Zahl der jungen Brüder in den einzelnen Orden meist sehr gering ist, empfiehlt es sich, zusammen mit anderen Gemeinschaften begleitende Angebote wahrzunehmen.

Die Obern müssen sich sehr gut überlegen, in welche Hausgemeinschaft und in welches Aufgabengebiet sie den jungen Bruder nach Abschluß des Noviziates geben. Viele Brüder verlieren ihre Freude am Beruf oder geben ganz auf, wenn sie „verheizt" werden oder sich in den oft überalterten Kommunitäten kein Lebensfeld für einen jungen Menschen findet. Der Bruder darf nicht alleingelassen werden. Neben dem Hausoberen sollte ein Junioratsleiter regelmäßig Kontakt halten und die menschlich-spirituelle Situation mit dem Bruder reflektieren.

III. Ziel des Brüderjuniorates

Nach Abschluß des Noviziates wird die berufliche[5] Ausbildung der Brüder weitergeführt. Sie treten in ein konkretes Arbeitsgebiet ihrer Gemeinschaft ein, werden zur Lebensweihe an Gott und die endgültige Bindung an die Gemeinschaft geführt (Ewige Profeß) und in der Berufseinführung begleitet. Auf die Lebensweihe und die Reifung als Bruder sind alle Schritte im Wachstum des geistlich-menschlichen Lebens ausgerichtet.

Während des Juniorates gewinnt der Bruder über seinen fachberuflichen Einsatz und sein derzeitiges Aufgabengebiet hinaus Einblick in verschiedene Tätigkeitsfelder. Er lernt Verantwortung für bestimmte Aufgaben zu übernehmen und sie in Zusammenarbeit mit anderen auszuüben. Dabei erkennt er die eigenen Fähigkeiten und Grenzen in seinem Dienst und nimmt sie an. Das verhilft ihm zu einer gewissen Sicherheit, die eigene Persönlichkeit mit ihren Begabungen zu entfalten und einzubringen. Es ist wichtig, daß die Brüder über sich und die Gemeinschaft größere Klarheit gewinnen, um aus einer gesunden Spiritualität heraus eine Lebensentscheidung treffen zu können. Dazu gehört, daß sie den geistlich-apostolischen Charakter der Arbeit erkennen; ihre Arbeit sachgerecht, treu und verantwortungsbewußt erfüllen; und befähigt werden, Aufgaben und Ämter inner- und außerhalb ihrer Gemeinschaft zu übernehmen.

---

5 Mit „Beruf" ist hier und im Folgenden der Brüderberuf gemeint in Abgrenzung zum Fachberuf.

1. Klärung der eigenen Identität

Die Antwort auf die Frage „wer bin ich?" ist von großer Bedeutung.[6] Sie kann nicht von außen gegeben werden, klärt sich auch nicht nur durch den Vergleich mit anderen, sondern muß von jedem Bruder selbst gefunden werden. Dazu gehört eine intensive Betrachtung der eigenen Herkunft und Entwicklung[7], aber auch die Reflexion eigener und fremder Erfahrung mit andern, mit der Gemeinschaft und mit dem Glauben. Sogleich muß jeder einzelne die Wünsche, Sehnsüchte und Visionen erspüren, die ihn bewegen. Voraussetzung dafür ist: „Der Mensch muß sich loslassen, leer werden und sich Gott überlassen. Wer in diesem Sinn sein Leben verliert, der wird es gewinnen".[8] Dafür bedarf es jedoch einer qualifizierten Begleitung.

2. Klärung der Identität der Ordensgemeinschaft

Ebenso wichtig ist eine gewisse Sicherheit in der Kenntnis der theoretischen und praktischen Identität der eigenen Gemeinschaft. Auch dies kann nicht allein im Noviziat geleistet werden. Neben ehrlichen, also nicht beschönigenden und idealisierenden Informationen über die Geschichte des Ordens und einer klaren Sicht des „Ursprungscharismas" hilft dazu auch der Vergleich mit anderen Gemeinschaften. Das Wissen um Übereinstimmung und Unterschiede trägt zu einer Klärung bei, ob die gewählte Gemeinschaft dem entspricht, was der jeweilige Bruder sucht.

Neben der Theorie ist auch die erlebte Praxis anzuschauen. Um eine verläßliche Bindung in einer Gemeinschaft eingehen zu können, bedarf es einer realistischen Reflexion der Erfahrung miteinander.

3. Klärung des eigenen Platzes in der Gemeinschaft

Die aktuelle Lebens- und Arbeitssituation der Gemeinschaft, der Umgang mit den konkreten Oberen und Mitbrüdern, mit den Strukturen und Traditionen, mit den Gruppierungen und Generationen muß ebenfalls einer Betrachtung unterzogen werden:

---

6 Vgl. hierzu und im Folgenden den sehr informativen Beitrag von Peter Lippert CSsR: *Identität des Ordensbruders.* Einige Überlegungen zum Selbstverständnis des Ordenslebens in Brüderorden, in: OK 1985, S. 257–264. Ebenso Hermann Stenger: *Kompetenz und Identität.* Ein pastoralanthropologischer Entwurf in: ders. (Hrsg.): *Eignung für die Berufe in der Kirche.* Klärung, Beratung, Begleitung. Freiburg 1989, S. 31–133. Hier sind Hinweise auf weitere umfangreiche Literatur zu finden.

7 Als Anregung kann ein Fragebogen zur persönlichen Lebensgeschichte dienen, der zu finden ist bei Karl Frielingsdorf: *Vom Überleben zum Leben.* Wege zur Identitäts- und Glaubensfindung, 1993 (4. Aufl.), S. 109–112.

8 A.a.O. S. 10.

Wo hat in der konkreten Gemeinschaft der Bruder seinen Platz? Welche Wertschätzung erfährt er? Was wird gewünscht oder gerne akzeptiert, was bereitet Schwierigkeiten? Was ist konstant und was ist beim Betroffenen oder bei den andern bzw. der Gemeinschaft aus realistischer Sicht veränderbar? Wie groß ist die eigene Bereitschaft zu Anpassung, die Möglichkeit zur persönlichen Entfaltung, die Fähigkeit zu einer brüderlichen Kultur der Konfliktbewältigung? Wo werden Grenzen der Toleranz oder Anpassung gesehen?

Daß die vielschichtige Identitätsklärung auch das Risiko in sich birgt, daß mancher Bruder seine Berufsentscheidung revidiert, ist nicht von der Hand zu weisen.[9] Doch hier zu fragen, was eine Ordensgemeinschaft will: angepaßte devote Mitbrüder, die aber ihres Berufes nie recht froh werden und darum auch für die Gemeinschaft eine Last sind, oder Mitbrüder, die sich in einem hohen Maß mit der Gemeinschaft und ihrem Charisma identifizieren?

4. Wachsen im geistlichen Leben

Die bereits getroffene grundsätzliche Entscheidung für den Bruderberuf soll gefestigt und vertieft werden. Es gilt aber auch, den geistlichen Grad der Arbeit und des Einsatzgebietes innerlich immer mehr zu erfassen und die Verbundenheit mit der Kirche, ihren Hirten und der Gemeinschaft zu stärken. Ebenso soll die Fähigkeit zur Begegnung mit den Menschen, zum selbstlosen Dienst, zur apostolischen Haltung und zur brüderlichen Zusammenarbeit gefördert werden. Der fachberufliche Einsatz und das geistliche Leben sind als Einheit zu sehen.

5. Theologische Fortbildung

Von einem Bruder wird erwartet, daß er über gewisse theologische Kenntnisse verfügt. Die theologisch-religiöse Weiterbildung orientiert sich an den pastoralen und beruflichen Notwendigkeiten und motiviert zugleich zur eigenständigen Weiterbildung. Darum wird neben den Angeboten im Rahmen des Juniorates z. B. auch das Studium einzelner Elemente von „Theologie im Fernkurs" (Domschule Würzburg) empfohlen.

6. Fachberufliche Weiterbildung

Die verschiedenen Tätigkeitsbereiche der Brüder verlangen eine besondere fachspezifische Bildung. In der Regel orientiert sie sich an den staatlichen Ausbildungsordnungen und Abschlüssen. In dieser Zeit sollte eine fachliche Umschulung bzw. eine zweite Ausbildung möglich sein, wenn persönliche Neigung und Eignung sowie die Aufgaben der Gemeinschaft dies nahelegen. Es wird

9 Vgl. Peter Lippert, a.a.O., S. 261.

angestrebt, daß die Brüder fähig und bereit werden, auch Dienstleistungen innerhalb der Gemeinschaft zu übernehmen, die nicht dem erlernten Beruf entsprechen, für die Gemeinschaft aber wichtig sind.

Der Kontakt und die Zusammenarbeit mit Berufs- und Fachverbänden sollte gepflegt werden. Dazu gehört das Studium von Fachliteratur und der Besuch von Weiterbildungsveranstaltungen. Besonders gilt es die Fähigkeit zur Zusammenarbeit mit Mitbrüdern und Mitarbeitern weiter zu entwickeln.

IV. Inhalte und Methoden der Fortbildung am Pastoraltheologischen Institut

Bei den gemeinsamen Aus- und Fortbildungswochen am Pastoraltheologischen Institut in Friedberg werden diese Ziele verfolgt und entsprechende Lerninhalte in Formen vermittelt, die der Situation von Alter, Ausbildung und Tätigkeit der Brüder entsprechen. Das inhaltliche Angebot umfaßt u. a. folgendes:

1. Reflexion

Die mündliche und gelegentlich schriftliche Darstellung, Analyse und Wertung der geleisteten Arbeit, der persönlichen Arbeitsmethode, der Zeitplanung, des persönlichen Lebensstils, der verschiedenen Kontakte innerhalb und außerhalb der Gemeinschaft, des religiösen Lebens und der Berufsidentität sind von besonderer Bedeutung.

Ergänzt wird diese Reflexion durch das regelmäßige persönliche Gespräch der Brüder mit den Junioratsleitern und der Leitung des Pastoraltheologischen Instituts. Sowohl in der Gruppe als auch im Einzelgespräch werden Hilfen und Anregungen vermittelt, aber auch Korrekturen ermöglicht.

2. Spiritualität

Die Betrachtung des persönlichen Verhältnisses zu Gott, der eigenen Motivation zum Bruderberuf, des Lebens nach den evangelischen Räten wird weiter vertieft. Besondere Beachtung wird dabei der religiösen Kommunikation geschenkt.

3. Theologische Weiterbildung

Ausgewählte Themen aus Bibelwissenschaft, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Missiologie und aktuelle Fragen aus Kirche und Gesellschaft haben einen festen Platz im Programm.

4. Liturgik

Die Einführung in die Liturgie der Kirche umfaßt die Information, Einübung und Reflexion von liturgischen Aufgaben bei Eucharistiefeier und Wortgottesdienst, den Umgang mit liturgischen Büchern, die Lektorenschulung, eine Schulung in liturgischen Gesängen und die Behandlungen von Fragen der Volksfrömmigkeit.

5. Einführung in die Methoden der Gesprächsführung

In Theorie und praktischen Übungen werden Hilfen für das Gelegenheits- und Kundengespräch, das Seelsorgs- oder Beratungsgespräch, das Mitarbeitergespräch und die Konferenz sowie die Diskussion geboten.

6. Arbeiten mit Zielgruppen

Im Rahmen des fünfjährigen Ausbildungsganges werden die Brüder auch mit verschiedenen Arbeitsfeldern vertraut gemacht, zu denen auch sie u. U. Zugang haben oder finden können.

a) Jugendpastoral und religiöse Erwachsenenbildung

- Umgang und Einsatz von Medien in verschiedenen Bildungsbereichen und in der Gemeinschaft;
- Fragen der Freizeitgestaltung, Kultur und Bildung;
- Beschäftigung mit öffentlicher und kirchlicher Jugendarbeit;
- Inhalte, Methoden und Organisation der kath. Erwachsenenbildung und Verbände;
- Gemeindekatechese in Verbindung mit der Mitwirkung bei der Sakramentenkatechese, bei Bibel-, Glaubens- und Gebetskreisen oder bei Besinnungstagen.
- Einfache Formen der Verkündigung.

b) Altenpastoral

- Überlegungen zur Seelsorge für alte Menschen, besonders in Senioren- und Pflegeheimen (auch der eigenen Gemeinschaft);
- spezifische Probleme des Alters in der Ordensgemeinschaft.

c) Krankenpastoral

- Betreuung von Kranken und Krankenbesuch, Krankenkommunion, Wortgottesdienst und Eucharistiefeier mit Kranken, Krankensalbung;

- Sterbebeistand;
- Krankenhausseelsorge;
- die Umwelt des Kranken.

d) Pastoral der Berufs- und Arbeitswelt

- Die Brüder werden dazu motiviert, evtl. in diesem Bereich mitzuarbeiten.
- Interesse kann geweckt werden durch Information über kirchliche Arbeitnehmerorganisationen und ihre Arbeitsweisen, über aktuelle Fragen der christlichen Gesellschaftslehre;
- Kontakt zur Betriebsseelsorge;
- Kontakte mit Gewerkschaften und Verbänden;
- Beteiligung an Schulungen von Arbeitnehmern, Interesse für die Mitarbeitnehmer und Vertreter bzw. den Betriebsrat;
- Betriebsbesuche.

e) Sozial- und Caritasarbeit

Dazu gehören:

- Information über Hilfs- und Beratungsstellen;
- kirchliche Caritasarbeit;
- kommunale, staatliche und private Hilfen in verschiedenen sozialen Notfällen;
- Telefonseelsorge.

7. Methodisches Arbeiten

Neben den Inhalten werden Techniken vermittelt, die den praktischen Ablauf von Arbeiten erleichtern. Dem dient

- eine Einführung in die Zeitplantechnik und in einfache bürotechnische Hilfsmittel;
- eine Einführung in Regeln, Organisation und Gestaltung der Teamarbeit;
- eine Einführung in einfache Verwaltungs- und Finanzfragen.

V. Zeitliche Dauer des Brüderjuniorates

Die „Zweite Bildungsphase" für Brüder beginnt mit dem Abschluß des Noviziates und umfaßt fünf Jahreseinheiten. In dieser Zeit steht den Brüdern ein Junioratsleiter aus ihrer Gemeinschaft zur Seite. Die Fortbildungsveranstal-

tungen finden am Pastoraltheologischen Institut statt. Sie gehören zur Normalausbildung des Bruders, unabhängig von einer Spezialausbildung oder einer anderen Aus- und Weiterbildung.

Im Laufe von fünf Jahren finden jährlich zwei einwöchige Fortbildungskurse statt, deren Planung und Durchführung vom Pastoraltheologischen Institut verantwortet wird. Dies geschieht in enger Absprache mit den Oberen bzw. Junioratsleitern der einzelnen Ordensgemeinschaften.

VI. Erfahrungen mit dem Brüderjuniorat

Die über viele Jahre gesammelten Erfahrungen zeigen, daß eine gute Gestaltung des Juniorates einen großen Einfluß auf die weitere Entwicklung des Bruders hat. Darüber hinaus hat diese Ausbildung der jungen Brüder auch Auswirkung auf die gesamte Ordensgemeinschaft, wie auch auf das Selbstverständnis der Brüder in den einzelnen Gemeinschaften. Da die jungen Brüder in vielen Gemeinschaften sehr vereinzelt und oft auch vereinsamt sind, wird es von ihnen als sehr wohltuend empfunden, in den Junioratskursen zu erleben, daß sie keine „Exoten" sind, daß es noch andere gibt, die mit ihnen einen ähnlichen Weg gehen. Das stärkt die eigene Berufsentscheidung. Außerdem hilft der Erfahrungsaustausch, Enttäuschungen mit der eigenen Gemeinschaft zu sichten, evtl. zu relativieren, richtig einzuordnen und fruchtbar zu verarbeiten. Natürlich bleibt es nicht aus, daß Austritte von Brüdern auch zu Verunsicherungen führen, doch gerade im Junioratskurs können diese aufgegriffen werden, um den eigenen Standort zu prüfen und eine eigenverantwortliche, tragfähige Entscheidung zu treffen. Die Bilanz des zurückliegenden Jahrzehnts mit dem Brüderjuniorat zeigt, daß die Brüder in dieser Ausbildungsphase eine Kompetenz erwerben, ihre Vorbereitung auf die ewige Profeß gewissenhaft zu gestalten, bei anstehenden Versetzungen konstruktiv mitzuwirken, Überlegungen zu Fortbildungsmaßnahmen oder einem Missionseinsatz ausreifen zu lassen. Daß manche jungen Brüder auch nach Abschluß der Zweiten Bildungsphase weiter an den Kursen teilnehmen wollen und dies zum Teil auch tun, zeigt, wie wertvoll ihnen diese Gemeinschaft, aber auch die Begleitung geworden ist. Es ist zu hoffen, daß sich noch weitere Gemeinschaften diesem Weg anschließen.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. März 1995)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Der Papst auf den Philippinen, in Papua-Neuguinea, in Australien und in Sri Lanka

Die 63. Auslandsreise des Papstes Johannes Paul II. – eine der längsten, die der Papst getätigt hat – dauerte vom 11. bis 21. Januar 1995.

Philippinen

In Manila nahm der Heilige Vater am 10. Weltjugendtag teil. In der St. Thomas-Universität sprach der Papst am 13. Januar zu den Delegierten des Internationalen Forums; in seiner Homilie ging er aus vom Motto des Weltjugendtages: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Der Papst erklärte, es ist Christus, der aussendet, und es ist sein Wille, daß die Jugend ihr Leben im Sinne einer Berufung lebt. „Die meisten von euch sind zu Ehe und Familie berufen, doch einige werden den Ruf zum Priestertum und Ordensleben vernehmen."

Auf dem Sportplatz der St. Thomas-Universität hatte der Heilige Vater eine Begegnung mit den Studenten. Er ermutigte die Studenten zu Eifer und Pflichtbewußtsein beim Streben nach menschlicher und akademischer Leistung, sowie zu Verantwortungsbewußtsein ihren Familien und der Gesellschaft und schließlich ihrer eigenen Zukunft gegenüber. Die Studenten sollen eine Synthese schaffen zwischen Glauben und Kultur.

Am 14. Januar fand auf dem Platz des „Philippine International Center" eine Eucharistiefeier anläßlich der 400-Jahrfeier der Erhebung Manilas zur Erzdiözese statt; anschließend traf der Papst mit der Bischofskonferenz zusammen. Er besuchte ferner den katholischen Sender „Radio Veritas Asia" anläßlich seines 25jährigen Bestehens. Bei dieser Gelegenheit wurden die Päpstlichen Missionswerke sowie „Missio" und „Misereor" mit dem „Radio Veritas Mission Award" ausgezeichnet. Stellvertretend für die Hilfswerke der deutschen Bischöfe empfing der Kölner Erzbischof, Kardinal Joachim Meisner, den Preis aus den Händen des Papstes. Radio Veritas strahlt sein Programm in 17 Sprachen nach Asien aus. Bei dieser Gelegenheit richtete Johannes Paul II. über Radio Veritas Asia eine Botschaft an die Katholiken Chinas. Er sprach zu den chinesischen Katholiken, „die in China die eine, heilige und apostolische Kirche, Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gegenwärtig machen".

Bei der Gebetswache der Jugend am Abend desselben Tages beantwortete der Papst Fragen der jungen Menschen. Der Papst erklärte, die moderne Welt brauche dringend das Christus-Zeugnis der Jugend, ihre unverbrüchliche Treue zu ihm. In Maria seien die beiden für uns wesentlichen Aspekte – Gebet und Tat – verkörpert; die Kirche erwarte von der Jugend die Verwirklichung dieser Aspekte. Christus sagt zu jedem jungen Menschen: „Ich sende dich!"

Am Sonntag, dem 15. Januar, zelebrierte Johannes Paul II. den Abschlußgottesdienst des Weltjugendtages. An diesem Gottesdienst nahmen vier Millionen Personen teil. In seiner Homilie ging der Papst wieder vom Sendungsauftrag aus – vom Auftrag der Sendung, wie Jesus ihn gibt. Er forderte die jungen Menschen auf, ihr Leben nach

dem einem Modell, das nicht trügt, aufzubauen: Jesus ist unser treuer Freund und Gefährte, der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Anschließend traf sich der Papst mit den Bischöfen der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC), die in Manila ihre Vollversammlung abhielt. Diese Föderation besteht seit 25 Jahren. Der Papst sagte den Bischöfen: „Ich möchte euch bitten, alles zur Förderung der Mission ‚Ad Gentes' zu tun."

Papua-Neuguinea

Am 16. Januar landete der Papst auf dem Flughafen von Port Moresby. Nach der offiziellen Begrüßung begab er sich zur Kirche „Maria Hilfe der Christen", wo er vom Klerus, den Ordensleuten und vielen Laien erwartet wurde. Der Papst erinnerte an das missionarische Beispiel des neuen Seligen Peter To Rot. Die Ordensleute rief er auf, in unverbrüchlicher Treue ihre Weiheversprechen und die Anforderungen der vollkommenen Liebe zu erfüllen. Die Mitglieder beschaulicher Gemeinschaften lud er ein, ihr Gebet für die Kirche fortzusetzen. „Euere Lebensart ist ein Aufruf und eine Herausforderung an Kirche und Gesellschaft."

Bei der Seligsprechung des Katechisten und Märtyrers Peter To Rot erinnerte Johannes Paul II.: „Das Martyrium war stets Teil des Pilgerweges des Volkes Gottes in der Geschichte."

In seiner Ansprache an die Bischöfe sagte der Heilige Vater: „In den Teilkirchen müssen die gottgeweihten Männer und Frauen immer mehr als das geachtet werden, was sie sind, und nicht wegen dem, was sie tun." Die Ordensleute müßten sich im Lichte des besonderen Charismas ihrer Gründer und Gründerinnen erneuern; nur so könne ihr Zeugnis prophetisch und ein ständiges Beispiel der Gegenwart Gottes in der Welt sein. Besonders legte der Papst den Bischöfen die Förderung der spirituellen und kirchlichen Reife der gottgeweihten Frauen und die Anerkennung ihres spezifischen Beitrages zur Mission der Kirche ans Herz.

Australien

Am 18. Januar landete Papst Johannes Paul II. auf dem Flughafen von Sydney. Tags darauf fand in der Kathedrale die Begegnung mit den Schwestern des hl. Joseph vom Herzen Jesu statt. Anschließend stattete der Papst dem Gouverneur und den Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens einen Besuch ab; danach besuchte er das Grab der neuen Seligen in der Kapelle des St. Joseph-Konvents. Am Abend fand die Seligsprechung von Sr. Mary Mc Killop statt. „Mary Mc Killop verkörpert die besten Eigenschaften Australiens: Offenheit, Gastfreundschaft, Großherzigkeit, Gerechtigkeit, Ausdauer und Hilfsbereitschaft." Der Papst dankte den Schwestern des hl. Joseph vom Herzen Jesu. Er erinnerte an die Synode des gottgeweihten Lebens und sagte, dabei sei klar geworden, daß das gottgeweihte Leben eine besondere Berufung ist, nicht zu verwechseln mit anderen Formen des apostolischen Einsatzes. Die Menschen schauen auf die Ordensleute in ihrem Umkreis; sie erwarten von ihnen Hilfe für die Erfüllung ihres tieferen und manchmal unbewußten Sehnens. Die tiefste Umgestaltung der Gesellschaft wird durch Kontemplation und Gebet erreicht. Die Welt braucht das besondere und sichtbare Zeugnis der Ordensleute. Kirche und Gesellschaft erwarten von ihnen, daß sie ein lebendiges Zeugnis von der Nachfolge des gekreuzigten Herrn Jesus Christus geben. Ferner betonte der Papst, es sei dringend erforderlich, daß in Australien die Bedeutung der Würde und Aufgabe der Frau im Licht des Evangeliums verstanden wird. Es müsse klar sein, daß die Kirche jede Form der Diskriminierung ablehnt (vgl. Christifideles Laici 50). Die Kirche suche neue und kreative Wege, um spezifischen Charismen der Frauen, die wesentlich sind für die Errichtung und Auferbauung des

Leibes Christi in Einheit und Liebe, zu erkennen und zu integrieren.

In seiner Homilie zur Seligsprechung ging der Papst aus von der Aufforderung des Propheten Isaias, ‚dem Herrn einen Weg durch die Wüste zu bahnen und eine ebene Straße durch die Steppe zu bauen'; er erklärte, durch seine Gastfreundlichkeit gegenüber den Einwanderern sei Australien ein Land der Begegnung sehr verschiedener Kulturen und Zivilisationen geworden. Er verwies auf die Ureinwohner, die bereits seit zehntausenden von Jahren hier leben. Die Verschiedenheit der Menschen und Kulturen mache Land und Bevölkerung zu einer wunderbaren Verbindung von Einst und Jetzt, so daß Australien heute ein Land der Verschiedenheit und der Einheit sei... „Die Aufforderung des Propheten Isaias bekommt für alle hier Versammelten und für die gesamte katholische Bevölkerung Australiens eine besondere Bedeutung. Hier in eurem Land müßte der Weg des Herrn bereitet werden, damit Australien ein Land ist, wo ‚sich die Herrlichkeit des Herrn offenbart und alle Sterblichen sie sehen werden' (Is 40,5)."

Der Papst fuhr fort, die selige Mary Mc Killop habe sich von der Weite der Wüste, von den gewaltigen Flächen im Landesinneren, von der geistlichen Armut vieler ihrer Landsleute nicht entmutigen lassen. Vielmehr habe sie sich selbst unter schwierigsten Bedingungen mutig den Weg des Herrn bereitet... und sei eine gütige, mutige und mitleidende Botin der Frohbotschaft unter den Slumbewohnern gewesen. Genau wie zu Zeiten von Mary Mc Killop gebe es auch „heute viele ‚Wüsten': Das Ödland der Gleichgültigkeit und Intoleranz, die Einöden des Rassismus und der Mißachtung anderer, die unfruchtbaren Gegenden des Egoismus und der Treulosigkeit, die Sünde in allen ihren Ausdrucksformen sowie das Ärgernis der Verherrlichung der Sünde durch die Medien...". Überall müsse die Kirche ‚Zeichen und Schutz der Transzendenz des Menschen sein' (GS 76)..., ‚echter Sauerteig des Evangeliums auf jeder Ebene menschlichen Tuns' (GS 40).

Abschließend betonte der Papst: „Die Seligsprechung von Mary Mc Killop ist eine Art ‚Weihe' des Gottesvolkes Australiens. Durch ihr Zeugnis wurde die Wahrheit von der Liebe Gottes und die Werte seines Königreiches in diesem Land sichtbar, die Werte, die die Basis der australischen Gesellschaft sind."

Sri Lanka

Die letzte Station der Pastoralreise des Papstes war Sri Lanka (20./21. Januar). Bei seiner Ankunft in Colombo sagte der Papst: „Ich möchte, daß mein Besuch als Zeichen der tiefen Achtung, die ich für alle Bewohner des Landes hege, verstanden wird."

Der Papst würdigte die Anstrengungen und Bemühungen der Ortskirche: „Der Same des Glaubens, den die ersten Missionare auf dieser Insel ausgesät haben, wurde durch das unermüdliche Apostolat von P. Vaz gefördert und hat reiche Früchte kirchlichen Lebens gebracht! Ihr werdet von einer einheimischen Hierarchie geleitet, von zahlreichen Priestern und Ordensleuten geleitet und seid mit vielen geistlichen Berufen gesegnet." Die Kirche müsse sich jedoch ständig im Glauben und im Streben nach Heiligkeit erneuern. Die Seligsprechung von Pater Joseph Vaz sei für die Katholiken Sri Lankas ein Ansporn, ihren Glauben, für den ihre Vorfahren soviel erlitten haben, ganz zu leben. Die Verkündigung der Heilsbotschaft sei der wichtigste Dienst, den die Kirche der Gesellschaft und der Welt erweisen kann. Jedes andere Bemühen leitet sich vom Evangelisierungsauftrag der Kirche ab und geht auf ihn zurück. Die Christen müßten frohe Boten Christi sein, die das Gewissen und die Freiheit der anderen achten.

An die *Ordensleute* gewandt, betonte der Papst, sie seien Christus geweiht; sie müßten ein Vorbild der Armut nach dem Evan-

gelium sein und Zeugnis geben von der Freude und Liebe, die aus der Nachfolge Christi entspringt. Junge Menschen im Glauben zu unterweisen sei ein wesentlicher Ausdruck christlicher Liebe und ihre Heranbildung sei von lebensentscheidender Bedeutung. Dabei dürften die Ordensleute zu Recht von ihrem Bischof Ermutigung und Anleitung erwarten. Religiöse Gemeinschaften müßten sich durch Harmonie, brüderliche Liebe und Einheit auszeichnen.

Bei seiner Begegnung mit den Medien der Bischofskonferenz von Sri Lanka stellte Johannes Paul II. den seligen Joseph Vaz als Beispiel vor: „Er bereiste diese Insel von einem Ende zum anderen und besuchte die von ihm gegründeten Missionsstationen. Auf diese Weise war er in der Lage, die ‚kleine Herde', die inmitten von Verfolgungen ums Überleben kämpfte, zu führen, zu ermahnen und im Glauben zu stärken. Es gibt kein wirksameres Mittel, die Sorge des Herrn und seine unendliche Liebe zu verkünden, als den fortwährenden persönlichen Kontakt mit eurem Volk...". „Die Erneuerung des Eifers aller Getauften für das Evangelium ist die gewaltige Herausforderung der Hirten der Kirche Sri Lankas", betonte der Papst und erinnerte daran, daß „die wahre Erneuerung der Kirche vor allem von der Antwort ihrer Mitglieder auf die universale Berufung zur Heiligkeit abhängt". Er drückte die Hoffnung aus, daß bei der bevorstehenden ‚National Pastoral Convention', die ein klares Bild der Lage der Kirche in jeder Diözese vermitteln soll, die vorrangigen Aufgaben der katholischen Gemeinschaft in den kommenden Jahren deutlich werden.

Johannes Paul II. unterstrich die Priorität, die der Pflege des geistlichen und intellektuellen Lebens der Priester und der Ausbildung der Priesteramtskandidaten zukomme. Er rief die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel auf, „Sorge für die Mission ad gentes zu tragen und sich ihrer Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums über die Grenzen eurer Diözesen und eures Landes hinaus bewußt zu werden". Der Papst forderte die Bischöfe auf, sich kraft ihres Amtes der religiösen Gemeinschaften anzunehmen und die Laien zu ermutigen, ihre spezifische Aufgabe anzunehmen und die profane Welt durch den Geist des Evangeliums zu erneuern. Schließlich legte der Papst den Bischöfen ans Herz, mit den Anhängern der anderen Religionen „Brücken der Verständigung und Zusammenarbeit zu bauen", zur Förderung der Achtung vor dem menschlichen Leben, der Redlichkeit auf allen Ebenen des sozialen und wirtschaftlichen Lebens und des Friedens.

Joseph Vaz wird der „Vater der Kirche in Sri Lanka" genannt. Er wurde 1651 in Goa (Indien) geboren. Nach seiner Priesterweihe im Jahr 1676 eröffnete er in Sancoale eine Lateinschule, um jungen Einheimischen den Weg zum Priestertum zu erleichtern. 1681 ging er auf Weisung seiner Vorgesetzten nach Canarà, wo er neben seinem Wirken als Prediger viele Christen aus der Sklaverei freikaufte und mit einer Gruppe gleichgesinnter Priester ein Oratorium nach dem Vorbild des hl. Philipp Neri gründete. Doch seine eigentliche Aufgabe sah er in der Erneuerung des Glaubens und der Belebung der Kirche auf der Insel Sri Lanka (damals Ceylon). Ihr wollte er sein Leben widmen. Als die Portugiesen als Kolonialherren von den Holländern abgelöst wurden, begann für die Kirche eine Zeit der Verfolgung.

Jede Religionsausübung war verboten. Joseph Vaz fühlte in sich den Ruf, den bedrängten Katholiken beizustehen und sie im Glauben zu stärken.

Als Kuli verkleidet und ständig in Gefahr, entdeckt zu werden, predigte er, sprach Mut zu, feierte die hl. Messe und spendete die Sakramente. Schließlich wurde er angezeigt und zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt. Unerschrocken und von dieser Erfahrung sichtbar gestärkt, dehnte er nach seiner

Freilassung seine Sorge auch auf die Buddhisten aus; als eine Epidemie in Candy ausbrach und viele Menschen aus der Gegend flohen, sorgte er für die Kranken; er spornte die Christen zum Helfen an, tröstete die Sterbenden und begrub die Toten. Joseph Vaz starb am 16. Januar 1711 nach einem Leben, in dem die Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe tragfähige Säulen geworden waren (Internationaler Fidesdienst, 28. 1. 95, Nr. 3941, ND 53).

2. Die heilige Birgitta von Schweden

In der diesjährigen Botschaft zum Weltfriedenstag habe ich die Rolle erläutert, die die Frau als „Erzieherin zum Frieden" zu spielen berufen ist. Ich wies darauf hin, daß die Geschichte reich an „wunderbaren Beispielen von Frauen" ist, die, gestützt durch Glaube und Liebe, „in der Lage waren, schwierigen Situationen von Ausbeutung, Diskriminierung, Gewalt und Krieg erfolgreich zu begegnen" (Nr. 5)...

Heute will ich eure Aufmerksamkeit auf die heilige Birgitta von Schweden lenken. Sie lebte von 1303 bis 1373 und vollbrachte eine bedeutsame Sendung für das Europa ihrer Zeit. Es ist nicht schwer, die Aktualität ihrer Botschaft zu erfassen, während es in einigen Regionen dieses Erdteils, der zwar auf dem Weg der Einigung ist, noch heute zu besorgniserregenden und unsinnigen Ausbrüchen des brudermörderischen Hasses kommt und der Waffenlärm bedrohlich zu hören ist.

Auch zur Zeit der heiligen Birgitta waren Friede und Ruhe der Völker von der Gewalt der Leidenschaften bedroht: Harte Interessengegensätze riefen oft blutige Konflikte hervor, und sogar innerhalb der Kirche waren Augenblicke schmerzlicher Spannungen zu verzeichnen.

In diesem Zusammenhang leuchtet Birgittas Zeugnis auf. Von den nördlichen Grenzen Europas kommend, fühlte sie sich zu einer Friedensmission berufen, die sie bis nach Rom führte und zur Botschafterin Christi bei den damaligen kirchlichen und staatlichen Obrigkeiten machte.

In dieser Tätigkeit brachte sie ihre ganze Fraulichkeit zum Tragen, die durch eine tiefe Gotteserfahrung verfeinert war. Birgitta, zugleich gütig und entschlossen, verstand es, vor allem an ihre acht Kinder die Liebe zu Eintracht und Frieden weiterzugeben: Man denke nur an ihre Tochter Katharina, die auch als Heilige verehrt wird. Aber ihre anerkannten Fähigkeiten als Erzieherin brachten ihr auch angesehene Aufgaben am Fürstenhof ein, wo sie aufgewachsen war.

Die höhere Stufe ihrer unternehmerischen Fraulichkeit zeigte sich jedoch, als es ihr durch die Gründung des Erlöser-Ordens gelang, sich ganz dem kontemplativen Leben zu widmen. Es war keine Weltflucht: Im Gegenteil, die tiefe mystische Erfahrung erlaubte es ihr, sich zum bevorzugten Echo der Stimme Gottes für Kirche und Gesellschaft zu machen. Selbst zum Papst, der damals in Avignon residierte, gelangte beharrlich und eindrucksvoll die Bitte Birgittas, er möge zum „natürlichen" Sitz in Rom zurückkehren. Die Kirche lobpreist Gott auch heute noch für das Geschenk dieser außerordentlichen Frau.

Unsere Gedanken gehen jetzt zu Maria, dem Vorbild Birgittas und aller Heiligen. Maria, die die Schönheit und die Kraft der Fraulichkeit nach dem Plan Gottes vollständig in sich birgt, stehe durch ihre wirksame Hilfe jeder Frau zur Seite.

Möge sie besonders in den Frauen unserer Zeit ein immer lebendigeres und regeres Bewußtsein ihrer Friedenssendung wecken und ihnen helfen, sich zu Botschafterinnen der religiösen und moralischen Werte zu machen, mit deren Hilfe allein es möglich ist, einen wahren und dauerhaften Frieden zu schaffen (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, v. 10. 2. 95, Nr. 6, S. 1).

3. Seligsprechung

Am 29. Januar 1995 tätigte der Heilige Vater im Petersdom zu Rom die Seligsprechung des Franziskanerpaters Modestino von Jesus und Maria Mazzarella (1802 – 1854), der Gründerin der Kongregation der Schwestern vom Heiligsten Herzen Jesu und den Heiligen Engeln, Genoveva Torres Morales (1870 – 1956), des Passionistenbruders Grimoaldo Santamaria (1883 – 1902), sowie des mexikanischen Bischofs Raphael Guizar Valencia (1878–1938) (L'Osservatore Romano n. 25 v. 30./31.1.95).

4. Botschaft für die Fastenzeit

In der Fastenzeit möchte ich mit euch allen über ein finsteres Übel nachdenken, das zahllose Arme vieler Möglichkeiten zu Fortschritt, zu Überwindung eines Daseins am Rande der Gesellschaft und echter Befreiung beraubt. Ich meine den Analphabetismus. Papst Paul VI. erinnerte uns schon daran, daß „der Hunger nach Bildung nicht weniger bitter ist als der Hunger nach Nahrung. Ein Analphabet ist geistig unterentwickelt" (Populorum progressio, Nr. 35).

Diese schreckliche Geißel trägt dazu bei, eine beträchtliche Zahl von Menschen zu einem Zustand der Unterentwicklung zu halten. Zahlreiche Zeugnisse aus verschiedenen Kontinenten sowie die Begegnungen, zu denen ich während meiner apostolischen Reisen Gelegenheit hatte, bestärken meine Überzeugung, daß dort, wo es Analphabetismus gibt, mehr als anderswo Hunger, Krankheiten, Kindersterblichkeit und auch Erniedrigung, Ausbeutung und Leiden aller Art herrschen…

Wir wissen, daß der einzelne, die Familien und die Gemeinschaften in allen Lebensbereichen besser vorankommen können, wenn sie Zugang zur Bildung und Erziehung und zu den verschiedenen Ausbildungsebenen haben. Die Alphabetisierung erlaubt dem Menschen als Person, seine Möglichkeiten zu entfalten, seine Talente auszuschöpfen, seine Beziehungen zu bereichern. Das II. Vatikanische Konzil bekräftigt: „In der Person des Menschen selbst liegt es begründet, daß sie nur durch Kultur… zur wahren und vollen Verwirklichung des menschlichen Wesens gelangt" (Gaudium et spes, Nr. 53,1). Die intellektuelle Bildung ist ein entscheidendes Element, um diese menschliche Kultur, die zu mehr Unabhängigkeit und mehr Freiheit verhilft, zu entfalten. Sie gestattet ihm auch eine bessere Gewissensbildung und eine bessere Wahrnehmung seiner Verantwortlichkeiten auf moralischer und geistiger Ebene. Denn echte Erziehung ist in gleicher Weise geistig, intellektuell und moralisch.

Unter den Problemen, die in unserer Zeit Unruhe auslösen, wird oft die Bevölkerungsentwicklung in der Welt hervorgehoben. Auf diesem Gebiet geht es um Unterstützung dafür, daß die Familien selbst die Verantwortung übernehmen. So haben die im Juni 1994 zum Konsistorium versammelten Kardinäle einstimmig erklärt, daß „Erziehung und Entwicklung viel wirksamere Antworten auf die Tendenzen des Bevölkerungswachstums sind als alle Zwangsmaßnahmen und künstlichen Formen bevölkerungspolitischer Kontrolle" (Appell der Kardinäle zum Schutz des Familie, 14. Juni 1994). Die Institution Familie selbst wird gefestigt, wenn ihre Mitglieder von der schriftlichen Kommunikation Gebrauch machen können; sie würden nicht mehr passiv Programme hinnehmen, die ihnen zum Schaden ihrer Freiheit und der verantwortungsvollen Beherrschung ihrer Fortpflanzungsfähigkeit auferlegt würden; sie stehen selbst für ihre Entwicklung ein.

Angesichts der bedrohlichen Lebensbedingungen unserer Brüder und Schwestern, die von der modernen Kultur ferngehalten werden, ist es unsere Pflicht, ihnen unsere ganze Solidarität zu bekunden… (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, v. 3. 2. 95, Nr. 5, S. 1).

5. Worte des Papstes zur Ermordung von Missionaren in Algerien

Papst Johannes Paul II. hat die Ermordung von vier Weißen Vätern in Algerien als „barbarisches Attentat" verurteilt. Johannes Paul der II. brachte den Wunsch zum Ausdruck, daß das Opfer der vier Ordensleute „Samen der Wiederversöhnung und des Friedens" in Algerien sein und zum Dialog anregen möge. Der Papst versicherte, die Angehörigen der Opfer, die Ordensgemeinschaft der „Weißen Väter" und die kleine katholische Gemeinschaft „in dem gemarterten nordafrikanischen Land" seiner besonderen Verbundenheit und seines Gebets. Bei den Opfern handelt es sich um die drei Franzosen Jean Chevillard (69), Christian Cheissel (36) und Alain Dieulangard (75) sowie um den Belgier Charles Deckers (70). Die vier Priester wurden von sechs mit Kalaschnikow-Schnellfeuergewehren bewaffneten Männern in ihrem Haus in Tizi-Ouzou, rund 110 Kilometer westlich von der Hauptstadt Algier, erschossen. Die Attentäter hatten sich unter einem Vorwand am 27. Dezember 1994 Zutritt zu dem Haus verschafft (KNA).

6. Ansprache an das Diplomatische Korps

Am 9. Januar 1995 empfing der Heilige Vater das Diplomatische Korps. In seiner Ansprache verwies er auf tragische und tröstliche Aspekte der internationalen Lage. Er erinnerte an die Leiden der Bevölkerung in Bosnien-Herzegowina und die Hoffnungen, die an den Waffenstillstand geknüpft werden. Angesichts dieses Dramas, das ein wenig wie das Scheitern des gesamten Europas sei, dürfe niemand gleichgültig oder neutral bleiben. Es gebe Angreifer und Opfer. Die Völker- und Menschenrechte würden verletzt, all das erfordere eine feste und übereinstimmende Haltung der Gemeinschaft der Nationen. Es dürfen nicht Lösungen entsprechend den jeweiligen Eroberungen der einen oder anderen Seite improvisiert werden und das Recht dürfe nie Resultate gutheißen, die einzig durch Gewalt erreicht wurden. Das wäre die Niederlage der Zivilisation und ein verhängnisvolles Beispiel für andere Länder. Die Konflikte im Kaukasus und derzeit „besonders in Tschetschenien stellen die internationale Gemeinschaft vor die ernste Frage, welche Mittel anzuwenden sind, für ein echtes Zusammenleben der verschiedenen Völker". Auch in den anderen Erdteilen würden sich noch „Rufe der Verzweiflung erheben", betonte der Papst, „... ich denke an Afrika mit seinen noch nicht erloschenen Kriegsherden in Liberia, Somalia, Sudan, Burundi, Angola, Ruanda, Zaire und Algerien... Man kann einen solchen großen Kontinent wie Afrika nicht hilflos treiben lassen..."

„Wenn leider Krieg und Gewalt ansteckend sind, so ist es auch der Frieden, davon bin ich überzeugt". „Die Mitglieder der Internationalen Gemeinschaft müssen vereint sein, damit am Ende die Kräfte der Mäßigung und der Brüderlichkeit siegen".

Johannes Paul II. erinnerte sodann an den 50. Jahrestag der Gründung der Vereinten Nationen, der in einigen Monaten begangen wird. Das Wirken der UNO mache deutlich, daß die Achtung der Menschenrechte die Grundlagen sind, auf die sich eine äußerst komplexe Welt stützen muß, „deren Überleben davon abhängt, welcher Platz dem Menschen als dem eigentlichen Ziel jeglicher Politik eingeräumt wird." „Dieser Geist bestimme das Handeln des Hl. Stuhls während der Konferenz über Bevölkerung der Entwicklung, die in Kairo im September 1994 stattfand. Er sah es als seine Pflicht an, die Verantwortlichen der Nationen ihrer Verantwortung gegenüberzustellen und ihnen die Gefahr bewußt zu machen, die der gesamten Menschheit von einer Sicht der Dinge und einem Lebensstil einer Minderheit droht. Der Hl. Stuhl ist überzeugt davon, damit zum Schutz des Menschen gehandelt zu haben... Als welt-

weite geistliche Autorität wird der Apostolische Stuhl mit diesem Dienst an der Menschheit fortfahren, ohne andere Sorge, als der, unermüdlich auf die Anforderungen des Gemeinwohls, der Achtung des Menschen und die Förderung der höchsten geistlichen Werte hinzuweisen." „Es steht die übernatürliche Dimension des Menschen auf dem Spiel; sie darf nicht den Launen von Staatsmännern oder Ideologen unterstellt werden. Auch die Verantwortlichen der Gesellschaft stehen im Dienst des Menschen. Indem ihnen ihre Landsleute ihr Vertrauen schenken, erwarten sie von ihnen, unablässigen Einsatz für das Gemeinwohl, Ausdauer in den Bemühungen, Redlichkeit in der Amtsausübung und die Fähigkeit, ohne jede Diskriminierung alle anzuhören."

Abschließend drückte Johannes Paul II. den Anwesenden und ihren Familien sowie den von ihnen vertretenen Ländern seinen Dank und seine herzlichen Wünsche aus für eine immer bessere Zusammenarbeit zur Schaffung eines Klimas der Brüderlichkeit und des Vertrauens zwischen Menschen und Völkern und einer menschenwürdigeren Welt unter den Augen Gottes. „Gott segne Sie und Ihre Landsleute. Er, ‚der unendlich viel mehr tun kann, als wir erbitten oder ausdenken können' (Eph 3,20)!" (L'Osservatore Romano n. 7. v. 9./10. 1. 95).

7. An die Jesuiten

Unmittelbar nach Neujahr 1995 wurde die 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu eröffnet. Die Teilnehmer wurden am 5. Januar vom Heiligen Vater empfangen. In seiner Ansprache sagte der Papst:

Mit der Eucharistiefeier, bei der ihr den Heiligen Geist angerufen habt, hat heute früh eure Generalkongregation begonnen, deren Arbeiten sich über die nächsten Wochen hinziehen werden.

Gleich an den Anfang wolltet ihr die Begegnung mit dem Papst stellen, um das einzigartige Charisma der engeren Bindung an den Nachfolger des hl. Petrus zu unterstreichen, das nach dem hl. Ignatius das charakteristische Kennzeichen der Gesellschaft Jesu sein soll. Vom Nachfolger Petri erwartet ihr die „Aussendungen", „damit – wie es in den Satzungen eures Instituts heißt – in allem Gott, unserem Herrn, und dem Apostolischen Stuhl mehr gedient werde" (Konst., 612). Im Gefolge eures Gründers und seiner ersten Gefährten erklärt ihr mit dieser engen Bindung an das Amt des Römischen Papstes, daß die Gesellschaft ganz und vorbehaltlos zur Kirche gehört, in der Kirche und für die Kirche zur Verfügung steht.

Ich begrüße euch mit großer Freude, liebe Ordensleute, während meine Gedanken zunächst dem Generaloberen, Pater Peter-Hans Kolvenbach, gelten, dem ich für die in seiner eben vorgetragenen Grußadresse im Namen aller ausgesprochenen Empfindungen danke. Mit ihm begrüße ich den Generalrat und die 243 Delegierten, die als Vertreter der Jesuiten der ganzen Welt durch die Mannigfaltigkeit der Probleme und Situationen die Lebenskraft und Fruchtbarkeit der Gesellschaft Jesu sichtbar machen.

Dieser eurer Generalkongregation kommt in der aktuellen historischen Stunde sicher eine besondere Bedeutung zu, da sie sich im wesentlichen damit befassen wird, durch Unterscheidung den spezifischen Beitrag zu erkennen, den euer Institut an der Schwelle des schon nahen dritten christlichen Jahrtausends für die Neuevangelisierung zu leisten hat, und die Organisation und Gesetzgebung der Gesellschaft Jesu auf den heutigen Stand zu bringen, um einen immer angemesseneren und getreueren Dienst für die Kirche leisten zu können.

Damit ihr die Aufgabe, die ihr nun angehen wollt, besser erfüllen könnt, möchte ich euch einige Punkte zur Erwägung vorlegen, die euch im übrigen geistig schon präsent sind. Ich bin sicher, daß sie euch helfen werden, euren Beitrag zum Evangelisierungs-

auftrag der Kirche in der heutigen Welt besser zu bestimmen, besonders im Hinblick auf das Große Jubeljahr 2000, von dem dank der Gefügigkeit der Gläubigen gegenüber dem Wirken des Heiligen Geistes ein „neuer Frühling christlichen Lebens" offenbar gemacht werden soll (vgl. Tertio millennio adveniente, 18).

Die Gesellschaft Jesu ist vor allem aufgerufen, ihren spezifischen Weg zu Gott unmißverständlich und entschlossen zu bekräftigen, wie ihn der hl. Ignatius in der Formula Instituti vorgezeichnet hat: Die liebevolle Treue zu eurem Charisma wird eine sichere Quelle erneuter Fruchtbarkeit sein. Daran erinnerte der Diener Gottes Paul VI. die Teilnehmer der 32. Generalkongregation: „Ihr besitzt eine stark ausgeprägte Spiritualität, eine eindeutige Identität und Anerkennung in der Welt, kraft der Argumente und Methoden, die nach der Feuerprobe der Geschichte noch die Spuren des Geistes des hl. Ignatius tragen. Niemand wird also daran zweifeln, daß eine intensive Betrachtung des bisher zurückgelegten Weges und des eigenen Charismas erneut zu einer Quelle geistlicher und apostolischer Fruchtbarkeit werden kann." Und der unvergeßliche Papst fügte hinzu: „Wir alle müssen darüber wachen, daß die notwendige Anpassung weder das eigentliche Wesen, die Identität der Gesellschaft noch die persönliche Prägung des einzelnen Jesuiten beeinträchtigt. Beides ist in der Formula Instituti niedergelegt und wird durch die Geschichte und die besondere Spiritualität des Ordens bezeugt. Und beides scheint auch heute noch eine Antwort auf die richtig verstandenen Forderungen unserer Zeit zu sein. Dieses Bild darf also weder verfälscht noch entstellt werden" (Insegnamenti di Paolo VI, Bd. XII [1974], S. 1181–1182).

Habt daher keine Angst, immer echte Söhne des hl. Ignatius zu sein, indem ihr seine ursprüngliche Inspiration und sein Charisma in diesem letzten Abschnitt des Jahrhunderts in ganzer Fülle lebt und eure volle Anhänglichkeit an die Gesellschaft Jesu vertieft. Euer Charisma fordert von euch, Zeugen für den Primat Gottes und seines Willens zu sein. „Ad maiorem Dei gloriam": das religiöse Leben im Orden, das Apostolat, der Einsatz in der Welt der Kultur, das Engagement auf sozialem Gebiet, die Sorge für die Armen müssen immer als einziges Ziel die größere Ehre des Herrn haben. All das führt von selbst zu einer starken Betonung der Vorrangstellung der Spiritualität und des Gebets: sie unbeachtet zu lassen, würde einen Verrat an dem Geschenk bedeuten, das ihr für Kirche und Welt sein sollt.

Auf diese anspruchsvolle spirituelle und asketische Voraussetzung, die jeder apostolischen Tätigkeit zugrundeliegen muß, stützt sich der Einsatz für die Neuevangelisierung im Hinblick auf das dritte Jahrtausend. Gefordert ist vor allem ein neuer Schwung bei der Verwirklichung des Auftrags des Herrn an die Kirche: „Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen" (Mk 16,15). Dieser Auftrag Christi stellt eine wesentliche Aufgabe der Sendung der Kirche dar.

Die Gesellschaft Jesu, die „vornehmlich dazu errichtet worden ist, um besonders auf die Verteidigung und Verbreitung des Glaubens... abzuzielen" (Formula Instituti, 1), hat nach dem Beispiel des hl. Ignatius und seines Lieblingsgefährten, des hl. Franz Xaver, zu allen Zeiten ihres Bestehens einen bedeutsamen Beitrag auch mit dem Blut von Märtyrern geleistet, um diesen Missionsauftrag der Kirche in den verschiedenen Teilen der Welt durchzuführen.

Ich bin sicher, daß es die Generalkongregation nicht versäumen wird, einem so grundlegenden Aspekt eures Apostolats gebührende Aufmerksamkeit zu widmen. Wie ihr wohl wißt, bringen heute neue Nationalismen, radikalisierte Ideologien, der religiöse Synkretismus, gewisse theologische Deutungen des Geheimnisses Christi und seines Erlösungswerkes, ferner die

Schwierigkeit, die Ausgewogenheit zwischen der notwendigen Inkulturation des Evangeliums und der Einheit der in ihm enthaltenen Botschaft zu finden, aber auch andere Elemente politischer, soziologischer und religiöser Art die Gefahr mit sich, eure Präsenz und eure Evangelisierungstätigkeit in vielen Ländern vom Ansatz her aufs Spiel zu setzen. Ich ermuntere die ganze Gesellschaft, trotz dieser Schwierigkeiten der Sendung treu zu bleiben und das Evangelium an der vordersten Front des Reiches Gottes zu verkünden.

Der Einsatz für die Evangelisierung erfordert auch ein hochherzigeres Engagement zur Förderung der vollen Gemeinschaft aller Christen. In dem kürzlich veröffentlichten Apostolischen Schreiben Tertio millennio adveniente habe ich das Ziel der Einheit der Christen als vorrangig bezeichnet: „Unter den dringendsten Bitten dieses außergewöhnlichen Augenblicks angesichts des herannahenden neuen Jahrtausends erfleht die Kirche vom Herrn, daß die Einheit zwischen allen Christen der Konfessionen bis hin zur Erlangung der vollen Gemeinschaft wachsen möge" (Nr. 16).

Bei dieser großen Anstrengung der ganzen Kirche muß die Gesellschaft Jesu in vorderster Linie stehen: während sie jeder Versuchung zu Individualismus, Unabhängigkeit und Gleichlauf widersteht, ist sie dazu aufgerufen, ein hervorragendes Zeugnis brüderlicher Eintracht und kirchlicher Harmonie zu geben.

Es ist bekannt, welche Energien die Gesellschaft für die Zusammenarbeit mit allen lebendigen Kräften der Kirche aufwendet. In diesem Zusammenhang möchte ich euch einladen, einerseits den Schwung lebendig zu erhalten, der eurem Charisma für den Dienst an der Universalkirche eigen ist, und jede Versuchung zu Abschließung, zu Provinzialismus oder Regionalismus zu überwinden, der geradezu die Existenz bestimmter Werke internationalen oder provinzübergreifenden Charakters gefährden könnte, die für das Wohl der Gesamtkirche und der einzelnen Teilkirchen von großer Bedeutung sind, wie zum Beispiel die Päpstliche Universtität Gregoriana, das Päpstliche Bibelinstitut, das Päpstliche Orientalische Institut und auch Radio Vatikan – alles Werke, für die ich der Gesellschaft Jesu bei dieser Gelegenheit danken möchte; auf der anderen Seite müßt ihr jedoch dort, wo ihr euren Dienst ausübt, bereit und fügsam die Sorgen der Bischöfe bei ihrem Lehramt und in ihrer Fürsorge für die ihnen anvertraute Ortskirche teilen.

Die gleiche innere Haltung wird die theologische Forschung inspirieren müssen, die der vom Geist des Glaubens beseelte Jesuit in gehorsamer Abstimmung auf die Weisung des Lehramts vorantreibt. Was soll ich weiter über die Lehrtätigkeit sagen, die der Ausbildung der jungen Generationen gilt? Sie wird darauf abzielen müssen, den Studenten eine klare, solide und organische Kenntnis der katholischen Lehre zu vermitteln und sie dazu anzuleiten, die Aussagen, an denen unbedingt festgehalten werden muß, von jenen zu unterscheiden, die der freien Diskussion überlassen bleiben, bzw. von jenen, die nicht angenommen werden können.

Auf diesen Grundlagen wird sich dann das verwirklichen lassen, was sich bei der Vorbereitung der Generalkongregation im Hinblick auf das dritte christliche Jahrtausend als prioritär erwiesen hat: der missionarische Schwung und die Förderung einer Dynamik kirchlicher Gemeinschaft, die sich zum Ökumenismus verlängern, den interreligiösen Dialog leiten und den Dienst an der Sache der Menschenrechte und des Friedens als Grundlagen einer Zivilisation der Liebe inspirieren soll.

Es ist klar, daß sich keiner, der sich nicht selber ganz in den Dienst der Gemeinschaft in der Kirche stellt, vermessen kann, die Wunden und Spaltungen der Welt zu heilen. Es gilt also aufmerksam darüber zu wachen, daß die Gläubigen nicht durch zweifelhafte Lehren, durch Publikationen und Vorträge,

die in offenem Gegensatz zum Glauben und zur Moral der Kirche stehen, und durch Haltungen, die die Gemeinschaft des Geistes beleidigen, verwirrt werden. Hier möchte ich dem Herrn für all das Gute danken, das die Jesuiten in der Welt dadurch leisten, daß sie das Evangelium vom Heil durch das Zeugnis ihres Wortes und Lebens verbreiten. Ich ermuntere euch, liebe Brüder, auf diesem Weg fortzufahren, indem ihr alle Schwierigkeiten überwindet und euch auf den ständigen göttlichen Beistand sowie auf die Unterstützung des Apostolischen Stuhls verlaßt, der in dieser aufgewühlten, aber zugleich an providentiellen apostolischen und missionarischen Möglichkeiten reichen Stunde der Menschheitsgeschichte viel von euch erwartet.

Dies ist die Zeit der Neuevangelisierung, die von der Gesellschaft Jesu ein apostolisches Engagement verlangt, das auch konkreter und neu sein soll „in seinem Eifer, seinen Methoden und seinen Ausdrucksformen" (Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Bd. VI/1[1983], S. 698).

Ein solcher Einsatz muß vor allem vom Vertrauen auf den Herrn ausgehen, der der Gesellschaft auch in einer nicht leichten Zeit wie der jetzigen wirksam beizustehen vermag, damit sie nicht aufhört, hochherzig für das Wachstum des Reiches zu wirken „durch öffentliche Predigten, Vorträge und jedweden anderen Dienst am Wort Gottes und die Geistlichen Übungen, durch die Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen im Christentum, die geistliche Tröstung der Christgläubigen durch Beichthören und die Verwaltung der übrigen Sakramente" (Formula Instituti, 1). Denn die Gesellschaft ist ja die Gesellschaft des Herrn Jesus; von Ihm ist das Gute, das sie täglich im Dienst an der Kultur vollbringt, besonders in der Welt der Universität, in der Heranbildung junger Menschen, im geistlichen Beistand für viele Priester, Ordensleute und Laien. Frucht der göttlichen Gnade ist ferner das Apostolat in den Pfarreien, in den sozialen Zentren, im Bereich der Massenmedien und in den zahlreichen „Heiligtümern" menschlichen Leidens.

Dieser ganze Reichtum aber muß in die Dynamik der Neuevangelisierung aufgenommen werden, wobei nicht von menschlicher Berechnung oder raffinierten Strategien ausgegangen werden darf, sondern von einer demütigen und vertrauensvollen Anhänglichkeit an den, der der erste Verkünder des Evangeliums ist: Christus. Im Schlußdokument der Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe von 1992 in Santo Domingo heißt es: „Der apostolische Elan der Neuevangelisierung entspringt einer radikalen Nachahmung Jesu Christi, dem ersten Verkünder des Evangeliums" (Nr. 28). Jedes apostolische Bemühen muß sich vor allem auf die Verkündigung Christi, des Erlösers des Menschen, konzentrieren, um echte Formen der Inkulturation des Glaubens zu verwirklichen und als Früchte des christlichen Lebens die Werte der Gerechtigkeit, des Friedens und der Solidarität zu fördern, die heute zumal in einigen Nationen der Welt so dringend notwendig sind.

Gewiß muß sich die Gesellschaft Jesu im Sozialbereich und im Dienst an den Letzten stark engagiert fühlen. Wie könnte es auch anders sein? Wie könnte sie in allem die „je größere Ehre Gottes" anstreben, wenn sie vergißt, daß – nach einem Wort des hl. Irenäus – „der lebendige Mensch die Ehre Gottes ist"? Doch darf diese Dimension nie aus einem umfassenden Dienst an der Sendung der Kirche zur Evangelisierung herausgelöst werden, der es um das Heil aller Menschen und des ganzen Menschen, angefangen bei seiner übernatürlichen Bestimmung, geht.

Die Unterscheidung, die ihr, geliebte Brüder, bei der jetzigen Generalkongregation vornehmen sollt, muß folglich darauf hinzielen, das Apostolat immer stärker als Evangelisierungsauftrag herauszustellen, der große Tranparenz aufweist und gekennzeichnet ist von einem starken Sinn für

Gott, von der Liebe zur Kirche und zum Menschen als „Weg der Kirche", von der Dankbarkeit für das Geschenk der Berufung und von der Freude des Vertrauens auf die göttliche Barmherzigkeit.

Ausbildung der künftigen Apostel für diese asketischen und pastoralen Ziele: das ist das grundlegende Erfordernis. Eine solide und lange Ausbildung der Professoren der Gesellschaft muß euer ständiges Anliegen sein. Euer Gründer selbst verlangte ausdrücklich, daß niemand ohne anspruchsvolle Ausbildung zur Profeß zugelassen werden sollte (vgl. Formula Instituti, 9)...

Ich spreche meine Anerkennung für die erhebliche Anstrengung aus, die sich diesen Erwartungen gerecht zu werden bemüht... (L'Osservatore Romano n. 5. v. 6. 1. 95).

8. Ansprache zum Jahresabschluß

In seiner Predigt zum Jahresabschluß am 31. Dezember 1994 sagte Papst Johannes Paul II. in der Kirche Sant'Ignazio u. a.:

Das „Jahr der Familie" geht zu Ende. Rom, die Hauptstadt mit über drei Millionen Einwohnern, Rom, der Sitz des Petrus, die auf den Aposteln erbaute Kirche, war in diesem Jahr Zeuge der weltweiten Begegnung der Familien. Unmöglich kann man dieses Ereignis vergessen. Wir müssen uns aber fragen: Wie hat Rom das Jahr der Familie vorgelebt? Diese Stadt nämlich und vor allem diese Kirche bilden eine einzigartige „Familie von Familien".

Wenn wir an die Jahrtausende der Geschichte Roms denken, können wir dort die Spur der Generationen erkennen, der Geschlechter und der Familien, die ihr Siegel in der Kultur, in der Kunst und auch im Lebensstil der Ewigen Stadt hinterlassen haben. Das Jahr 1994 hat uns eine besondere Gelegenheit geboten, die Geschichte Roms durch die Geschichte der römischen Familien zu lesen: die alten Familien aus dem Adel und aus dem Volk, und die neuen, die oft aus anderen Regionen Italiens und aus anderen Ländern der Welt eingewandert sind und sich vor allem in den ausgedehnten Randgebieten der Großstadt verteilt haben.

Was bist du, Familie Roms, im Jahr des Herrn 1994? Was bist du und was sagst du von dir selbst? Spiegelst du dich im Vorbild der Heiligen Familie von Nazaret wider? Bist du gesund? Bist du stark durch jene Kraft, die der Herr dir im Sakrament der Ehe eingegossen hat? Bist du dir voll deiner Sendung bewußt? Hast du die weise Lehre der Enzyklika Humanae vitae über die verantwortliche Vater- und Mutterschaft angenommen? Was bist du, Familie Roms? Liebst du nach deiner Tradition weiter die Kinder? Freust du dich über sie unter dem Dach deines Hauses und dann in den Schulen, auf den Universitäten, an den Stätten der Arbeit und der Schaffenskraft? „Die Zukunft der Menschheit geht über die Familie", habe ich in Familiaris consortio, 86 geschrieben; auch die Geschichte Roms geht über die Familie.

Am Ende des Jahres gibt jeder Pfarrer seinen Pfarrangehörigen einen Überblick über den Stand des geistlichen Lebens der Pfarrei. Er spricht von den Zahlen der Neugeborenen und Verstorbenen; wie viele getauft und gefirmt wurden, wie viele die erste heilige Kommunion empfangen haben; er spricht von der Häufigkeit des Empfangs der Sakramente der Eucharistie und der Buße, von der Teilnahme an der Sonntagsmesse; vom Sakrament der Krankensalbung und der Vorbereitung auf einen guten Tod; er spricht von den verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit und des Apostolates, zumal des Laienapostolates. Der Pfarrer spricht von alle dem, weil er sich für die Pfarrei verantwortlich fühlt. Tatsächlich ist die Pfarrgemeinschaft eine Art Familie.

Auch die Diözese Rom ist eine Familie. Als Bischof von Rom möchte ich heute vor Gott und den Menschen Rechenschaft vom Leben dieser apostolischen Kirche geben,

in der der Heilige Geist mir den Dienst des Petrus, „ministerium petrinum", anvertraut hat.

Eine große Freude für mich ist der Besuch der Pfarreien und die Teilnahme an ihrem Leben. Dieses Jahr im Frühling konnte ich zehn besuchen (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 13. 1. 95, Nr. 2, Beilage II, S. 7).

9. Botschaft zum Weltfriedenstag

Die Botschaft des Papstes zum Weltfriedenstag am 1. Januar 1995 steht unter dem Motto „Die Frau als Erzieherin zum Frieden". Mit dem Blick auf das sich nähernde neue Jahrtausend appelliert der Papst erneut nachdrücklich für den Frieden auf der Welt. Gewalt, Kriege und Ungerechtigkeit, die Völker und Erdteile belasten, können nicht mehr geduldet werden. „Es ist an der Zeit, den Worten Taten folgen zu lassen: die einzelnen Bürger und die Familien, die Gläubigen und die Kirchen, die Staaten und die internationalen Organisationen, alle sollen sich aufgerufen fühlen, mit erneutem Einsatz die Förderung des Friedens in die Hand zu nehmen!" Unerläßliche Voraussetzung dafür sei „die Anerkennung der Würde der menschlichen Person und die Möglichkeit, dieser Würde gemäß zu leben". Der Papst unterstreicht, die Erziehung zum Frieden müsse „Verstand und Herzen aufschließen für die Aufnahme der grundlegenden Werte wie Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit". Er fordert ausdrücklich die Frauen auf, „sich mit ihrem ganzen Sein und ihrem ganzen Wirken zu Erzieherinnen des Friedens zu machen...".

„Diese besonders an die Frau gerichtete Einladung, sich zur Friedenserzieherin zu machen, beruht auf der Überlegung, daß Gott ihr in besonderer Weise den Menschen, das menschliche Sein, anvertraut." Das sei „entsprechend der Folgerichtigkeit in der gemeinsamen Berufung zur Liebe einander ergänzenden Rollen, die Männer und Frauen dazu aufruft, in Eintracht nach dem Frieden zu streben und ihn miteinander aufzubauen" zu verstehen. Johannes Paul II. erinnert an die wichtigsten Schritte, die die Frauen – außer in der Familie – auch in Politik, Kultur, Wirtschaft und Gesellschaft gemacht haben: „Es war ein schwieriger und komplizierter Weg, nicht frei von Irrtümern, aber im wesentlichen ein positiver Weg, auch wenn er noch unvollendet ist aufgrund so vieler Hindernisse, die in verschiedenen Teilen der Welt der Anerkennung, Achtung und Aufwertung der Frau in ihrer besonderen Würde im Wege stehen." Der Papst fordert auf, „über die entscheidende Bedeutung der Rolle der Frauen in Familie und Gesellschaft nachzudenken und auf die Friedensbestrebungen zu hören, die sie mit Worten und Gebärden ausdrücken...".

„Um zum Frieden zu erziehen, muß die Frau ihn zunächst in sich selbst pflegen... Viele Frauen gelangen jedoch wegen sozialer und kultureller Bedingtheiten nicht zum vollen Bewußtsein ihrer Würde. Andere sind Opfer einer materialistischen und hedonistischen Gesinnung", die niederträchtig ihre „Ausbeutung organisiert". „Ihnen muß eine besondere Aufmerksamkeit seitens jener Frauen gelten, die durch Erziehung und Einfühlungsvermögen in der Lage sind, diesen Frauen bei der Entdeckung ihres eigenen inneren Reichtums zu helfen. Die Frauen sollen den Frauen helfen". Die Rolle der Frau als „Erzieherin zum Frieden" beginne in der Familie, als der „ersten und grundlegenden Schule sozialen Verhaltens"; angesichts tiefer Krisen, die die Familie erschüttern, werde die Frau oft allein gelassen. Der Papst forderte Familien, religiöse und staatliche Einrichtungen sowie die internationalen Organe zur Solidarität auf.

„Wenn die Frauen die Möglichkeit haben, ihre Gaben voll an die ganze Gemeinschaft weiterzugeben, erfährt die Art und Weise, wie sich die Gesellschaft versteht und organisiert, eine positive Veränderung und spie-

gelt so die wesentliche Einheit der Menschheitsfamilie besser wider." Wenn einerseits die wachsende Präsenz der Frauen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene als „heilsam" gesehen werde, „auf die die Frauen ein volles Recht haben, das zu bestätigen und zu schützen ist" dürfe „eine solche Anerkennung der öffentlichen Rolle der Frau jedoch nicht ihre unersetzliche Rolle innerhalb der Familie schmälern. Hier ist ihr Beitrag zum Wohl und zum sozialen Fortschritt, obwohl kaum beachtet, von wirklich unschätzbarem Wert".

Angesichts der wachsenden Gewalt, nicht nur der Kriege, deren häufigste Opfer Frauen und Kinder sind, fordert der Papst alle Frauen auf, „immer für das Leben Partei zu ergreifen sowie den Frauen, die leiden und besonders den Kindern zu helfen."

Johannes Paul II. drückt schließlich den Wunsch aus, daß die zahlreichen Initiativen, die für das der Frau gewidmete Jahr 1995 geplant sind, zur Humanisierung der zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen im Zeichen des Friedens beitragen. Er schließt seine Botschaft mit der Bitte an Maria, der Königin des Friedens: „Möge sie mit ihrer Mütterlichkeit, mit dem Beispiel ihrer Verfügbarkeit für die Nöte der anderen und mit dem Zeugnis ihres Schmerzes den Frauen unserer Zeit nahe sein" (Internationaler Fidesdienst, 21. 12. 94, Nr. 3937, ND 597).

10. Brief des Papstes an die Kinder

Am Ende des Weltjahres der Familie richtete Johannes Paul II. einen Brief an alle Kinder der Welt. Darin heißt es:

„Liebe Kinder, in wenigen Tagen feiern wir Weihnachten, das von allen Kinder in jeder Familie herbeigesehnte Fest. In diesem Jahr wird das noch mehr der Fall sein, denn es ist das Jahr der Familie. Bevor dieses Jahr zu Ende geht, möchte ich mich an euch Kinder auf der ganzen Welt wenden, um mit euch die Freude dieses stimmungsvollen Festtages zu teilen."

„Weihnachten ist das Fest eines Kindes, eines Neugeborenen. Es ist daher euer Fest! Ihr erwartet es voll Ungeduld und bereitet euch mit Freude darauf vor... Zu Hause, in der Pfarrei, baut ihr die Krippe auf... und während ihr die Heilige Familie betrachtet, denkt ihr an eure eigene Familie, in der ihr auf die Welt gekommen seid. Ihr denkt an eure Mutter, die euch das Licht der Welt erblicken ließ, und an euren Vater... In dem Geschehen um das Kind von Bethlehem könnt ihr das Schicksal der Kinder der ganzen Welt erkennen. In verschiedenen Teilen der Welt leiden viele Kinder und sind bedroht. Sie erdulden Hunger und Elend, sie sterben an Krankheiten und Unterernährung, sie werden zu Opfern von Kriegen, sie werden von den Eltern verlassen und sehen sich zur Obdachlosigkeit verurteilt, sie erleiden von Erwachsenen viele Formen der Gewalt und Rücksichtslosigkeit. Wie kann man angesichts des Leidens so vieler Kinder gleichgültig bleiben, besonders, wenn es irgendwie von den Erwachsenen verursacht wird?"

Im zweiten Teil des Briefes verweist Johannes Paul II. auf die Geschichte von Jesus im Tempel, wie er von seinen Eltern bei den Schriftgelehrten gefunden wird: „Fallen euch an dieser Stelle nicht die Religionsstunden ein, die in Pfarrei und Schule abgehalten werden? Wie verhaltet ihr euch im Religonsunterricht? Laßt ihr euch so mitreißen, wie der zwölfjährige Jesus im Tempel? Besucht ihr eifrig die Religionsstunden in der Schule und Pfarrei? Helfen euch dabei eure Eltern?"

„In dem Kind, das ihr in der Krippe bewundert, könnt ihr bereits den zwölfjährigen Jungen sehen, der im Tempel von Jerusalem mit den Schriftgelehrten redet. Es ist der erwachsene Mann, der als Dreißigjähriger beginnt, das Wort Gottes zu verkünden,

der sich die Apostel aussucht und dem die nach Wahrheit dürstende Menschenmenge folgt."

„Dieses Kind, gerade erst geboren... wird als Lehrer der göttlichen Wahrheit eine außerordentliche Liebe für die Kinder an den Tag legen. Er wird zu den Aposteln sagen: ‚Laßt die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran'!" „Man könnte geradezu sagen, das Evangelium ist tief durchdrungen von der Wahrheit über das Kind. Ja, man könnte es sogar in seiner Ganzheit als das ‚Evangelium des Kindes' lesen... Im Kind gibt es etwas, das in dem, der in das Himmelreich kommen will, nie fehlen darf." Das Wesentliche an Weihnachten sei, daß Gott uns durch die Gnade an Kindestatt angenommen hat, betonte der Papst: „Hier liegt die wahre Quelle der Weihnachtsfreude, von der ich euch nun am Ende des Jahres der Familie schreibe. Freut euch über dieses Evangelium der Gotteskindschaft."

Im dritten Teil seines Briefes spricht der Papst „über den unvergeßlichen Tag seiner ersten heiligen Kommunion, einem großen Fest in Familie und Pfarrei". Für viele Kinder in der Geschichte der Kirche sei die Eucharistie eine Quelle geistlicher – manchmal geradezu heldenhafter – Kraft gewesen. „So sind durch die Jahrhunderte hindurch bis in unsere Tage unter den Heiligen und Seligen der Kirche immer auch Kinder zu finden." „Jesus und seine Mutter wählen oft Kinder aus, um ihnen Aufgaben anzuvertrauen, die von großer Bedeutung für das Leben der Kirche und der Menschheit sind."

Johannes Paul II. verweist sodann auf die Bedeutung des Gebets. „Eurem Gebet liebe Kinder, möchte ich die Probleme eurer Familie und aller Familien der Welt anvertrauen. Der Papst zählt sehr auf euer Gebet". Als besonderes Anliegen nannte er das Gebet für den Frieden: „Auch in diesen Tagen fallen viele dem Haß zum Opfer, der in verschiedenen Zonen der Erde wütet, zum Beispiel auf dem Balkan und in einigen Ländern Afrikas."

Im letzten Teil fordert der Papst die Kinder auf, den Herrn zu loben: „Der Mensch lobt Gott, wenn er der Stimme der eigenen Berufung folgt. Gott ruft jeden Menschen und seine Stimme läßt sich schon in der Seele des Kindes vernehmen." Johannes Paul II. schließt seinen Brief mit den Worten: „Gott liebt euch, liebe Kinder! Das will ich euch am Ende des Jahres der Familie und anläßlich dieses Weihnachtsfestes sagen, das in besonderer Weise euer Fest ist" (L'Osservatore Romano n. 288 v. 16. 12. 94).

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Dekret der Kongregation für die Orientalischen Kirchen bezüglich des Wohnsitzes der Gläubigen der Patriarchalkirchen und der Großerzbistümer, welche keine Hierarchen des eigenen Ritus besitzen

Da die Deutsche Bischofskonferenz, in ihrer Hirtensorge um das Wohl der in Deutschland lebenden orientalischen Gläubigen, den Heiligen Stuhl nach Kanon 916, § 5 des CCEO ersucht hat, einen Hierarchen für dieselben zu benennen, entscheidet die Kongregation für die Orientalischen Kirchen, nach eingehender Erwägung aller Umstände, kraft ihrer Vollmachten wie folgt:

Die Gläubigen der Patriarchalkirchen und der Großerzbistümer, welche keinen Hierarchen des eigenen Ritus besitzen, erwerben nach Kanon 912 des CCEO ihr Domizil oder Quasidomizil in der lateinischen Diözese, in der sie wohnen, und unterstehen deshalb der Jurisdiktion des lateinischen Ortsordinarius, unbeschadet der diesbezüglichen Fakultät der Oberhäupter des be-

treffenden Ritus, „ad normam iuris" anders zu entscheiden.

Außerdem befindet diese Kongregation nach dem genannten Kanon 916, § 5 des CCEO, daß die lateinischen Ordinarien, jeder für seinen eigenen Jurisdiktionsbereich, die Hierarchen aller Gläubigen der übrigen orientalischen katholischen Kirchen sind.

Contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Vatikanstadt, am Sitz der Kongregation für die Orientalischen Kirchen, den 30. November 1994

Achille Kard. Silvestrini
Präfekt

† Miroslav S. Marusyn
Sekretär

(Amtsblatt München und Freising Nr. 2 v. 25. 1. 95, S. 23).

2. Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen

Am 14. Oktober 1994 wurde das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe „Über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen" veröffentlicht. Es trägt das Datum vom 14. September 1994, und nimmt Stellung zu einer für eine bestimmte Anzahl von Gläubigen leidvoll-bedrängenden und trotz klarer lehramtlicher Weisungen oft umstrittenen Problematik, ob nämlich Gläubige, die geschieden sind und sich noch einmal (zivil) verheiratet haben, generell oder zumindest in ausreichend begründeten Einzelfällen die heilige Eucharistie empfangen dürfen. Das Schreiben der Glaubenskongregation will vorbeugen, daß nicht bloß eine unverbindliche Sakramentalisierung geschieht, sondern vorrangig eine gründliche Evangelisierung, d. h. eine gründliche Einführung in die Lehre der heiligen Schrift und die Lehre der Kirche, wie sie von den Konzilien dargelegt wird, auf daß die betroffenen Gläubigen in diesem Lichte ihre Situation erkennen sowie gemäß den ihnen gegebenen Möglichkeiten am Glaubensleben der Kirche teilnehmen. Die Gewissensbildung muß dann geschehen gemäß der Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit „Diginitatis Humanae" vom 7. Dezember 1965, Nr. 14.

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Antwort des Vorstandes der VDO auf den „Offenen Brief" der Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden (AGJPO) und deren Erklärung „Unsere Option für die Jugend am Beispiel Sexualität" vom Juli 1994 (vgl. OK 35, 1994, 342)

Am 13./14. 11. 1994 hat sich der erweiterte Vorstand der Vereinigung der Deutschen Ordensobern eingehend mit dem offenen Brief und der Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden beschäftigt. Hierzu waren der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft sowie zwei weitere Mitglieder des Vorstands dieser Arbeitsgemeinschaft eingeladen worden.

Folgende Feststellungen und Beschlüsse wurden getroffen:

1. Die AGJPO ist kein Organ der VDO, aber auf deren Initiative hin ein freier Zusammenschluß von Schwestern und Brüdern der deutschen Ordensgemeinschaften, die in der Jugendseelsorge tätig sind. Die AGJPO ist der VDO-Kommission „Bildung und Erziehung" zugeordnet. Ihr Vorsitzender nimmt in der Regel an den Beratungen dieser Kommission ohne Stimmrecht teil. Die AGJPO spricht nicht im Namen der VDO.

2. Der Vorstand der VDO begrüßt grundsätzlich die Gesprächsinitiative der AGJPO über ein zentrales und schwieriges Thema, das die Schwestern und Brüder in der Jugendpastoral sehr bedrängt, hält aber die gewählte Form des offenen Briefes hierzu nicht für geeignet. Vielmehr erscheint der berechtigte Hinweis auf die Notwendigkeit eines offenen Dialogs durch die gewählte Form manchen Lesern unglaubwürdig, was das dringend erforderliche Gespräch erschwert. Dieser Punkt konnte mit den Vertretern der AGJPO geklärt werden.

3. Der Vorstand der VDO sieht mit der AGJPO das schwierige Spannungsfeld zwischen der kirchlichen Verkündigung in Sachen Sexualmoral einerseits und den Erfahrungen und Prägungen der jungen Menschen andererseits. Den vorgetragenen Thesen und Forderungen zu den angesprochenen Themen „Empfängnisverhütung", „nichteheliche Lebensgemeinschaften" und „Homosexualität" kann sich der Vorstand der VDO nicht ohne Vorbehalt anschließen, gewann aber im Prozeß des Gesprächs ein vertieftes Verständnis für die angesprochenen Anliegen und eine verstärkte Betroffenheit von der Not der Schwestern und Brüder in der Jugendseelsorge und ihrem Bemühen, gemeinsame Wege zu einer glaubwürdigen Wertevermittlung im Sinne des Evangeliums und des Glaubens der Kirche zu finden. Darum möchte der Vorstand der VDO das Angebot der AGJPO zum Dialog annehmen. Hierbei sollte die Kompetenz der Schwestern und Brüder in der Jugendseelsorge durch die von Fachleuten aus dem Bereich der Theologie und der Humanwissenschaften ergänzt werden.

4. Der Vorstand der VDO wird den offenen Brief und die Erklärung der AGJPO beim Kontaktgespräch mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz am 15. 12. 1994 zur Sprache bringen.

5. Die Jahresversammlung der VDO im Juni 1995 wird sich eingehend mit der Frage beschäftigen, wie das Anliegen der AGJPO von ihrer Seite her am besten unterstützt werden kann.

Düsseldorf, 10. 10. 1994

P. Peter Schorr OFM
(Vorsitzender der VDO)

2. Studienführer für philosophische und theologische Fächer in Übersee

Das Missionswissenschaftliche Institut MISSIO e.V. hat einen Studienführer für postgraduierte Studien in theologischen und philosophischen Fächern an Hochschulen und Universitäten in Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien herausgegeben. Er listet alle jene Studienmöglichkeiten auf, an denen das Lizentiats-, Magister- oder Promotionsstudium in Theologie, Philosophie und verwandten Wissenschaften möglich ist.

Der Studienführer will außerdem die Kontaktaufnahme und Kooperation von phil.-theol. Hochschulen untereinander fördern und den Dialog und Austausch von Wissenschaftlern anregen, durch den einerseits das Lehrangebot beim Professorenaustausch beträchtlich erweitert und gemeinsame Forschungsprojekte bei Forschungsaufenthalten an Universitäten und Hochschulen anderer Kontinente angeregt werden können.

Der Studienführer kann bestellt werden unter folgender Adresse: Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Goethestr. 43 in 52064 Aachen (oder: Postfach 11 10 in 52012 Aachen).

3. Arbeitsgemeinschaft der Ordenshochschulen

Die Arbeitsgemeinschaft der Ordenshochschulen (AGO) hat sich bei ihrer 42. Vollversammlung am 11./12. November 1994 in

Frankfurt St. Georgen mit ihrem Selbstverständnis beschäftigt. Nachdem alle Ordenshochschulen inzwischen staatlich und kirchlich anerkannt sind und zum Teil auch Promotionsrecht (St. Georgen und München auch Habilitationsrecht) besitzen und daher auf dem Deutschen kath.-theol. Fakultätentag vertreten sind, seien wichtige Ziele erreicht worden. Es wurde aber auch darauf hingewiesen, daß auf den Fakultätentagen die Belange der Ordenshochschulen kaum angesprochen werden. Die in der Satzung der AGO (21. 11. 1970) aufgeführte Aufgabe erschien allen nach wie vor aktuell und wichtig: „Die AGO hat zur Aufgabe, (a) die Zusammenarbeit der Ordenshochschulen und den Kontakt der Lehrenden untereinander zu fördern, (b) die VDO in Fragen der philosophischen und theologischen Ausbildung zu beraten, (c) die gemeinsamen Interessen der Ordenshochschulen nach außen zu fördern."

Die Ordenshochschulen, die einen eigenen Schwerpunkt anbieten, der so an staatlichen (und kirchlichen) Fakultäten nicht realisiert werden kann, werden in diesem Punkt auch von kirchlichen Stellen als spezifischer Beitrag der Orden sehr geschätzt. Auf vergangenen AGO-Tagungen wurden verschiedene Themen aus dem Bereich der Didaktik, der Spiritualität, der besonderen Dienste der Orden in Kirche und Gesellschaft besprochen.

Auch die gegenseitige Information und der Austausch von Dozenten und Studenten sind weiterhin wichtige Aufgaben der AGO, welche nur sie angemessen erfüllen kann. Allerdings wurde auch die Notwendigkeit angesprochen, angesichts des Rückgangs der Ordenshochschulen in der Nachkriegszeit von über 30 auf nunmehr acht in Deutschland bei der VDO um Mitarbeit und Mitverantwortung zu werben.

Bezüglich einer Zusammenfassung der Ordenshochschulen zu zwei größeren etwa, z. B. im Norden und im Süden, wurde darauf hingewiesen, daß diese Bemühungen um 1968 in Nord und Süd von den Bischöfen bzw. vom Nuntius abgelehnt wurden. Summa summarum war die Überzeugung bei allen Teilnehmern verbreitet, daß die AGO weiter bestehen und ihre spezifischen Aufgaben erfüllen soll, auch wenn im Detail manches an der Zusammenarbeit und bei den Ausbildungsangeboten verbessert werden muß und kann.

4. Lehrgang zum Archivwesen für Ordensfrauen

Seit vielen Jahren führt die „Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands" (VOD) erfolgreich Lehrgänge für Archiv- und Registraturwesen für Ordensfrauen durch und erfüllt damit den päpstlichen Auftrag zur Sicherung kirchlichen Kulturgutes, wie er zuletzt im Rundschreiben der „Pontificia Commissio de bonis culturalibus Ecclesiae" vom 10. 4. 1994 an die Ordensoberen in Erinnerung gebracht wurde.

Unter Federführung der Generalsekretärin der VOD, Schwester M. Adalberta Oeking ADJC, fanden sich im April und September 1994 wieder 30 bzw. 16 Ordensarchivarinnen in Paderborn ein, um sich angesichts des „christentumsgeschichtlichen Wandels", vor dem in der Katholischen Kirche in Deutschland auch die Ordensgemeinschaften stehen, dieser geschichtlich-existentiellen Herausforderung zu stellen. In den schön renovierten Räumen des Hauses Maria Immaculata der Schwestern der christlichen Liebe wurde eine Woche lang aus der Sicht der Ordensarchivarinnen das Spannungsfeld zwischen der Wahrung der spirituellen Identität der verschiedenen Gemeinschaften und ihrer historischen Überlieferung einerseits und den kirchlich-gesellschaftlichen Aufgaben im 21. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung andererseits offen diskutiert.

Der Anregung des letzten Kurses folgend bemühte sich Prof. Dr. Reimund Haas (Phil.-Theol. Hochschule der Franziskaner und Kapuziner, Münster, Historisches Ar-

chiv des Erzbistums Köln) um einen Perspektivwechsel in der Betrachtung der Kirchen- und Ordensgeschichte. Ausgehend von dem bisherigen „androzentrischen" Kirchengeschichtsbild wurden beispielhaft „frauengeschichtliche Themen" aus der neueren Forschung entdeckt: die Spuren des altkirchlichen Diakonissen-Amtes, die konstruktive Kirchenkritik der mittelalterlichen Frauenmystik und das außerordentliche Aufblühen der weiblichen Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert als epochenspezifische Form eines „weiblichen Katholizismus" am „Ende oder an der Wende".

Dazu gehörte auch, daß Herr Dietrich-Elmar Wigand von der EDV-Abteilung des Erzbischöflichen Ordinariates Paderborn eine grundsätzliche Einführung zur Entwicklung der Elektronischen Datenverarbeitung, zur Notwendigkeit von Betriebssystemen sowie zu den Möglichkeiten moderner Standardsoftware gab.

Seit dem Tridentinischen Konzil (1545–1563) gilt die besondere Sorge der katholischen Kirche den kirchlichen Archiven. Dies fand seinen Niederschlag in vielen Gesetzen und Anordnungen. Der Bistumsarchivar der Erzdiözese Paderborn, Gerhard Sander, behandelte unter diesem Gesichtspunkt das kirchliche Gesetzbuch, den Codex Iuris Canonici, und die ergänzenden Verlautbarungen der Deutschen Bischofskonferenz und der Diözesanbischöfe. Außerdem erläuterte er Aufbau und Bedeutung der Bundeskonferenz für die kirchlichen Archive in Deutschland. Zum Thema Staatskirchenrecht gab es eine Einführung in das Reichs- und die Länderkonkordate.

Einen breiten Raum nahmen auf den Kursen die Archivbesichtigungen ein: Neben der Führung von Herrn Hans Heinrich Dreier durch die Bestände des Erzdiözesanarchivs erfuhren die Teilnehmerinnen manche Anregungen bei dem Besuch der gut aufgearbeiteten Ordensarchive der Franziskanerinnen in Salzkotten und der gastgebenden Schwestern der christlichen Liebe.

An diesen beiden Beispielen gut geordneter westfälischer Archive von Frauenorden wurde sowohl der Erfolg früherer Kurse sichtbar als auch die Notwendigkeit, aus archivwissenschaftlicher Perspektive weitere Unterstützung für eine große Zahl der übrigen Ordensarchive zu leisten. Dazu sollen die Kurse im März und September 1995 fortgeführt werden (Anmeldung VOD-Generalsekretariat, 53129 Bonn, Bonner Talweg 135, Tel. 02 28 / 21 21 15; Fax 22 18 19). Außerdem wird für einen geplanten, neuen Grundkurs des Archivierens, der auch als Hochschulseminar im Theologiestudium anerkannt werden könnte, eine Frauengemeinschaft gesucht, die ihre Klosterarchivbestände ordnen lassen möchte (Reimund Haas).

5. Tagung der AGCEP und der AGÖ

Zu einer zweitägigen Sitzung trafen sich die Vorstände der Arbeitsgemeinschaft der Cellerare und Prokuratoren (AGCEP) und der Ordensökonominnen (AGÖ) Mitte Januar 1995 in Bendorf. Die Beratungen dienten vor allem einer besseren Abstimmung der gemeinsamen Anliegen und Fragen in den Bereichen Sozialversicherungs-, Steuer- und Arbeitsrecht, Datenschutz, Management, Ordensverwaltung etc. Geplant wurden weitere gemeinsame Schritte bei der Fortsetzung der Loseblattsammlung „Materialien zur Ordensverwaltung" (MOV), bei der Weitergabe aktueller Informationen über die Generalsekretariate an die Mitgliedsgemeinschaften und bei der Planung und Durchführung von Grundkursen (z. B. im Steuer- und Sozialversicherungsrecht). Weitere Annäherung brachte auch der Informationsaustausch über die aktuellen Schwerpunktthemen der Vorstandsarbeit.

6. Jahresversammlung der Arbeitsgemeinschaft der Ausbildungsleiter

Vom 13. bis 15. März 1995 hielt die Arbeitsgemeinschaft der Ausbildungsleiter (AGAL) ihre Jahrestagung 1995 im Gästehaus der Benediktinerabtei Münsterschwarzach. Im Mittelpunkt der Beratungen standen „Psychologische Gesichtspunkte bei der Aufnahme und Ausbildung in einer Ordensgemeinschaft". Referent und Gesprächspartner war Dr. Wunibald Müller, der Leiter des Recollectio-Hauses in Münsterschwarzach. Es war auch wieder ein Gespräch mit Regens Hillenbrand von Würzburg vorgesehen, der die Regentenkonferenz in der AGAL vertritt. Auf der Tagesordnung stand auch die Wahl eines neuen AGAL-Vorsitzenden, nachdem der bisher amtierende Vorsitzende P. Konrad Breidenbach CSSp inzwischen Provinzial geworden ist.

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Steyler Missionsgesellschaft

In den in 30 Ländern bestehenden Seminaren der Steyler Missionsgesellschaft befinden sich derzeit (Stand 1. 1. 1994) 1391 junge Männer aus 58 Nationen in der Ausbildung. 932 von ihnen sind Scholastiker, 146 Brüdernovizen, 313 Klerikernovizen. Mit 633 stellen die Seminare in Indonesien das Hauptkontingent, gefolgt von Indien mit 139 und Polen mit 124. Die deutschen Ordensprovinzen nehmen mit 27 Scholastikern, Brüdern und Novizen den 11. Rang ein (steyl aktuell [sta] 151/94).

2. Unbeschuhte Karmeliter

Der erste Weltmissionskongreß der Karmeliter fand vom 25. September bis 2. Oktober 1994 in Nairobi statt. Unter 62 Teilnehmern waren der Generalobere des Ordens mit seinen engsten Mitarbeitern, vier Missionsbischöfe, fünfzehn Provinzobere, 22 Missionare als Vertreter der in der Mission wirkenden Ordensangehörigen sowie vier Schwestern aus dem Orden angegliederten Instituten, die in der Erstevangelisierung tätig sind.

Ziel der Begegnung war die Förderung der Zusammenarbeit zwischen Mission und Ordenszentrale sowie zwischen den Missionen untereinander. „Die Missionstätigkeit ist unerläßlicher Teil der apostolischen Sendung des Karmel", erklärte der Generalobere des Ordens, P. Camillo Maccise. „Wir versuchen, mit einem Blick in die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, diesen Dienst der Evangelisierung zu erneuern. Die derzeitigen Perspektiven gehen sowohl von neuen Richtlinien der Kirche über die Missionsarbeit wie von der Treue zur eigenen Ordensidentität aus, die in unseren Statuten zum Ausdruck kommt."

Die Kongreßteilnehmer richteten an die Mitglieder des Ordens eine Botschaft, in der sie zur Treue zu Christus und sein Evangelium, zur Treue zur Kirche und ihr Lehramt, zur Treue zum Charisma des Karmel und schließlich zur Treue zum heutigen Menschen auffordern. Über die Mission heißt es in der Botschaft: „In unserem Orden ist Raum für vielfältige Formen und konkrete Anwendungen. Der Karmel hat der Kirche Ordensleute voll von prophetischer Intuition geschenkt, die u. a. die Errichtung der Kongregation De Propaganda Fide unterstützten; ferner gingen aus ihm vorbildliche Missionare hervor. Die missionarische Ausrichtung des Karmel sei nichts Hinzugefügtes, sondern ein wesentliches Element des Ordens (Internationaler Fidesdienst 21. 12. 94, Nr. 3937, ND 604).

3. Dominikaner und Dominikanerinnen

Die diesjährige Studientagung der Dominikanischen Familie in der norddeutschen Ordensprovinz „Teutonia" (1. – 4. 1. 1995

im Kloster Walberberg bei Bonn) stand unter dem Motto „Glaubenspräsenz in der Erlebnisgesellschaft". Gesucht wurden „Orientierungen für die christliche Praxis in Verkündigung, Liturgie und Gemeindeleben". 35 Mitglieder des Ordens nahmen an der von Professor Dr. Heiner Katz OP (Münster/Osnabrück) geleiteten und von Gerfried Bramlage OP (Köln) organisierten Konferenz teil.

Unter Anleitung von Professor Katz versuchte man, die Grundproblematik eines kulturellen Umbruchs in der „Tiefe" unserer Gesellschaft in den Blick zu nehmen. Die Untersuchungen des Soziologen G. Schulze in seinem Buch „Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart" (Frankfurt/M. 1992 u. ö.) verweisen darauf, daß weiteste Bevölkerungskreise auf der Erlebnishaftigkeit von Lebensvollzügen und Alltagspraxis bestehen.

Nach P. Katz, der die Positionen Schulzes in bestechender Klarheit referierte, lassen sich zur Zeit allenthalben spürbare Gegenbewegungen zum Rationalismus der Moderne ausmachen. Diese sind allerdings als sehr unterschiedliche Manifestierungen des Zeitgeistes kaum noch recht zu überblicken. Der umfassende Versuch, die Erlebnisorientierung allüberall zur Geltung zu bringen und auf Dauer zu stellen, nehme oftmals geradezu transzendenzhafte Züge an. Auf breiter Konsensgrundlage und bei weitgehendem Verlust sozialer Gemeinsamkeiten scheine sich als Massenphänomen durchzusetzen, ein interessantes, subjektiv als lohnend empfundenes Leben zu erstreben: Leben als Erlebnisprojekt schlechthin.

Eine von Erlebnisnachfrage und einer permanenten Expansion des Erlebnismarktes beeinflußte Motivation wende sich auch an das Angebot von Religion und Kirche. Der neue Modus der Aneignung von Welt und Wirklichkeit sei geprägt von individueller Wahl (vgl. die leitende Fragestellung: „... was bringt mir das?") und löse alte Typen von Sinntradierung ab, in welche die autoritätsvermittelte Religion stark verwoben ist. Es stellt sich also die Frage, welcher Wandel der Lebensauffassung, welche veränderte Sicht der Dinge sich in diesen Entwicklungen heute zeigt.

Im Verlauf der Tagung wurden schwerpunkthaft Antworten auf diese durch den kulturellen Wandel aufgeworfene Frage aus dem Blickwinkel der systematischen Theologie, der Kunst, der praktischen Theologie und der Liturgiewissenschaft gesucht.

Im ersten Teil seines Vortrags erläuterte P. Katz, selbst Soziologe, die Modelle sozialer Segmentierung und gesellschaftlicher Schichtung, wie sie bis etwa 1985 gängig waren: Standesaufbau der mittelalterlichen Feudalgesellschaft oder der mittelalterlichen Stadt, Statusaufbau und soziale Schichtung der westdeutschen Bevölkerung der 60er Jahre. Seit 1985 wird mehr und mehr versucht, die gesellschaftliche Wirklichkeit mit Hilfe der Kategorien „Milieu" bzw. „Milieubildung" zu erfassen. Fünf Milieu-Modelle charakterisiert Schulze in seinem Buch: Niveau-, Integrations-, Harmonie-, Selbstverwirklichungs- und Unterhaltsmilieu.

Der zweite Teil des Referates befaßte sich mit dem Wandel des Erlebens in der Bundesrepublik Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg. Diese Zeit wurde durch drei Phasen gekennzeichnet:

1. Restauration, charakterisiert durch die Begriffe Knappheit und Notwendigkeit. Es galt der Slogan: „Werde was!"

2. Kulturkonflikt Ende der 60er Jahre. Nach dem wirtschaftlichen Aufschwung stehen die Menschen vor der „Qual der Wahl". „Erlebe dein Leben" ist das Motto.

3. Kultureller Umbruch der 80er und 90er Jahre. Lebenssinn wird nicht einfach übernommen, er muß gesucht, geschaffen werden. Leben wird zum Erlebnisprojekt.

Professor Dr. Bernhard Langemeyer OFM (Bochum/Münster) ging im anschließenden Vortrag vom theologisch-anthropologischen Ansatz her der Frage nach, was Erleben und Erfahren für den Menschen bedeuten und wie Sehnsucht nach Sinn im Wandel und gesellschaftlichen Umbruch erfüllt werden kann. Die hier aus dogmatischer Sicht aufgestellten Markierungen hatten sich im folgenden pastoraltheologischen Angang praktisch zu bewähren. Dazu fragte Dr. Franz-Josef Bäumer (Dozent für Pastoraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster) nach Ort und Funktion von „Kirche und Gemeinde unter den Anbietern auf dem Erlebnismarkt?" Unter Zuhilfenahme von Beispielen aus der Religionspädagogik und der Seelsorge wurden die Konturen des Dilemmas deutlich, in dem sich Kirche und praktische Theologie angesichts der „Erlebnisgesellschaft" befinden. Die nicht einfachhin zu lösende Problematik veranschaulichen konnte sodann Hans-Albert Gunk OP (Leiter des Projekts „Kunst im Kloster" in Braunschweig). Der als „Galerist" tätige Dominikaner suchte dazu Kulturmotive des Glaubens im Ästhetisierungsschub der Moderne dingfest zu machen. Daß solche zum Beispiel an wegweisenden Installationen der letzten Kasseler „Dokumenta" aufzuzeigenden Tendenzen keinesfalls christlich vereinnahmt werden können, versteht sich (fast) von selbst. Zuerst einmal ist kirchlicherseits auf die von Künstlerinnen und Künstlern ins Bild gesetzten ambivalenten Erfahrungen zu reagieren (d. h. sie sind primär wahrzunehmen!) – gerade weil die Werke in ihrer Darstellung des beschädigten, des „halbierten" Menschen oftmals so verstörend oder gar erschreckend wirken.

Solcherart Vorstellungen vom halbierten Menschen – und damit auch von einem „halbierten Gott" (D. Funke) – ermöglichen denn auch nur einen „halbierten" Gottesdienst. Dies machte der letzte Referent der Tagung, Pfarrer Richard Geier (Universität Passau) zu Beginn seiner Ausführungen deutlich. Die „ars celebrandi" setze eine „ars vivendi" voraus, sowohl für den Zelebranten wie auch für die Gläubigen. Gottesdienst muß Erlebnis sein, d. h. es muß das Leben vorkommen. Es ging vor allem darum, die Ganzheitlichkeit jeder Liturgie in Erinnerung zu rufen: Fundamentale Elemente hierzu sind das Verständnis von Gottesdienst als Feier, Ritus und Symbol, als heilende Erinnerung und als Drama und heiliges Spiel. Gottesdienst dürfe/müsse auch Erholung sein. Die Liturgiefähigkeit der Zelebranten besteht vor allem darin, den Dienst überzeugt und selbstverständlich zu tun und nicht als „Fahrplantechniker der Liturgie" zu fungieren. Ganzheitliche Liturgie kann nicht nur mit dem Verstand begriffen werden, sie muß gefeiert werden, um den Sinn des Lebens zu spüren. Ganzheitliche Liturgie wird so zum Erlebnis.

Die abschließende Aussprache unter den Teilnehmerinnen und Teilnehmern machte deutlich, wie sehr die Grundhaltung des heutigen, erlebnisorientierten Menschen eine Anfrage an christliche Glaubenspräsenz in der Welt wie auch an kirchliches Handeln darstellt. Die soziologische Analyse aktueller gesellschaftlicher Wirklichkeit wurde als Stachel empfunden, als kritische Infragestellung konkreten kirchlichen Handelns sowie gängiger religiöser „Angebote". Entsprechend bestimmt sich die Methodik pastoralen Handelns am Ende der Moderne im aufmerksamen Hinsehen auf die unterschiedlichsten Erfahrungen von Menschen, auf ihre Beweggründe, Ängste und Erlebnisse. Erst von dieser Basis her kann christlicher Glaube als (immer gebrochene!) Antwort und Sinnmitteilung erfahrbar gemacht werden.

Dominikanische Praxis heißt seit Dominikus (12./13. Jahrhundert), an die „Grenzen zu gehen" (so die Formulierung des Generalkapitels des Ordens, das 1986 in Avila tagte), sodann wahrzunehmen, was ist, und schließlich als vom Evangelium geprägte

Frauen und Männer den Menschen Sinnangebote aus dem Glauben zu vermitteln. In der Thematik der Studientagung formuliert heißt das: Den Glauben als Erlebnis erfahrbar machen. Die Dominikanische Familie hat sich dieses Anliegen seit einigen Jahren unter dem Motto „Neue Orte und Weisen der Predigt" zu eigen gemacht (Gerfried Bramlage [Köln] / Ulrich Engel OP [Düsseldorf]).

Ein Prospekt der Dominikanerinnen und Dominikaner in Deutschland, Österreich und der Schweiz bringt *Angebote für junge Leute* („Steig ein in das Leben"). Die zahlreichen, über das ganze Jahr 1995 verteilten Angebote werden von 31 verschiedenen Gemeinschaften des Dominikanerordens getragen. Informationen und Unterlagen können erbeten werden von P. Gerfried Bramlage OP, Lindenstr. 45, D-50674 Köln, Tel.: 02 21 / 20 71 40; Fax: 02 21 / 2 07 14 11.

4. Franziskaner

„Den Frieden, den ihr mit dem Mund verkündet, den sollt ihr selber zuerst im Herzen tragen... Ihr seid berufen, Verwundete zu heilen, Gebrochene zu verbinden, Verirrte zurückzurufen." In einem Jahresrückblick für die Mitglieder seines Ordens zitiert der Generalminister ofm, Dr. Hermann F. Schalück, diese Worte des Franz von Assisi. „Sein Angebot zu Frieden, Versöhnung, Dialog und Befreiung überzeugt viele bis heute, Christen wie Nichtchristen", führt P. Schalück aus. Die Frage müsse aber auch gestellt werden: „Wie steht es mit der Überzeugungskraft der Franziskanischen Familie heute, in einer zerrissenen und strukturell ungerechten Welt? Gewiß: Christen sind, aus Berufung sozusagen, in den ‚Glanz der Wahrheit' verliebt. Kann unsere Welt und Schöpfung aber leben ohne die radikale Achtung vor dem ‚Anderssein der anderen', zum Beispiel in den großen nichtchristlichen Religionen, ohne die Liebe Jesu zum glimmenden Docht und zum geknickten Rohr, nicht zuletzt in der eigenen Kirche?"

Der Generalminister ruft den Mitgliedern seines Ordens die ökumenische Dimension in der Gestalt des Franziskus in Erinnerung:

„Nichts wäre ihm mehr zuwider, als wenn wir uns mit ihm ‚rühmen' wollten, mit seiner Armut, seiner Freundlichkeit, seinem Mut. Warum sind wir nicht selber, viel mehr als es bisher der Fall zu sein scheint, Vorreiter eines weltweiten und zugleich sehr konkreten ökumenischen und interreligiösen Dialogs?"

P. Schalück erinnert in diesem Zusammenhang an seine Treffen mit Patriarch Alexeij II. von Moskau und die Reise einer franziskanischen Delegation (November 1994) in Klöster der russischen Kirche, an seine Besuche beim koptischen Papst Shenuoda II. sowie beim obersten Vertreter des Islam in Ägypten, dem Scheich Giad-el-Hak. Außerdem kündigt er einen Freundschaftsbesuch für Anfang März 1995 beim Patriarchen Bartholomäus von Konstantinopel an, den er zusammen mit dem Leiter des Ökumenischen Instituts der Franziskaner in Verona, Tecle Vetrali OFM, unternehmen wird.

Am Ende seines Rückblicks erwähnt der Generalminister seine „sehr ermutigende" Privataudienz bei Johannes Paul II. am 19. 12. 94 im Vatikan sowie die gerade erfolgte Rückkehr einiger Franziskaner nach Rwanda (Der Orden der Franziskaner OFM zählt z. Z. 18 500 Mitglieder in 107 Ländern, über 100 Bischöfe und sechs Kardinäle).

5. Franziskanerbrüder

Der Countdown läuft, die Vorbereitungen laufen auf Hochtouren. Anfang April 1995 erscheint auch in Düsseldorf ein Obdachlosenmagazin. „Fifty – fifty" soll das vom Journalisten Hubert Ostendorf und Bruder Matthäus Werner, dem Provinzial der

„Armen Brüder vom heiligen Franziskus", ins Leben gerufene Magazin heißen. Eine Alternative zum Betteln wollen die Initiatoren von „Fifty – fifty" bieten. Denn die Nichtseßhaften werden auf den Straßen Düsseldorfs das vorerst 16 Seiten dicke Magazin verkaufen. Die Hälfte des Verkaufspreises von zwei Mark landet in der eigenen Tasche der Obdachlosen. Wenn Nichtseßhafte durch das Schreiben von Artikeln für „Fifty – fifty" ihr schmales Geldbudget aufbessern wollen, sei dies auch gut möglich. „Der Zeitungsverkauf verbessert nicht bloß die materielle Situation der Menschen auf der Straße, die von der Sozialhilfe leben." Das Selbstwertgefühl der Obdachlosen werde gestärkt, sie spürten, daß sie gebraucht werden. Die Eigenständigkeit der Nichtseßhaften bleibe erhalten, denn sie stünden zum Herausgeber im Rechtsverhältnis eines selbständigen Minderkaufmannes. Die Wohnungslosen können das Monatsblatt dann in der Nachtunterkunft an der Klosterstraße abholen.

Vom Konzept her versteht sich „Fifty – fifty" als ein Boulevardblatt mit sozialer Tendenz, weniger als ein Betroffenenorgan der Armen und Nichtseßhaften. „Wohnen ist ein Menschenrecht" steht über der Titelgeschichte der ersten Ausgabe im April. Aufzeichnungen von Nichtseßhaften aus ihrem Lebensalltag werden auch einen Platz haben. In einer Stadt wie Düsseldorf hält Bruder Matthäus eine solche Zeitung für wichtig: „Viele Menschen müssen immer wieder ermahnt werden, daß sie nicht allein auf der Welt sind. Wir müssen Solidarität und Miteinander-Teilen als selbstverständlich ansehen, die Ausgrenzung armer Menschen verhindern." Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, zitiert er Jesus, das habe man ihm getan.

Angestrebt hat das Boulevardmagazin „Fifty – fifty" eine Auflage von 50 000 Exemplaren in Düsseldorf. Mit einem professionellen Layout und geübten Schreibern wird „Fifty – fifty" auch gute Chancen haben, diese Vision Wirklichkeit werden zu lassen. Noch hoffen Bruder Matthäus und Hubert Ostendorf auf die Spendenfreudigkeit, damit das Startkapital von 60 000 Mark ein solides Polster bekommt. Mit dem Blick auf Sponsoren meint Ostendorf: „Die hohe Auflage, der geringe Streuverlust und professionelle Aufmachung garantieren eine hohe Aufmerksamkeit bei einer breiten Zielgruppe. Mit ‚Fifty – fifty' kann Imagewerbung und soziales Engagement sinnvoll miteinander verbunden werden" (PEK/C.M.).

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

1. Zurückweisung eines Beschlusses des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Laiengremium der deutschen Katholiken gibt es Streit um den Pflichtzölibat. Wer die verpflichtende Ehelosigkeit für Priester außerhalb der Orden antasten wolle, wecke unter den Katholiken Erwartungen, die völlig unrealistisch seien und zur Verunsicherung von Priestern und Priesteramtskandidaten führen müßten, heißt es in einer in Würzburg veröffentlichten Erklärung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) hatte bei seiner Herbstvollversammlung ein Papier verabschiedet, in dem sich das Gremium für eine Priesterweihe verheirateter Männer ausspricht. Das ZdK hatte gleichzeitig den hohen Wert der Ehelosigkeit von Geistlichen für die Kirche betont.

Die Bischöfe betonen in ihrer Erklärung, daß das Zweite Vatikanische Konzil die besondere Angemessenheit des ehelosen Lebens für den priesterlichen Dienst bekräftigt und für den Bereich der römisch-katholischen Kirche am priesterlichen Zölibat verbindlich festgehalten habe. Diese Entscheidung sei zudem von zwei nachfolgenden Weltbischofssynoden ausdrücklich

bestätigt worden. Angesichts dieser eindeutigen weltkirchlichen Festlegungen könne der Beschluß des Zentralkomitees Enttäuschungen in den Gemeinden hervorrufen. In seiner Stellungnahme werfen die Bischöfe dem ZdK einen „Mangel an Dialogbereitschaft" vor. Immerhin hätten sie bei den letzten Treffen zwischen ZdK und Bischofskonferenz ihre Bedenken über die geplante Erklärung zum Ausdruck gebracht. Auch ein Brief mit Vorhaltungen des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, habe offensichtlich keine Wirkung gezeigt, bedauert der Ständige Rat. Die Bischöfe seien sich der Problematik des Priestermangels bewußt. Dieses ernsthafte pastorale Problem könne jedoch nur in Gemeinschaft mit allen anderen Teilkirchen und mit dem Papst gelöst werden. Die eigentlichen Ursachen der Krise lägen tiefer. Es gebe nämlich nicht nur den Priestermangel, sondern auch den „Glaubens- und Gemeindemangel" (KNA – 17357).

2. Hilfe für die Sahel-Zone

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Karl Lehmann, nahm vom 18. – 22. Februar 1995 in Ouagadougou (Burkina Faso) an der Feier des zehnjährigen Bestehens der „Stiftung Johannes Paul II. für die Sahel-Zone" teil. Die Stiftung ist mit Hilfe einer in Deutschland anläßlich des Papstbesuches 1980 durchgeführten Kollekte für die Sahel-Zone errichtet worden. An der Jubiläumsfeier und einer anschließenden Tagung des Verwaltungsrates nahm Bischof Lehmann auf Einladung des Präsidenten der Stiftung, Bischof Guy Romano C.Ss.R. von Niamey (Niger), teil.

Aufgabe der Stiftung ist die Bekämpfung der Dürre in der Sahel-Zone und ihrer Ursachen durch Ausbildungsförderung im technischen Bereich und Maßnahmen der Bewußtseinsbildung. Die Projekte werden aus den Zinserträgen des Stiftungskapitals finanziert. Diese belaufen sich auf rund zwei Millionen DM jährlich.

Die Kollekte für die Sahel-Zone anläßlich des Papstbesuches 1980 erbrachte zusammen mit weiteren Zuwendungen des Verbandes der Diözesen Deutschlands einen Beitrag von 30,53 Millionen DM. Von diesem Betrag wurden 10,53 Millionen DM für Soforthilfe in den betroffenen Ländern verwendet. Die verbliebenen 20 Millionen DM wurden auf Wunsch der Bischofskonferenzen der Sahel-Staaten auf Bankkonten in Deutschland festgelegt, weil ihnen dies angesichts der Inflationsrate in Afrika sicherer erschien als die Festlegung auf Konten in Afrika. Durch Zinszuwächse, Inflationsausgleich und weitere Zuwendungen ist das Kapital der Stiftung inzwischen auf rund 25 Millionen DM angewachsen. Die Verwendung der jährlichen Erträge obliegt dem Verwaltungsrat der Stiftung. Er setzt sich zusammen aus Vertretern der neun Mitgliedstaaten Tschad, Burkina Faso, Gambia, Senegal, Mali, Mauretanien, Niger, Guinea-Bissau und der Kapverdischen Inseln. Ein Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz nimmt regelmäßig an den Sitzungen des Verwaltungsrates mit beratender Stimme teil. Von den jährlich aus dem Stiftungskapital zur Verfügung stehenden Zinsen wird ein bestimmter Betrag zum Ausgleich der Inflationsrate dem Stiftungskapital zugeschlagen (PRDA 95 – 002).

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Meisner – Zur Frage der wiederverheirateten Geschiedenen

Der Erzbischof von Köln, Kardinal Joachim Meisner, nahm das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre „Über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen" zum

Anlaß, an alle, die in der Pastoral tätig sind, einen Appell zu richten. Der Kardinal stellt fest, daß das Schreiben der Glaubenskongregation „ein äußerst negatives Echo" gefunden habe. Er fordert deswegen auf: „Lassen Sie uns in dieser augenblicklich nicht leichten Situation zusammenstehen!", und zwar: Allein gemäß der Ordnung der Kirche, die den Willen Gottes zum Ausdruck bringt, kann den Betroffenen wirklich geholfen werden. Um diese Wegweisung zu erläutern und zu bekräftigen, legt Kardinal Meisner als Bestandteil seines Briefes eine Klarstellung vor, die sein Vorgänger, Kardinal Joseph Höffner, im Dezember 1985 zu dieser Frage formuliert hatte (EMF). Der Brief von Kardinal Meisner sowie die Thesen von Kardinal Höffner sind abgedruckt in der Zeitschrift „Kirche heute", Nr. 11, November 1994, S. 5 – 8.

2. Kardinal Wetter – Maria Ward

Als Priorin eines modernen Erziehungs- und Bildungswesens für Mädchen und junge Frauen vor allem in Bayern hat der Erzbischof von München und Freising, Kardinal Friedrich Wetter, die Stifterin des Schulordens der Englischen Fräulein, Maria Ward, zu ihrem 350. Todestag, 30. Januar, gewürdigt. Sie habe auch Grundlagen für weibliche Ordensgemeinschaften ohne strenge Klausur geschaffen, die bis heute im Bereich von Caritas, Schule und Mission segensreich wirkten, sagte der Kardinal am 27. Januar 1995 in der Institutskirche der Englischen Fräulein in München-Nymphenburg.

Maria Ward habe in zahlreichen europäischen Ländern gewirkt, so in New York, Neapel und Paris, in Prag und Wien, vor allem aber auch in München, der „wichtigsten Gründung zu ihren Lebzeiten". Die Wittelsbacher hatten die in der Säkularisation aufgelöste Gründung 1835 in München-Nymphenburg wiedererrichtet. Dort befindet sich auch der Sitz einer von sechs Provinzen der Englischen Fräulein in Deutschland. Die Kongregation ist heute mit mehr als 2500 Schwestern auf allen fünf Kontinenten in Kindergärten, Schulen, Internaten und Tagesheimen präsent.

Die Stifterin der Englischen Fräulein hatte ihr Werk auch gegen innerkirchliche Widerstände und die Verfolgung der Inquisition zu verteidigen. Sie sagte: „Das ist die rechte Stärke und Tapferkeit: unter allen Umständen ins Werk setzen, was man als gut erkennt, und sich durch keine Widerwärtigkeit davon abhalten lassen." Dies habe die Ordensfrau nicht nur gesagt, sondern auch getan. Bis in die Stunde ihres Todes sei ihr Leben vom Kreuz gezeichnet gewesen.

1611 war die nach den Regeln des Jesuitenordens von ihr gegründete Gemeinschaft aufgelöst worden. Sie selbst, als „Häretikerin, Schismatikerin und Rebellin gegen den Heiligen Stuhl" verdächtigt, wurde für sechs Wochen im Kloster der Klarissinnen am Anger in München gefangengehalten. Papst Urban VIII. rehabilitierte sie persönlich, ihre Gemeinschaft blieb allerdings verboten. Trotz schwerer menschlicher Enttäuschung über den Zusammenbruch ihres Lebenswerkes, das erst nach ihrem Tode auf maßgebliches Drängen des bayerischen Kurfürsten Max Emmanuel bei Papst Clemens IX. weitergeführt werden konnte, habe sie ein Beispiel der Treue und Liebe zur Kirche gegeben (ok 01 – 22/95).

3. Kardinal Wetter – Gegen schleichende Gottlosigkeit

Die katholische Kirche werde das Notwendige tun, um den schleichenden Prozeß einer Abwendung von Gott aufzuhalten. Sie werde die Dinge nicht laufen lassen, sondern in der Gesellschaft darauf hinwirken, daß die Hinwendung zu Gott, sein Wille und sein Gebot ernst genommen würden. Dies kündigte der Erzbischof von München und Freising, Kardinal Friedrich Wetter, am 20. Januar 1995 beim traditionellen Neujahrsempfang seines Erzbistums im Münchener Kardinal-Wendel-Haus an.

„Wir ziehen uns nicht ins Getto zurück, sondern nehmen die Auseinandersetzung in unserer pluralistischen Gesellschaft auf." Wie in der Vergangenheit mit bahnbrechenden kulturellen und sozialen Leistungen, etwa Schulen, Universitäten und Krankenhäuser, die keine staatliche Erfindung, sondern „kirchliche Schöpfungen" seien, brauche die Kirche auch gegenwärtig ihre sozial-caritative Tätigkeit nicht zu verstecken. Ihre zentrale Aufgabe sei aber die Hinführung der Menschen zu Gott. Wie notwendig dies sei, zeigten die durch zwei Diktaturen in diesem Jahrhundert angerichteten Zerstörungen der Werteordnung. Die Konzentrationslager der Nationalsozialisten seien „Folgen der Gottlosigkeit", Auschwitz als „absolute Gottesferne" ein „fürchterlicher Höhepunkt". Mit der Frage nach Gott sei das Fundament des Lebens und des menschlichen Zusammenlebens berührt.

Die Kirche, keineswegs „voller Heiliger, sondern voller Menschen mit all ihrer Menschlichkeit", leiste mit ihrem Zeugnis für Gott einen unverzichtbaren Dienst. Sie verkünde seinen Willen und seine Gebote: „Ohne Ordnung kein friedliches Zusammenleben, ohne sittliche Grundsätze kein Wohlergehen, ohne Bindung keine Freiheit". Der Kardinal warnte in diesem Zusammenhang davor, sich „für den Hausgebrauch seine eigene Geschäfts-, Arbeits-, Sexual- und Politikmoral" zu schaffen, in der Gottes Wille, wenn überhaupt, keine führende Rolle spielt. Der Abbau von Grundwerten und Prinzipien, der in vollem Gange sei, führe ins Chaos.

Im Jahr des Gedenkens an das Ende des Zweiten Weltkrieges vor 50 Jahren und die Befreiung aus „gottloser Naziherrschaft" sollte im deutschen Volk wieder ernst genommen werden, daß Gott der Garant von Würde und Freiheit sei. In diesem Sinne dürfe das Gedenkjahr sich nicht in einer Rückschau auf die Vergangenheit und in pflichtgemäß vorgetragener Betroffenheit erschöpfen. In diesem Zusammenhang zitierte der Kardinal ein Wort des als Hitler-Gegner am 2. Februar 1945 hingerichteten Münchener Jesuitenpaters Alfred Delp: „Wer nicht den Mut hat, Geschichte zu machen, wird ihr armes Objekt. Laßt uns tun" (ok 01 – 18/95).

4. Erzbischof Dyba – Infragestellung von Äußerungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Der Fuldaer Erzbischof Johannes Dyba, hat den Laien im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) vorgeworfen, ohne jede Kompetenz in geistliche und religiöse Fragen einzugreifen und entsprechend Verwirrung zu stiften. Es sei die Aufgabe der Laien im ZdK, christlichen Geist in die Gesellschaft zu tragen und nicht immer mehr weltlichen Geist in die Kirche. Erzbischof Dyba reagierte damit auf eine Erklärung des Laiengremiums, in dem unter anderem eine Zulassung verheirateter Männer zur Priesterweihe angeregt wird. Erzbischof Dyba betont in seinem Beitrag, wenn das ZdK „dieser seiner ureigentlichen und hohen Aufgabe" untreu werde, mache es sich selbst überflüssig. Mit Blick auf die Arbeit an einem gemeinsamen Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" erklärte Erzbischof Dyba, es stelle sich die Frage, ob die wirtschaftlichen und sozialpolitischen Problemfelder nicht in erster Linie die christlichen Laien angehen sollten, die hier die wahren Fachleute seien. Da könne er sich „im Vollzug des Weltauftrags", den das Zweite Vatikanische Konzil den Laien gegeben habe, eine Federführung des ZdK recht gut vorstellen. „So aber haben wir die eher paradoxe Situation, daß die Bischöfe sich mit ihrer begrenzten Kompetenz mit wirtschaftlichen und sozialen, im Grunde weltlichen Fragen abmühen, während die Laien des ZdK das Predigen übernehmen" (KNA).

5. Bischof Braun – Weisungen aus Rom

Vor „Alleingängen" gegenüber den römischen Weisungen zum Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener hat der Bischof von Eichstätt, Karl Braun, gewarnt. Derartige „Sonderwege" wären pastoral nicht richtig und kein „Heilsdienst" für die Betroffenen.

Der Ausschluß der wiederverheirateten Geschiedenen vom Kommunionempfang, der im Schreiben der Glaubenskongregation vom 14. 9. 94 bekräftigt worden war, sei nicht als äußerliches Verbot zu verstehen. Er folge vielmehr aus einem inneren, sakramentalen Zusammenhang von Ehe, Kirche und Eucharistie, erklärt Bischof Braun in einem Brief an alle, die im Bistum Eichstätt mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind. Wer hier von Diskriminierung sprechen wollte, würde die Glaubenswirklichkeit selber auf die Anklagebank setzen. „Nicht wir setzen dem Mysterium das Maß, sondern das Mysterium setzt es uns."

Die Seelsorger des Bistums fordert der Bischof zum „ruhigen Nachdenken" über das römische Schreiben auf. Echter und dann auch fruchtbarer Dialog über das anstehende Problem setze voraus, sich vorbehaltlos den lehramtlichen Weisungen zu öffnen und sie in ihrer Verbindlichkeit anzuerkennen. Kritik, Protest und eine „aufgeregte Diskussion" dagegen würden in der Sache nicht weiterhelfen. Zugleich empfiehlt Bischof Braun, die konkreten Möglichkeiten der Mitwirkung wiederverheirateter Geschiedener in der Kirche großzügig und umfassend darzustellen.

In seinem Schreiben erinnert der Eichstätter Bischof daran, daß diese pastorale Frage nur in Einheit mit der Gesamtkirche eine tragfähige und gültige Antwort finden könne. Bei allem sollten sich die Seelsorger in ihrer Sorge um die wiederverheirateten Geschiedenen von einer „tiefen Liebe zur Wahrheit" leiten lassen. Der Anspruch des Gewissens und der lehramtlichen Autorität schlössen einander nicht aus, denn beide seien der Wahrheit verpflichtet. Dies gelte auch in einer Zeit, „in der viele zu einer Verabsolutierung des Gewissensurteils neigen".

In seinem Brief weist Bischof Braun den Vorwurf zurück, die Haltung der Kirche gegenüber den wiederverheirateten Geschiedenen sei unbarmherzig: Mit einer scheinbaren Barmherzigkeit, die Gottes Gebot auflöse, sei den Menschen nicht gedient. Bischof Braun warnt davor, sich nach dem „Alles-oder-nichts-Prinzip" auf den Ausschluß der wiederverheirateten Geschiedenen vom Kommunionempfang zu fixieren. Die erlösende Kraft des Kreuzesopfers Christi wirke auf jene, „die ohne Kommunionempfang an der heiligen Messe teilnehmen und sich gläubig mit dem Opfer Christi vereinen". Es sei nicht so, daß es außerhalb des Sakramentenempfanges kein Heil gebe.

Zugleich regt der Bischof an, die gängige Kommunionpraxis zu überdenken. Gerade der Kommunionverzicht der wiederverheirateten Geschiedenen könne ein „Besinnungsappell" werden für alle, ob sie für den Empfang der Kommunion richtig disponiert seien: Der Eucharistieempfang dürfe nicht zu „routinemäßigem Eucharistiekonsum verkommen". Ein Empfang der Kommunion in Ungehorsam und Widerspruch gegen die Kirche wäre für niemand eine würdige Kommunion, nicht bloß für die wiederverheirateten Geschiedenen. Ein Zustand, der vor Gott nicht in Ordnung sei, könne auch durch Weisungen der Kirche kaum so in Ordnung gebracht werden, „daß keine Fragen und Wünsche mehr offen bleiben" (KNA).

6. Bischof Spital – Pax Christi

Die um ein neues Selbstverständnis ringende katholische Friedensbewegung Pax Christi soll nach Auffassung des Trierer Bischofs Hermann Josef Spital auch künftig

eine spirituelle Bewegung bleiben, die ihre Motivation aus dem Glauben bezieht. Während eines Gottesdienstes zum Auftakt der Delegiertenversammlung in Rastatt sagte Bischof Spital, der Vorsitzender der deutschen Sektion ist, die Bewegung solle ihre Positionsbestimmung in der Gesellschaft nicht oberflächlich betreiben, sondern „bis an die Wurzeln vordringen" (KNA).

7. Bischof Wanke – Der Vorteil kleiner Bistümer

Die Vorzüge kleinerer Bistümer hat der Erfurter Bischof Joachim Wanke hervorgehoben. Bei einem Forum zum 1250jährigen Bestehen der Diözese Eichstätt auf Schloß Hirschberg bei Beilngries sagte der Bischof, Vorrang müsse ein „personaler Leitungsstil" in einer Ortskirche haben, nicht die Verwaltungseffizienz. Die Menschen sollten in ihrer Diözese „Heimat" finden. Dazu gehöre, daß sie ihren Bischof und dessen engste Mitarbeiter persönlich erleben können. Die Seelsorgsregionen sollten überschaubar sein. Unter den geistlichen, den kirchlichen Mitarbeitern und dem Bischof müsse es „Tuchfühlung" geben. Bischof Wanke betonte weiter, das Gespräch müsse im Bistum Vorrang vor dem Papier haben. Es solle immer wieder hervorgehoben werden, wie wichtig ehrenamtliche Mitarbeit ist.

In der Eigendarstellung kirchlichen Lebens und Wirkens müsse es eine „Selbstbescheidung" geben. Bischof Wanke plädierte für mehr Möglichkeiten der Partizipation aller Gläubigen an der Gestaltung des kirchlichen Lebens. Kleine Bistümer haben bessere Chancen als große, eine neue christliche Kultur zu entwickeln. Große Bistumseinheiten reagierten allein aus soziologischen Gründen schwerfälliger (KNA).

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

Satzung des Ordensrates der Diözese Mainz

§ 1

Der Ordensrat ist ein Zusammenschluß der „Arbeitsgemeinschaft der Frauenorden in der Diözese Mainz" und der „Arbeitsgemeinschaft der Männerorden in der Diözese Mainz". Den beiden Arbeitsgemeinschaften sind jeweils auch die Säkularinstitute angeschlossen.

§ 2

1. Der Ordensrat trifft sich wenigstens einmal im Jahr.

2. Der Ordensrat vertritt seine Mitglieder, unbeschadet der Zuständigkeit der jeweiligen Ordensleitungen.

§ 3

1. Der Vorstand des Ordensrates setzt sich zusammen aus einem/-er Vorsitzenden
einem/-er stellvertretenden Vorsitzenden
einem Sekretär bzw. einer Sekretärin.

2. Vorsitzender/-e des Ordensrates ist einer/eine der beiden Vorsitzenden der „Arbeitsgemeinschaften";

stellvertetender/-e Vorsitzender/-e ist der bzw. die andere Vorsitzende der „Arbeitsgemeinschaften";

3. Der Ordensrat bestimmt den Vorsitzenden bzw. die Vorsitzende, der bzw. die Sekretär/-in wird vom Ordensrat gewählt;

4. Die Amtszeit des Vorstandes dauert 3 Jahre. Wiederwahl ist möglich.

§ 4

Der Vorstand bereitet die Sitzungen des Ordensrates vor; er sorgt für die Durchführung der Beschlüsse des Ordensrates.

Der/die Vorsitzende vertritt nach Absprache mit dem/der stellvertretenden Vorsitzenden den Ordensrat in der Öffentlichkeit.

§ 5

Zu den Aufgaben des Ordensrates gehören:

– Vertiefung der Kontakte der Ordensleute zur Bistumsleitung

– Kontakte zwischen Männer- und Frauengemeinschaften bei gemeinsamen Anliegen

– gemeinsame Initiativen im Sinn der Neuevangelisierung in Kirche und Welt

– Vorbereitung und Durchführung von Ordenstagen für die Gemeinschaften selbst oder auf Dekanats- bzw. Bistumsebene für die Pfarreien

– Beratung über effektiven Einsatz der Kräfte im Bereich der Pastoral

– Wahl und Entsendung von Vertretern der Ordensgemeinschaften in diözesane Gremien.

§ 6

Sowohl der Vorstand, als auch der Ordensrat, arbeiten eng zusammen mit dem Ordensreferat des Bistums.

§ 7

Diese Satzung tritt mit Wirkung vom 1. Dezember 1994 in Kraft.

Mainz, den 30. September 1994 (Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz, Nr. 15 v. 1. 12. 94, S. 105).

MISSION

Angebote für Urlaubermissionare

Für die im Jahr 1995 zum Heimaturlaub anreisenden Missionsschwestern und Missionare werden folgende Angebote gemacht:

19. 06. – 23. 06. 1995 Bibelwoche für Missionskräfte in Hofheim/Ts.

Thema: Matthäus entdecken

Veranstalter: Katholisches Bibelwerk e.V., Stuttgart, Silberburgstraße 121

26. 06. – 01. 07. 1995 Sankt Augustiner Missionswoche

Veranstalter: Steyler Missionare, St. Augustin, Arnold-Janssen-Haus

10. 07. – 19. 07. 1995 1. DKMR-Studienwoche für Urlaubermissionare, Hünfeld

04. 09. – 13. 09. 1995 2. DKMR-Studienwoche für Urlaubermissionare, Würzburg

Veranstalter: Deutscher Katholischer Missionsrat, Bamberg

Der DKMR übernimmt bei den beiden Studienwochen für teilnehmende deutsche Missionskräfte (Ordensleute, Fidei-Donum-Priester, Laien) alle Kosten für Unterkunft und Verpflegung im Tagungshaus, Referenten und Kursleitung und die innerdeutschen Reisekosten für An- und Abreise. Die deutschen Heimatbistümer der Teilnehmer und das Bischöfliche Werk ADVENIAT beteiligen sich an den Gesamtkosten in dankenswerter Weise durch Gewährung von anteiligen Zuschüssen.

STAAT UND KIRCHE

1. Verfassungsrechtliche Leistungspflicht des Staates gegenüber Ersatzschulträgern

Die Arbeitsgemeinschaft Freier Schulen (AGFS), zu der neben anderen Vereinigungen und Verbänden gemeinnütziger Schulen in freier Trägerschaft auch der Arbeitskreis katholischer Schulen in freier Trägerschaft und in ihm die Ordensdirektoren-Vereinigung (ODIV) gehört, hat eine Stellungsnahme zu zwei neuen Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichtes (BVG) zur verfassungsrechtlichen Lei-

stungspflicht des Staates gegenüber Ersatzschulträgern erarbeitet.

Es handelt sich um Entscheidungen des BVG vom 9. 3. 1994, mit der es sein „Finanzhilfe-Urteil" vom 8. 4. 1987 in zwei Richtungen ergänzt: Hinsichtlich der Einbeziehung der Bauaufwendungen in die Finanzhilfe (Az 1 BvR 1369/90) und hinsichtlich der Wartefristen bis zum Anspruch auf Finanzhilfe (Az 1 BvR 682/88 und 712/88).

2. Rechtliche Hinweise für Fußwallfahrten und polizeiliche Bitten an die Pilgerführer

1. Veranstaltungen, für die Straßen mehr als verkehrsüblich in Anspruch genommen werden, bedürfen der Erlaubnis gem. § 29 der Straßenverkehrs-Ordnung.

Ausgenommen von dieser Erlaubnis sind ortsübliche Prozessionen und andere ortsübliche kirchliche Veranstaltungen (Bittgänge u. a.) sowie kleinere örtliche Veranstaltungen.

2. Diese kirchlichen Veranstaltungen (Wallfahrten, Bittgänge u. a.) sollten 3 bis 4 Wochen vorher der örtlichen Polizeidienststelle angezeigt werden; bei Wallfahrten mit einem Zeit- und Wegeplan und der voraussichtlichen Teilnehmerzahl.

Die Polizei wird der Pilgerleitung dann in ausreichendem Maße behilflich sein und auch die Verständigung der Polizeidienststellen entlang der Wallfahrtsstrecken übernehmen.

3. Wallfahrtsgruppen müssen als geschlossener Verband deutlich erkennbar sein (geschlossen gehen; Tafel o. ä. an der Spitze oder am Schluß; rechte Fahrbahnseite einhalten; möglichst in Dreierreihen gehen).

4. Geschlossene Verbände haben weder Vorrecht noch Vorrang.

5. Für geschlossene Verbände (z. B. Wallfahrergruppen) gelten die gleichen Verkehrsregeln, Anordnungen und Verkehrszeichen, wie für Fahrzeuge; d. h., sie müssen z. B. mit der Spitze des Zuges die Ampeln und Vorfahrtsschilder beachten.

6. Wallfahrergruppen, Prozessionen und andere geschlossene Verbände dürfen nach den gesetzlichen Bestimmungen der Straßenverkehrs-Ordnung, wenn sie als „geschlossen" erkennbar sind, von anderen Verkehrsteilnehmern nicht unterbrochen werden.

7. Soweit die Länge des Zuges es erfordert, müssen Zwischenräume für den übrigen Verkehr freigelassen werden; in der Regel nach 200 m Zuglänge.

Diese Lücken dienen dem Überholtwerden sowie für den Querverkehr.

Der Abstand zum nächsten Block richtet sich nach der Verkehrslage.

8. Wallfahrerzüge (Prozessionen) müssen während der Dämmerung, bei Dunkelheit oder wenn die Sichtverhältnisse es erfordern, beleuchtet sein. Nach vorne durch 2 weiße, nach hinten durch 2 rote Leuchten oder gelbes Blinklicht. Empfohlen wird auch eine seitliche Beleuchtung.

Diese Leuchten sind jeweils vom vorderen und hinteren linken und rechten Flügelmann auf der dem Verkehr zugewandten Seite zu tragen. Auch dann, wenn ein Fahrzeug zum Schutz des Verbandes vorausfährt oder ihm folgt.

9. Gliedert sich ein Wallfahrerzug in mehrere deutlich voneinander getrennte Abteilungen (Marschgruppen), dann ist jede auf diese Weise zu sichern.

10. Eine eigene Beleuchtung ist nur entbehrlich, wenn der Verband auf der gesamten Strecke durch andere Lichtquellen deutlich und rechtzeitig sichtbar beleuchtet ist.

11. Jede Wallfahrergruppe muß einen Aufsichtsführenden haben. Er ist für die Verkehrssicherheit und Beachtung der Verkehrsvorschriften (straf- und verkehrs-

rechtlich) verantwortlich. Er hat seine Hilfspersonen nach Zuverlässigkeit auszuwählen und zu überwachen.

12. Begleitfahrzeuge haben die Vorschriften der Straßenverkehrs-Ordnung zu beachten und besitzen keinerlei Vorrechte.

Um andere Verkehrsteilnehmer auf die von einem Wallfahrerzug ausgehenden möglichen Gefahren hinzuweisen, wird empfohlen, das Warnblinklicht einzuschalten.

13. Kinder- und Jugendgruppen müssen als selbständige Pilgergruppen – soweit möglich – die Gehwege benutzen.

14. Es ist darauf hinzuwirken, daß zu Fuß marschierende Verbände, die nach links abbiegen wollen, sich nicht nach links einordnen, sondern bis zur Kreuzung oder Einmündung am rechten Fahrbahnrand geführt werden.

Zusätzliche Bitten der Polizei an die Pilgerführer:

15. Es ist darauf zu achten und auf die Wallfahrergruppe einzuwirken, daß diese geschlossen marschiert.

Die Polizei kann nur den geschlossenen Verband absichern. Allein oder in kleineren Gruppen voraus- oder hinterhergehende Pilger sind erhöhten Verkehrsunfallgefahren ausgesetzt.

Es ist möglichst nur bei Helligkeit und auf schwach frequentierten Straßen zu gehen.

Die Polizei ist bei der Suche nach dem verkehrssichersten Weg behilflich.

Bei großen Wallfahrergruppen sollte mit Handzettel auf die Pilger eingewirkt werden.

16. Es sollte versucht werden, den Alkoholgenuß während der Wallfahrt einzuschränken.

17. Es sollte für eine ausreichende Zahl von Sanitätern oder Rettungsfahrzeugen gesorgt werden.

18. Begleitfahrzeuge sind auf das zwingend notwendige Maß zu beschränken.

19. Zum Aufstellen des Wallfahrerzuges sollten genügend große Aufstellflächen ausgesucht werden. Für eine notwendige Sperrung des übrigen Verkehrs wird eine verkehrsrechtliche Anordnung der zuständigen Verkehrsbehörde benötigt.

3. Änderungen im Reisevertragsrecht

Wer selbst Gruppenreisen veranstaltet, sollte sich mit dem ab 1. 7. 1994 geltenden Reisevertragsrecht befassen. Wichtige Neuerungen im Gesetz ist die Absicherung der Kundengelder durch eine Insolvenzversicherung. Weiterhin wird dem Veranstalter eine vierstufige Informationspflicht auferlegt, die über die Angaben im Reiseprospekt, der Unterrichtung vor Vertragsabschluß bis hin zu den Angaben in der Reisebestätigung und vor Reiseantritt reicht und im Detail festgelegt ist. Darüber hinaus haftet natürlich der Veranstalter – wie bisher auch – für alle Reisemängel, auch für die anderer Leistungsträger (z. B. Busunternehmen, Hotel). Alle in der Ausschreibung zugesagten Leistungen müssen auch erbracht werden.

Betroffen vom Reiserecht sind nicht nur die kommerziellen Reiseveranstalter, sondern auch sogenannte Gelegenheitsveranstalter (z. B. Pfarreien, Vereine, Klöster), soweit sie im Jahr mehr als zwei Reisen durchführen. Bei Nichtbeachtung der Vorschriften droht eine Strafe von 10 000 DM. Abmahnvereine oder auch ortsansässige Reisebüros warten nur darauf, den „Schwarztouristikern", die die neuen Bestimmungen nicht einhalten, eins auswischen zu können.

4. Zahnersatz-Zuschuß und Bonusregelung für Missionare und Missionarinnen

Nach dem seit 1. 1. 1989 geltenden Recht für die gesetzliche Krankenversicherung (SGB V) hängt die Höhe eines Zuschusses zu den Kosten für Zahnersatz u. a. auch davon ab, ob der Patient seine Zähne erkennbar regelmäßig pflegt und eine regelmäßige – wenigstens einmal jährliche – zahnärztliche Vorsorge-Untersuchung in Anspruch genommen hat (vgl. § 30 SGB V). Diese Vorsorge-Untersuchungen werden von der Zahnarztpraxis in einem Bonusheft des Versicherten dokumentiert.

Können Missionskräfte, die in Ländern der sogenannten „Dritten Welt" tätig sind und auch während ihres Auslandseinsatzes in Deutschland krankenversichert bleiben, den vom Gesetz vorgeschriebenen Nachweis überhaupt erbringen? Und falls das trotz guten Willens nicht möglich ist, muß dies dann zu Nachteilen bei der Höhe des Kassenzuschusses bei Zahnersatzbehandlungen während eines Heimaturlaubes in Deutschland führen?

Dazu gibt es ein ganz neues höchstrichterliches Urteil des Bundessozialgerichtes (AZ.: 1 RK 50/93), das am 11.10.1994 verkündet wurde. Mit dem Urteil wird eine Revision zurückgewiesen und festgestellt, daß es einem unter die Härtefallregelung des § 61 SGB V fallenden Versicherten einer gesetzlichen Krankenkasse bei der Versorgung mit Zahnersatz kein Eigenanteil zugemutet werden kann. „Das gilt auch insoweit, als er sich in der Vergangenheit nicht um die Gesunderhaltung seiner Zähne bemüht hat und deshalb die Voraussetzungen des § 30 Abs. 5 SGB V AF (jetzt Abs. 2) für einen erhöhten Zuschuß (Bonus) nicht erfüllt hat. Diese Auslegung des Gesetzes widerspricht auch nicht dem Gleichheitssatz (Art 3 Abs. 1 GG)." Somit haben Versicherte, die zum Personenkreis des § 61 SGB V gehören, uneingeschränkt *Anspruch auf 100% der Vertragskosten, und zwar unabhängig von einer regelmäßig durchgeführten Bonus-Untersuchung.*

Unsere Missionskräfte gehören zu dem in diesem Paragraphen genannten Personenkreis; für sie gilt die im Gesetz vorgesehene „Härtefall-Regelung", denn sie haben in aller Regel keine persönlichen Einnahmen, die höher sind als 40% der mtl. Bezugsgröße, d. h. für 1995; keine persönlichen Einnahmen, die höher sind als 1624,– DM. Da sie eine regelmäßige zahnärztliche Vorsorge-Untersuchung im Einsatzland oft nicht mit deutscher Gründlichkeit durchführen bzw. nachweisen können, brauchen sie jetzt nicht mehr zu fürchten, daß bei einer Zahnbehandlung in Deutschland der Kassenzuschuß deswegen geringer ausfällt.

Für alle Versicherten gilt jedoch auch weiterhin die Notwendigkeit regelmäßiger Zahnpflege und bei Aufenthalt im Inland auch die Notwendigkeit einer regelmäßigen zahnärztlichen Vorsorgeuntersuchung mindestens einmal im Jahr. Das Bonusheft sollte in jedem Fall weitergeführt werden.

5. Unterlagen zur Berechnung der Nachversicherung im Zahlungsjahr 1995

Die gesetzlichen Bestimmungen beim Ausscheiden von Ordensleuten aus ihren Gemeinschaften machen eine Nachversicherung für den gesamten Zeitraum während der „satzungsmäßigen Mitgliedschaft" erforderlich, also für die Zeit vom Tag der ersten Profeß bis zum Tag des faktischen Ausscheidens. Innerhalb dieses Zeitraums sind nicht nachzuversichern: Schul- und Hochschulzeiten, die Dauer einer versicherungspflichtigen Tätigkeit und die im Ausland verbrachten Zeiten. Die Auslandszeiten während der satzungsmäßigen Mitgliedschaft können jedoch auf Antrag der Ordensgemeinschaft in den Nachversicherungszeitraum einbezogen werden.

Nachzuversichern sind alle Ordensleute, die nach dem 31. 12. 1972 aus dem Orden

ausgeschieden sind. Der Anspruch auf Nachversicherung verjährt nicht. Sofern der Austritt vor dem 1. 1. 1973 erfolgte, ist eine Nachversicherung in der gesetzlichen Sozialversicherung nicht mehr möglich, da nach damals geltender Rechtslage eine Antragsfrist von einem Jahr nach dem Ausscheiden eingehalten werden mußte. Dieser Antrag hätte vom Ausscheidenden oder von der Ordensgemeinschaft gestellt werden können.

Der Nachversicherungszeitraum beginnt in jedem Fall erst am 1. 3. 1957. Zeiten der Ordenszugehörigkeit vor dem 1. 3. 1957 können grundsätzlich nicht nachversichert werden.

Die Zeit des Postulats und Noviziats ist im sozialversicherungsrechtlichen Sinn eine versicherungspflichtige Zeit der Berufsausbildung. Deshalb kann dieser Zeitraum nicht in die Nachversicherung einbezogen werden. Für diese Zeit sind Pflichtbeiträge zur Renten-, Kranken- und Arbeitslosenversicherung (sowie neuerdings auch zur Pflegeversicherung) zu zahlen, und zwar auf der Basis der Sachbezugswerte. Eine nachträgliche Entrichtung nicht gezahlter Pflichtbeiträge ist seit 1. 1. 1992 nicht mehr möglich (und ist früher nur auf dem Kulanzweg durch Anwendung der sogenannten „Härtefallregelung" in Einzelfällen zugelassen worden). Lagen Postulat und Noviziat ganz oder teilweise vor dem 30. 6. 1965, können diese Zeiten seit Neuestem dennoch als „rentenrelevante Zeiten" vorgemerkt werden, obwohl keine Beiträge entrichtet worden sind. Diese Zeiten werden auf Antrag den „Beitragszeiten" gleichgestellt. Die Rechtsquelle dazu ist § 247 Abs. 2 a des SGB VI.

Die Anerkennung der während der „satzungsmäßigen Mitgliedschaft", also ab der ersten Profeß absolvierten Schul-, Fachschul- und Hochschulzeiten als „Anrechnungszeiten" (früher: „Ausfallzeiten") ist weiter strittig und wird derzeit noch von den Rentenversicherungsträgern abgelehnt. Bis zur Entscheidung des Bundessozialgerichts in dieser Frage sollte gegen Ablehnungsbescheide der Rentenversicherungsträger Widerspruch eingelegt werden; auf das Anstrengen einer gerichtlichen Klage kann man jedoch unter Hinweis auf die in gleicher Sache laufenden Verfahren verzichten.

Anhand der beiliegenden aktuellen Unterlagen können Sie die verschiedenen Rechtsquellen im Sozialgesetzbuch VI (SGB VI) ermitteln sowie die monatlichen Mindesentgelte (= „fiktives Einkommen") und die aktuellen Dynamisierungsfaktoren bei Zahlung im laufenden Jahr 1995 ablesen. Außerdem sind die Mindestbeiträge für freiwillig Versicherte und die Durchschnittsentgelte in der Rentenversicherung (aus denen sich die Dynamisierungsfaktoren errechnen) jeweils ab 1957 angegeben. Berechnungsbeispiele ermöglichen Ihnen eine leichte Handhabung der Nachversicherungsmodalitäten. Bitte wenden Sie sich bei Unklarheiten an das für Sie zuständige Versicherungsamt in der Stadtverwaltung oder an die Außendienstmitarbeiter der Rentenversicherungsträger.

Die Nachversicherung eines Ordensmitgliedes, das am oder vor dem 1. 3. 1957 die erste Profeß abgelegt hat und am 31. 12. 1994 ausgeschieden ist, beträgt bei Zahlung im Jahr 1995 – sofern keine Schul- oder Hochschulzeiten, keine Auslandszeiten und keine versicherungspflichtige Tätigkeiten in diesem Zeitraum anzurechnen sind und auch keine freiwilligen Beiträge zur Rentenversicherung gezahlt wurden – für 453 Monate derzeit genau 123 328,04 DM.

6. Sichtvermerk für seelsorgerlich tätige Ausländer in Österreich

Das Aufenthaltsgesetz der Bundesrepublik Österreich wurde kurz vor Jahresende 1994 durch eine Ausweitung der Ausnahmetatbestände dahingehend verändert, daß „Fremde hinsichtlich ihrer seelsorglichen Tätigkeiten im Rahmen von gesetzlich an-

erkannten Kirchen und Religionsgesellschaften vom Erfordernis einer Bewilligung nach dem Aufenthaltsgesetz ausgenommen" werden. In der Praxis bedeutet das: Alle in Österreich tätigen ausländischen Ordensleute brauchen künftig keine Aufenthaltsbewilligung mehr. Es bleibt jedoch derzeit noch die Notwendigkeit eines Sichtvermerks nach dem Fremdengesetz, der nach einem bestimmten Verfahren noch vor der Einreise nach Österreich zu beantragen ist. Die auf diese Weise nach dem österreichischen Fremdengesetz erteilten Sichtvermerke sind nunmehr nicht an Quoten gebunden; es besteht daher keine Gefahr mehr, daß nach Erschöpfung entsprechender Quoten die Aufenthaltnahme ausländischer Ordensangehöriger in Österreich erschwert wird.

Ein Merkblatt zur Neuregelung der Aufenthaltsbewilligung für Ordensleute in Österreich kann im Generalsekretariat der VDO in Bamberg oder im Generalsekretariat der SKÖ in Wien (Freyung 6/1/2/3/ in A-1010 Wien) angefordert werden.

7. Geringfügig und kurzfristig Beschäftigte

Für *geringfügig Beschäftigte* gilt: Der Arbeitgeber zahlt pauschale Lohnsteuer (15% vom Arbeitslohn) und Kirchensteuer (7,5% der Lohnsteuer) sowie den Solidaritätszuschlag (7,5% der Lohnsteuer). Jemand ist geringfügig beschäftigt, wenn die Arbeitszeit nicht mehr als 20 Stunden und der Arbeitslohn nicht mehr als 135,33 DM wöchentlich bzw. nicht mehr als 86 Stunden und 580,00 DM monatlich beträgt.

Für *kurzfristig Beschäftigte* gilt: Der Arbeitgeber zahlt pauschale Lohnsteuer (25% vom Arbeitslohn) und Kirchensteuer (7,5% der Lohnsteuer) sowie den Solidaritätszuschlag (7,5% der Lohnsteuer). Jemand ist kurzfristig beschäftigt, wenn die Beschäftigungsdauer nicht mehr als 18 zusammenhängende Arbeitstage beträgt und der Stundenlohn nicht höher als durchschnittlich 20,30 DM ist.

Versicherungsfreiheit in der gesetzlichen Sozialversicherung bei geringfügig Beschäftigung ist gegeben, wenn die Beschäftigung regelmäßig weniger als 15 Stunden pro Woche ausgeübt wird und das regelmäßige Arbeitsentgelt pro Monat nicht höher als 580,– DM (West) bzw 470,– DM (Ost) beträgt oder bei einem höheren Entgelt dieses 1/6 des Gesamteinkommens nicht übersteigt.

Unabhängig von der Höhe des Entgelts ist eine Beschäftigung versicherungsfrei, wenn sie innerhalb eines Jahres auf höchstens zwei Monate oder 50 Arbeitstage beschränkt ist und nicht berufsmäßig ausgeübt wird. In der Arbeitslosenversicherung ist darüber hinaus eine – im übrigen versicherungspflichtige – Tätigkeit dann versicherungsfrei, wenn sie sich auf weniger als 18 Stunden wöchentlich beschränkt.

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Das Provinzkapitel der Norddeutschen Provinz der *Salvatorianer* (27. – 30. 12. 1994 in Klausheide) wählte P. Bruno Mersch SDS zum neuen Provinzial. Die dreijährige Amtszeit beginnt am 1. März 1995. Vom 1. November 1993 an hatte P. Bruno Mersch als bisheriger Provinzvikar die Norddeutsche Provinz der Salvatorianer zunächst kommissarisch geleitet, nachdem der für die Amtszeit 1993 – 1995 gewählte Provizial P. Karl Hoffmann SDS zum Ordensgeneral gewählt worden war.

Beim Provinzkapitel der *Missionare von der heiligen Familie* vom 2. bis 5. Januar 1995 in Olpe wurde P. Dieter Knoche MSF zum neuen Provinzial der deutschen Ordensprovinz gewählt. Mit Beginn seiner Amtszeit am 1. März 1995 löst er P. Alois Hüging MSF ab, der seit 1986 in drei Amtsperioden die deutsche Ordensprovinz der

Missionare von der heiligen Familie als Provinzial geleitet hat.

Bei der kanonischen Wahl des Klarissenklosters in Bocholt am 24. 1. 1995 wurde Sr. M. Gabriele Wollschlag zur Äbtissin gewählt. Ihre Vorgängerin, S. M. Klara Fiedler, wurde zur Vikarin gewählt.

Im Karmel „Heilig Blut" in Dachau wurde Sr. Enikö Peter am 9. Februar 1995 zur neuen Priorin gewählt.

Sr. Cypriana Ploskal wurde vom Generalat in Paris zur neuen Provinzoberin der Vinzentinerinnen in Köln ernannt.

Zur neuen Generaloberin der Franziskanerinnen vom hl. Josef wurde Sr. Cecilia Heerdt, Brasilien, gewählt. Das Generalat hat seinen Sitz in Schweich bei Trier.

2. Berufung in die Hierarchie

Pater Charles A. Schleck CSC wurde zum Tit.-Erzbischof von Africa ernannt und zugleich zum Sekretär der Kongregation für die Glaubensvorbereitung. Dort tätigt er den obersten Vorsitz über die päpstlichen Missionswerke (L'Osservatore Romano n. 35 v. 11. 2. 95).

3. Berufungen und Ernennungen

Pater Dr. Viktrizius Veith, OFM Cap (60), bisheriger Generalvikar des Kapuzinerordens in Rom, wurde zum geistlichen Assistenten für die Unio der Klarissen-Kapuzinerinnen in Deutschland bestellt. Er ist Nachfolger von P. Dr. Alexander Senftle, OFM Cap, der am 1. August 1994 verstarb.

Der Heilige Vater ernannte P. Giovanni Battista Mondin S. X. zum Konsultor der Kongregation für die Heiligsprechungsangelegenheiten (L'Osservatore Romano n. 8. v. 11. 1. 95).

Papst Johannes Paul II. ernannte Erzbischof John Bukovsky SVD (70) zum neuen Vatikan-Vertreter in Moskau. Seit 1990 war er Nuntius in Rumänien. Der gebürtige Slowake mit US-Amerikanischem Paß wurde Nachfolger des zum Nuntius in Italien berufenen Erzbischofs Francesco Colasuonno. Vor seiner Entsendung nach Bukarest war Erzbischof Bukovsky lange Jahre in der Osteuropa-Abteilung des vatikanischen Staatssekretariats tätig. Auf den Ostexperten warten wichtige Aufgaben, denn zwischen dem Vatikan und Rußland bestehen, auch mit Rücksicht auf die russisch-orthodoxe Kirche, keine vollen diplomatischen Beziehungen. (steyl aktuell [sta] 2/95).

Zu Mitgliedern des Päpstlichen Rates „Cor Unum" hat der Heilige Vater u. a. ernannt: Johannes Gerardus ter Schure SDB, Bischof von 's-Hertogenbosch; Giovanni Bernardo Gremoli OFMCap., Tit.-Bischof von Masuccaba und Apostolischer Vikar von Arabien; Josef Schmitz-Elsen, Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes. – Zu Konsultoren desselben Päpstlichen Rates wurden u. a. ernannt: P. José Luis Redrado Marchite O. H.; P. Joseph Joblin SJ (L'Osservatore Romano n. 291 v. 19./20 12. 94).

Zu theologischen Beratern und Experten wurden vom Heiligen Vater P. Ivan Fucek SJ und P. Ubaldo Todeschini OSM in die Apostolische Pönitentiarie berufen (L'Osservatore Romano n. 43. v . 20./21. 2. 95).

Der Papst ernannte zu Mitgliedern des Päpstlichen Rates für die Menschen unterwegs u. a.: Kardinal Georg Maximilian Sterzinsky, Erzbischof von Berlin; Bechara Rai O.M.M., Bischof von Jbeil Byblos; Tadeusz Goglowski C.M., Erzbischof von Danzig. – Zum Konsultor desselben Päpstlichen Rates wurde u. a. ernannt: P. Velasio De Paolis C.S. (L'Osservatore Romano n. 43 v. 20./21. 2. 95).

Kardinal Jan P. Schotte CICM wurde vom Papst zum Mitglied der Bischofskongregation sowie zum Mitglied der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika ernannt; Kardinal Julius Riyardi Darmaatmadja SJ wurde zum Mitglied der Kongregation

für die Glaubensverbreitung sowie zum Mitglied des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog ernannt; Kardinal Augusto Vargas Alzamora SJ und Kardinal Juan Sandoval Iñiguez wurden zu Mitgliedern der Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens ernannt; Kardinal Carlos Oviedo Cavada O.M. wurde zum Mitglied der Kongregation für das Katholische Bildungswesen sowie zum Mitglied des Päpstlichen Rates für die Kultur ernannt (L'Osservatore Romano n. 285 v. 12./13. 12. 94).

Zu Konsultoren der Kongregation für die Heiligsprechungsangelegenheiten wurden ernannt: P. Angelo Giuseppe Urru OP, P. Bernard J. Przewozny OFMConv., P. Mieczyslaw Lubomirski SJ, P. Mihaly Szentmartoni SJ, P. Aniano Alvarez OCD (L'Osservatore Romano n. 284 v. 11. 12. 94).

4. Auszeichnung

In Würdigung seiner „außerordentlichen Verdienste für das Erzbistum" hat Erzbischof Joachim Kardinal Meisner Professor P. Dr. Dr. Paul Zepp SVD am 20. Januar 1995 zum Ehrendomherrn an der Hohen Domkirche in Köln ernannt. Anläßlich der Verabschiedung des Offizials in den Ruhestand sagte Kardinal Meisner zu dem Steyler Pater: „Nachdem Sie viele Jahre die Bürde eines schwierigen Amtes getragen haben, soll Ihnen diese Würde Ausdruck unserer Dankbarkeit sein." Als äußeres Zeichen überreichte Meisner dem 77jährigen die wichtigste Insignie der Domkapitulare, die Kette mit dem Stern.

Über 30 Jahre arbeitete P. Zepp am Kirchlichen Ehegericht: zunächst als Richter, von 1969 bis 1971 als Vizeoffizial und seit 1987 als Offizial. Außerdem lehrte der Geistliche ab 1960 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule seines Ordens in Sankt Augustin und war dort bis 1969 Theologenpräfekt und Vizerektor. 1971 wurde P. Zepp Vizeprovinzial, 1977 Provinzial der Norddeutschen Provinz der Steyler Missionare und verwaltete dieses Amt bis 1982. Auch über seine gesundheitsbedingte Versetzung in den Ruhestand hinaus wird der ehemalige Leiter des Erzbischöflichen Offizialats dort auch weiterhin als Richter wirken (Pressedienst des Erzbistums Köln, Nr. 1476, v. 26. 1. 95).

„Man kann über das Judentum viel lesen, aber was nutzen die schönsten Bücher, ohne das Geschenk eines Gesprächs." Mit diesen Worten bedankte sich der in Düsseldorf lebende und an der Universität zu Köln lehrende Kirchengeschichtler Willehad Paul Eckert OP Mitte September 1994 bei der Jüdischen Gemeinde Düsseldorf für die Verleihung der „Josef-Neuberger-Medaille". Im Rahmen eines Empfangs zum jüdischen Neujahrsfest hatte der Theologe und Mittelalterforscher als vierter Träger die Auszeichnung erhalten, die an den früheren Justizminister des Landes Nordrhein-Westfalen erinnert. Neben einer großen Anzahl von Vertretern aus Politik und Kultur konnte die Vorstandsvorsitzende der Gemeinde, Frau Eugenie Brecher, auch P. Provinzial Manuel Merten OP (Köln), P. Prior Thomas Eggensperger OP (Düsseldorf) und Mitbrüder aus den Konventen in Düsseldorf und Walberberg willkommen heißen. In einem Grußwort sagte der Ministerpräsident des Landes, Johannes Rau, der Geehrte habe sich wie kaum ein anderer der christlich-jüdischen Verständigung verschrieben.

5. Heimgang

Am 2. November 1994 starb im Redemptoristenkloster in Aparecida (Brasilien) der emeritierte Bischof von Campanha, Tarcisio Ariovaldo Amaral C.Ss.R. Der Verstorbene (geb. am 23. 12. 1919) war von 1967 bis 1973 Generalsuperior der Kongregation der Redemptoristen.

Am 14. Juni 1994 starb P. Thomas Barosse CSC. Der Verstorbene war von 1974 bis

1986 Generalsuperior der Kongregation vom Heiligen Kreuz.

Am 15. September 1994 starb der ehemalige Generalobere des Ordens der Mutter Gottes, P. Aniello Napoli (1980 – 1986).

Im Alter von 68 Jahren starb in Friedberg P. Rudolf Mitterer SAC. Der Verstorbene war Missions- und Provinzprokurator der süddeutschen Pallottinerprovinz.

Am 22. Februar 1995 starb in Baden (Schweiz) Professor P. Dr. Robert Koch C.Ss.R. P. Koch war Professor an der Accademia Alfonsiana, dem Moral-Institut der Lateran-Universität in Rom. Als Gelehrter gehörte P. Koch der Kommission für die Erarbeitung der Neo-Vulgata an. Ihm unterstand die Arbeitsgruppe, die die Übersetzung der Genesis und der Psalmen aus dem Urtext zu tätigen hatte (L'Osservatore Romano n. 46 v. 24. 2. 95). R.I.P.

STATISTIK

1. Ordensleute weltweit

Anläßlich der Bischofssynode „Über das gottgeweihte Leben und seine Sendung" (Oktober 1994) wurde eine Statistik der katholischen Ordensleute veröffentlicht. Demnach gibt es 865 902 weibliche und 205 852 männliche Ordensangehörige in der ganzen Welt (steyl aktuell [sta] 17/95).

Die Mitglieder der Institute des geweihten Lebens und der Gesellschaften des apostolischen Lebens zählen weit über eine Million Mitglieder, sind aber innerhalb des Volkes Gottes eine Minderheit. Statistisch gesehen, machen sie 0,12% der Katholiken aus. 72,5% sind Ordensfrauen, 27,5% Ordensmänner. Die Mehrheit sind mit 82,2% Laien, Männer und Frauen. Nur 17,8% sind Priester oder Diakone. Zur Zeit gibt es 2973 verschiedene Institute von Ordensfrauen auf der Welt (davon sind 1423 päpstlichen Rechts). Die männlichen Institute betragen nur 492 (davon sind 250 päpstlichen Rechts). Hinzu kommen 165 Säkularinstitute und 39 Gesellschaften des apostolischen Lebens (Ordensnachrichten 5/94, S. 83).

2. Jahresstatistik der VDO und VOB zum 1. Januar 1995

Unter den einzelnen Ordensgemeinschaften stehen die Benediktiner an erster Stelle: In 38 Niederlassungen von 28 rechtlich selbständigen Abteien und Prioraten leben 1033 Mitglieder als Patres, Mönche und Brüder nach der Regel des hl. Benedikt.

Zweitstärkste Gruppe unter den Priesterorden ist die franziskanische Familie mit genau 1000 Mitgliedern in 120 Niederlassungen von sieben Ordensprovinzen der Franziskaner (650), Minoriten (69) und Kapuziner (270) sowie einem Kommissariat der Franziskaner des Regulierten Dritten Ordens (11).

Zahlenmäßig stärkste Ordensgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland sind nach den Benediktinern (1033) und Franziskanern (650) die Jesuiten (480), die Steyler Missionare (407), die Pallottiner (393) und die Salesianer Don Boscos (376).

Die *Gesamtzahl der in Deutschland lebenden Ordensmitglieder mit Profeß* hat sich von 6321 (1994) auf 6131 (1995) um 190 (= 3%) verringert. Rechnet man die in den Zahlen von 1995 erstmals enthaltenen Mitglieder des TOR ab, verringerte sich die Gesamtzahl sogar um 201 (= 3,2%). Dabei nimmt die Zahl der Ordenspriester mit 2% im Vergleich zum Vorjahr etwas langsamer ab als die Zahl der Ordensbrüder mit ungefähr 3,5%. Die Gruppe der Kleriker/Scholastiker sank absolut um 42 von 321 (1994) auf 279 (1995). Mit 49 Priesterweihen in Deutschland im Jahr 1994 blieb die Zahl der Ordinationen in den Ordensgemeinschaften nahezu konstant (Vorjahr: 50).

Gut 60% aller Ordensmitglieder mit Profeß in Deutschland sind noch jünger als 65 Jahre, knapp 40% haben das 65. Lebens-

jahr schon überschritten. Diese Zahlen haben sich im Vergleich zum Vorjahr nur unwesentlich verändert.

In den letzten zwanzig Jahren hat sich die Gesamtzahl der Professen der VDO-Gemeinschaften von 9242 (1975) auf 6131 (1995) um mehr als 3100 Ordensmitglieder auf zwei Drittel des Standes von 1975 reduziert.

Die *Zahl der Novizen* zeigt eine etwas positivere Tendenz: Zum 1. 1. 1995 befanden sich 126 junge Männer in den deutschen Noviziaten der VDO-Gemeinschaften (Vorjahr: 100). Allerdings sind in dieser Zahl auch einige Novizen im zweiten Noviziatsjahr enthalten.

Von den insgesamt 126 Novizen sind 87 (= 69%) in den Noviziaten der „alten Orden", zu denen gut die Hälfte aller Ordensleute der VDO-Gemeinschaften gehört. Die Klerikalen Kongregationen und die Gemeinschaften apostolischen Lebens haben mit insgesamt 37 Novizen einen geringeren Nachwuchs. Etliche dieser Gemeinschaften haben schon seit Jahren überhaupt keine Novizen mehr. Die Gesamtzahl von 126 Novizen bezieht sich auf den Stichtag 1. 1. 1995; es gibt keine gesicherten Daten über die Fluktuation in den Noviziaten während des laufenden Jahres.

Nach Angaben der VDO-Gemeinschaften haben im vergangenen Jahr insgesamt 71 Mitbrüder (Vorjahr: 58) ihren *Austritt aus der Gemeinschaft* erklärt. Davon haben 45 Professen ohne Weihen (Vorjahr: 44) das Ordensleben ganz aufgegeben, zwei traten in eine andere Ordensgemeinschaft über, einer in ein diözesanes Priesterseminar. 16 Ordenspriester (Vorjahr: 2) haben im Jahr 1994 mit dem Austritt aus dem Orden auch ihr Priesteramt aufgegeben. Fünf Ordenspriester wechselten in den Diözesandienst (Vorjahr: 8) und zwei traten in eine andere Ordensgemeinschaft über (Vorjahr: 4).

In der *Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VOB)* sind derzeit 14 höhere Obere von 12 verschiedenen Orden und Kongregationen zusammengeschlossen. Zum Stichtag 1. 1. 1995 gehörten 366 Profeßmitglieder in Deutschland (Vorjahr: 378) und weitere 61 im Ausland (Vorjahr 63) zu diesen Gemeinschaften. Von 366 Ordensbrüdern in Deutschland, die in 58 klösterlichen Niederlassungen leben, haben 18 die Priesterweihe, fünf weitere sind Ständige Diakone. Die Zahl der Novizen bei den Brüderorden ist im Vergleich zum Vorjahr unverändert: Derzeit bereiten sich 13 Novizen auf die Ablegung der Ordensgelübde vor.

3. Rückgang der Kirchenaustritte 1993

Die Zahl der Kirchenaustritte ist 1993 gegenüber dem Vorjahr um 20 Prozent auf ca. 154 000 (das sind rund 0,5 Prozent der Katholiken) zurückgegangen. Dies geht aus der kirchlichen Statistik für 1993 hervor. Die Zahl der Kirchenaustritte verringerte sich damit um knapp 40 000. Etwa 4000 aus der Kirche ausgetretene Katholiken traten 1993 wieder in die katholische Kirche ein. 281 612 Personen wurden durch die Taufe neu in die Kirche aufgenommen. In der Bundesrepublik Deutschland gab es 1993 28 003 409 Katholiken (gegenüber 28 127 672 Katholiken im Jahr 1992). Dies sind 34,4 Prozent der Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik Deutschland (1992: 34,7 Prozent). (PRDA94P – 09).

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Christusbotschaft in der zweiten und dritten Generation

Neuere Kommentare zum ersten Timotheusbrief, zum lukanischen Doppelwerk und zum Matthäusevangelium

Vorgestellt von Heinz Giesen CSsR, Hennef

Das Wort Gottes, das uns in der biblischen Botschaft überliefert ist, ist voller Dynamik. Es verlangt danach, in die jeweilige Zeit hinein aktualisiert zu werden. Das bezeugen bereits die Schriften des NTs, zumal jene der zweiten und dritten Generation. Aufgabe der Schriftauslegung und damit auch der hier vorzustellenden Kommentare ist es, dazu beizutragen, daß diese Botschaft den Menschen von heute so trifft, daß er sie sich persönlich aneignen kann.

1. *Die Pastoralbriefe oder die normative Paulusinterpretation*[1]

Nach heute verbreiteter Auffassung, die der Freiburger Neutestamentler L. Oberlinner in seinem Kommentar zum ersten Timotheusbrief teilt, gehen die Pastoralbriefe (= Past) nicht auf Paulus, sondern auf einen Christen zurück, der in der zweiten oder dritten christlichen Generation auf neu auftauchende Fragen Antworten im Geist und in der Autorität des Apostels geben wollte. Die Past nehmen im Rahmen des neutestamentlichen Schrifttums schon dadurch eine Sonderstellung ein, daß sie nicht an einen größeren Empfängerkreis, sondern an Einzelpersonen adressiert sind. Diese sind die auch aus anderen Schriften des NTs bekannter Apostelschüler Timotheus und Titus. Sie werden jedoch nicht auf ihre Tätigkeiten hin angesprochen, sondern haben deutlich eine stellvertretende Funktion. In ihnen werden die Gemeindeleiter angesprochen. Deshalb stehen die mannigfachen Leitungs- und Verwaltungsaufgaben, die Verkündigung und Belehrung der christlichen Gemeinden durch die Gemeindeleiter und damit verbunden auch die Warnung vor Irrlehrern im Vordergrund.

Die Past lassen sich am besten als kirchenamtliche Lehr- und Mahnschreiben verstehen, die an die Gemeindeleiter gerichtet sind, „denen aufgrund ihres Leitungsamtes die Verantwortung und die Sorge für den Glauben und damit auch für das Heil der Gemeinden aufgetragen ist" (XXVI). Sie sind von vornherein als zusammengehöriges Briefcorpus konzipiert worden. Ihre inhaltlichen Berührungspunkte mit den echten Paulusbriefen setzen deren Sammlung am Ende des 1. Jhs. voraus, auch wenn diese noch nicht abgeschlossen gewesen sein sollte. Die Entstehung der Past ist im Zusammenhang des nun entstehenden Problems der Paulusinterpretation (vgl. 2 Petr 3,16) zu verstehen. Für sie sind die autorisierten Paulusinterpreten allein die Gemeindeleiter, die in der kirchlich anerkannten Sukzession zu Paulus stehen. Paulus verabschiedet sich mit den Past von seinen Gemeinden und

---

1 Oberlinner, Lorenz: *Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum ersten Timotheusbrief.* Reihe: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. XI/2. Freiburg 1994: Herder. L, 312 S., geb., DM 95,– (ISBN 3-451-23224-3).

betraut zugleich die Leitung dieser Gemeinden mit der Aufgabe, das apostolische Erbe zu bewahren und das Werk des Paulus weiterzuführen. Die Past signalisieren so den Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit.

Die beiden Adressaten, Timotheus und Titus, sind nicht zufällig gewählt, wie deren im NT bezeugte Beziehungen zu Paulus (Paulusbriefe und Apg) beweisen. Sie waren geeignet, die Kontinuität der nachpaulinischen zur paulinischen Zeit zu verdeutlichen. Der Abstand zu Paulus zeigt sich darin, daß ihr Wirken nun auf Dauer angelegt ist. In den Past soll die Gegenwärtigkeit des Paulus vermittelt werden. Von daher erklärt sich auch, daß Paulus in den Past stärker als in den echten Paulinen im Mittelpunkt steht. Besonders ausführlich behandelt Oberlinner die Frage nach dem Verfasser der Past. Die Argumente gegen eine paulinische Verfasserschaft (geschichtliche Bedingungen, Sprache und Stil, die Art und Weise des Umgangs mit Irrlehrern, Struktur der Gemeinden, Theologie) führen in ihrer Summierung dazu, daß Paulus nicht der Verfasser gewesen sein kann. Neuere Versuche, die Past als echte Paulinen zu retten (z. B. Sekretärshypothese oder zweistufige Entstehung), sind als Verlegenheitslösungen zu werten. Als aktualisierende Interpretation der paulinischen Theologie im Übergang vom 1. zum 2. Jh. blicken die Past vielmehr schon auf die Zeit des Apostels zurück.

Oberlinner betont zu Recht, daß die Past allein schon deshalb nicht nur vergleichend mit den echten Paulinen interpretiert und gewertet werden dürfen, weil ihr Verfasser die paulinische Theologie nicht einfach wiederholen, sondern Neues und Ergänzendes sagen wollte. Für eine sachgemäße Wertung der Past muß die veränderte Situation der Gemeinden berücksichtigt werden. Das kann auch davor bewahren, organisatorische und kirchenrechtliche Festlegungen in den Past als für immer bindende Strukturen mißzuverstehen.

Nach seinen grundsätzlichen Erörterungen zu den Past folgt eine ausführliche Kommentierung des ersten Timotheusbriefes. Aus mehreren Gründen konnte der ursprüngliche Plan, alle drei Past in einem Band zu kommentieren, nicht verwirklicht werden. Im zweiten Teilband, in dem die beiden anderen Past kommentiert werden, sollen in Exkursen die übergreifenden Themen (Irrlehrer, Christologie, Gemeinde, Amt und Kirche) behandelt werden.

2. *Der Evangelist der Heilsgeschichte*[2]

In seinem grundlegend überarbeiteten Kommentar zum Lukasevangelium (= LkEv) konzentriert sich J. Ernst mehr als in seiner Erstauflage (1977) auf das Wesentliche des Textes. Das zeigt sich schon darin, daß der Kommentar etwa 150 Seiten weniger umfangreich ist als diese. Wie in der Reihe „Regensburger Neues Testament" üblich, vermittelt der Kommentar theologische und exegetische Informationen mit einer zeitgemäßen, praxisbezogenen Auslegung in einem Dreischritt: Analyse (Traditions- und Literarkritik). Exegese (Vers-für-Vers-Auslegung) und Besinnung (Impulse für eine sachgerechte und aktuelle Verkündigung).

Zu Beginn werden die klassischen Einleitungsfragen behandelt: die theologischen und schriftstellerischen Eigenarten des LkEv, seine literarischen Quellen, die Verfasserfrage und der Ort und die Zeit seiner Entstehung. Für das LkEv ist eine reflektierte theologisch gedeutete Zeit charakteristisch, die durch das Schema von Verheißung, Erfüllung und Voll-

---

2 Ernst, Josef: *Das Evangelium nach Lukas.* Reihe: Regensburger Neues Testament. Regensburg 6., überarb. Aufl. 1993: Fr. Pustet. 558 S., Ln., DM 98,– (ISBN 3-7917-1393-0).

endung geprägt ist. Mit der fast einhelligen Meinung heutiger Forschung sieht Ernst im Problem der ausbleibenden Parusie einen wesentlichen Anlaß für das LkEv. Das Besondere des heilsgeschichtlichen Modells des LkEv bestehe darin, daß Gott zwar in den Geschichtsverlauf eingreife, aber die menschliche Eigenverantwortung respektiere. In der Heilslehre gibt es gegenüber den synoptischen Seitenreferenten insofern einen Wandel, als das Kreuzesgeschehen nun nur im Rahmen der umfassenden Geschichte Jesu zum Heilsfaktor wird.

Die Erzählweise des LkEv läßt formal Übereinstimmungen mit der antiken Geschichtsschreibung erkennen, verfolgt aber ein religiöses Ziel und bleibt so Evangelium. Der Heilige Geist ist der Garant dafür, daß der Heilsplan Gottes auch nach dem Abschied Jesu in der Zeit der Kirche verwirklicht wird. Nach Auffassung des Evangelisten war Kirche schon in Israel intentional präsent. Und umgekehrt gilt, daß Israel in der Kirche weiterlebt. Urheber für die kontinuierliche Entfaltung von Israel zur Kirche ist Gott selbst. Lukas sieht nach Ernst die größte Gefährdung für die Christenheit im Nachlassen der eschatologischen Hochspannung und in der lähmenden Erfahrung der ausbleibenden Parusie. Diese Einschätzung dürfte jedoch kaum richtig sein. Denn daß viele Christen in der zweiten und dritten Generation nicht mit demselben Eifer wie die ersten Christen für ihren Glauben eintreten, ist durchaus auch anders zu erklären, wie Parallelen aus der späteren Geschichte des Christentums zu zeigen vermögen. Die größere Zuwendung zur Welt war für Lukas notwendig, wenn er das Christentum im Römischen Reich heimisch machen wollte.

Die Christologie des LkEv ist einerseits bestimmt durch das Menschsein und die große Menschenfreundlichkeit Jesu und andererseits durch das Geheimnis des Sohnes Gottes. Sie ist durchweg heilsgeschichtlich orientiert. Das gilt auch für die traditionellen prophetischen Züge im Bild Jesu. Insgesamt ist die lukanische Christologie allerdings nur in Ansätzen reflektiert.

Mit der Mehrheit der Neutestamentler vertritt der Verf. die Zwei-Quellen-Theorie, wonach Lukas neben dem MkEv die Logienquelle Q benutzt hat. Daneben enthält das LkEv eine Fülle von Sondergut. Der Verfasser des LkEv läßt sich als ein hellenistisch gebildeter Heidenchrist erkennen, der zwischen 70 und 80 n. Chr. die christliche Botschaft der hellenistischen Welt vermitteln möchte. Da er keine geographischen Kenntnisse Palästinas hat, ist der Abfassungsort im weiten Siedlungsbereich des hellenistischen Christentums zu suchen.

Neben der fortlaufenden Kommentierung behandelt der Verf. wichtige übergreifende theologische Themen in folgenden Exkursen: Die menschlichen Anfänge des Gottessohnes im Bekenntnis des LkEv; Die Steuerveranlagung – Schätzung – Volkszählung des Quirinius; Die biblischen Kindheitserzählungen; Die Rolle Johannes' des Täufers im lukanischen Geschichtswerk; Die Synagoge; Jüngerschaft und Nachfolge; Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe; Das Gebet im LkEv; Das lukanische Verständnis der Mission.

3. *Das verbürgte Christuszeugnis – die Apostelgeschichte*[3]

In der jüngeren Forschung bestimmte die Frage nach dem Geschichtswert der Apostelgeschichte (= Apg) das wissenschaftliche Interesse, zumal Lukas als der erste christliche Historiker gilt. Die damit verbundene Kritik an der Zuverlässigkeit des Verf. wird durch die

---

3 Zmijewski, Josef: *Die Apostelgeschichte.* Regensburger Neues Testament. Regensburg 1994: Fr. Pustet. 971 S., Ln., DM 98,– (ISBN 3-7917-1421-X).

Erkenntnis entschärft, das Lukas in der Apg wie in seinem Evangelium das theologische Ziel verfolgt, Heilsgeschichte, d. h. die Geschichte Gottes mit den Menschen, darzustellen.

Die Apg wurde von ihrem uns namentlich unbekannten Verf. zusammen mit dem Lukasevangelium geplant, so daß das Proömium des Evangeliums (Lk 1,1 – 4) zugleich die Einleitung für die Apg ist. Sprache, Stil und Art der Darstellung zeigen, daß er ein gebildeter Grieche war, der mit dem Schrifttum seiner Zeit vertraut war. Für ihn war die Ausbreitung des Christentums auch in der Heidenwelt schon eine selbstverständliche Wirklichkeit. Sein historisches und theologisches Interesse bewegte ihn jedoch, den Anfängen des Glaubens nachzugehen. So stellte er zwischen 80 und 90 n. Chr. in seinem Evangelium die Geschichte Jesu und in der Apg die Anfänge der Kirche dar, um die christliche Botschaft in die hellenistische Welt hinein zu verkündigen.

In der Apg ging es ihm darum, die Verbreitung des Wortes Gottes durch zuverlässige Zeugen zu berichten. Richtig verstanden, kann man sein Werk, das in seiner Art einzigartig ist, als eine historische Monographie bezeichnen. Wie wir aus dem Proömium (Lk 1,4 – 4) erfahren, stützt sich Lukas für sein Doppelwerk auf vorgegebene Überlieferung. Die Quellenfrage in der Apg ist jedoch schwer zu lösen, da ihr Autor seine Quellen gut redaktionell verarbeitet hat. In ihrem 1. Teil wird man hauptsächlich schriftliche Einzelüberlieferungen postulieren müssen. Für die Schilderung der paulinischen Missionsreise in 15,36 – 21,16 nimmt Zmijewski mit vielen anderen Itinerar als Quelle an. Lukas gelingt es, durch seine Sprache und Darstellungsweise lebendige Szenen zu schaffen, die dem Leser Fakten und Einsichten unaufdringlich, aber sehr plastisch vermitteln. Innerhalb der Einzelszene liebt Lukas die Erzähltechnik der Steigerung und Dramatisierung.

Ausgehend von Apg 1,8 ist der theologische Aspekt des Zeugnisgebens zusammen mit dem geographischen Hauptprinzip der Gliederung. In 2,1 – 15,35 stellt Lukas die apostolische Zeit mit den Zwölf als den entscheidenden Zeugen dar, während er in 15,36 – 28,31 die durch Paulus repräsentierte nachapostolische Zeit behandelt. Ein weiterer Aspekt ist die innere Entwicklung der frühen Kirche und das Wachsen des Wortes.

Die lukanische Geschichtsschreibung unterscheidet sich wesentlich von der griechisch-hellenistischen Geschichtsschreibung: Ihr Gegenstand ist nicht die profane Geschichte, sondern die Heilsgeschichte. Sie verfolgt erzieherische Ziele. Dem biblischen Geschichtsverständnis, das mit dem Einbruch des Neuen und des Einmaligen rechnet, steht sie grundsätzlich näher als der hellenistischen Geschichtsschreibung, die die Geschichte als eine immerwährende Wiederholung versteht. Biblische Geschichtsschreibung denkt nicht kausal wie die griechische, sondern final und teleologisch, weshalb für sie die Kontinuität in der Heilsgeschichte unerläßlich ist. Schließlich ordnet sie die Ereignisse nicht den Zeiten unter, sondern diese sind in sich wichtig. Daraus folgt, daß dasselbe Heilsgeschehen in verschiedenen Zeiten je neu zur Gegenwart werden kann. Die lukanische Theologie der Heilsgeschichte läßt zwei Epochen erkennen: die Geschichte Israels als die Zeit der Verheißung und die Zeit mit Christus als die Zeit der Erfüllung, die von der Gottesherrschaft bestimmt wird.

Lukas, der für Heidenchristen und aus missionarischer Absicht auch für nichtchristliche Leser schreibt, hält an der Parusie fest, läßt ihren Termin jedoch völlig offen. Gegenüber der Glaubensgefährdung durch die Irrlehre weist er auf den Ursprung des Glaubens zurück und schärft das Festhalten an der zuverlässigen Überlieferung (Paradosis) ein. Sein apologetisches Ziel geht in zwei Richtungen: Er betont, daß die Christusbewegung keine Gefahr für die staatliche Ordnung darstellt und vor allem, daß das Christentum das Judentum legitim fortsetzt und vollendet.

Bei seiner Kommentierung folgt der Verf. einem für die neueren Bände der Reihe bewährten Dreischritt. Nach einer Analyse (literarische, traditions- und redaktionsgeschichtliche sowie historische Aspekte) (I) und einer Vers-für-Vers-Exegese (II) hebt er das hervor, was in einem Abschnitt theologisch und paränetisch bedeutsam ist (III). In 23 Exkursen geht er wichtigen theologischen, literarischen oder historischen Fragen (z. B. Himmelfahrt Christi; die Reden in der Apg; christliche Taufe; Wunderverständnis; Paulus und der Tod des Stephanus; historische und theologische Bedeutung des „Apostelkonzils"; Bedeutung der Areopagrede; Gemeinde/Kirche und Amtsträger) nach.

Der Kommentar zeichnet sich durch das ausgewogene Urteil seines Verf. aus, der in kritischem Gespräch mit anderen Kommentaren und Arbeiten zur Apg zugleich mit der neueren Forschung vertraut macht. Daß er bei seiner Kommentierung einen Schwerpunkt auf das theologisch und paränetisch Bedeutsame (III) legt, wird besonders die Leser freuen, die die Botschaft der Apg in Predigt und Verkündigung weiterzugeben haben.

4. *Das erste Evangelium in leserorientierter Perspektive*[4]

Biblische Texte werden gewöhnlich aus der Autorenperspektive gedeutet. Die Frage lautet also: Was wollte der Autor mit welchen Mitteln seinen Lesern/Hörern sagen? Hier wird nun der Versuch gewagt, das MtEv aus der Leserperspektive zu interpretieren. Die Frage lautet folglich: Wie verstanden die Erstadressaten das MtEv und wie sollten demgemäß heutige Leser das Evangelium verstehen? Die leserorientierte Bibellektüre soll die bisherigen Interpretationsweisen der Bibel nicht verdrängen, sondern ergänzen. Ohnehin kommt auch diese Betrachtungsweise nicht völlig ohne Bezugnahme auf die Redaktionsarbeit des Verf. aus. Frankemölle setzt bei seiner Auslegung einen Leser voraus, der das MtEv erstmalig liest, weshalb er die Ablaufphasen der Lektüre und den Informationsstand der Leser exakt beschreibt.

Weil die Art und Weise der vorgelegten Interpretation von den gängigen Mustern abweicht, reflektiert Frankemölle in seiner Einleitung ausführlich seine Voraussetzungen und Methoden. Eine der grundlegenden Voraussetzungen für das Verständnis des MtEv ist zweifellos das AT. Das MtEv – wie das NT überhaupt – ist folglich aus der Perspektive des AT zu lesen. Das AT wird von Matthäus jedoch nicht historisch-kritisch, sondern aus der Gegenwartsperspektive verstanden. Deshalb ist danach zu fragen, was ein alttestamentlicher Text für den Erstleser bedeutet hat. Die leserorientierte Auslegung erlaubt durchaus eine Vielfalt der Textaneignung. Aufgabe der historisch-kritischen Exegese ist es, dafür zu sorgen, daß eine solche Aneignung nicht zur Willkür ausufert.

Die Interpretation des MtEv muß berücksichtigen, daß die Theologie des MtEv nur in der übergreifenden Texteinheit zu finden ist. Deshalb sind alle Einzeltexte im Kontext der Gesamtgestalt des Evangeliums zu verstehen. Zu beachten ist ferner, daß das Evangelium keine Missionsschrift ist, sondern bei seinen christlichen Lesern profunde Kenntnisse, vor allem auch der Heiligen Schriften (= AT), voraussetzt. Der Evangelist konnte die Kenntnis des AT bei seinen Adressaten voraussetzen, weil damals selbst der einfache Mensch große Teile der Bibel auswendig konnte. Daraus ergibt sich, daß das MtEv mit dem AT zusammen zu lesen ist. Es ist zudem nur im Zusammenhang mit dem damals üblichen aktualisierenden Schriftverständnis zu begreifen. Selbstverständlich verwendet der Evangelist dafür die zu seiner Zeit üblichen Schriftmethoden.

---

4 Frankemölle, Hubert: *Matthäus – Kommentar 1.* Düsseldorf 1994: Patmos Verlag. 332 S., geb., DM 54,80 (ISBN 3-491-77948-0).

Wenn man Einzelaussagen des MtEv nur im Kontext seiner Gesamtgestalt recht würdigen kann, ist es notwendig, dessen Partitur zu kennen. Sie wird von Frankemölle im 2. Kapitel seiner Einleitung ausführlich umschrieben. Dabei spielt das Neben- und Ineinander von Erzählung und Rede eine bestimmte Rolle. Der bewußte Gestaltungswille des Verf. ist überall deutlich erkennbar. Das zentrale Thema ist die Basileia Gottes. Nachdem die Vorgeschichte geklärt hatte, wer Jesus ist, beginnt dieser mit 4,17 seine Verkündigung. In der Bergpredigt spricht und handelt Gott selbst in Jesus, weshalb seine Verkündigung nur eine Erfüllung der Tora bedeuten kann. Gottes Herrschaft ist zeitlich, örtlich und personal in Jesus erfahrbar geworden. Sie wird in den fünf Reden variierend entfaltet. Dem Evangelisten gelingt es, durch die kunstvolle Rahmung seines Evangeliums im Prolog und Epilog seinem Werk ein Höchstmaß an Geschlossenheit zu geben. Für seine Erzählungen rezipiert Matthäus vor allem das MkEv, für seine Reden die Logienquelle. Beide Quellen dürften den Erstlesern unbekannt gewesen sein. Abschließend betont Frankemölle zu Recht, daß das MtEv mehr als alle anderen Schriften des NT „seine Erzählungen vom eschatologisch qualifizierten neuen Handeln Gottes in und durch Jesus sowie sein Lehren als ein Zeugnis jüdischen Glaubens, jüdischer Frömmigkeit und jüdischer Hoffnung" versteht (124). Wenn man die Tatsache, daß Matthäus die Bibel wenigstens als mit dem MkEv und der Logienquelle gleichwertige Tradition für sein Evangelium ernst nimmt, kommt man nicht umhin, den Schritt von der Zwei- zur Drei-Quellen-Theorie zu tun. Deshalb kann die Feststellung nicht mehr überraschen, daß es Matthäus mehr als allen anderen Theologen des NT um die Kontinuität seiner heiligen Schrift mit den heiligen Schriften des AT geht. Im dritten Kapitel führt Frankemölle das zuvor beschriebene Programm durch. Im ersten Teilband seines Kommentars interpretiert er Mt 1,1 – 9,35.

In seiner rezeptionsorientierten Auslegung des ersten Evangeliums erschließt Frankemölle neue Wege zu dessen Verständnis. Das Evangelium wird deutlich auch als Wort Gottes an den Menschen von heute erfahrbar gemacht. Unbeschadet dessen, daß man im einzelnen anders als Frankemölle urteilen wird, ist der Kommentar uneingeschränkt zu empfehlen und zu hoffen, daß der zweite abschließende Teilband nicht allzu lange auf sich warten läßt.

5. *Abschließende Wertung*

Alle vier vorgestellten Kommentare tragen auf ihre Weise zu einem tieferen Verständnis der behandelten Schriften bei. Sie dienen nicht nur der Fachexegese, sondern auch auf je verschiedene Weise der Verkündigung und persönlichen Aneignung der biblischen Botschaft. Den beiden Bänden aus der Reihe „Regensburger Neues Testament" sind zudem je ein Stellen- und Sachregister beigefügt.

Besprechungen

Orden und Spiritualität

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 (ISBN 3-7228-0315-2).

Am Fest der heiligen Teresa 1948 schloß der französische Karmelit Maria-Eugen Grialou, Gründer des karmelitischen Säkularinstituts „Unsere liebe Frau vom Leben", die Arbeit an seinem weitangelegten Werk „Ich will Gott schauen" ab, das nun fast ein halbes Jahrhundert später ins Deutsche übersetzt und durch ein Geleitwort von P. Christoph Schönborn OP, Weihbischof in der Erzdiözese Wien, auf den Weg gebracht ist.

Ausgehend von Vorträgen über die karmelitische Spiritualität seit den frühen dreißiger Jahren (aus denen schließlich auch die neue Gründung erwuchs), liegt hier eine umfassende Einführung in die Spiritualität der Großen Teresa vor, deren Gedanken aber auch den Rahmen bieten, um andere „Meister" des Karmel zu Wort kommen zu lassen, vor allem auch Johannes vom Kreuz und die kleine Therese.

Für den Anfänger und den, der sich orientieren will, ist diese Unterweisung sicher nicht der rechte Einstieg, aber für den, welcher sich wirklich einführen lassen will, die Einübung sucht und das Reifen, wird dieses umfangreiche Werk zum Schatz werden, den eine reiche Erfahrung ihm bereitgestellt hat. Viktor Hahn

Schmitt, Veronika Elisabeth: *Karmel – Weg in Innenräume.* Würzburg 1994: Echter Verlag. 56 S., 6 farb. Abb., Pp., DM 24,80 (ISBN 3-429-01611-8).

Das Leben in einem Karmel hat immer etwas Geheimnisvolles. Stellt ein Karmel doch ein Kloster dar, in das nicht jeder so einfach Zugang findet. Konsequenz ist eine Distanz zur Welt, die manchmal unheimlich erscheint. Wer versucht, ein wenig Licht in dieses Dunkel zu bringen, ist die promovierte Pädagogin und Karmelitenschwester Veronika Elisabeth Schmitt, die im Kloster Heilig Blut in Dachau lebt. Es gelingt ihr auf eindrucksvolle Weise, nicht bei der reinen Information stehenzubleiben. Schwester Veronika Elisabeths Buch ist gleichzeitig ein Zeugnis karmelitischer Spiritualität. Gerade auch sechs Farbbilder laden zum Verweilen, zum Nachdenken ein, sind sie doch Stimmungsbilder, weniger Dokumente karmelitischen Ordenslebens. Die Texte der Karmelitenschwester Veronika Elisabeth Schmitt leisten Vergleichbares: Einerseits sind sie eine sachliche Information für einen am Ordensleben interessierten Menschen, andererseits spiegeln sie eine tiefe Innerlichkeit wider. So kann das kleine Buch der Karmelitin nicht bloß Pfade in die Innenräume einer exotischen Lebensgemeinschaft eröffnen. sondern gleichzeitig zu einem persönlichen Blick in das Seelenleben verführen. Eine angenehme und erfrischende Verführung. Christoph Müller

Berger, Placidus: *Das abendländische Totenbuch.* Schriften zur Kontemplation, Bd. 8. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 103 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-87868-461-4).

Wie in der kirchlichen Bildungsarbeit immer wieder festzustellen ist, ist auch in unserer durchweg nichtchristlichen Gesellschaft die Frage nach der Grenzsituation des Todes ein weitgehend unerledigtes Thema. Neben den – oft schon verzweifelten – Versuchen, mittels Gläserrücken oder anderen spiritistischen Techniken den Kontakt zu den Verstorbenen zu suchen, erfreuen sich Bücher mit Berichten von Reanimierten größten Interesses. Die Fragwürdigkeit spiritistischen Tuns und der Aussagen der Animierten (die Nahtoderlebnisse können durchaus als biochemische Prozesse gedeutet werden und sind auch nicht alle so angenehm, wie sie beschrieben werden) wird zumeist verdrängt, weil die Angst vor dem Sterben und dem Tod allzu groß ist.

Hilfreicher erscheint mir die Begegnung mit dem Menschen des Mittelalters, der sich dem Tod bewußter stellte als der unserer Zeit. Das Wissen darum, daß wir mitten im Leben vom Tod umfan-

gen sind, führte zu dem Postulat „(Semper) memento mori – Gedenke (stets), daß du sterblich bist" und zur Entstehung einer regelrechten „Kultur des Sterbens", der „ars moriendi".

Placidus Berger beschreibt im vorliegenden Büchlein diese Sterbekultur. Dabei zieht er auch das Tibetanische und Ägyptische Totenbuch heran, zwei uralte Texte, in denen wir Anweisungen im Umgang mit Sterbenden finden, die eine gewisse Ähnlichkeit mit den Anweisungen der mittelalterlichen Sterbekultur haben.

Der Mensch des Mittelalters empfand den Tod eindeutig als Transitus in eine neue Welt, auf die er sich im Zustand des Sterbens vorbereitete. Er soll sich vor seinem Weggang noch mit Gott und sich selbst versöhnen. Den unausweichlichen Tod soll er als gerechten Ratschluß Gottes annehmen. Dabei wird es ihm helfen, sich der Güte des Allmächtigen bewußt zu sein. All das geschieht durch eine Revision des Lebens und wesentlich durch das Gebet, in das auch die Apostel und Engel einbezogen sind. Dem Sterbenden soll so im letzten die Güte Gottes aufgehen, dessen Gnadenerweise schon in der Welt spürbar waren.

Berger versucht diese Aussagen der „ars moriendi" (49 – 61), verbunden mit denen des Ägyptischen und Tibetanischen Totenbuchs, für unsere Zeit fruchtbar zu machen. Dabei kommt er zu folgenden Ergebnissen: Sterben heißt Loslassen, und das gelingt nur, wenn man mit sich im Reinen ist. Das beinhaltet das klare Ja zum Sterbenmüssen, die Konfrontation mit dieser Wahrheit, die auch die „ars moriendi" postuliert. Auch der notwendige personale Aspekt – die zu vermeidende Einsamkeit des Sterbenden – kommt bereits in der mittelalterlichen Sterbekultur zum Tragen. Dabei spielt das Gebet zu den Heiligen und Engeln eine Rolle, ein wohl auch für die Ekklesiologie denkwürdiger Aspekt, wenn wir dort über die Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen" reflektieren.

Besonderes Augenmerk richtet Berger endlich auch auf die Anfechtungen der Sterbenden, ihre Verzweiflung und Zweifel an Gott, die wir heutzutage genauso wie im Mittelalter feststellen können (52 – 61). Die vielleicht zu ausführlich geschilderten Methoden der Theologie vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert, damit umzugehen, mögen wohl heute nicht mehr alle unbedingt greifen, ihr Anliegen jedoch, die nach dem Tod zu erwartende Einheit mit Gott (dem Menschen der Postmoderne ist wohl der Begriff des Göttlichen näher) kann hilfreicher Inhalt heutiger Sterbebegleitung sein. Wichtig ist es Berger auch, das Geschehen des Sterbens in die Liturgie (63 – 79) einzubinden. Dabei richtet er sein Augenmerk auf die Eucharistie im Kontext des Passah, wo es ja um das Exodusgeschehen, also den mit Angst und innerer Leere verbundenen Übergang in eine bessere Welt geht. Ebenso kennt das Christentum im christlich gedeuteten Tages-, Wochen- und Jahreszyklus die Dialektik von Sterben und Neugeburt, ein Aspekt, der schließlich auch in den Gebeten des Totenamtes vorkommt. Hilfreich für eine Kultur des Sterbens ist auch die Bewußtseinsforschung (80 – 87). Die Konfrontation mit dem gesamten Leben im Nahtoderlebnis kann der Bereinigung des Gewissens dienen, wovon die „ars moriendi" spricht.

Bergers Büchlein versucht in recht detaillierter Weise, die „ars moriendi" für unsere Zeit fruchtbar zu machen. In seiner Argumentation bleibt er in vielem deutlich bei traditionellen Formen des Christentums, deren eigentlichen Sinn er – auch im Kontext des Ägyptischen und Tibetanischen Totenbuchs – bewußt macht. Insofern wird die Publikation hilfreich für solche sein, die Menschen in der letzten Zeit ihres Lebens begleiten, die christlich sozialisiert sind. Der postmoderne Mensch wird sich mit vielen Aussagen Bergers schwer tun.

Gleichwohl könnten seine Gedanken hilfreich sein, für den pantheistisch und esoterisch ausgerichteten Menschen unserer Zeit eine „ars moriendi" zu erarbeiten. Raymund Fobes

Kreuz und Auferstehung in Lateinamerika. Meditationen. Graz 1994: Verlag Styria. 151 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-222-12252-0).

In einer Zeit, in der Bilder und Nachrichten aus aller Welt alltäglich verfügbar sind, wird auch das Beten international und weltumspannend. Es hat deshalb einen guten Sinn, wenn Vertreter der Kirchen aus Lateinamerika und Asien in diesem Bändchen die Stationen des Kreuzweges Jesu mit den Erfahrungen der Menschen ihrer Länder verbinden und ihre Gebete auch Christen in Europa zur Verfügung stellen. Das ist eine Weise, in der Erfahrungen der unbegreiflichen Gewalt, des Über-

maßes an Leid und der Ohnmacht miteinander im Gebet vor Gott ausgedrückt werden können. Für einen Menschen, der in der westlichen Kultur aufgewachsen ist und lebt, bedarf es meist eines bewußten Schrittes, um sich dem Übermaß des Leides und dem Unrecht zu stellen, das vielen Lateinamerikanern widerfuhr. Für den Rezensenten war deshalb eine Schlüsselerfahrung in dem vorliegenden Büchlein die Erzählung von Sr. Consuelo de Prado, die als spanische Missionarin nach Peru kam und die Last der über Generationen andauernden Unrechtsgeschichte zu spüren bekam. Das betende Gehen des Kreuzweges birgt die Aufforderung in sich, dem Leidenden ins Gesicht zu schauen und ihm nicht auszuweichen. Dieser Leidende ist Christus, und ihn erkennen wir wieder in den Leidenden aus Peru, El Salvador und den Philippinen. „Bei jeder Kreuzwegandacht dringen wir etwas tiefer in das Drama des Kampfes aller Kämpfe ein, in die unendliche Liebe Gottes, die sich so sehr abhebt von unserer bedingten, begrenzten, von den materiellen Gütern und gesellschaftlichen Anforderungen dieser Welt pervertierten Liebe" (Virgil Elizondo in dem Vorwort). Für den vorliegenden Kreuzweg wurde jede der vierzehn Stationen von einer anderen Autorin bzw. Autor verfaßt. Am Beginn steht jeweils der entsprechende Schrifttext, an den sich eine längere Meditation anschließt; den Abschluß bildet ein Gebet. Somit eignet sich dieses Buch nicht nur zur persönlichen Besinnung, sondern auch zum liturgischen Gebrauch in der Gemeinschaft. Johannes Römelt

„AusZeiten!" Texte und Gebete. Hrsg. v. d. Bundesleitung der Katholischen Jungen Gemeinde. Düsseldorf 1993: KJG Verlagsgesellschaft. 222 S., kt., DM 26,80 (ISBN 3-929176-25-4).

Nach „Beten durch die Schallmauer" und „Kerzenschein und Neonlicht" hat die Bundesleitung der KJG mit der vorliegenden Veröffentlichung eine dritte Sammlung von Texten und Gebeten herausgegeben, Hilfen zum Nachdenken und Formulieren des eigenen Glaubens. Das Vorwort überrascht mit einem bewußt postmodernen Outfit, assoziativ und bunt-bewegt; hier herrscht keine Angst vor der neuen Unübersichtlichkeit, soll signalisiert werden. Der Kern des Glaubens und Betens wird dabei bewußt ins Auge gefaßt. Es geht darum, sich ganz einfache, ganz elementare Fragen zu stellen. „Und die lauten immer noch: ‚Wer bin ich?', ‚Was will ich?', ‚Woran glaube ich?', oder wie wir es in diesem Buch mit Blick aufs Beten formuliert haben: ‚Was ist beten?', ‚Wer betet?', ‚Wen anbeten?', ‚Wie beten?' und ‚Wann beten?'" (S. 5). Mit diesen Fragen ist auch schon die Gliederung des Buches in die verschiedenen Kapitel genannt; um jede der fünf Fragen gruppieren sich eine Reihe von Texten, die diese Frage in verschiedener Richtung zuspitzen, sie hin- und herwenden und manchmal eine Antwort versuchen. Vorsichtige Antworten stehen neben offenen Fragen, vertrauensvolle Bekenntnisse neben ehrlichen Eingeständnissen. Wie es Worte an sich haben, die aus einem fortdauernden Gespräch genommen sind, leben auch diese Texte von der Ehrlichkeit dessen, der sich diese Worte zu eigen macht. Und genau das ist diesem Buch zu wünschen: daß es Leserinnen und Leser gibt, die diese Worte mit ihrem eigenen Leben in Verbindung bringen und ihre Tiefen ausloten, die auf diese Weise aufmerksam werden auf das, „was es unterwegs an Geheimnissen (noch) zu entdecken gibt" (S. 5). Johannes Römelt

Beten durch die Schallmauer. Impulse und Texte. Hrsg. v. d. Bundesleitung der Katholischen Jungen Gemeinde. Düsseldorf 8. Auflage 1994: KJG Verlagsgesellschaft. 256 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-929176-15-7).

Wer heute den Versuch macht zu beten, wird ebenso auch die Erfahrung machen, daß seine eigenen Worte nicht tragen. Er wird zu manchen Zeiten und in manchen Situationen an Grenzen stoßen. Eine Sammlung von Impulsen und Texten wie „Beten durch die Schallmauer", die jetzt bereits in achter Auflage vorliegt, kann deshalb nicht nur für Jugendliche, sondern für Beter verschiedensten Alters eine echte Hilfe sein. In seinem Vorwort stellt Josef Reding die Sammlung u. a. so vor: „In vielen Texten wird der Versuch gemacht, Mauern zu durchdringen. Die Mauern der Gleichgültigkeit, der Ich-Sucht, der Aggression, der Isolation. ... jeder Versuch zählt in einer Zeit, wo allgemeine Resignation um sich zu greifen droht" (5f.). Neue, unverbrauchte Worte zu finden für die eigenen Erfahrungen, Ängste und Hoffnungen, für Ungerechtigkeiten; Worte, die das persönliche Nachdenken und den persönlichen Ausdruck anregen – das ist das Anliegen der Herausgeber. Natürlich finden sich unter den Autoren dieser Sammlung auch alte Bekannte wie Jörg Zink und

noch ältere Bekannte wie Alfonso Pereira. Es finden sich leider auch gekünstelte Texte (z. B. „Vorbilder" von Bernd Terwitte, 45) und moralisierende Appelle (z. B. „Geh in dich hinein" von Phil Bosmans, 36). Daneben aber stehen poetische Glanzlichter von Marie Luise Kaschnitz und Antoine de Saint-Exupéry, die harte Sprache eines Erich Fried, die nüchterne Poesie eines Bertolt Brecht, Gebete in einer klaren und kraftvollen Sprache von Diethard Zils, sozial engagierte Texte von Josef Reding, kritische Texte von Dorothee Sölle und die lebensvollen Gebete der Psalmen. So verschieden die Herkunft dieser Texte ist, sie alle haben mit unserer Zeit zu tun. In ihnen spiegeln sich unsere Erfahrungen wider und immer wieder der Mut und der Versuch, sie vor Gott zur Sprache zu bringen.

Johannes Römelt

Heilige Schrift

Martini, Carlo M.: *Dein Wort, Herr, verschlang ich.* Mit Jeremia auf dem Weg der Hoffnung. Freiburg 1994: Herder. 194 S., geb., DM 34,– (ISBN 3-451-23468-8).

Im August 1993 hielt Carlo Maria Martini, der Erzbischof von Mailand, in Caracas einen Exerzitienkurs für Geistliche in Venezuela. Thematischer Anhaltspunkt der Gedanken und Meditationen war die Gestalt des Propheten Jeremia. Zusammen mit den kurzen Ansprachen zu den Lesungen des Tages während der Gottesdienste sind die Texte nun in dem vorliegenden Band in deutscher Sprache veröffentlicht. Radbert Kohlhaas hat die Übersetzung aus dem Italienischen angefertigt, die hier in einem insgesamt sorgfältig verlegten Buch vorliegt; ein unerfreuliches Versäumnis ist nur, daß das auf Seite 132 angekündigte Schema nicht aufzufinden ist. Den Erläuterungen Martinis merkt man an, daß sie von einem ausgebildeten Exegeten verfaßt wurden: Er geht meist nahe am Text entlang, macht Gebrauch von den Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung (ohne sie kontrovers zu diskutieren) und bietet so eine solide Einführung in das Buch des Propheten Jeremia. Die prophetischen Bilder wie der zerbrochene Krug, der leinene Gürtel oder die Trosthandlung des Ackerkaufes kommen dabei ebenso zur Sprache wie die Berufung des Propheten, seine Krisen, die Erfahrung der Einsamkeit und die hoffnungsvollen Prophezeiungen. Recht schnell kommt Martini dabei aber auch immer auf den geistlichen Kern des jeweiligen Abschnittes zu sprechen; die Lektüre des alttestamentlichen Buches soll fruchtbar gemacht werden für die Deutung der Situation von Christen heute, der Situation der Kirche von Caracas und von Mailand. Hilfreiche Gedanken bietet Martini für die Frage des Zornes Gottes, eine eindringliche Meditation zu dem Motiv des Wortes Gottes, das bei Jeremia u. a. mit Feuer, mit einem Hammer, mit berauschendem Wein verglichen wird. Wer Martini von anderen seiner Bücher her kennt, wird in manchen Passagen leider den Bezug auf die Situation der zeitgenössischen Gesellschaft, die Lebensform und die Aufgaben des Christen in ihr vermissen. Sehr überzeugend und herausfordernd wird dieser Bezug aber in dem Kapitel über die Einsamkeit des Propheten. „Jeremia ist eine sehr moderne Gestalt, weil er der Prophet der apostolischen Einsamkeit ist, ein Prophet, der in einer Gesellschaft spricht, die, wie unsere heutige Gesellschaft, nicht hinhört" (131). In Anlehnung an Madeleine Delbrel bietet Martini hier Orientierungspunkte für eine Existenz in apostolischer Einsamkeit. Die Einsamkeit, auf die Christen heute nur wenig vorbereitet sind, wird einerseits als Bei-Gott-Sein verstanden, zugleich aber als zehrende alltägliche Lebensform in einer fremden Umgebung. Sie ist gerade deshalb von besonderer Bedeutung, „weil sie uns in Kontakt bringt mit dem ureigensten Leid der abendländischen Zivilisation, nämlich demjenigen der Menschen, die sich einsam fühlen, auch wenn sie Gesellschaft haben" (141). Für ein zeitgenössisches Christentum finden sich hier intensive Anregungen.

Johannes Römelt

Schnelle, Udo: *Einleitung in das Neue Testament.* Uni-Taschenbücher 1830. Göttingen 1994: Vandenhoeck & Ruprecht. 639 S., kt., DM 49,– (ISBN 3-525-03286-2).

Schnelle möchte in seiner Einleitung in das Neue Testament alle wesentlichen historischen und theologischen Fragestellungen und deren Lösungsversuche vorstellen. Einführend begründet er die Eingrenzung des Untersuchungsgegenstands auf die 27 Schriften des Neuen Testaments. Bei der Darstellung der einzelnen Schriftgruppen geht er im wesentlichen chronologisch vor: Paulusbriefe, synoptische Evangelien, Apostelgeschichte, deuterokanonische Briefe, Hebräerbrief, katholische

Briefe, Schriften der johanneischen Schule und Johannesoffenbarung. Zum Problem der Pseudepigraphie nimmt er in einem instruktiven Exkurs Stellung.

Neben den gängigen Einleitungsfragen (Verfasserschaft, Ort und Zeit der Abfassung, Empfänger, Aufbau, literarische Integrität, Traditionen, Quellen, religionsgeschichtliche Stellung) skizziert Schnelle auch die theologischen Grundgedanken der jeweiligen Schrift und die Tendenzen der neueren Forschung.

Im Rahmen unserer Rezension kann nur auf zwei interessante Positionen des Verf. hingewiesen werden. Volle Zustimmung verdient seine Auffassung, daß sich alle paulinischen Briefe ohne Teilungshypothesen verstehen lassen. Überraschen wird manchen Leser seine Auffassung, daß Paulus den Philipper- und Philemonbrief erst nach 60 n. Chr. aus seiner römischen Gefangenschaft geschrieben habe. Für diese Stellungnahme ist seine Anschauung über die Entwicklung der paulinischen Theologie mitverantwortlich. Denn während Paulus noch im ersten Thessalonicherbrief glaubte, er werde die Wiederkunft Christi noch erleben (was ich bezweifle), rechnet er nach Phil 1,23 fest mit seinem Tod. In diesem Zusammenhang darf ich darauf hinweisen, daß der Verf. meine Position zur „Gerechtigkeit" im MtEv (S. 274 Anm. 275) nicht korrekt wiedergegeben hat; denn auch nach meiner Sicht meint Gerechtigkeit nach Matthäus vor allem das ethische Handeln des Christen.

Mit seiner Einleitung, in der er tatsächlich in die wichtigsten historischen und theologischen Probleme der neutestamentlichen Schriften und deren Lösungsversuche einführt, hat Schnelle der Forschung und allen am Neuen Testament Interessierten ein Buch geschenkt, auf das wir allzulange warten mußten. Dadurch, daß er die unterschiedlichen Positionen kritisch vorstellt, gibt er dem Leser die Möglichkeit, sich selbst ein Urteil zu bilden. Diesem Ziel dient auch die fast immer repräsentativ ausgewählte Literatur. Hervorzuheben ist schließlich auch die klare und – soweit wie möglich – gleichbleibende Gliederung der einzelnen Abschnitte. Das Buch wird sicherlich für lange Zeit ein Standardwerk bleiben. Heinz Giesen

Kirchhoff, Renate: *Die Sünde gegen den eigenen Leib.* Studien zu Porne und Porneia in 1 Kor 6,12–20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten. Reihe: Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Bd. 18. Göttingen 1994: Vandenhoeck & Ruprecht. 227 S., geb., DM 74,– (ISBN 3-525-53372-1).

In ihrer Heidelberger Dissertation fragt die Verf. danach, warum Christen in Korinth problemlos mit Frauen, vor allem Prostituierten, regelwidrig sexuell verkehren und warum Paulus gegen diese Praxis so engagiert theologisch argumentiert.

Da die angesprochenen Christen ihr Verhalten weder philosophisch noch theologisch verteidigen, können sie keine libertinistischen Gegner des Paulus sein. Hintergrund für ihr Verhalten ist vielmehr der Umstand, daß es für Heiden und für gesellschaftlich voll integrierte Juden weder ungewöhnlich noch anstößig war, mit Prostituierten sexuell zu verkehren. Die Christen gehörten wenigstens überwiegend wie die Prostituierten der Unterschicht an, zu der auch einige Wohlhabende zählten, die Sklavinnen hatten, mit denen der Hausherr sexuell verkehren durfte. Paulus spricht Christen an, die aus ihrem Christsein nicht die richtigen Konsequenzen für die Wahl ihrer Sexualpartnerin gezogen haben. Mit der Parole „alles ist mir erlaubt" (1 Kor 6,12) spielt er auf die in der Gesellschaft gängige Praxis an. Nach Paulus ist außerehelicher Geschlechtsverkehr zwar ein Verstoß gegen die Schöpfung Gottes. Sein einziger Grund gegen den regelwidrigen Sexualverkehr aber ist die Christusgemeinschaft. Auch der Umstand, daß zeitgenössische Philosophen der Oberschicht die Einschränkung des Geschlechtsverkehrs auf die Ehe als naturgemäß empfahlen, weshalb es als ein in der Gesellschaft anerkanntes Ideal galt, konnte die Christen dazu beflügeln, der paulinischen Weisung zu folgen.

In einer sehr eingehenden Exegese von 1 Kor 6,12 – 20 zeigt die Verf., wie geschickt Paulus um die Zustimmung seiner Adressaten wirbt. Er spricht sie als Lehrer an und erinnert an ihren Heilsstand, aus dem er ableitet, daß Unzucht zu meiden sei. Aus der Gegenüberstellung von Speisen/Magen und Leib/Herr geht hervor, daß „der Leib für den Herrn" (6,13) kein Besitzverhältnis anspricht, son-

dern eine wechselseitige funktionale Beziehung, die seit der Taufe besteht und in der die Christen Pflichten haben, wozu die Meidung von Unzucht gehört. Der Getaufte ist nicht nur einem freundlicheren Herrn zum Gehorsam verpflichtet, sondern er hat sich auch selbst verändert. Die Wendung „der Herr ist für den Leib" bezieht sich auf Tod und Auferstehung Christi, die den Christen in der Taufe zugute gekommen sind. Das Wort „Leib" verwendet Paulus somit metonymisch für die Adressaten. Durch die Unzucht erleidet der Christ einen Statusverlust. Christen können ihre Privilegien, die sie in der Taufe empfangen haben, zwar auch durch andere Vergehen verlieren. Aber nur Unzucht und Götzendienst ziehen weitere Vergehen nach sich. Auch die Wendung „Der Leib ist nicht für die Unzucht" bedeutet keine Herrschaftsbeziehung; die Unzucht herrscht also nicht über den Leib. Wie die Frau ist die Unzucht keine Verführerin, sondern entwickelt ihre Dynamik erst nach der Tat.

Paulus argumentiert in 6,16f. wirkungsvoll mit Gen 2,24, indem er aus dem „Anhängen" des Mannes an seine Frau eine allgemeine Regel ableitet, die christlichen Männern regelwidrigen Sexualverkehr verbietet. Diese Regel besagt, daß der Mensch mit jeder Größe, der er anhängt, eins wird. Daraus folgt, das regelwidriger Sexualverkehr eines christlichen Mannes eine Grundorientierung ist, die sein Handeln so grundlegend prägt, daß sie die Beziehung zu Christus ausschließt. Der Christ ist mit dem Herrn ein Geist (V. 17), der sie seit der Taufe miteinander verbindet. Die Unzucht richtet sich gegen den durch die Geistverleihung andersartigen Leib des Christen. Unzucht ist somit eine Sünde gegen den Heiligen Geist. Schaden erleidet also der Leib, der nur Getauften eigen ist und der ihn zu bestimmten Handlungen befähigt und aufgrund dessen er zur Auferstehung bestimmt ist.

Dadurch, daß Christus die Christen analog zu Sklaven in der Taufe gegen Bezahlung gekauft hat (V. 20), ist Unzucht Ungehorsam gegen den Eigentümer Christus. Abschließend mahnt Paulus die betroffenen Männer, Gott die gebührende Ehre zu erweisen, indem sie sich des regelwidrigen Geschlechtsverkehrs enthalten.

Mit ihren sorgfältigen Analysen, bei denen sie den sozial-, traditions- und zeitgeschichtlichen Hintergrund stark berücksichtigt, ist es der Verf. gelungen, eine überzeugende Interpretation von 1 Kor 6,12 – 20 vorzulegen. Ihre Arbeit ist zugleich ein wichtiger Beitag zur paulinischen Anthropologie.

Heinz Giesen

Dogmatik – Missionswissenschaft

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,– (ISBN 3-506-72599-8).

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, in die Theologie einzuführen. Das Lehrbuch ‚The Modern Theologians', das sich seit seiner Erstveröffentlichung 1989 im englischsprachigen Raum einen festen Platz sichern konnte und hier in deutscher Übersetzung vorliegt, wählt dafür die direkte Methode, konkrete Theologen vorzustellen, in deren Werk jeweils eingeführt wird. Dies geschieht in den einzelnen Beiträgen durch ein gleichbleibendes Muster: Einführung, Übersicht über das Werk, Darstellung der wichtigsten theologischen Inhalte, die Vorstellung der Diskussion über die besprochene Theologie, die Bewertung ihrer Leistungen und ein Ausblick auf die Aufgabenstellung der Zukunft (Vorwort).

Eine Einführung durch den Herausgeber bestimmt den theologischen Kontext der sogenannten modernen Theologie, deren Wurzeln ins 19. Jahrhundert reichen und die dann eigentlich nach dem Ersten Weltkrieg beginnt.

In sechs Teilen wird so die Theologie der Gegenwart nahegebracht, beginnend bei der Dialektischen Theologie (K. Barth, D. Bonhoeffer, Th. F. Torrance, E. Jüngel), über die Existentiale Theologie (R. Bultmann, P. Tillich, E. Schillebeeckx, H. Küng), die Transzendentale Theologie (K. Rahner, B. Lonergan), die an Tradition und Schönheit orientierte Theologie (Y. Congar, H. U. von Balthasar), die an der Geschichte und deren eschatologische Dimension interessierte Theologie (W. Pannenberg, J. Moltmann) bis hin zu den neuesten Herausforderungen (durch die Latein-

amerikanische, Schwarze, Asiatische und Feministische Theologie), wobei der Beitrag über die Feministische Theologie für die deutsche Ausgabe des Buches neu hinzugekommen ist.

Das Lehrbuch ist in seinen Beiträgen vorwiegend von englischsprachigen Autorinnen und Autoren verfaßt, was die Rezeption der deutschsprachigen Theologie (die, wie die Autorenliste zeigt, im Mittelpunkt steht) verfolgen läßt.

Lehrer wie Studierende der Theologie haben hier ein gutes Instrumentarium, der modernen Theologie zu begegnen, was ein Sachindex verbessert hätte, wenn dieser es ermöglichen würde, die Einführung auch „rückwärts" zu lesen und bestimmte Themen bei den einzelnen Autoren zu verfolgen.

Viktor Hahn

Traditionsabbruch – Ende des Christentums? Hrsg. v. Michael von Brück und Jürgen Werbick. Würzburg 1994: Echter Verlag. 176 S., kt., DM 34,– (ISBN 3-429-01626-6).

Wie das von H. Kutschki herausgegebene, von uns ebenfalls besprochene Buch (Überlieferungsschwierigkeiten des Glaubens. Chancen der Neubesinnung, Würzburg 1994) befaßt sich auch dieser Band mit der Tradierungskrise des Christentums. Anders als im vorgenannten schmalen Band sind die Beiträge hier weitläufiger und in ihrer Überzeugungskraft unterschiedlicher; einige davon wirkten auf mich eher diffus und wenig klärend. Der sachlich zielführendste Beitrag ist wohl der von K. Gabriel (Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 77–97), bei dem mich sprachlich allerdings der ständige Gebrauch des Adjektivs „reflexiv" (es ist wohl „reflex" gemeint?) und das jetzt modische Wort „fokussieren" irritiert hat. Außerdem sehe ich noch immer nicht, warum das Interpretament der Säkularisierung bei sonst einleuchtender Situationsbeschreibung Gabriels rundweg abgelehnt wird (78). Ansonsten enthält das Buch manches, das heilsam gegen eingefahrene Denkgewohnheiten angeht (z. B. Wiedenhofer, Traditionsbrüche – Traditionsabbruch? Zur Identität des Glaubens, 55–76) oder aufschlußreiche Einzelaspekte behandelt (Zwischen Zentralisierung und Pluralität. Traditionsumbrüche in Indien, 122–152), doch ist für mich der Eindruck des Disparaten bestehen geblieben.

Peter Lippert

Faber, Eva-Maria: *Kirche – Gottes Weg und die Träume der Menschen.* Würzburg 1994: Echter Verlag. 168 S., br., DM 28,– (ISBN 3-429-01607-X).

Ausgangspunkt der vorliegenden Studie ist die Beobachtung der Autorin, daß sich hinter mancher harschen Kritik an der Kirche der stillschweigend erhobene Anspruch an diese verbirgt, sie sollte „ein Raum positiver, harmonischer Lebenswirklichkeit sein..., ein Bereich erträumter Welt, verwirklichter Sehnsüchte" (12), letztlich also Ort schon gelungener Reich-Gottes-Praxis. Inspiriert von der Ekklesiologie Erich Przywaras SJ, versucht E. M. Faber demgegenüber, ein Kirchenbild zu zeichnen, das die heilsgeschichtliche Spannung von Schon und Noch-Nicht radikal ernst nimmt. Die Autorin ist sich der Einseitigkeit ihres Ansatzes bewußt, will ihn jedoch als „Korrektiv" (14) zu gängigen Anschauungen verstanden wissen.

Kirche bleibt eine fragmentarische Größe. Das zeigt sich besonders deutlich an der heilsgeschichtlich offenen Wunde des Fehlens Israels (1. Kap. II.). Gegen einen einseitig am Begriff des Symbols orientierten Sakramentsbegriff moniert die Autorin den werkzeuglichen Charakter des Sakraments Kirche (vgl. LG 1). Daß die Kirche nicht aus sich selbst lebt, sondern sich Gott verdankt, wird besonders an ihrer Amtsstruktur deutlich (3. Kap.). Der Dienst des Amtes „wird dort beeinträchtigt oder gar pervertiert, wo es das aufgetragene Zeugnis für das Wirken Gottes verdunkelt und verweigert" (109), sei es, indem sich die Amtsträger selbst in den Mittelpunkt stellen und der Gemeinde so das Evangelium vorenthalten oder indem sie meinen, die Sendung der Kirche allein, ohne die übrigen Gläubigen, verwirklichen zu können.

Die Autorin sucht ihre Ausgangsthese auch an dem in aktueller Ekklesiologie zentralen Thema „communio" zu verifizieren. Auch hier gilt: „Die Differenz zwischen Kirche und universaler communio des Reiches Gottes ist nicht nur qualitativer Art, insofern Sünde und Unvollkommenheit die Harmonie der kirchlichen Gemeinschaft noch trüben. Es besteht auch eine quantitative Differenz:

Die Kirche ist noch nicht die vollendete communio, in die nach Gottes Heilswillen alle berufen sind. Sie kann sich deswegen nicht damit begnügen, in ihren eigenen Reihen schon ein möglichst heilvolles Leben zu gestalten, und darüber die Welt außerhalb ihrem Schicksal überlassen" (147). Dabei bleibt sie „Kirche der Sünder". Sie ist allerdings auch „der Raum, an dem Unheil, Sünde und Versagen je neu in Bewegung kommen auf die Gnade hin und von dieser verwandelt werden" (156). Mit diesem Gedanken versucht die Autorin die Kraft der „siegreichen Gnade", die Karl Rahner betont hatte, einzuholen. Aufgabe der Kirche bleibt es, unverdrossen in den Dienst einzutreten, zu dem sie berufen ist: „Werkzeug unbeirrbarer Liebe" (5. Kap.) zu sein. Damit wird an der Kirche selbst deutlich, daß die „Heilsbedeutsamkeit des Christusereignisses ... nicht in einem ‚ästhetischen' Offenbarungsgeschehen [liegt], sondern auf der ‚dramatischen' Ebene der Erlösung" (164). In diesen Dienst der Erlösung der Welt ist und bleibt die Kirche miteinbezogen – und damit in das Geheimnis des Kreuzes.

Gerade in seiner Akzentuiertheit ist das vorliegende Buch anregend und lesenswert. Es eröffnet Fragen und gibt nicht bloß Antworten. Das spricht für die Autorin. Man könnte z. B. fragen, zu welchen Ergebnissen eine stärkere Beachtung der Schöpfungstheologie im Blick auf die Einschätzung der „Welt" führen würde. Der Entwurf ist insgesamt stark von der Kreuzestheologie bestimmt. Haben für das Verständnis von Kirche Auferstehung und Verherrlichung Christi nicht auch Bedeutung? Im Zentrum von E. M. Fabers Überlegungen steht der Christusbezug der Kirche. Welche Rolle spielt das Wirken das Geistes in der Kirche? Fabers Kritik an manchen Strömungen in Kirchenpraxis und -theologie setzt profund an. Sie will gerade nicht, daß Kirche nun ihre „Nicht-Identität" (sc. die bleibende Differenz von Kirche und Reich Gottes) als „Persilschein" für alle möglichen Auswüchse betrachtet (157ff.), sondern als Impetus zu je neuer Bekehrung. Zu hoffen ist, daß diese anspruchs-vollen Töne nicht überhört werden.

Anneliese Herzig

Politik und Glaube. Eine schwierige Beziehung. Mit Beiträgen von Kurt Biedenkopf, Franz Kamphaus, Christa Nickels und Wolfgang Thierse. Hrsg. v. Michael Albus und Jürgen Hoeren. Düsseldorf 1994: Patmos Verlag. 112 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-491-72316-7).

Das Buch enthält die Stellungnahme von drei in der Politik aktiven Katholiken (K. Biedenkopf [CDU], W. Thierse [SPD] und Ch. Nickels [Grüne]), wobei den längsten Teil des Büchleins ein Rundgespräch zwischen den beiden Herausgebern, W. Thierse und Bischof Kamphaus, bildet. Außerdem werden zwei kirchenoffizielle Verlautbarungen zur Bundestagswahl 1994 (Deutsche Bischofskonferenz; ZdK) dokumentiert (vgl. den eigentümlichen Hinweis im Vorwort, 10). Das Thema ist brisant und spröde zugleich. Das haben die Herausgeber offenbar gespürt. „Wir haben und hatten die Absicht, deutlich zu machen, daß das Thema, auch wenn es keine öffentliche Konjunktur hat, von großer Bedeutung für unsere Gesellschaft und unsere Kirchen ist" (10). Das Buch enthält manches Bedenkenswerte (bei der Niederschrift der Diskussion mit Bischof Kamphaus und W. Thierse fand ich den freundschaftlichen Ton und, inhaltlich, das Plädoyer für eine situationsgerechte Ungleichzeitigkeit der Christen interessant – und letzteres ergänzungsbedürftig). Wer allerdings systematische Darlegungen des Themas oder aber biographisch Narratives sucht, muß wissen, daß das Buch das nicht bietet.

Peter Lippert

Trotz allem. Frauen sagen ja zur Kirche. Hrsg. v. Margit Rotter und Rita Schüle. Würzburg 1994: Echter Verlag. 152 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-429-01571-5).

Nicht oft dürfte ein Buchtitel so nahe an den Eindruck heranführen, den die Lektüre eines Buches hervorruft. In vierundzwanzig jeweils stark autobiographisch getönten Beiträgen erzählen hier Frauen, die ehrenamtlich oder beruflich in der Kirche engagiert sind, von ihrem gläubigen Werdegang, der sie – eben „trotz allem" – die Kirche als Heimat erfahren läßt. Diese Grundbejahung mag in dem einen oder anderen Beitrag als angefochten erscheinen, aber nur sehr gelegentlich und selten ist davon die Rede, man fühle sich „(noch)" in der Kirche beheimatet. Nein, an der Kirchlichkeit der Verfasserinnen kann kaum gezweifelt werden. Gerade darum muß es betroffen machen, wie verletzt manche Gefühle sind und wie stark manche Kriterien ausfallen. Auch zeigt sich bei aller

frauenspezifischen Tönung des beschriebenen Erlebten, daß es doch viele Gemeinsamkeiten darin gibt, den Segen und die Not des Glaubens heute und die Kirche als Heimat des Glaubens zu erleben.

In dem Buch wird deutlich (wie übrigens in empirischen Untersuchungen zur Kirchlichkeit auch), daß die simple Zweiteilung in kirchlich gesonnene Katholiken und in „Fernstehende" die Realität verzeichnet. Das ist aber für die Seelsorge nicht nur ein Nachteil. Wer heute gläubig und kritisch zu den Menschen predigt, hat alle Chancen, einer ganzen Bandbreite von Praktizierenden und Fernstehenden ein erlösendes Wort sagen zu können. Die Beiträge zeigen aber auch, wie sehr eine behagliche, situationsferne Seelsorge zur vertanen Chance auch bei entschiedenen Katholiken zu werden droht. So ist das Buch für mich eine spannende Lektüre gewesen, die mich den Glaubensweg von 24 Menschen nachgehen ließ und die obendrein zur heilsamen pastoralen Gewissenserforschung wurde. Peter Lippert

Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch. Hrsg. v. Monika Pankoke-Schenk und Georg Evers. Frankfurt 1994: J. Knecht. 344 S., Ln., DM 68,– (ISBN 3-7820-0705-0).

Jedem, dem die Landschaft der deutschsprachigen Pastoraltheologie geläufig ist, ist der Name Ludwig Bertsch wohlvertraut. Er, der in St. Georgen seit langem Pastoraltheologie und Liturgik lehrt, bei der Würzburger Synode und der Gesellschaft der deutschsprachigen Pastoraltheologen eine markante Figur war, ist neben seiner Lehrtätigkeit nun Direktor des MWI (des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio) in Aachen. Und er wurde 65 Jahre. Der vorliegende Band ist dazu die Festgabe.

Der Titel verrät bereits hohe Aktualität: Inkulturation und Kontextualität sind in der Tat Aspekte weltkirchlicher Praxis und Theorie, die auf ein Gebot der Stunde hinweisen. Ich habe zwar den Eindruck, Theorien wie die einer „polyzentrisch" gewordenen Weltkirche (vgl. 241ff.) müßten von den Fakten und der theologischen Reflexion her noch mehr geklärt werden. Dennoch, es bleibt bei den Grundaufgaben „Inkulturation und Kontextualität". Die zahlreichen Beiträge in dem Buch sind in drei Textgruppen gegliedert: „Inkulturation – schon ein Thema in der Missionsgeschichte?"; „Einzelfragen der Inkulturationsproblematik"; „Das MWI als Brücke und Dialogpartner" (besonders in diesem Teil kommen auch Verfasser aus der Dritten Welt zu Wort wie F. Wilfred, F. Lumbala, N. B. Abeng, J. Sahi). Die „literarische Art" der Beiträge ist recht unterschiedlich – das reicht von polemischen Ausführungen, die (wieder) westliche Kirche und Theologie und Kontextualität global unter Anklage stellen (Abenge, auch Collet), bis zu vertiefenden und mit immer wieder kolportierten Schablonen aufräumenden Sachdarlegungen (Schatz), hilfreichen Klärungen (Waldenfels) und interessanten Einzelthematiken (Sievernich). Nebenbei erfährt man auch etwas zum (desolaten) Zustand der Missionswissenschaften im deutschen Bereich und zum Werdegang des MWI. Dieses hat sich zu einer wichtigen, ja unentbehrlichen Kontaktstelle zwischen den Theologien der Ersten und der Dritten Welt entwickelt, was aber andererseits kein voller Ersatz für eine Struktur sein dürfte, die Anliegen und Inhalte der klassischen Missionswissenschaft weiterträgt. – Für alle, die sich, auch angeregt durch die Internationalität vieler Ordensgemeinschaften, auf wissenschaftliche Weise mit dem Thema des Titels befassen, wird das Buch sicher eine Fundgrube mit zahlreichen Anregungen bilden. Peter Lippert

Moral- und Pastoraltheologie

Überlieferungsschwierigkeiten des Glaubens. Chancen zur Neubesinnung. Hrsg. v. Norbert Kutschki. Würzburg 1994: Echter Verlag. 96. S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-429-01613-4).

Das schmale Bändchen enthält eine Reihe sehr lesenswerter Beiträge zu einem in letzter Zeit mit Recht viel verhandelten Thema. Es geht um die Frage, wie in einer pluralen, individualisierten und (mit einem allerdings umstrittenen Begriff) säkularen Welt und Gesellschaft die Weitergabe christ-

licher Glaubenshaltung und Glaubensinhalte ermöglicht werden kann. Es schreiben: F.-X. Kaufmann („Die Säkularisierung und ihre Folgen", 7–18); Fr. Wolfinger („Das angefochtene Heilsmonopol der Kirche", 19–31); W. Beinert („Die fundamentalistische Versuchung", 32–45); E. Biser („Religiöse Sprachbarrieren", 58–70); H.-R. Laurien („Kirchliche Sicherheitsstrategien", 71–81); O. H. Pesch („Was wird aus der Kirche?", 82–95). Hier haben wir den leider eher seltenen Fall vor uns, daß ein Sammelband zu einem schwierigen Thama dieses in kurzen, gut lesbaren Zugängen behandelt, die allesamt lesens- und bedenkenswert sind. Es ist ein erfreuliches Buch. Peter Lippert

Kellar, Nancy – Wirth, Justin: *Gemeinschaft im Glauben.* Kleingruppen, Zellgruppen, Hauskreise – Warum und wie? Praxishilfen, Bd. 1. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 63 S., kt., DM 9,80 (ISBN 3-87868-477-0).

Das schmale Büchlein bildet den ersten Band einer Reihe von Praxishilfen für die CE und in der CE (Charismatischen Erneuerung) in der katholischen Kirche. Die beiden Verfasserinnen sind amerikanische Ordensfrauen. Es geht um das „Einmaleins" der Gruppenarbeit in charismatischen Gebetsgruppen. Für Menschen außerhalb dieses gedanklichen Umkreises werden einige Sonderbegriffe fremd klingen (Zellgruppen, evangelistisch, Lehre, Lobpreiszeit; „Meisterplan", 15, wäre wohl anders zu übersetzen). Daneben enthält das Büchlein auch Hinweise, die allgemein in der Gruppenarbeit aufgegriffen werden können (Methoden des Bibelgesprächs, „Umgang mit Problemen"), wobei alles sehr knapp gehalten ist, das für die CE Spezifische überwiegt. Peter Lippert

Kettern, Bernd: *Im Dienst der kranken Menschen.* Das Krankenhaus der Barmherzigen Brüder von Maria-Hilf zu Trier. Trier 1994: Friedhofen-Verlag. 152 S., kt., DM 9,80.

Was ein konfessionelles Krankenhaus von den staatlichen Einrichtungen unterscheidet, beweist der vorliegende Band auf eindrucksvolle Weise. Das Brüderkrankenhaus in Trier sei ein „Ort gelebter menschlicher Nähe" und ein „Ort der Verbundenheit über ein bloßes Arbeitsverhältnis hinaus", meint Bernd Kettern. Es ist spannend, den erforschten Pfaden des gelernten Theologen zu folgen. Ein facettenreiches und lebendiges Bild des Brüderkrankenhauses in Trier hat er gezeichnet. Es ist eine Wanderung nicht bloß durch die wechselhafte Geschichte der Brüderkongregation. Kettern vermag es vielmehr, einen Gang durch die Geschichte der Krankenpflege und der Medizin zu ermöglichen. Durch alle Wogen der Weltgeschichte jedoch hat die Idee des Ordensgründers Peter Friedhofen überlebt, bei der Pflege von Kranken vor nichts zurückzuschrecken, den Menschen und nicht die Krankheit in den Mittelpunkt zu rücken sowie über den Leib hinaus die Seele der Kranken in den Blick zu nehmen. Das Krankenhaus soll nicht bloß ein Ort des Trostes und der Hilfe sein, wie Bernd Kettern schreibt, sondern genauso ein Ort des gelebten Glaubens.

Wenngleich der Autor mit einer Vielzahl von historischen Fakten arbeiten muß, umgeht Kettern die Gefahr, in einen wissenschaftlichen Ton zu verfallen. Eine lebendige, wenn auch sachliche Schreibweise macht die Lektüre der gelungenen Selbstdarstellung der Barmherzigen Brüder von Maria-Hilf und ihrer größten caritativen Einrichtung zu einem kurzweiligen Ereignis. Verschwiegen werden auch die dunklen Kapitel der Ordens- wie der Klinikgeschichte nicht, als im Jahre 1939 542 Nervenkranke „durch Nazis zwangsläufig abtransportiert" wurden, weil sie als lebensunwertes Leben galten. Ein spannendes Stück Ordensgeschichte, das Bernd Kettern geschrieben hat. Gewiß ein Stück Selbstvergewisserung für die Ordensgemeinschaft der Barmherzigen Brüder, das vielen anderen Kongregationen gleichfalls gut zu Gesichte stünde. Christoph Müller

Nouwen, Henri J. M.: *Die Gabe der Vollendung.* Mit dem Sterben leben. Freiburg 1994: Herder. 128 S., geb., DM 24,80 (ISBN 3-451-23326-6).

„Ist der Tod etwas so Schreckliches und Absurdes, daß wir besser gar nicht daran denken oder darüber reden? Ist der Tod ein derart unerwünschter Teil unseres Daseins, daß wir besser so tun, als gebe es ihn gar nicht? Oder ist es möglich, uns nach und nach mit unserem Sterben und unserem Tod anzufreunden und mit offenen Augen und offenen Armen auf ihn zuzuleben?" (12) Diesen

Fragen stellt sich Henri Nouwen in seinem neuen, nicht allzu umfangreichen Buch und versucht, seine eigene Antwort den Lesern anzubieten. Im Rückgriff auf persönliche Erlebnisse mit den Menschen in seinem Umkreis, mit ihren Erfahrungen der Krankheit und des Sterbens, legt er erzählend und nachdenklich dar, in welcher Weise das Sterben selbst noch einmal eine wichtige Zeit des Lebens darstellt. Zu merken, wie man mit zunehmendem Alter bzw. schwerer Krankheit mehr und mehr von anderen Menschen abhängig wird, und dieser Realität des eigenen Lebens nicht auszuweichen, stellt eine eigene Reifungsaufgabe dar. Nouwen schreibt sehr beruhigend darüber, er vermittelt seinen Lesern sein festes Vertrauen, daß hinter allen schweren Erfahrungen immer noch ein besonderer Sinn des persönlichen Lebens steht. Grundlegend ist für ihn die Erfahrung, in tiefer Solidarität mit den anderen Menschen zu leben und gerade nicht als ein Single in Absetzung zu allen anderen. Dieser einfache und elementare Grundgedanke verführt Nouwen leider auch, ihn zu etwas fragwürdigen Gegenüberstellungen auszugestalten. So bewertet er die Freude darüber, anders zu sein als die anderen, rundweg negativ und setzt ihr als positive Form die Freude gegenüber, der gleiche wie alle anderen zu sein. Daß beide Formen der Freude (als Formen der Freude über sich selbst und aneinander) zusammengehören und einander bedingen könnten, kommt bei ihm leider nicht einmal ansatzweise zum Ausdruck. Was dann die positive Freude von bloßen Verschmelzungsphantasien unterscheidet, wird auch nicht durch das Beispiel vom Gefühl der Einigkeit beim Marsch für die Bürgerrechte deutlich. Durch andere Erzählungen aber wird deutlich, daß die grundlegende Solidarität mit den anderen eine durch und durch realistische Haltung ist, bei der die Augen eben auch nicht vor der Realität des Sterbens verschlossen werden. Wieviel Aufmerksamkeit und Bereitschaft zur wirklichen Begegnung die Begleitung von Sterbenden erfordert, wird im zweiten Teil des Buches deutlich. Nouwen schreibt hier über die „rechte Sorge umeinander". „Die Sorge um andere hat in erster Linie den Sinn, daß wir ihnen helfen, die ungeheure Versuchung, sich selbst als unwert zu betrachten, zu überwinden" (75). Noch einmal geht es in der letzten Lebensphase um diese Frage des eigenen Wertes. Er kann nicht mehr durch irgendwelches Tun gesichert, sondern nur noch in zunehmender Passivität erwartet werden. In innerer Freiheit kann dieses Geschenk nur erwartet werden, wenn nicht das Gefühl überwiegt, anderen Menschen zur Last zu fallen. Hier schließt sich der Kreis des Buches, indem wieder auf die Grundhaltung der Solidarität unter den Menschen verwiesen wird. Vielleicht ist dies der wichtigste Sinn des Buches: zu zeigen, daß wir im Sterben noch einmal vor dem Geheimnis eines Menschen stehen und es nicht in Worte fassen können; daß wir aber zugleich allen Grund haben, diese Phase des Lebens gemeinsam zu bestehen. Johannes Römelt

SCHELLENBERGER, Bernardin: *Lieber Hausmann als Kirchenmann.* Düsseldorf 1994: Patmos Verlag. 152 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-491-72309-4).

Ein Buch wie das vorliegende zu besprechen, stellt eine eigene Herausforderung dar. Denn falls man kritisiert und Widerspruch anmeldet, besteht ja allzu leicht die Gefahr, als Stimme des „Systems", als unverständig und intolerant zu erscheinen. Aber deshalb nicht kritisieren, das geht wohl auch nicht. Bliebe noch die Möglichkeit, das Buch nicht zu besprechen. Aber sein Verfasser hat durch zahlreiche Veröffentlichungen von sich reden gemacht. Das Buch „Was ein Mönch erfährt" empfand ich als realistisch und spirituell zugleich (es wurde seinerzeit besprochen). Sein Buch „Wider den pastoralen Notstand" hat, wie ich weiß, bei manchen Gemeindepfarrern große Beachtung gefunden, hat ihnen aber zum Teil auch ein schlechtes Gewissen gemacht. Eine so personalisierte Seelsorge, wie sie der Verfasser darin beschreibt, ist verlockend und unrealisierbar zugleich: In einer Pfarrei von 700 Menschen mag manches an pastoralem Stil möglich sein, das der Pfarrer mit zwei, drei Pfarreien von je 4000 Menschen eben nicht leisten kann und sich gar nicht vornehmen darf. – Aber all das mag nun verständlich machen, warum das jetzige Buch besprochen wird.

Vorab: Niemandem, wirklich niemandem, steht eine moralische Verurteilung eines anderen Menschen zu; natürlich gilt das auch für Priester, die ihr Amt aufgeben. Etwas anderes ist es, wenn ein Verfasser seinen Weg als den ehrlicheren und besseren deklariert und jene diffamiert, die ihn nicht mitgehen. Dies ist hier in dem Buch der Fall und dann darf wohl, ohne zu „verurteilen", in der Sache widersprochen werden. –

Der Verfasser war erst Franziskanernovize und -student; er ging dann nach Mariawald zu den Trappisten. Dort wurde er (und hier mögen seine Oberen wirklich, wie er meint, einen Fehler gemacht haben) sehr bald Prior und (!) Novizenmeister. Nachdem die übergroße Zahl von Novizen während

mehrerer Jahre nicht durchgehalten hatte, ging er mit zweien der letzten seiner Zöglinge nach Südwestdeutschland, um dort in einer Kleinkommunität zu leben. Es folgt ein Jahr in der Trappistenabtei Genesee/USA, die auch durch H. Nouwen hierzulande bekannt wurde. Anschließend nochmals Seelsorge in einem kleinen Ort. Von dort aus dann Aufgeben des Priester- und Mönchseins und Heirat. –

Der Verfasser bringt unter seinen zahlreichen Stellungnahmen zur Situation der heutigen Kirche gewiß auch Dinge zur Sprache, in denen ihm recht zu geben ist. Dennoch: was mir unter anderem auffiel, ist dreierlei: Am Beginn eines jeden neuen Abschnitts herrscht Zufriedenheit und Glück; diese verwandeln sich aber regelmäßig nach gewisser Zeit in Ungenügen. Von der Zeit, als er „geht", schreibt er (im Alter von 47 Jahren): „es war geradezu verlockend, alles wieder einmal hinter sich zu lassen und bei Null anzufangen" (105). Was an Theologie und Exegese geboten wird, ist zum Teil recht flach (vgl. z. B. 119, 123, 145) und dient doch immer wieder der Rechtfertigung der tiefen Unrast des Verfassers. Schließlich hat es mich schon befremdet, wie der Verfasser die Menschen, von denen er im Pastoralbuch noch so angetan war, kritisiert. Er habe von ihnen nicht genug Verständnis und spirituelle Anregungen empfangen (besonders 86f.) und habe sich von den Leuten eher gebraucht, nicht aber geliebt gefühlt. Ich kann für mich nur sagen, daß man derlei auch anders erleben kann: Mein Glaube lebt sehr stark auch vom Glauben der Menschen, mit denen ich „pastoral zu tun" habe...

Können Ordensleute, die „geblieben sind", etwas von dem Buch lernen? Das mag unterschiedlich beantwortet werden. Für mich ist der hier beschriebene Weg eher etwas, das mich auf Distanz bringt. Für meine eigenen existentiellen, menschlichen und kirchlichen Konfliktfelder vermag ich höchstens den Kontrast als hilfreich auszumachen: So will ich nicht sein. – Wer die letzten Interviews und Artikel K. Rahners aus dem Jahr vor seinem Tod liest, der merkt dort, was es heißt, heute ein menschlich ehrlicher, kritischer Christ und Ordensmann in der Kirche zu sein und – dabei seinen Humor nicht zu verlieren. Vielleicht kann dieses Buch aber gerade in dem, was es an Widerspruch weckt, die Entschiedenheit zum eigenen Weg neu beleben. Peter Lippert

Kirchengeschichte

Spiridon (Archimandrit): *Verstoßene Seelen.* Ein Priesterleben im alten Rußland. Graz 1994: Verlag Styria. 284 S., geb., DM 39,80 (ISBN 3-222-12298-9).

Der Lebensbericht des Priestermönches Spiridon (1875 – 1930) faßt seine einzelnen Zeitschriftenveröffentlichungen zu einem Roman zusammen. Sorgfältig berichten die verschiedenen Herausgeber in der Einleitung, wie das Werk zustandegekommen ist. Der russische Herausgeber betont die zwei Anliegen: zum einen das religiöse Zeugnis dieses außergewöhnlichen Menschen zugänglich zu machen, zum anderen aber auch dessen Erfahrungen mit den leidenden Menschen in Rußland festzuhalten. Um der Unmittelbarkeit dieser Erfahrungen willen wurde der Stil Spiridons nicht geglättet, eine sicherlich richtige Entscheidung, die durch die moderne und manchmal fast betont theologische Wortwahl des deutschen Übersetzers jedoch etwas konterkariert wird.

Aus seiner Kindheit und Jugend (1. Teil) schon berichtet Spiridon seine elementare Hingezogenheit zu Gott, sein vor allem in der Natur erfahrenes Gefühl der Liebe Gottes. Gespräche und Pilgerreisen mit den tiefreligiösen Bauern, unter denen er aufwächst, verstärken seinen Wunsch, für nichts als die Liebe Gottes zu leben. Doch mehrjährige Klosteraufenthalte zeigen ihm auf zum Teil schmerzende Weise, daß dies nicht sein Weg ist.

Als Missionar nach Sibirien gesandt, macht er tiefgreifende, noch heute gültige Erfahrungen über die Ambivalenz der Mission; so kommt er zu der Konsequenz, keine äußeren Bekehrungen mehr anstreben zu wollen (2. Teil).

Im 3. und 4. Teil werden die Schicksale Strafgefangener geschildert, denen Spiridon sich in vorbehaltloser Liebe zuwendet und von denen er gar sagt: „daß diese Welt der Straffälligen weitaus idealer, sittlicher und sogar religiöser ist als die freie Welt von uns freien Bürgern" (87). Er kommt zu

großartigen theologischen Reflexionen über die unzerstörbare Gottesebenbildlichkeit des Menschen, aber auch zu sehr klaren sozialen Anklagen gegen die Gesellschaft und die Kirche. M. E. ist dieser Teil der stärkste des Buches. Die Szenen sind dichterisch zugespitzt, durch Stereotypen in Aufbau und Wortwahl bekommen sie eine fast biblisch anmutende Kraft.

Beim Ausbruch des Weltkrieges gerät Spiridon in eine ungeheure Gewissensqual, die das gesamte weitere Buch bestimmt (5. und 6. Teil). Er erkennt immer deutlicher, daß dieser Krieg, jeder Krieg überhaupt, in krasser Weise gegen das Evangelium verstößt und doch von der Kirche mitgetragen wird; in quälender Anklage gegen sich selbst und alle Vertreter der Kirche schreibt er: „Sie sind Henker und Verkäufer des christlichen Gottes geworden" (219). Die Berichte aus dem Krieg, den er als Militärgeistlicher freiwillig mitmacht, steigern sich mitunter an die Grenze des Erträglichen, nicht durch ihren Realismus, sondern durch die Intensität des seelischen Leidens, das Spiridon angesichts dieser Qualen und seiner eigenen schuldhaften Verstrickung empfindet. Daraus erwächst seine immer schärfere, rigorose Abrechnung mit den Kirchen, ja, dem ganzen historischen Christentum seit der Konstantinischen Wende, die er in einem schriftlichen Beichtbekenntnis vor dem Synod niederlegt (7. Teil). Grundlegend entscheidet er sich für die Absage an jede weltliche Macht, für ein christliches Leben ganz nach der Bergpredigt. Im Epilog findet er schließlich zurück zu seinen religiösen Anfängen, und das Buch klingt in einer großen Vision von der allesumfassenden Liebe Gottes aus.

Ohne sprachlich an die großen russischen Dichter, die auch in diesem Buch ihre Rolle spielen, heranzukommen zu können, ist „Verstoßene Seelen" ein Werk, das ganz in diesem Erbe steht mit seiner intensiven Erfahrung und Reflexion des Leidens. Wenn auch die naive Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung dem heutigen westlichen Leser fremd sein mag, gibt das Buch eine Fülle spiritueller Anregungen von verblüffender Modernität, streift wie nebenbei auf hohem Niveau viele theologische Fragen und ist geeignet, beim Leser große Nachdenklichkeit auszulösen. Jessica Weis

Svidercoschi, Gian Franco: *Brief an einen jüdischen Freund.* Karol Wojtyla und Jerzy Kluger. Graz 1993: Verlag Styria. 115 S., geb., DM 24,80 (ISBN 3-222-12228-8).

Der Titel kann leicht in die Irre führen: Es ist kein Briefwechsel, ja, der Brief, von dem da die Rede ist, spielt überhaupt nur die Rolle eines Aufhängers. Der Leser findet ihn im Anhang des Buches, unterschrieben von Papst Johannes Paul II., gerichtet an Jerzy Kluger, einen polnischen Juden in Rom, der durch den Brief veranlaßt werden soll, zum erstenmal seit Kriegsende nach Polen zurückzukehren, um dort eine Gedenktafel für die ermordeten Juden zu enthüllen. Der Brief bringt Kluger nicht nur dazu, nach Polen zu fahren, sondern auch sich zu erinnern: an seine Kindheit und Jugend, an die Verbrechen der deutschen Besatzer, an das unermeßliche Leid, das sie brachten – und an den Klassenkamerad Karol Wojtyla, mit dem ihn eine enge Freundschaft verband. Gian Franco Svidercoschi, lange Jahre Vatikankorrespondent verschiedener Zeitungen und später Vizedirektor des Osservatore Romano, hat diese Erinnerungen aufgeschrieben – so entstand der vorliegende Roman.

Der Stil ist, vor allem zu Anfang, sehr simpel, dabei durchaus einprägsam; man merkt, daß der Autor Anleihen macht bei großen Dichtern. Manches wirkt zu einfach, naiv, vor allem die Schilderungen des jungen Wojtyla. Hier wird deutlich, wie entweder der Autor oder aber auch Kluger selbst eine sehr große Bewunderung für den Erzbischof von Krakau und den Papst hegt und diese Hochachtung zurückprojiziert schon auf den Jungen Karol. Das ist schade, man würde gern mehr und vielleicht auch Ehrlicheres aus der Kindheit und Jugend des Papstes erfahren. Möglich aber auch, daß einfach Klugers Erinnerungen an diese Zeit schwach ausgeprägt waren; das würde erklären, warum der erste Teil des Buches eigentümlich klischeehaft wirkt, mehr Typen als Personen beschreibt. Das ändert sich zunehmend, je dichter der Autor sich der Phase der deutschen Besatzung nähert; Stil wie auch Inhalt werden deutlich intensiver, ernster, tiefergehender. Kurz angerissene Bilder von der Front und aus dem jüdischen Getto bringen dem Leser sehr eindringlich die Brutalität der deutschen Besatzung und die Leiden der jüdischen und polnischen Bevölkerung nahe. Eigentümlich, fast wie literarische Ironie wirkt es da, daß die Rollen quasi vertauscht sind: Es ist der Jude Kluger, der in der polnischen Armee kämpft, der Katholik Wojtyla, der zu Hause die Gettoisierung und spätere Deportation der Juden erlebt.

Das Buch zeigt auch auf beiläufige, fast selbstverständliche Art die gar nicht gradlinige „Laufbahn" des Karol Wojtyla zum Priesteramt, seine verschiedensten Arbeiten und Neigungen, eine tiefe aber überhaupt nicht weltabgewandte Frömmigkeit, im Ganzen das Bild eines ungewöhnlich starken und eigenwilligen, ja kantigen Charakters, und kann gerade so vielleicht manchem Leser einen Zugang zu der Persönlichkeit des Papstes eröffnen, von dem hier deutlich wird, daß er gerade nicht in gängige Klischees paßt.

Daneben aber erhält das Buch m. E. angesichts der jüngsten Irritationen im jüdisch-polnischen und damit auch jüdisch-katholischen Verhältnis und der Mahnfeiern dieser Monate seinen Wert als schlichtes, aber ehrliches Zeugnis: einer Freundschaft, die vielleicht mit Grundlage dessen ist, daß Papst Johannes Paul II. immer als glaubwürdiger Initiator des christlich-jüdischen Dialogs auftreten konnte, aber auch eines Leides, das nie vergessen werden kann. Der Autor schreibt in seinem Nachwort über die bleibende Bedeutung des Holocaust: „Nicht nur ein Völkermord, ein noch nie dagewesenes Verbrechen gegenüber einer ganzen Nation, nicht nur ein Martyrium, dessen Opfer das jüdische Volk mit seinen sechs Millionen Toten war, sondern auch eine tiefe, nicht mehr verheilende Wunde, die für immer ins Fleisch und ins Gewissen der Überlebenden eingeschnitten ist" (110).

Jessica Weis

VLK, Miloslav: *Reifezeit.* Dietlinde Assmus im Gespräch mit dem Erzbischof von Prag. München 1994: Verlag Neue Stadt. 131 S., geb., DM 22,– (ISBN 3-87996-308-8).

Der Kardinalerzbischof von Prag, früher Bischof von Budweis, vorher unter den Kommunisten als Priester ohne Seelsorgeerlaubnis Fensterputzer, noch vorher und zunächst Archivar und Doktor der Bibliothekswissenschaft, ist eine Persönlichkeit, der westliche, an das ständige, allerdings risikolose Problematisieren in Freiheit gewohnte „Kirchenmenschen" zunächst einmal nur – zuhören sollten. Wenn man Vlk auch noch selbst zu einfachen Menschen in einer böhmischen Kleinstadt reden gehört hat, dann beeindruckt, wie im Buch, die gründliche Kenntnis und Aneignung der Konzilsdokumente (immerhin waren die Menschen in jener Epoche weithin auch von gesamtkirchlichen Dokumenten abgeschnitten) und die umsichtige Selbstverständlichkeit, mit der mit Gottes Gegenwart im kirchlichen Geschehen gerechnet wird.

Hier verbirgt sich Spiritualität nicht hinter Umschreibungen, sie entschuldigt sich nicht dafür, daß sie da ist, und sie kann jederzeit ein Bestandteil des durchweg nüchternen Gesprächs werden. So bietet das Buch zum einen eine Fülle von Einzelinformationen über die Situation des Glaubens in der Tschechischen Republik. Zum anderen aber wird es zu einem Beitrag im Gespräch zwischen Katholiken West und Katholiken Ost, das fällig ist und bei dem wirklich beide Seiten nicht wenig voneinander lernen können. Die klare Sprache von Fragen und Antworten macht das Buch zu einer Lektüremöglichkeit für alle, die sich für das wichtige Thema interessieren. Peter Lippert

Neufeld, Karl H.: *Die Brüder Rahner:* Eine Biographie. Freiburg 1994: Herder. 415 S., geb., DM 78,– (ISBN 3-451-23466-1).

K. Neufeld ist Fundamentaltheologe in Innsbruck und leitet das Karl-Rahner-Archiv. Er ist von daher wohl singulär prädestiniert, eine Rahnerbiographie zu verfassen. „Rahnerbiographie" bedeutet hier auf durchaus originelle Weise eine Biographie zweier Personen: der Brüder Hugo und Karl Rahner. Auf gut 400 Seiten werden in 48 Kapiteln zwei Lebensläufe nachgezeichnet, die für die Theologie im deutschen Sprachraum zu den wichtigsten des Jahrhunderts gehören.

Es ist dem Verfasser dafür zu danken, daß er nicht zusätzlich zu der gestellten Aufgabe einer Lebensbeschreibung auch noch eine systematische Einführung in das theologische Denken der beiden versucht hat. Auch so ist die Fülle des Stoffes beträchtlich. Dabei bietet Neufeld, der nach eigenen Angaben fast nur öffentlich zugängliche Quellen verwendet (407), mehr chronistische Fakten als den Versuch, den menschlichen Weg der beiden Brüder zu beschreiben. Wer sich für den Lebensweg der beiden Brüder interessiert und insbesondere das Wirken Karl Rahners intensiv, wenn auch aus der Entfernung, mitverfolgt hat, für den bieten die genannten Chronikelemente allerdings einen Eindruck von der immensen Arbeitsleistung der beiden, die nicht nur auf die Studierstube be-

schränkt war. Auch werden viele Namen genannt und der Vergessenheit entrissen, die den heute studierenden jungen Theologen vermutlich kaum noch etwas sagen, die aber für die Jahrzehnte der Jahrhundertmitte prägend waren.

Bei allem ist auch interessant, wie sehr deutsch (und österreichisch) Rahners Wirken angelegt war. Von einer Internationalität der Erfahrungen ist trotz seiner Reisen eigentlich (anders als z. B. bei B. Häring) kein intensives Echo wahrzunehmen. Daß Rahner dennoch weltweit prägend wurde, zeigt wohl an, daß im Bereich der systematischen Theologie ein wirklich fundamentales Denken – fast? – überkontextuell wirken kann...

Entwicklungen von Beziehungen (etwa zu Urs von Balthasar, zu Kardinal Döpfner, um nur Namen zu nennen, die schon „Geschichte" geworden sind) bleiben im Hintergrund. Das bittere Buch von Balthasars (Cordula oder der Ernstfall) wird nicht genannt. Gelegentlich werden Namen von (Konflikt-)Partnern genannt (z. B. P. Hürth), gelegentlich bleiben sie ungenannt („ein hochrangiger Jesuit", 234). Auch Metz wird als Herausgeber von „Hörer des Wortes" zunächst nicht namentlich genannt (176), sondern erst auf S. 280. Auf S. 305 muß es wohl heißen: Vereinigung deutscher Ordensoberen (VDO).

Auch die nicht wenigen, den Menschen Rahner liebenswert machenden Anekdoten, die von verschiedener Seite anläßlich des Geburtstages und nach seinem Tod erzählt wurden, hätten in einer kleinen Skizze ihren Platz verdient. Besonders dankenswert finde ich es allerdings, daß Neufeld sein Buch mit einem Rückgriff auf Rahners Vortrag über die Erfahrungen eines Theologen beschließt. Denn wenn es je eine eindrucksvolle Summe eines Lebens, Suchens und Lehrens gibt, ist es dieser Vortrag.

Ein Unternehmen wie dieses hat als Doppelbiographie seinen Reiz und seine Berechtigung dort, wo von gemeinsamen Wegstrecken der beiden Brüder zu berichten ist (Elternhaus, Jugend, die gemeinsame Zeit des Lehrens in Innsbruck, die letzten Münchner Jahre von Pater Hugo). Es wird allerdings dort zum methodischen Problem, wo die beiden Brüder jeweils eigene Wege geführt wurden (Kriegszeit bzw. die sechzehn Jahre im Leben Karls nach dem frühen Tod Hugos). So wird das Buch trotz genauer Berichterstattung unausbleiblicherweise primär zu einer Biographie von Karl Rahner – wobei es einer in der älteren Generation der Theologieliebhaber nicht endenden Diskussion überlassen bleiben mag, wer von beiden „der Größere" sei, ein Gesprächsstoff, den wohl beide für höchst überflüssig gehalten hätten, haben sie doch beide Bleibendes bewirkt. Peter Lippert

Liturgie

Jilek, August: *Das Brotbrechen.* Eine Einführung in die Eucharistiefeier. Kleine liturgische Bibliothek, Bd. 2. Regensburg 1994: Fr. Pustet. XXVII, 247 S., kt., DM 36,– (ISBN 3-7917-1437-6).

Die Bezeichnung „Eucharistiefeier " wird leider in der Umgangssprache, aber auch in der wissenschaftlichen Literatur unterschiedlich verwendet, so daß nicht immer von vornherein feststeht, was mit ihr gemeint ist. Im Untertitel dieses Buches bezieht sie sich auf den zweiten Teil der Meßfeier. Dem Wortgottesdienst wird ein Folgeband gewidmet sein.

A. Jilek, Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Regensburg, gibt im 1. Kapitel einen Überblick über die Stiftung und die Entwicklung der Eucharistiefeier in neutestamentlicher und frühkirchlicher Zeit, in der sich die Grundgestalt unserer Eucharistiefeier herausgebildet hat. Im 2. Kapitel beleuchtet er die heutige Feier. Dabei folgt er in seinen Darlegungen allerdings nicht einfach dem üblichen Ablauf, sondern der Bedeutung der einzelnen Elemente. So werden zunächst das Hochgebet, das Brotbrechen und die Kommunion besprochen. Erst daran schließen sich Erläuterungen zu den Texten und Riten zwischen Hochgebet und Kommunion sowie zur Bereitung an, die mehr ist als bloße „Gabenbereitung", da sie auch eine Bereitung des Altars und der Gemeinde umfaßt. Das 3. und letzte Kapitel behandelt ausgewählte Fragen wie z. B. zur Gegenwart des Herrn in der liturgischen Versammlung, zur Begrifflichkeit und Formulierung der Hochgebete und zu Gestik und Körperhaltung während des Hochgebets. Ein Abschnitt des 3. Kapitels scheint auf den ersten

Blick den gesteckten Rahmen zu sprengen, nämlich jener, in dem die Katechesen des Bischofs Ambrosius von Mailand († 397) über die Eucharistiefeier und die Taufe wiedergegeben und kommentiert werden. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß die Gedanken des Bischofs Ambrosius auch heute noch durchaus aktuell sind und zu tieferen Einsichten in das eucharistische Geschehen führen können.

Der Autor beschränkt sich in seinen Ausführungen nicht auf die Erschließung von Inhalt und Gestalt der Eucharistiefeier. Er bietet darüber hinaus zahlreiche Anregungen zu einem sinn- und sachgerechten Vollzug, der in vielen Gemeinden sehr zu wünschen übrigläßt. Außerdem gibt er Hinweise, wie Texte und Riten zukünftig verbessert werden können, damit die Feier einen klareren Aufbau erhält und leichter mitvollzogen werden kann.

Das Buch ist in einer leicht verständlichen Sprache geschrieben und führt die Leser zu den wichtigsten Quellen hin. Es stellt eine gute Grundlage dar für alle, die Gottesdienste vorbereiten und/oder leiten, Glaubensgespräche initiieren bzw. Religionsunterricht erteilen. Aber auch all denen, die keine besonderen Dienste in der Gemeinde verrichten, jedoch daran interessiert sind, die eucharistische Liturgie verständnisvoll mitzufeiern, sei die Publikation wärmstens empfohlen.

Auffällig ist, daß A. Jilek unter den Adressaten, die er ansprechen möchte, eine Gruppe nicht erwähnt: nämlich die Bischöfe. Manch einer von ihnen könnte aus dem Buch wertvolle Impulse empfangen, die es wert wären, bei passender Gelegenheit an Gemeinden weitergegeben zu werden. Gelegentlich bedarf es halt eines Anstoßes „von oben", um eine Entwicklung in Gang zu bringen.

Josef Schmitz

Kirchgessner, Bernhard: *Momente der Ruhe.* Sonn- und Feiertage im Lesejahr B. Regensburg 1993: Fr. Pustet. 94 S., kt., DM 14,80 (ISBN 3-7917-1391-4).

Für die Sonn- unf Festtage im Lesejahr A und im Lesejahr C hat Bernhard Kirchgessner bereits früher jeweils kurze Texte in kleinen Veröffentlichungen zusammengefaßt; durch das vorliegende Bändchen wird nun die Sammlung komplettiert. Vom 1. Adventssonntag bis zum Christkönigssonntag, vom Fest der Darstellung des Herrn bis zum Fest der Unschuldigen Kinder bietet der Autor kurze, immer nur wenige Sätze umfassende Texte an, die für ein ruhiges Verlesen und Innehalten im Gottesdienst gedacht sind und so der Gemeinde einen Moment der Ruhe verschaffen sollen. Die meisten dieser Texte richten sich nach den jeweiligen biblischen Tagestexten aus; sie sprechen noch einmal einen der Kerngedanken aus, variieren ihn, aktualisieren ihn behutsam, stellen Fragen an die heutigen Christen. Sie eignen sich deshalb für das laute Verlesen nach der Kommunion in der Messe, aber auch bei der Feier der Krankenkommunion, für den einen oder anderen Leser auch zum persönlichen Gebet. Kirchgessner verfügt nicht über eine außerordentliche sprachliche Kraft, um den jeweiligen Gedanken auszudrücken; manche Wendungen wiederholen bloß die gängige religiöse Prosa, manche Formulierungen sind unbefangen betrachtet kitschig, andere schlicht mißlungen. „Würden wir mehr / um den Geist Gottes bitten, / dann könnte er dieser Welt / mehr auf den trägen Geist gehen" (42). Dann aber finden sich auch ganz einfache Sätze, die die Einladung Jesu eindringlich formulieren und auf die Grundhaltung des Glaubens hinweisen. „Wende dich nicht ab, / wenn er dir heute begegnet, / verfinstere nicht dein Gesicht, / wenn er dich heute ruft, / sondern komm und folge ihm" (50). Gerade diese einfachen Sätze aber, in denen der Autor nicht nach einem besonderen Gag gegriffen hat, schätze ich in diesem Büchlein. Johannes Römelt

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: Fr. Pustet. 523 S., kt., DM 88,– (ISBN 3-7917-1411-2).

Die vorliegende Untersuchung, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Dissertation angenommen worden ist, bietet erstmals eine eingehende Interpretation der Artikel 41 und 42 der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, die vom liturgischen Leben im Bistum und in der Pfarrei sprechen. Im einzelnen erläutert der Verfasser die Vorge-

schichte der beiden Artikel, stellt sie in den Zusammenhang der übrigen Aussagen des Konzils zum Thema und zeigt deren Weiterwirken in den Riten und Texten der Feier der Bischofs- und Priesterweihe auf.

Im großen und ganzen erwecken die Ausführungen den Eindruck, daß der Autor das Quellenmaterial nicht nur umfassend erhoben, sondern auch sorgfältig analysiert hat. An diesem Gesamturteil ändern auch die folgenden kritischen Anmerkungen nichts:

1. Das lateinische Wort „exemptio" wird im Deutschen mit „Exemtion" wiedergegeben.

2. Mehrfach wird von den Bischöfen behauptet, sie hätten „das Apostelamt (in Fülle) inne" (vgl. z. B. S. 240; 278 f.; 281). Das aber trifft nicht zu. Als Augenzeugen des Auferstandenen und als Fundament der Kirche übten die Apostel ein Amt aus, das nur ihnen zukommt. Die Bischöfe sind zwar „Nachfolger der Apostel", aber ohne deren spezifische Funktionen und Vollmachten. Von den Bischöfen kann man nur sagen, daß sie „die Fülle des Weihesakraments" besitzen.

3. Auf S. 70 erklärt der Autor, er werde im 3. Abschnitt des 1. Kapitels nachweisen, „wie die theologischen Implikationen von SC 41.42 in den Folgedokumenten des Konzils einer abschließenden und umfassenden Klärung zugeführt wurden". Diese Verheißung geht leider nicht in Erfüllung. Später muß nämlich der Verfasser selbst zugeben, daß es dem Konzil nicht gelungen ist, das Verhältnis von allgemeinem Priestertum und Amtspriestertum (vgl. S. 225–229) sowie von Episkopat und Presbyterat (vgl. S. 259–262) eindeutig zu bestimmen. Josef Schmitz

Das aufstrahlende Licht. Ein Rosenkranz vom öffentlichen Wirken Jesu. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 160 S., geb., DM 14,80 (ISBN 3-87868-464-9).

Die unterschiedlichsten Auffassungen, die verschiedensten Gefühle verbinden sich mit jener Form des Gebets, von dem das zu besprechende Buch handelt – dem Rosenkranz. Da halten ihn die einen für eine völlig überholte Form religiöser Praxis, die anderen für die spirituelle Gebetsform schlechthin.

Für solche, die den Rosenkranz für eine wertvolle Praxis im Rahmen ihrer Spiritualität halten, wird das vorliegende Gebetbuch, verfaßt vom Ruhestandsgeistlichen Leonhard Übler zweifelsfrei eine lohnende Lektüre sein.

Hier finden wir jedoch nicht die altbekannten Gesätze des freudenreichen, des schmerzhaften und des glorreichen Rosenkranzes, in denen jeweils nur Kindheit, Passion und Auferstehung Jesu in den Blick kommen, sondern Übler konzentriert sich auf das öffentliche Wirken Jesu. Fünf Gesätze, in denen Jesus als der Verkünder der Frohbotschaft, der machtvoll Gottes Liebe sichtbar gemacht hat, angerufen wird, sind kennzeichnend für diesen Rosenkranz.

Neben den Gesätzen können wir freilich auch die Grundgebete des Rosenkranzes, das „Ave Maria", das „Vater unser" und das Glaubensbekenntnis, lesen. Die Aussagen der Gebete wie auch die Gesätze kommentiert Übler sowohl mit Sinnsprüchen wie auch mit meditativen Fotos. Dies scheint mir bemerkenswert. Christliche Grundgebete werden nämlich oft so stereotyp dahergesagt, so daß es für Christen sicherlich lohnend wäre, über ihre Aussagen etwas meditativ nachzudenken, wozu das Bändchen einlädt.

Im ganzen kann so das Gebetbuch für jene, die einen Zugang zur traditionsreichen christlichen Spiritualität des Rosenkranzgebetes haben, echte Hilfe zum besseren Verstehen sowohl dieser Spiritualität wie aber auch zum besseren Verständnis des jesuanischen Wirkens, auf das sich ja die Gesätze konzentrieren, sein. Raymund Fobes

Langenhorst, Georg: *Hiob unser Zeitgenosse.* Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung. Reihe: Theologie und Literatur, Bd. 1. Mainz 1994: Matthias-Grünewald-Verlag. 448 S., kt., DM 64,– (ISBN 3-7867-1757-5).

Der Verlust kultureller Bedeutsamkeit der Kirche in den westlichen Industrieländern gehört zu den Krisenmerkmalen der christlichen Kirchen in Nordwest-Amerika und Europa. Ein auffälliges Zeichen dafür, auf das die Verantwortlichen allmählich aufmerksam werden, ist es zum Beispiel, daß es so gut wie keine „Erziehung zur ästhetischen Kompetenz" in der Aus- und Fortbildung der Priester und Theologen gibt: Die Deutsche Bischofskonferenz hat dies für ihren Verantwortungsbereich in einer Stellungnahme zu „Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung" (5. 10. 1993, Arbeitshilfen 115) zugegeben. Demzufolge wird von den Bischöfen angekündigt: „Die Künste sollten integrierte Bestandteile des Theologiestudiums darstellen."

In diesem Zusammenhang ist auch der neue Schwerpunkt „Religion und Ästhetik" im Verlagsprogramm von Grünewald zu sehen. Innerhalb dieses Programms wird es eine Reihe unter dem Titel „Theologie und Literatur" geben, die von Karl-Josef Kuschel herausgegeben wird. In den Veröffentlichungen soll die positive Spannung zwischen religiöser und ästhetischer Erfahrung aufgezeigt und bedacht werden. Im Vorwort des hier vorliegenden Buches schreibt dazu Kuschel: „Religiöse Erfahrungen können Ausgangspunkt und Gegenstand künstlerischer Realisierung sein, und ästhetische Erfahrungen können die religiöse Erfahrungsdimension erahnen lassen, positiv provozieren oder radikal negieren" (S.12).

Der Literaturwissenschaftler und katholische Theologe Georg Langenhorst legt hier das erste Buch innerhalb der Reihe „Theologie und Literatur" vor. Es verwundert nicht, daß gerade das biblische Thema „Hiob" im 20. Jahrhundert zu einem der großen literarischen Themen geworden ist. Langenhorst bietet hier einen ausgezeichneten Überblick über den großen Bereich der Hiob-Rezeption in der Literatur, der Philosophie, der Psychologie und Theologie dieses Jahrhunderts.

Die umfassende und gründliche Bearbeitung dieses immer wieder aufgegriffenen Themas ist erstaunlich.

Sich auf die gegenseitige kritische Herausforderung von Literatur und Theologie, wie sie hier exemplarisch dargestellt wird, einzulassen, ist ein in vieler Hinsicht lohnendes Abenteuer.

Klemens Jockwig

Goecke-Seischab, Margarete Luise: *Von Klee bis Chagall.* Kreativ arbeiten mit zeitgenössischen Graphiken zur Bibel. München 1994: Kösel in Gem. m. d. Calwer Verlag, Stuttgart. 248 S., kt., DM 38,– (ISBN 3-466-36405-1 und 3-7668-3299-9).

Von Margarete Luise Goecke-Seischab, die mit ihrer Ausbildung als Germanistin und Kunstpädagogin u. a. auch einen Lehrauftrag an einer Hochschule wahrnimmt, liegen bereits verschiedene Veröffentlichungen zum kreativen Arbeiten mit Gruppen von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen vor. Für den vorliegenden Band hat die Autorin nun zwanzig Graphiken (jeweils zehn Graphiken zum Alten bzw. Neuen Testament) von Künstlern des 20. Jahrhunderts ausgesucht, in denen Bildthemen aus der Bibel bearbeitet werden. Unter den abgebildeten Blättern befinden sich eine Reihe von Werken aus dem wenig bekannten Projekt der Bibel-Ausgabe des „Blauen Reiters" (die im Jahre 1913 von Franz Marc angeregt wurde und zu der die Autorin einige weitergehende Information anbietet), darunter ein Blatt zur Schöpfungsgeschichte (1914) von Franz Marc, Alfred Kubins Federzeichnung zum Propheten Daniel (1914), Paul Klees „Der Herr ist mein Hirte" (1915). Daneben sind Werke von Marc Chagall ebenso vertreten wie von Max Beckmann, Emil Nolde, Erich Heckel, Max Slevogt, eine späte Lithographie von Otto Dix („Jesus und der Versucher" 1960) und von den Werken unmittelbarer Zeitgenossen einzig der Holzschnitt „Lazarus" von Georg Baselitz (1985). Durchweg hat die Autorin Werke von hoher Qualität ausgewählt; die Beschränkung auf graphische Arbeiten und hier zumeist auf schwarz-weiße Techniken bringt dabei vor allem den Vorteil leichterer Reproduzierbarkeit mit sich. Sowohl der Bildauswahl wie dann auch besonders

der Vorstellung der einzelnen Bilder und der Vorschläge zum kreativen Arbeiten in Gruppen merkt man die Vertrautheit der Autorin sowohl mit den Werken moderner Künstler als auch mit den biblischen Motiven und ihre Erfahrung in der Arbeit mit Gruppen an. Wohl wirkt der Text an manchen Stellen etwas knapp und holprig, zuweilen nicht sorgfältig genug gearbeitet; wenn beispielsweise als Kriterium für die Bildauswahl u. a. die beste Umsetzung einer biblischen Geschichte im Kunstwerk angegeben wird, dann wirft diese Auskunft mehr Fragen auf, als sie beantwortet. Aber in dem Reichtum an dargebotenem Material ist dieses Buch beispielhaft: Jedes einzelne Kunstwerk wird nach einer ganzseitigen Abbildung zunächst in einer auf das Wesentliche konzentrierte und im allgemeinen durch eine Kompositionszeichnung und meist auch Vergleichsdarstellungen illustrierte Beschreibung und Analyse des Bildes vorgestellt. Darauf folgt eine Einordnung in den Zusammenhang des Gesamtwerks und der Biographie des jeweiligen Künstlers, wobei die Autorin dankenswerterweise immer wieder auch die Künstler selbst zu Wort kommen läßt. Den Abschluß bildet jeweils ein eigener Teil mit Anregungen für die Praxis; diese Vorschläge umfassen Hinweise zur Bildbetrachtung, zum Bildvergleich, Gedichte zum jeweiligen biblischen Thema, die Gestaltung eines Schriftbildes, plastisches Arbeiten, Malen eines Leporellos u. v. a. m. Abgerundet wird das Buch noch durch einleitende Hinweise auf die verschiedenen graphischen Techniken und einer Art „Checkliste" zum Einsatz von Bildern, die sowohl inhaltliche wie organisatorische Aspekte umfaßt. Wer auch immer in Gruppen mit modernen Bildern zur Bibel arbeiten möchte, dem sei dieses Buch empfohlen. In der Vielfalt der historischen und praktischen Hinweise stellt es eine wahre Fundgrube dar.

Johannes Römelt

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Danielou, Jean: *Gebet als Quelle christlichen Handelns.* Reihe: Theologia Romanica, Bd. 20. Freiburg 1994: Johannes Verlag Einsiedeln. 171 S., kt., DM 27,–.

Esser, Norbert: *Benediktineroblatentum.* Studien zur Geschichte und Gegenwart der „weltlichen Mitglieder" des Benediktinerordens, einer „idealen Vereinigung von Religion, Wissenschaft und Kunst". Sinzig 1995: Sankt Meinrad Verlag. 269 S., 115 SW-Abb., kt., DM 58,–.

Gäde, Ernst-Georg – Mennen, Claudia: *Gemeinde leiten – aber wie?* Werkbuch für Pfarrgemeinderäte und Kirchenvorstände. Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 164 S., kt., DM 29,80.

Giesen, Heinz: *Herrschaft Gottes – heute oder morgen?* Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien. Reihe: Biblische Untersuchungen, Bd. 26. Regensburg 1994: F. Pustet. 162 S., kt., DM 38,–.

Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik in drei Bänden. Bd. 2: Christologie – Mariologie – Ekklesiologie. Paderborn 1995: Schöningh. 590 S., kt., DM 78,–.

Pater Gordian: *Was ich erleben durfte.* Autobiographie. Graz 1995: Verlag Styria. 221 S., kt., DM 29,80.

Gottes Sohn ist kommen. Predigten und Bilder zur Weihnacht. Hrsg. v. Rudolf Landau. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 189 S., geb., DM 30,80.

Gradwohl, Roland: *Frag den Rabbi.* Streiflichter zum Judentum. Reihe: Calwer Taschenbibliothek, Bd. 34. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 127 S., kt., DM 14,80.

Gruber, Elmar: *Deine Nähe täglich ein Geschenk.* Jahreslesebuch. Freiburg 1994: Herder. 390 S., geb., DM 34,–.

Haag, Herbert: *Biblisches Wörterbuch.* Freiburg Neuausgabe 1994: Herder. 448 S., geb., DM 48,–.

Haas, Johannes: *Gelassen leben.* 10 Tips von Johannes XXIII. Freiburg/Schweiz 1994: Kanisius Verlag. 64 S., kt., DM 6,50.

Hasenfratz, Hans-Peter: *Der indische Weg.* Die Spiritualität eines Kontinents entdecken. Reihe: Herder/Spektrum, Bd. 4309. Freiburg 1994: Herder. 188 S., kt., DM 16,80.

Heimbach-Steins, Marianne: *Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik.* Dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls. Münster, Hamburg 1994: LIT Verlag. 303 S., kt., DM 58,80.

Hemmerle, Klaus: *Wie Glauben im Leben geht.* Schriften zur Spiritualität. Reihe: Theologie und Glaube. München 1995: Verlag Neue Stadt. 308 S., geb., DM 38,–.

Kahl, Werner: *New Testament Miracle Stories in Their Religious-Historical Setting.* A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective. Reihe: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 163. Göttingen 1994: Vandenhoeck & Ruprecht. 259 S., Ln., DM 88,–.

Lichtung. Offene Orte in der Gegenwartskunst. Hrsg. v. Paul Corazolla und Rita Wagner, Künstlerhaus Berlin, Arbeitsgruppe ‚Lichtung'. Berlin 1994: Ars Nicolai. 88 S., geb., DM 48,–.

Luciani, Albino: *Vater unser.* Gedanken zum Gebet des Herrn. Graz, Köln 1995: Verlag Styria. 125 S., kt., DM 24,80.

Ludolf von Sachsen: *Das Leben Jesu Christi.* Ausgewählt und eingeleitet v. Susanne Greiner. Reihe: Christliche Meister, Bd. 47. Freiburg 1994: Johannes Verlag Einsiedeln. 228 S., kt., DM 25,–.

Martini, Carlo Maria: *Die Kirche.* Anregungen zu einem tieferen Verständnis. Reihe: Hilfen zum christlichen Leben. München 1995: Verlag Neue Stadt. 80 S., geb., DM 19,80.

Mell, Ulrich: *Die „anderen" Winzer.* Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27 – 12,34. Tübingen 1994: J. C. B. Mohr. 438 S., geb., DM 248,–.

Monier, Prosper: *Ostern kann jeden Tag beginnen.* Impulse. Reihe: Saatkörner. München 1995: Verlag Neue Stadt. 88 S., geb., DM 19,80.

Müller, Wunibald: *Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch.* Selbstverwirklichung als Menschwerdung. Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 128 S., kt., DM 24,80.

Neumann, Manfred E. – Schraffenberger, Willi: *Vom Leben und Sterben auf der Straße.* Portraits. Reihe: Herder/Spektrum, Bd. 4311. Freiburg 1994: Herder. 118 S., kt., DM 14,80.

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,–.

Oberlinner, Lorenz: *Die Pastoralbriefe, 1. Folge; Kommentar zum Ersten Timotheusbrief.* Reihe: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. XI/2. Freiburg 1994: Herder. 321 S., geb., DM 95,–.

Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann. Hrsg. v. Jürgen Verweyen. Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 155. Freiburg 1995: Herder. 144 S., kt., DM 38,–.

Pesch, Otto Hermann: *Christliche Lebenspraxis heute und hier.* Würzburg 1994: Echter Verlag. 376 S., kt., DM 38,–.

Ratzinger, Joseph Kardinal: *Evangelium – Katechese – Katechismus.* Streiflichter auf den Katechismus der katholischen Kirche. München 1995: Verlag Neue Stadt. 88 S., kt., DM 17,80.

Reinelt, Joachim: *Seine Ankunft heißt Aufbruch.* Weihnachtlich leben. Freiburg 1994: Herder. 106 S., geb., DM 19,80.

Die Reise nach Bethlehem. Eine Dia-Serie nach dem Bilderbuch v. Brian Wildsmith, Begleitheft v. Karin Storck. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. DM 42,–.

Sänger, Dieter: *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel.* Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 75. Tübingen 1994: J. C. B. Mohr. 395 S., geb., DM 228,–.

Schreiner, Josef: *Theologie des Alten Testaments.* Reihe: Ergänzungsband zur Neuen Echter Bibel, Altes Testament, Bd. 1. Würzburg 1995: Echter Verlag. 352 S., kt., DM 54,–.

Thurian, Max: *In Liebe zur Wahrheit.* Ein Glaubensbuch. Graz, Köln 1995: Verlag Styria. 160 S., kt., DM 29,80.

Trunk, Dieter: *Der messianische Heiler.* Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium. Reihe: Herders biblische Studien, Bd. 3. Freiburg 1994: Herder. 457 S., geb., DM 88,–.

Wagener, Ulrike: *Die Ordnung des „Hauses Gottes".* Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, Bd. 65. Tübingen 1994: J. C. B. Mohr. 291 S., kt., DM 88,–.

Weber, Christoph: *Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889 – 1971).* Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus. Reihe: Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, Bd. 1. Frankfurt 1994: P. Lang. 693 S., geb., DM 168,–.

Welck, Christian: *Erzählte Zeichen.* Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, Bd. 69. Tübingen 1994: J. C. B. Mohr. 377 S., kt., DM 98,–.

Wenzelmann, Gottfried: *Nachfolge und Gemeinschaft.* Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens. Reihe: Calwer Theologische Monographien, Reihe C: Praktische Theologie und Missionswissenschaft, Bd. 21. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 304 S., kt., DM 78,–.

Wiesel, Elie: *Noah oder Ein neuer Anfang.* Biblische Portraits. Freiburg 1994: Herder. 200 S., geb., DM 34,–.

Winter, Martin: *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter.* Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh 13 – 17. Reihe: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 161. Göttingen 1994: Vandenhoeck & Ruprecht. 370 S., Ln., DM 118,–.

Zerfass, Rolf: *Für uns Menschen.* Predigten zum Lesejahr C. Düsseldorf 1994: Patmos Verlag. 175 S., geb., DM 32,80.

Zmijewski, Josef: *Die Apostelgeschichte.* Reihe: Regensburger Neues Testament. Regensburg 1994: F. Pustet. 971 S., geb., DM 98,–.

Zum Geleit

Vom 27. bis 29. März 1995 fand eine Tagung der Johannes-Duns-Skotus-Akademie zum Thema „ Das Ordensrecht im Dienste der Spiritualität“ statt, das über den Kreis der Teilnehmer hinaus für alle Ordensleute von Interesse sein dürfte.

Die Johannes-Duns-Skotus-Akademie ist eine Gründung der Kölnischen Franziskanerprovinz. Sie dient der Erforschung franziskanischer Geistesgeschichte und Spiritualität. Gelegentlich der VIII. Tagung der Akademie haben die Koordinatoren dieser Arbeit thematisch eine gewisse Erweiterung in doppelter Hinsicht vorgenommen: einmal so, daß die Gegenwart – neben der Geschichte – mehr in die Überlegungen der Spiritualität einbezogen wurde, zum anderen dergestalt, daß die Einbettung des Franziskanischen in das gesamte kirchliche Leben mehr heraustreten konnte.

Die Tagung fand in „Haus Maria Rast“ bei Euskirchen statt. 35 Teilnehmer waren der Einladung zur Tagung gefolgt. Schon im Vorfeld hatte sich gezeigt, daß es zum Kirchen- bzw. speziell dem Ordensrecht erhebliche Berührungsängste zu geben scheint, auch unter den Ordensleuten selbst. Doch das Bemühen der Kirchenrechtler seit dem II. Vaticanum um eine Öffnung des Rechts zum konkreten Leben und zur Spiritualität der Kirche und die vermutete „Verbindungs-“ bzw. „Komplementär-Funktion“ des im CIC von 1983 erneuerten Rechts für eine zeitgemäße Spiritualität ließen es lohnend erscheinen, die im Thema ausgedrückte Verbindung zu wagen, zumal für die Tagung namhafte Referentinnen und Referenten gewonnen werden konnten, Fachleute auf dem Gebiet des Kirchen- und Ordensrechts wie auch der Ordensgeschichte und Spiritualität.

Die Ordenskorrespondenz beginnt in diesem Heft mit der Veröffentlichung der Referate der Tagung in der Hoffnung, daß ein fruchtbarer Dialog zwischen Recht und Spiritualität in ihrer Bezogenheit aufeinander dadurch angestoßen wird.

Das einleitende Referat „Die Konzeption des Ordensrechts im CIC 1983“ hielt Frau Dr. theol., lic. iur. can. Reinhild Ahlers. Frau Ahlers ist Leiterin der Fachstelle Kirchenrecht im Bischöflichen Generalvikariat Münster und Richterin am Bischöflichen Offizialat Münster, außerdem Dozentin für Kirchenrecht an der Philosophisch-theologischen Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster.

Über „Ordensspiritualität und Ordensrecht: Zwillinge – Widersacher – ungleiche Geschwister“? sprach Schwester Dr. Anneliese Herzig MSsR, Mitglied der Missionsschwestern vom Heiligsten Erlöser. Seit 1990 ist Sr. Anneliese Dozentin in der Fortbildung von Religionslehrern und in verschiedenen

Formen theologischer Erwachsenenbildung sowie in der Gemeindemission tätig. In ihrer Gemeinschaft hat sie Leitungsaufgaben inne.

Das Thema „Das Recht der Ordensleute auf Schutz der eigenen Intimsphäre und ihre Respektierung durch die Oberen" behandelte P. Dr. iur. can. Viktor Papež OFM, Dekan der Kirchenrechtlichen Fakultät des Pontificium Athenaeum Anmtonianum der Franziskaner in Rom. Außerdem ist er Konsultor der Kongregation für die Orientalen sowie der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse.

P. Dr. iur can., lic. iur. Heinz-Meinolf Stamm OFM sprach über „Die neuen Generalkonstitutionen der Klarissen – ein Entwurf zeitgemäßer Verwirklichung der Spiritualität der hl. Klara". Er ist Vize-Dekan der Kirchenrechtlichen Fakultät des Pontificium Athenaeum Antonianum der Franziskaner in Rom. Außerdem ist er Konsultor der Kongregation für die Institute gottgeweihten Lebens und die Gemeinschaften apostolischen Lebens.

Frau Marianne Schlosser, Dr. theol., Akademische Rätin am Grabmann-Institut zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie an der Universität München, informierte in ihrem Referat „Solus cum Solo – Eremiten gestern und heute" über das Räteleben in nicht gemeinschaftlicher Form. Ihr Forschungsschwerpunkt ist franziskanische Theologie des Hochmittelalters und Spiritualitätsgeschichte.

Ein weiteres Thema war „Der Begriff des Gehorsams im Ordensrecht nach dem CIC 1983", das Dr. Rudolf Michael Schmitz, München, behandelte. Der Referent hat an der Gregoriana in Rom studiert und 1988 zum Dr. theol. promoviert. Am Kanonistischen Institut in München machte er anschließend das Lizentiat im Kanonischen Recht. Dort ist er z. Zt. Habilitand und Assistent am Lehrstuhl von Professor Dr. W. Aymans, dem Direktor des Kanonistischen Instituts. Dr. Schmitz ist auch Mitglied der Päpstlichen Akademie für Theologie in Rom.

Der Umfang der Referate läßt es nicht zu, alle Beiträge der Tagung in einem Heft der Ordenskorrespondenz zu veröffentlichen. Wir beginnen in diesem Heft zunächst mit dem Abdruck der drei ersten Referate. Die gesamte Tagung soll anschließend auch in der Schriftenreihe der Johannes-Duns-Skotus-Akademie als Band 7 dokumentiert werden.

fr. Robert Jauch ofm, Mönchengladbach / Euskirchen

Die Konzeption des Ordensrechts im CIC/1983

Reinhild Ahlers, Münster

Um das Ordensrecht des CIC in das Gesamt des kanonischen Rechtes einordnen zu können, soll im folgenden zunächst ein wenig Inhalt und Charakter des Codex Iuris Canonici von 1983 skizziert werden. Ebenso soll ein kurzer Blick auf das Verfassungsrecht der Kirche geworfen werden, da das Ordensrecht Teil dieses Verfassungsrechts ist. Um schließlich die Struktur des Ordensrechts selbst würdigen zu können, ist ein Blick auf die theologischen Vorgaben des II. Vatikanischen Konzils unerläßlich.

I. Der Codex Iuris Canonici von 1983

Nicht von ungefähr hat Papst Johannes XXIII. die Erarbeitung eines neuen Codex Iuris Canonici zusammen mit der Abhaltung eines Ökumenischen Konzils angekündigt.[1] Wie das Konzil das Erscheinungsbild der Kirche erneuern sollte, so sollten auch die Gesetze der Kirche erneuert werden und deshalb auf die theologischen Vorgaben des Konzils aufbauen. Und so heißt es denn auch in der Apostolischen Konstitution „Sacrae Disciplinae leges", mit der Papst Johannes Paul II. das neue Gesetzeswerk schließlich am 25. Januar 1983 promulgierte: „Das Instrument, das der Codex ist, entspricht deutlich dem Wesen der Kirche, wie es vor allem durch das Lehramt des II. Vatikanischen Konzils ganz allgemein und besonders in seiner ekklesiologischen Lehre dargestellt wird. Ja, dieser neue Codex kann gewissermaßen als ein großes Bemühen aufgefaßt werden, eben diese Lehre, nämlich die konziliare Ekklesiologie, in die *kanonistische* Sprache zu übersetzen. Auch wenn es unmöglich ist, das in der Lehre des Konzils beschriebene Bild der Kirche erschöpfend in die *kanonistische* Sprache zu übertragen, so muß doch der Codex sich immer auf dieses Bild wie auf ein vorrangiges Beispiel beziehen, dessen Züge er soweit wie möglich gemäß seiner Natur ausdrücken muß."[2] Am 27.11. 1983 trat der CIC in Kraft und löste damit den CIC von 1917 und auch die dem neuen Codex zuwiderlaufenden außerkodikarischen Gesetze ab.

Der CIC gilt weltweit für die lateinisch-katholische Kirche [3] und soll ihre Einheit gewährleisten. Weil das so ist, kann und will der CIC nur ein Rahmenrecht sein. Es ist weder möglich, allen theologischen Richtungen und innerkirchli-

---

1 Johannes XXIII., Ansprache vom 25.01.1959, in: AAS 51 (1959) 65–69.

2 Constitutio Apostolica qua Codex Iuris Canonici a SS.mo D.no Nostro Ioanne Paulo divina Providentia PP. II, promulgatur „Sacra Disciplinae Leges", in: AAS LXXV (1983) Vol. LXXV, Parx II, VII–XIV. XI; deutsche Übersetzung in: Codex Iuris Canonici. Codex des kanonischen Rechtes, lateinisch-deutsche Augabe, Kevelaer 3. Aufl. 1989, VIII–XXVII, XIX–XXI.

3 Die katholischen Ostkirchen haben einen eigenen Codex, den Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO), der seit 1991 gilt.

chen Bestrebungen gerecht zu werden, noch die unterschiedlichen gesellschaftlichen, kulturellen und ethnischen Voraussetzungen in den vielen Ländern zu berücksichtigen. Als Rahmenrecht bietet der CIC die Möglichkeit und fordert es zum Teil als Notwendigkeit, die einzelnen Normierungen auszugestalten und an örtliche und zeitliche Erfordernisse anzupassen.

Während der CIC von 1917 nach der römisch-rechtlichen Dreiteilung personae – res – actiones gegliedert war, ist der CIC von 1983 nach theologischen Gesichtspunkten aufgebaut. Als Haupteinteilungskriterium wurde die Kirche in ihrem Vollzug in Wort und Sakrament gewählt. Dementsprechend sind die wichtigsten Bücher die Bücher II (Volk Gottes = Kirche), III (Verkündigungsdienst = Wort Gottes) und IV (Heiligungsdienst = v. a. Sakramente). Dem sind vorgeschaltet das Buch I (Allgemeine Normen) und nachgeordnet die Bücher V (Vermögensrecht), VI (Strafrecht) und VII (Prozeßrecht). In allen Büchern des CIC sind zahlreiche Änderungen gegenüber dem alten Codex erfolgt. Im folgenden Abschnitt soll auf eine wichtige Akzentuierung im Verfassungsrecht der Kirche hingewiesen werden.

II. Das Verfassungsrecht des CIC von 1983

Zu Beginn des Verfassungsrechts steht eine Definition derjenigen, die die Kirche ausmachen, nämlich der Gläubigen. Dabei umfaßt der dort verwendete Begriff „christifideles" sowohl Kleriker als auch Laien. In c. 204 § 1 heißt es[4]: „Gläubige sind jene, die durch die Taufe Christus eingegliedert, zum Volke Gottes gemacht und dadurch auf ihre Weise des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind; sie sind gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat." Diese Aussage über das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen wird in c. 208 nochmals aufgegriffen, wo die „wahre Gleichheit" aller Gläubigen „in ihrer Würde und Tätigkeit" betont wird, „kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken." Und in c. 211 wird betont, daß alle Gläubigen „die Pflicht und das Recht (haben), dazu beizutragen, daß die göttliche Heilsbotschaft immer mehr zu allen Menschen aller Zeiten auf der ganzen Welt gelangt."

Die in diesen Canones zum Ausdruck kommende Verantwortung aller Gläubigen in der Kirche war eine der wichtigsten ekklesiologischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. Sie wurde vom CIC im vollen Umfang aufgenommen, was sich vor allem in dem das Verfassungsrecht einleitenden Katalog der Pflichten und Rechte aller Gläubigen widerspiegelt. Dieser Katalog kann als eine Art Präambel betrachtet werden, die bei der Auslegung aller übrigen

---

4 Die Canones des CIC werden zitiert nach der im Auftrag der deutschsprachigen Bischofskonferenzen erstellten deutschen Übersetzung (vgl. Anm. 2).

Normen zu berücksichtigen ist.[5] Er wird ergänzt durch weitere Kataloge von Rechten und Pflichten von Laien, von Klerikern und von Ordensleuten.[6]

III. Das Ordensrecht des CIC von 1983

1. Vorbemerkungen

a) Zwei der wichtigsten Kommentatoren des Ordensrechts, Rudolf Henseler und Bruno Primetshofer, sind sich darüber einig, daß der Begriff „Ordensrecht" ein verkürzender Begriff ist, weil er ungenau sei und den richtigen Sachverhalt abkürze.[7] Beide Kommentatoren sind sich jedoch ebenfalls einig, daß es im Deutschen keinen prägnanteren Begriff für das Gemeinte gibt.[8] Deshalb wird im folgenden auch dieser Begriff verwendet. Ihm entspricht das im CIC normierte Recht der Institute des geweihten Lebens, also der Religioseninstitute und der Säkularinstitute, und der Gesellschaften des Apostolischen Lebens.

b) Im Handbuch des katholischen Kirchenrechts, das nach wie vor ein Standardwerk ist, wird das Ordensrecht unter dem Abschnitt „Die Vereinigungen in der Kirche" abgehandelt.[9] Hubert Müller macht jedoch in seinem Beitrag in diesem Handbuch darauf aufmerksam, daß das Ordensrecht vom Vereinsrecht abzugrenzen ist, insofern die Lebensgemeinschaften nach den evangelischen Räten unter den Vereinigungen in der Kirche eine Sonderstellung einnehmen.[10] Diese Sonderstellung „ist darin begründet, daß diese Gemeinschaften nicht einfachhin nur auf dem Recht der Gläubigen basieren, sich zu Vereinigungen mit karitativer oder religiöser Zielsetzung innerhalb der Kirche zusammenzuschließen (VatII AA Art. 19 d; Vat II PO Art. 8 c; c. 215), sondern darüber hinaus in einer besonderen Berufung (c. 574 § 2) zur Lebensform der evangelischen Räte gründen, von der das II. Vatikanum sagt, daß sie im Wort und

---

5 Vgl. dazu Heinrich J.F. Reinhardt, in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Essen seit 1985 (Loseblattwerk), Stand: 23. Erg.-Lfg. Oktober 1994, (= MK), Einführung vor 208, 2–4.

6 Zu den Laienrechten sei angemerkt, daß diese nicht nur auf den sogenannten Weltdienst zielen, sondern vor allem auf dem Sendungsauftrag aufgrund der Taufe beruhen. Es ist hier von der Übernahme von Ämtern und Funktionen in der Kirche die Rede, sogar von der Mitwirkung der Laien an der Leitungsvollmacht der Kirche.

7 Vgl. Rudolf Henseler, in: MK, Einl. vor 573, 1; 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. Aufl. 1988, 20.

8 Vgl. ebd.; Henseler, in: MK, Einl. vor 573, 1.

9 Vgl. Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hrsg. von Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz, Regensburg 1983 (= HdbkathKR), 454–529.

10 Vgl. Hubert Müller, Grundfragen der Lebensgemeinschaften der evangelischen Räte, in: HdbkathKR 476–486.

Beispiel Jesu Christi vorgezeichnet ist und eine Gabe des Herrn an die Kirche darstellt (VatII LG Art. 43a; s. auch c. 575), die unerschütterlich zu ihrem Leben und zu ihrer Heiligkeit gehört (VatII LG Art. 44d; vgl. auch c. 574 § 1). Gesetzessystematisch kommt dieses Spezifikum der Lebensgemeinschaft der evangelischen Räte ... darin zum Ausdruck, daß im Kirchlichen Gesetzbuch die diesbezüglichen Normen (cc. 573–730) nicht mit denen für die übrigen kirchlichen Vereinigungen (cc. 298–329) zu einem umfassenden kirchlichen Verbandsrecht zusammengefaßt, sondern von diesen wie schon im CIC/1917 formal abgehoben sind und einen eigenständigen Platz einnehmen."[11]

2. Theologische Grundlagen des Ordensrechts

Wichtigste Quelle für die theologische Grundlegung des Ordensrechts ist das II. Vatikanische Konzil. Die im Laufe der Kirchengeschichte entstandenen religiösen Vergemeinschaftungen[12] haben auf dem II. Vatikanum eine theologische Reflexion erfahren. Zu nennen sind hier insbesondere die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" (LG),[13] sowie das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae caritatis" (PC).[14]

a) Typologische Unterscheidungen

Während des II. Vatikanischen Konzils hatte man zunächst verschiedene Stufenmodelle hinsichtlich der Wertigkeit der Ordensgemeinschaften entwickelt. Dabei standen die Orden mit feierlichen Gelübden an erster Stelle, ihnen nachgeordnet waren die anderen Gemeinschaften in gestufter Form.

Darüber hinaus wurden im Dekret „Perfectae caritatis" folgende typologische Unterscheidungen festgelegt:

– Den ausschließlich kontemplativen Instituten wird eine „hervorragende Stelle" eingeräumt. Es sind solche Institute, „deren Mitglieder in Einsamkeit und Schweigen, anhaltendem Gebet und hochherziger Buße für Gott allein da sind" (PC 7).[15]

– Daneben wurde dem Mönchtum ein eigener Abschnitt gewidmet, nachdem zu einer Phase des Konzils nur noch von beschaulichen Gemeinschaften einerseits und aktiven Gemeinschaften andererseits die Rede gewesen war, „was

---

11 Ebd., 476–477. In einer Anmerkung macht Müller darauf aufmerksam, daß eine Zusammenfassung des Vereinsrechts und des Ordensrechts in einem Verbandsrecht noch im Schema CIC 1980 vorgesehen war: vgl. ebd., 477, Anm. 1.

12 Zur geschichtlichen Entwicklung der Ordensgemeinschaften vgl. Henseler, in: MK, Gesch. Einf., 1–5.

13 AAS 57 (1965) 5–75.

14 AAS 58 (1966) 702–712.

15 Zu den hier gemeinten streng beschaulichen Orden „gehören u. a. die Kartäuser, die Trappisten, die Kamaldulenser und von den weiblichen Orden vor allem die Karmelitinnen und die Klarissen": Friedrich Wulf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenlebens, in: LThK VatII, Bd. II, 250–307, 280.

viele Mönche mit apostolischer Lebensweise ... in Aufregung versetzte".[16] Deshalb heißt es in PC 9, 1: „Vornehmste Aufgabe der Mönche ist der demütig-hohe Dienst vor der göttlichen Majestät innerhalb des klösterlichen Bereichs, ob sie sich nun in Verborgenheit ganz der Gottesverehrung weihen oder nach ihrer Satzung eine apostolische oder caritative Arbeit übernommen haben."

– In den Instituten mit unmittelbar apostolischen Aufgaben „gehören die apostolische und die caritative Tätigkeit zum eigentlichen Wesen des Ordenslebens". Zu ihnen gehören Kleriker- und Laieninstitute (PC 9,2).

– Schließlich werden die Säkularinstitute genannt, obwohl sie als „Weltinstitute keine Ordensgemeinschaften sind". In ihnen verpflichten sich die Mitglieder „zu einem Leben nach den evangelischen Räten in der Welt. Diese Verpflichtung verleiht den in der Welt lebenden Männern und Frauen, Laien und Klerikern, eine Weihe. Darum müssen auch sie das Streben nach Ganzhingabe an Gott in vollkommener Liebe als ihre wichtigste Aufgabe betrachten; die Institute ihrerseits müssen den ihnen eigenen und besonderen Weltcharakter bewahren, damit sie dem Apostolat in der Welt und gleichsam von der Welt her, das der Grund für ihre Entstehung war, überall wirksam gerecht zu werden vermögen" (PC 11).

b) Aussagen über die drei evangelischen Räte

Die Kapitel 5 und 6 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" (LG 39–47) bilden eine innere Einheit. Ihre Überschriften lauten: „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche" (Kap. 5, LG 39–42) und „Die Ordensleute" (Kap. 6, LG 43–47). Zusammenfassend machen sie deutlich: Weltverantwortung und Weltzuwendung ist wesentliche Aufgabe eines jeden Christen. Das bedeutet, daß nicht Weltflucht Voraussetzung für ein Streben nach evangelischer Vollkommenheit ist.[17] Friedrich Wulf schreibt in seinem Kommentar zu diesen beiden Kapiteln der Kirchenkonstitution: „Alle Christen ist die Welt, die im tiefsten Menschenwelt ist, sind die zeitlichen Dinge, die um des Menschen Willen geschaffen wurden, aufgegeben. Denn das Heil, der Daseins- und Zielgrund des menschlichen Lebens, ist nicht ein individualistisches und auch nicht ein rein geistliches Heil, sondern das Heil der ganzen Schöpfung, die in der Anteilnahme an der übernatürlichen Erhebung des Menschen in Christus zur Vollendung kommen soll. Von hierher ist manches im überlieferten Selbstverständnis des Ordensstandes fragwürdig geworden, und auch auf den Weltstand der Christen ist ein neues Licht gefallen. Beide, Ordensleute und Laien, sind von Gott berufen, am Heil der Welt mitzuarbeiten. Beide haben ihren unersetzlichen Dienst und ihren Anteil an der Sendung der Kirche. Sie bedürfen einander und ergänzen sich gegenseitig. ‚(Aufgabe der Laien ist es), alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie in stets wachsendem Maß

16 Ebd.

17 Vgl. Müller, Grundfragen, 477–478.

Christus entsprechen und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen ... Die Ordensleute geben durch ihren Stand ein deutliches und hervorragendes Zeugnis dafür, daß die Welt nicht ohne den Geist der Seligpreisungen verklärt und Gott dargebracht werden kann.' Beide sollen ihren Dienst im Geist der Gnade, der Kindschaft und der Liebe, der zugleich der Geist der Kreuzesnachfolge und der Räte ist, erfüllen und durch diesen Dienst zur Vollkommenheit der Liebe kommen."[18]

Der wichtigste Artikel des Kapitels 6 über die Ordensleute ist LG 44, der über das Wesen und den Sinn der Profeß handelt, also der Verpflichtung zu den drei evangelischen Räten. In diesem Artikel wird deutlich, daß die Verpflichtung zu den evangelischen Räten die Grundlage des Ordensstandes ist, unabhängig von seiner rechtlichen Form. Die drei evangelischen Räte sind konstitutiv für die gottgeweihte Lebensform. Der Ordensstand wird „durch das Gelöbnis der evangelischen Räte begründet" (LG 44,4).

Die Betonung, „daß alle Christgläubigen jeglichen Standes und Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind" (LG 40,2), bedeutet nicht nur, daß es ein einheitliches Vollkommenheitsideal für alle Christen gibt, sondern auch, daß es zwar verschiedene Wege der einzelnen Christen zu diesem Ideal gibt, daß diese aber gleichwertig sind. Das Leben nach den evangelischen Räten ist ein Beispiel, ein Weg. Damit wird „die traditionelle Lehre von den zwei Heilswegen, dem Weg der Gebote und dem Weg der evangelischen Räte, die zu einer unterschiedlichen Vollkommenheit führen, überwunden".[19]

Wie PC 6,1 des weiteren herausstellt, ist das Leben nach den evangelischen Räten nicht primär heilsindividualistisch zu verstehen, sondern es soll neu in das Erlösungswerk Christi einführen und dem Aufbau der Kirche und dem Heil der Welt dienen.

Eine weitere wesentliche Aussage des II. Vatikanischen Konzils ist, daß alle Christen zu einem Leben nach den evangelischen Räten berufen sind. Die mit der Übernahme der evangelischen Räte verbundene spezifische Weihe wurzelt in der Taufweihe eines jeden Christen und bringt diese voller zum Ausdruck (PC 5; vgl. auch LG 44).[20] Dies bedeutet jedoch nicht, daß das Leben nach den evangelischen Räten höherwertiger wäre als andere Wege zur christlichen Vollkommenheit. Das Besondere des Lebens nach den evangelischen Räten in den kirchlich angenommenen Verpflichtungsformen liegt in seiner Radikalität, Beispielhaftigkeit und Zeichenhaftigkeit.

Konstitutiv für ein solches Leben nach den evangelischen Räten ist nach den Texten des II. Vatikanischen Konzils:

---

18 Friedrich Wulf, Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche, fünftes und sechstes Kapitel, in: LThK VatII, Bd. I, 284–313, 287.

19 Müller, Grundfragen, 478.

20 Vgl. Primetshofer, Ordensrecht, 21.

– der gnadenhafte Ruf Gottes zu dieser Lebensform (PC 5,1),

– die freie bejahende Antwort des Christen darauf durch persönliche Verpflichtung (PC 5,1) und

– die Entgegennahme dieser Verpflichtung durch die Kirche (LG 45,3).

Schließlich ein letzter Aspekt: LG 44 spricht von Gelübden und anderen heiligen Bindungen. Es wird die Gleichwertigkeit der verschiedenen Formen des Rätelebens dadurch unterstrichen, daß das Bekenntnis zu den evangelischen Räten nicht nur in der kanonischen Form des Gelübdes, sondern auch durch andere Bindungen (Versprechen, Eid, Vertrag, Weihe u.a.) vollgültig zum Ausdruck gebracht werden kann. Der Unterschied zwischen Gelübden und anderen Bindungen beruht weitgehend auf zeitbedingten terminologischen und juristischen Festlegungen und hat nur sekundär einen theologischen Grund. Bindeglied der verschiedenen Lebensformen und klassifizierendes Merkmal sind die evangelischen Räte, nicht etwa Kontemplation oder Apostolatswirken. Diese Akzentuierung ist das Ergebnis einer langen rechtsgeschichtlichen Entwicklungslinie: Bis zum Inkrafttreten des CIC/1917 zählten nur die Orden, in denen feierliche Gelübde abgelegt wurden, zum Vollkommenheitsstand; im CIC/1917 wurden auch die Kongregationen offiziell als zum Vollkommenheitsstand zugehörig anerkannt (vgl. cc. 487–488 CIC/1917); das II. Vatikanum und der CIC von 1983 zählen auch die Säkularinstitute zu den „Instituten des gottgeweihten Lebens" (PC 7; 11).[21]

Zusammenfassend sind also folgende Grundaussagen des II. Vatikanischen Konzils festzuhalten:

– Das Kriterium der Weltflucht als Voraussetzung zur Erlangung evangelischer Vollkommenheit wird zugunsten der Weltverantwortung und Weltzuwendung aufgegeben.

– Alle Getauften sind zur Heiligkeit verpflichtet.

– Die evangelischen Räte dürfen nicht heilsindividualistisch verstanden werden, sondern stehen für die Ganzentscheidung des Glaubens. Sie sind Hinweis und Zeugnis dafür, daß der ganze Mensch für Gott und seinen Heilswillen eingefordert wird. Die mit den evangelischen Räten gegebene Weihe wurzelt in der Taufweihe und bringt diese voll zum Ausdruck. Das Leben aus den evangelischen Räten ist Aufgabe jedes Getauften.

– Die Lehre von den zwei Heilswegen wird überwunden. Es gibt ein einheitliches Vollkommenheitsideal für alle Christen; die verschiedenen Wege dorthin sind gleichwertig.

---

21 Die Säkularinstitute wurden schon 1947 von Papst Pius XII. anerkannt und 1948 von ihm zu den Vollkommenheitsständen in der Kirche gezählt; vgl. Apostolische Konstitution „Provida Mater Ecclesia" vom 2. Februar 1947, in: AAS 39 (1947) 114–124.

– Das Besondere des Lebens nach den evangelischen Räten der Ordensleute ist die Radikalität, die Beispielhaftigkeit, die Unbedingtheit, die Greifbarkeit. So ist der Rätestand nicht eine Ausnahme, sondern sichtbare und greifbare Letztverwirklichung.

– Bindeglied der verschiedenen Lebensformen und klassifizierendes Merkmal sind die evangelischen Räte, die zugleich eine Gleichwertigkeit der verschiedenen Lebensformen ermöglichen.

3. Die Struktur des Ordensrechts im CIC/1983

Schon in den grundlegenden Normen des Verfassungsrechts, besonders in c. 207, wird deutlich, daß der Ordensstand kein Zwischenstand in der Kirche ist. Während der § 1 auf die auf göttlicher Weisung beruhenden Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien hinweist, lautet § 2: „In diesen beiden Gruppen gibt es Gläubige, die sich durch das von der Kirche anerkannte und geordnete Bekenntnis zu den evangelischen Räten durch Gelübde oder andere heilige Bindungen, je in ihrer besonderen Weise, Gott weihen und der Heilssendung der Kirche dienen; auch wenn deren Stand nicht zur hierarchischen Struktur der Kirche gehört, ist er dennoch für ihr Leben und ihre Heiligkeit bedeutsam." Unter den Ordensleuten gibt es also beide Stände, Kleriker und Laien. Entsprechend normiert c. 588 § 1: „Der Stand des geweihten Lebens ist seiner Natur nach weder klerikal noch laikal."[22] Dennoch legt der CIC eine Unterscheidung fest: „Als klerikal wird ein Institut bezeichnet, das aufgrund des von seinem Stifter gewollten Zieles oder Vorhabens oder kraft seiner rechtmäßigen Überlieferung unter der Leitung von Klerikern steht, die Ausübung der heiligen Weihe vorsieht und von der Autorität als solches anerkannt ist" (c. 588 § 2). „Als laikal dagegen wird ein Institut bezeichnet, das, von der kirchlichen Autorität als solches anerkannt, kraft seiner Natur, seiner Eigenart und seiner Zielsetzung eine von seinem Stifter oder durch seine rechtmäßige Überlieferung festgelegte, ihm eigentümliche Aufgabe hat, die eine Ausübung der heiligen Weihe nicht einschließt" (c. 588 § 3).[23]

---

22 Zu dieser Norm schreibt Henseler kritisch: „Diese Formulierung hat zu einer Diskussion darüber geführt, ob es auch sog. indifferente Institute geben könne (...). In der Tat wäre es besser gewesen, diesen Kanon positiv zu formulieren: es gibt klerikale und laikale Institute (Henseler, in: MK, 588, 2).

23 Hierzu kritisch Primetshofer. „Die hier angeführten Unterscheidungskriterien zwischen klerikalem und laikalem Institut versuchen zwar mit Erfolg, die auf dem rein numerischen Überwiegen des einen oder anderen Elements aufbauende Definition des c. 488, 4 CIC/1917 zu verbessern, dennoch muß bezweifelt werden, ob sie insgesamt als geglückt zu bezeichnen sind. Abgesehen von der eher umständlichen Beschreibung der beiden Typen wird die Festlegung, daß jedes Institut entweder klerikal oder laikal sein muß, jenen Instituten nicht gerecht, die von ihrem Selbstverständnis und ihrem historischen Erbe her Kleriker und Laien als völlig gleichberechtigte Mitglieder kennen" (Primetshofer, Ordensrecht, 36).

In c. 207 § 2 ist außerdem gleichsam eine Definition des Rätestandes enthalten. Dabei ist von besonderer Bedeutung, daß es sich um ein von der Kirche anerkanntes und geordnetes Leben nach den evangelischen Räten handelt, das durch Gelübde oder andere heilige Bindungen eingegangen wird. Schon hier werden zwei wesentliche Aspekte sichtbar: 1. Die evangelischen Räte sind entscheidend für das Ordensrecht; die vita communis, also das gemeinschaftliche Leben, gehört nicht unabdingbar dazu. 2. Gelübde und andere heilige Bindungen sind gleichgestellt.

Die theologischen Vorgaben des II. Vatikanischen Konzils haben auch das Ordensrecht des CIC/1983 selbst entscheidend geprägt. Bei den Kodifizierungsarbeiten stellte sich schon bald heraus, daß eine typologische Einteilung, wie sie das Konzil vorgenommen hatte, auf Schwierigkeiten stieß. Primäres Einteilungskriterium für das Ordensrecht im CIC/1983 wurde deshalb die Verpflichtung auf die drei evangelischen Räte. Auch das „Schema canonum de institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum"[24] von 1977 hatte zwar schon einen deutlichen Akzent auf die Bedeutung der evangelischen Räte für das Ordensleben insgesamt gesetzt, hatte aber auch eine unterschiedliche Wertung kontemplativer und apostolischer Institute zum Ordnungsschema gemacht. In diesem Entwurf war also die Gleichwertigkeit der verschiedenen Formen des Rätelebens noch nicht gegeben, was zu Kritik und schließlich zur Überarbeitung des Schemas führte.

Im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 heißt es nunmehr in c. 573 § 1: „Das durch die Profeß der evangelischen Räte geweihte Leben besteht in einer auf Dauer angelegten Lebensweise, in der Gläubige unter Leitung des Heiligen Geistes in besonders enger Nachfolge Christi sich Gott, dem höchstgeliebten, gänzlich hingeben und zu seiner Verherrlichung wie auch zur Auferbauung der Kirche und zum Heil der Welt eine neue und besondere Bindung eingehen, um im Dienste am Reich Gottes zur vollkommenen Liebe zu gelangen und, ein strahlendes Zeichen in der Kirche geworden, die himmlische Herrlichkeit anzukündigen." Dieser Canon leitet unter der Überschrift „Institute des geweihten Lebens" die „Gemeinsamen Normen für alle Institute des geweihten Lebens" ein. Damit wird die Verpflichtung auf die evangelischen Räte zum Bindeglied aller Institute. Die Säkularinstitute gehören zu den Instituten des geweihten Lebens, werden aber von den Religioseninstituten unterschieden. Differenzierungen und rechtliche Klassifizierungen innerhalb der Religioseninstitute, z. B. in Orden und Kongregationen oder andere Unterscheidungen, wie das Konzil sie noch vornahm, also kontemplative Institute, Mönchtum, apostolisch ausgerichtete Institute, werden nicht vorgenommen. Diesbezüglich hat das jeweilige Eigenrecht eine große Bedeutung für die einzelnen Institute. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang besonders die Wahrung des sogenannten Patrimoniums, die c. 578 anmahnt: „Der Stifterwille und die von der zuständigen kirchlichen Autorität anerkannten Ziele in bezug auf Natur,

---

24 Typ. Pol. Vat. 1977.

Zielsetzung, Geist und Anlage des Instituts sowie dessen gesunde Überlieferung, die alle das Erbgut eben dieses Institutes bilden, sind von allen getreulich zu wahren."

Zu den Instituten des geweihten Lebens gehören die Religioseninstitute (in der deutschen Übersetzung des CIC unscharf mit „Ordensinstitute" übersetzt) und die Säkularinstitute. Der CIC bezieht sich zunächst in einer Reihe von Normen auf beide Formen („Gemeinsame Normen für alle Institute des geweihten Lebens": cc. 573–606), und erst dann werden separat die Normen für die Religioseninstitute (cc. 607–709) und die Säkularinstitute (cc. 710–730) dargestellt.

Nach c. 607 § 2 ist ein Religioseninstitut eine Vereinigung, deren Mitglieder Gelübde ablegen und ein Leben in Gemeinschaft (vita communis) führen. In dieser Definition ist nur von Gelübden die Rede. Andere Formen von Bindungen, wie sie seit der Instruktion „Renovationis causam"[25] 1969 anerkannt waren, sind also nunmehr in den Religioseninstituten nicht mehr möglich.

Mit der Definition in c. 607 § 2 werden die Orden und die Kongregationen erfaßt, obwohl der CIC verbal diese Unterscheidung nicht mehr macht. Diese frühere Unterscheidung beruhte darauf, daß in Orden die feierliche Profeß und in Kongregationen die einfache Profeß abgelegt wurde. Das neue Ordensrecht macht aber die einfachen und die feierlichen Gelübde nicht mehr zum Unterscheidungskriterium, sondern unterscheidet nur noch zwischen privaten und öffentlichen und bei den öffentlichen zwischen zeitlichen und ewigen Gelübden. Dennoch werden aber die bisherigen unterschiedlichen Rechtsfolgen von feierlichen und einfachen Gelübden nach dem jeweiligen Eigenrecht der Institute nach wie vor anerkannt.

Exkurs: Rechtsfolgen der einfachen und feierlichen Gelübde

Nach dem CIC/1917 waren bei einfachen Gelübden gelübdewidrige Handlungen zwar unerlaubt, aber gültig (z. B. Eheabschluß, cc. 1058, 2388 § 2 CIC/1917). Außerdem behielt der Professe mit einfachen Gelübden seine persönliche Erwerbs- und Vermögenfähigkeit, durfte aber nur begrenzt über sein Guthaben verfügen (c. 580 CIC/1917). Bei feierlichen Gelübden waren nach dem alten CIC gelübdewidrige Handlungen unerlaubt und ungültig (c. 579 CIC/1917), z. B. der Eheabschluß. Der Professe war zwar erwerbsfähig, aber vermögensunfähig, d. h. was er erwarb, erwarb er für das Kloster, was er z. Zt. der ewigen Profeß besaß, fiel dem Kloster zu (c. 582 CIC/1917), in vermögensunfähigen Verbänden dem Apostolischen Stuhl.

Diese unterschiedlichen Rechtsfolgen sind im CIC/1983, soweit im Eigenrecht vorgesehen, anerkannt worden, v. a. hinsichtlich der Vermögensfrage. So wird in c. 668 CIC/1983 zwischen einfachen und feierlichen Gelübden unterschie-

25 AAS 61 (1969) 103–120, nn. 34–36.

den. Die §§ 1 und 2 behandeln die Rechtsfolgen der einfachen Gelübde, die §§ 4 und 5 die Rechtsfolgen der feierlichen Gelübde. Danach bleibt der Einfach-Professe weiterhin vermögensfähig, er muß jedoch (wie die Feierlich-Professe) vor der ersten Profeß die Verwaltung seines Vermögens an eine andere Person seiner Wahl abtreten. Die Feierlich-Professe verzichtet vom Tag der (ewigen) Gelübdeablegung völlig auf sein Vermögen, d. h. er wird erwerbsunfähig, besitzunfähig, Rechtshandlungen, die dem Armutsgelübde widersprechen, sind nichtig, das Vermögen wird an das Institut übergeben. Für Professen beider Art von Gelübden gilt jedoch, daß sie das, was sie als Religiose erwerben, für das Institut erwerben. Dafür verpflichtet sich das Institut, für den Betreffenden im Alter und bei Krankheit zu sorgen.

Was die Rechtsfolgen der Gelübde hinsichtlich der Ehe betrifft, so wird beim Ehehindernis des Gelübdes nicht mehr zwischen einfachen und feierlichen Gelübden unterschieden. Nach c. 1088 schließt nunmehr jeder eine Ehe ungültig, der ein öffentliches ewiges Gelübde in einem Religionsinstitut abgelegt hat. Damit wäre eine Verschärfung der Rechtslage für Einfach-Professe eingetreten, da nunmehr das einfache Gelübde ein trennendes Ehehindernis geworden ist. Gemäß c. 9 betreffen Gesetze jedoch Zukünftiges, wenn nicht etwas anderes ausdrücklich festgelegt ist. Daher hat für diejenigen, die vor Inkrafttreten des CIC/1983 ein einfaches ewiges Gelübde abgelegt haben, dieses Gelübde wie im CIC/1917 das aufschiebende Ehehindernis zur Rechtsfolge. Da es dieses Ehehindernis im CIC/1983 jedoch nicht mehr gibt, unterliegen diese Personen derzeit gar keinem Ehehindernis mehr.[26] Nach c. 1394 § 2 CIC ziehen sie sich jedoch bei einem Eheschließungsversuch die Tatstrafe des Interdikts zu. Sie sind außerdem ipso facto aus dem Institut entlassen (c. 694 § 1 n. 2 CIC).

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Trotz der Zusammenbehandlung von Orden und Kongregationen in dem einen Kapitel „Religioseninstitute" wurden die bisherigen Unterschiede auch im CIC nicht nivelliert.

Neben den Religioseninstituten stehen unter dem Oberbegriff „Institute des geweihten Lebens" die Säkularinstitute[27], „in welchem in der Welt lebende Gläubige nach Vollkommenheit der Liebe streben und sich bemühen, zur Heiligung der Welt, vor allem von innen her, beizutragen" (c. 710 CIC). Und nach c. 712 „haben die Konstitutionen die heiligen Bindungen festzulegen, durch welche die evangelischen Räte im Institut übernommen werden, und die Verpflichtungen zu umschreiben, die diese Bindungen entstehen lassen; hierbei ist

---

26 Diese Meinung teilen Klaus Lüdicke, in: MK, 1088, 2; Hans Heimerl / Helmuth Pree, Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht, Wien – New York 1983, 205. Reinhold Sebott ist dagegen der Meinung, daß „jetzt auch die früheren einfachen ewigen Gelübde, die bisher nur ein verbietendes Hindernis darstellten, eheverungültigende Wirkung haben" (Reinhold Sebott, Das neue kirchliche Eherecht, Frankfurt am Main 1983, 89).

27 Zur geschichtlichen Entwicklung der Säkularinstitute vgl. Rudolf Weigand, Die Säkularinstitute, in: HdbkathKR 511 – 519, 511 – 513.

jedoch in der Ausrichtung des Lebens immer der dem Institut eigene Weltcharakter zu wahren." Die „vita communis", das gemeinschaftliche Leben, ist nicht Bestandteil der Säkularinstitute. Obwohl die Mitglieder grundsätzlich an ein konkretes Institut gebunden sind, leben sie allein, in ihrer Familie oder in Wohngemeinschaften. Die Mitglieder von Säkularinstituten verpflichten sich durch Weihe (nicht Gelübde) zu ‚den drei evangelischen Räten. Die Bindung an die Gemeinschaft kann sehr verschieden sein; sie ist allgemeinrechtlich nicht festgelegt.[28] Die Bindungen in den Säkularinstituten sind grundsätzlich als „öffentlich" anzusehen, da sie wie die öffentlichen Gelübde vom rechtmäßigen Oberen entgegengenommen werden (vgl. c. 1192). Die Rechtsfolgen von öffentlichen Gelübden, insbesondere was das trennende Ehehindernis betrifft (c. 1088), gelten jedoch nur für Mitglieder der Religioseninstitute.

Abgehoben von den „Instituten des geweihten Lebens" sind die sogenannten „Gesellschaften des apostolischen Lebens".[29] Der Grund für diese Trennung von den Instituten des geweihten Lebens und den Gesellschaften des apostolischen Lebens ist vor allem die unterschiedliche Bindung an die evangelischen Räte und erst in zweiter Linie die vita communis. C. 731 § 1 umschreibt sie als Gesellschaften, „deren Mitglieder ohne Ordensgelübde das der Gesellschaft eigene apostolische Ziel verfolgen, ein brüderliches Leben in Gemeinschaft führen und gemäß der eigenen Lebensordnung durch Befolgung der Konstitutionen nach Vollkommenheit der Liebe streben." Die Gesellschaften des apostolischen Lebens werden also als solche definiert, die ohne Ordensgelübde ein brüderliches Leben führen. § 2 desselben Canons nennt jedoch auch Ausnahmen dieser Grunddefinition: „Unter ihnen gibt es Gesellschaften, in denen die Mitglieder durch irgendeine in den Konstitutionen festgelegte Bindung die evangelischen Räte übernehmen."

Die Gesellschaften des apostolischen Lebens sind also mehr oder weniger ausgeprägt an die evangelischen Räte orientiert. Ihre eigentlichen Wesenselemente liegen jedoch auf anderen Gebieten, nämlich die apostolische Zielsetzung, das brüderliche Zusammenleben und das Streben nach hochherziger Liebe. Das „brüderliche Zusammenleben" bedeutet keine Pflicht zum Gemeinschaftsleben, sondern bezieht sich vorrangig auf die zweckbestimmte apostolische Tätigkeit im Miteinander. Daher ist auch die genaue Regelung, was die Art des Zusammenlebens betrifft, grundsätzlich in die Freiheit der Konstitutionen gelegt.[30]

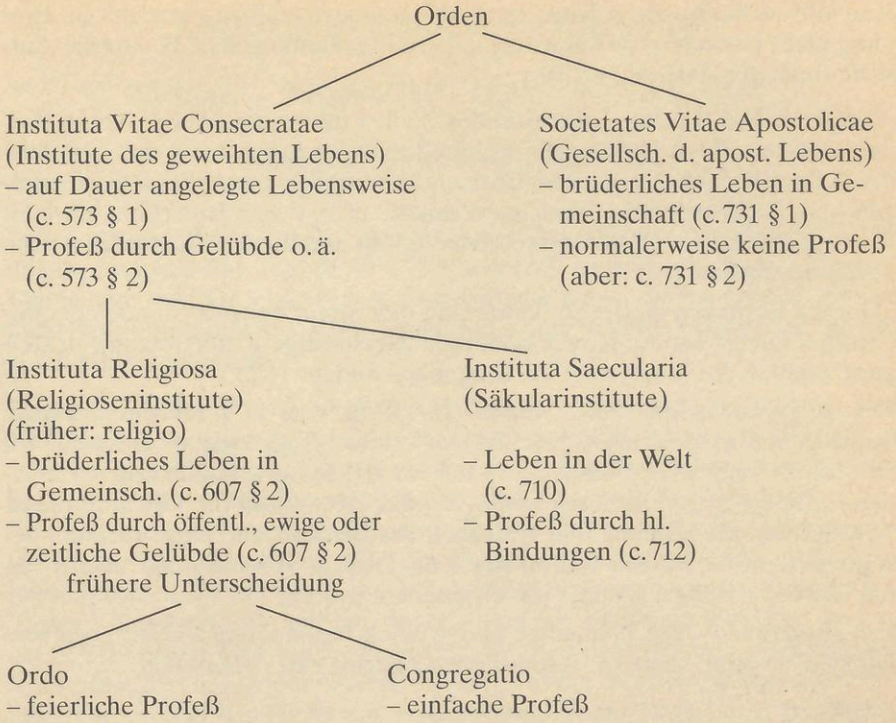
Diese Vergemeinschaftungen, die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, machen das Ordensrecht des CIC von 1983 aus. Zusammenfassend läßt sich folgendes Schaubild erstellen:

---

28 Vgl. ebd., 513–514. Das in Deutschland verbreitetste Säkularinstitut sind die Schönstätter Marienschwestern.

29 Vgl. dazu als ersten Überblick Hubert Socha, Die Gesellschaften des apostolischen Lebens, in: HdbkathKR 519–525.

30 Zu den Gesellschaften des apostolischen Lebens gehören etwa die Oratorianer, die Palottiner und die Weißen Väter.



Über diese Vergemeinschaftungen hinaus – dies sei der Vollständigkeit halber hinzugefügt – erwähnt der CIC/1983 im Gegensatz zum CIC/1917 zwei weitere Lebensweisen: das Anachoretentum (eremitisches Leben) (c. 603) und den Stand der Jungfrauen (c. 604). Sie sind Formen des geweihten Lebens, stehen aber außerhalb der Institute des geweihten Lebens. Deshalb sind sie in den Grundnormen des Ordensrechts unter der Überschrift „Gemeinsame Normen für alle Institute des geweihten Lebens" nicht ganz richtig eingeordnet. Sie haben aber durchaus eine Nähe dazu.

Merkmale des eremitischen Lebens sind die strengere Trennung von der Welt, Schweigen und Einsamkeit sowie ständiges Beten und Büßen. Dadurch weiht der Eremit sein Leben dem Lob Gottes und dem Heil der Welt (c. 603 § 1). Obwohl diese Lebensweise eine lange Tradition in der Kirchengeschichte hat, ja, im Grunde den Grundstein zum gesamten Ordenswesen legt,[31] ist ihre kirchenrechtliche Anerkennung im CIC/1983 ein Novum. Der Modus dieser Anerkennung ist in c. 603 § 2 beschrieben: „Als im geweihten Leben Gott hingegeben wird der Eremit vom Recht anerkannt, wenn er, bekräftigt durch ein Gelübde oder durch eine andere heilige Bindung, sich auf die drei evangelischen Räte öffentlich in die Hand des Diözesanbischofs verpflichtet hat und unter seiner Leitung die ihm eigentümliche Lebensweise wahrt." In Deutsch-

31 Vgl. Henseler, in: MK, Gesch. Einf., 1.

land gibt es weder einen Ritus zum Ablegen des Gelübdes bzw. der hl. Bindung eines Eremiten noch sonstige nähere Bestimmungen, z. B. was die Aufsicht durch den Bischof betrifft.

Anders im Fall des Jungfrauenstandes. C. 604 führt aus: „Außer diesen Formen des geweihten Lebens gibt es den Stand der Jungfrauen, die zum Ausdruck ihres heiligen Vorhabens, Christus in besonders enger Weise nachzufolgen, vom Diözesanbischof nach anerkanntem liturgischen Ritus Gott geweiht, Christus, dem Sohn Gottes, mystisch anverlobt und für den Dienst der Kirche bestimmt werden" (§ 1).

„Um ihr Vorhaben treuer zu halten und den ihrem eigenen Stande entsprechenden Dienst für die Kirche durch die gegenseitige Unterstützung zu steigern, können die Jungfrauen Vereinigungen bilden" (§ 2).

Der Jungfrauenstand wurde durch den Ritus von 1974 für das deutsche Sprachgebiet wieder eingeführt.[32] Auf vielerlei Anfragen hat die Deutsche Bischofskonferenz im September 1985 sich mit der Materie befaßt und verschiedene Empfehlungen herausgegeben, die das Wesen und die Pflichten dieser Lebensform, die Stellung und Aufgaben des Bischofs und eines von ihm bestellten Mentors, die Kandidatur sowie die Dispens von der Jungfrauenweihe und die Entlassung aus dem ordo virginum betreffen.[33]

Die Jungfrauenweihe beinhaltet weder einen besonderen Dienst, noch verleiht sie ein Amt, sondern ist seinshaftes Zeugnis eines Menschen.

4. Schlußwort

Dieser Beitrag hat versucht, die Struktur des Ordensrechts des CIC/1983 auf der Grundlage der theologischen Vorgaben des II. Vatikanischen Konzils darzustellen. Dabei versteht sich das Ordensrecht – wie das Kirchenrecht insgesamt – als ein Rahmenrecht, das durch das Eigenrecht des jeweiligen Instituts eine Konkretisierung erfahren soll und muß. Dafür will das Recht des CIC die Voraussetzungen schaffen.

Das Kirchenrecht, und damit auch das Ordensrecht, ist ein Menschenwerk. Deshalb hat es Schwächen. Solche Schwächen sieht auch Rudolf Henseler. Dennoch urteilt er „unter dem Strich", „daß das neue Ordensrecht ein würdiger und gelungener Teil des neuen Kirchenrechts darstellt."[34] Ob das wirklich so ist, kann nur das gelebte Leben in den einzelnen Ordensgemeinschaften erweisen.

---

32 Vgl. Die Feier der Abts-, Äbtissinnen- und Jungfrauenweihe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen–Brixen und von Luxemburg, Einsiedeln u. a. 1974.

33 Vgl. Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz für die Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben, abgedruckt z. B. in: KABl Münster CXX (1986) 170–171.

34 Henseler, in: MK, Einl. vor 573, 2.

Ordensspiritualität und Ordensrecht

Zwillinge – Widersacher – ungleiche Geschwister?[1]

Anneliese Herzig MSsR, Kirchheim

Das Anliegen dieser Tagung der Johannes-Duns-Skotus-Akademie ist der Dialog zwischen Spiritualität und Kirchenrecht, spezieller zwischen Ordensspiritualität und Ordensrecht. Meine Aufgabe ist es, diesen Dialog aus der Sicht der Spiritualität zu führen. Dazu sind einige Vorüberlegungen nötig, was einen Dialog ausmacht.

Damit ein Dialog gelingt, ist die klare Position beider Seiten vonnöten. Verwischungen, vorschnelle Kompromisse nützen nichts. Dialog geschieht nur dort, wo beide Seiten ihre Eigenheiten bewahren und bewahren dürfen. Alles andere verkommt zum Monolog. Sei es, daß eine Seite das Gespräch an sich reißt und die andere verstummt, sei es, daß die Sicht so gleich ist, daß ein wahrer Austausch nicht mehr möglich ist. Dialog meint mehr als ein unverbindliches Gespräch. Er hat etwas mit Hören, Hinhören, Zuhören zu tun, mit Bedenken, Erwägen, sich auf das Andere und den Anderen einlassen und zu verstehen suchen. Er kann die Form der einfachen Wechselrede, aber auch des Streitgesprächs annehmen. So oder so dient er der Verständigung und Wahrheitsfindung und bereichert das gemeinsame Leben. Zugleich ist In-Dialog-Treten wichtig für die persönliche Entfaltung der Gesprächspartner. In der Auseinandersetzung mit dem Anderen tritt das je Eigene profilierter hervor.

Auch für den Dialog zwischen Recht und Spiritualität in der Kirche gilt deswegen:

- Er gelingt nur, wenn beide Seiten einander wertschätzen und die Eigenprägung zugestehen.
- Gerade deswegen ist er nicht immer ein harmonisches Gespräch ohne Gegensätzlichkeiten.
- Er verhilft beiden, das eigene Profil schärfer zu erkennen.

Ordensspiritualität und Ordensrecht – ein Beispiel

Die Gemeinschaft der „Missionsschwestern vom Heiligsten Erlöser", der ich angehöre, wurde 1957 in Gars am Inn gegründet. Kirchenrechtlich wurde die Schwesterngemeinschaft zunächst als Oblatinnensodalität des Redemptoristenklosters Gars errichtet. Die Grundlage war ein päpstliches Privileg, das

1 Überarbeitete Fassung des Vortrags bei der „Johannes-Duns-Scotus-Akademie" am 27.3.1995 in Euskirchen. Die Vortragsform wurde im wesentlichen beibehalten.

dem Heiligen Klemens Maria Hofbauer gewährt und auf die gesamte Kongregation der Redemptoristen ausgedehnt worden war. Dieses Privileg beinhaltet, daß jeder Rektor bei seinem Haus eine Oblaten- bzw. Oblatinnensodalität errichten kann. Diese kirchenrechtliche Konstruktion verhalf der neuen Gemeinschaft relativ rasch ins kirchlich geordnete Leben. 1960 wurde die Gemeinschaft von Kardinal Joseph Wendel als „Pia Unio" anerkannt.

Nach der Promulgierung des CIC 1983 wurde eine Neuordnung unumgänglich. Die Konstitutionen und Statuten wurden in Hinblick auf eine Änderung des Status hin zu einem *Institutum religiosum iuris dioecesani* im Sinn des Kirchenrechts neu erarbeitet. Im Zuge der Errichtung mußten die Konstitutionen auch der Kongregation für die Orden und Säkularinstitute vorgelegt werden. Dabei machte die Kongregation einige Auflagen im Blick auf die Approbation der Gemeinschaft. Besonders am Thema „Gehorsam", speziell an der Frage nach der Stellung der Oberinnen, werden dabei einige Grundzüge des Verhältnisses von Recht und Spiritualität konkret benennbar.

In den ersten Satzungen der Gemeinschaft aus den Jahren 1958 bzw. 1961 ist ganz selbstverständlich davon die Rede, daß die Oberin „Stellvertreterin Christi" für die Schwestern ist und ihnen „Wille und Wunsch des göttlichen Bräutigams" vermittelt. Deshalb übergibt die Schwester „ihren Willen in die Hand der Vorgesetzten".

Sehr bald jedoch verschwanden solche Töne aus den Satzungen meiner Gemeinschaft. Inwiefern darin auch die vielfältigen Krisen der Gemeinschaft in den Anfangsjahren eine Rolle gespielt haben, vermag ich nicht zu beurteilen. Faktum ist, daß 1. rechtlich gesehen eine viel nüchternere Sprache in den Vordergrund trat, und daß 2. von der Spiritualität her gesehen andere Vermittlungsgestalten des Willens Gottes neben und oft an die Stelle der Oberinnen traten. Der Passus in den neuerarbeiteten Konstitutionen lautete so:

Im Gelübde des Gehorsams versuchen wir, auf den Anruf Gottes zu hören und uns auf ihn einzulassen. Er tut sich kund im Wort der Schrift, in den Weisungen der Kirche und unserer Gemeinschaft, in den Zeichen der Zeit und der Stimme des Gewissens.

Im folgenden Statut ist zwar die Rede davon, daß sich die Schwestern verpflichten, nach den Konstitutionen der Gemeinschaft zu leben und die Autorität der Leitung anzuerkennen, aber der Terminus „Stellvertreter Gottes (bzw. Christi") fehlt.

Gerade das monierte die Religiosenkongregation in ihrer Antwort. Dabei wurde auf c. 601 CIC hingewiesen, in dem es heißt:

Der im Geist des Glaubens und der Liebe in die Nachfolge des bis zum Tode gehorsamen Christus übernommene evangelische Rat des Gehorsams verpflichtet zur Unterwerfung des Willens gegenüber den rechtmäßigen Oberen als Stellvertretern Gottes, wenn sie im Rahmen der eigenen Konstitutionen befehlen.

Die Kongregation verlangte, daß unsere Konstitutionen dem Wortlaut des c. 601, der im übrigen seine Wurzeln in PC 14 hat, jedoch bloß eine Linie des Konzilstextes auszieht[2], angepaßt werden. Dabei sollte der Terminus „Stellvertreter Gottes" ausdrücklich aufgenommen werden. Dies hätte jedoch der gewachsenen Spiritualität meiner Gemeinschaft in keiner Weise entsprochen und auch im Kontext unserer Konstitutionen eine Art erratischen Block gebildet, weil diese eine andere Sprache sprechen. Außerdem zeigt die Ordensgeschichte, daß sich das Verständnis des Gehorsams und der Oberen unterschiedlich in den verschiedenen Orden und Epochen darstellt[3] und nicht einfach in der Sicht der Oberen als „Stellvertretern Gottes" aufgeht.

Trotzdem kann der Einspruch der Kongregation mit dem Hinweis auf das Ordensrecht einen Denkprozeß initiieren. Auffallend war, daß unsere Konstitutionen zwar eine Menge Vermittlungsgestalten des Willens Gottes nannten, dabei aber gerade die Oberinnen völlig außer acht ließen. Durch die Anfrage der kirchlichen Behörde wurde deutlich, daß unsere gegenwärtige Spiritualität stark individuell gefärbt ist und manches Schwierigkeiten macht, das auf Gemeinschaft und das Leitungsamt zielt. Die Auflage der Kongregation wandelte sich so vom rechtlichen Stolperstein zur ernstlichen Anfrage an unsere Spiritualität!

Wir haben dann versucht, den Weg zwischen Skylla und Charybdis zu suchen und die Konstitutionen so zu verändern, daß sie sowohl unserer Spiritualität als auch der Auflage der Kongregation entsprechen. Daraus ist folgender Text entstanden:

Im Gelübde des Gehorsams versuchen wir, auf den Anruf Gottes zu hören und uns auf ihn einzulassen. Er tut sich kund im Wort der Schrift, in den Weisungen der Kirche und unserer Gemeinschaft, in den Entscheidungen unserer Oberinnen, in den Zeichen der Zeit und der Stimme des Gewissens (vgl. c. 601 CIC).

Die fragliche Stellung der Oberinnen ist hier theologisch richtig unter die *vielfältigen* Vermittlungsinstanzen des Willens Gottes eingeordnet. Die Anfrage an die spirituelle Haltung (Gefahr des Individualismus) bleibt als Stachel – bis heute.

Einige Facetten des Verhältnisses zwischen Ordensrecht und Spiritualität werden an diesem Vorgang deutlich.

---

2 Vgl. zu PC 14: Wulf F., Einführung und Kommentar zum „Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens", in: LThK.E 2, 293–297.

3 Siehe dazu z. B. Sebott R., Das neue Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici, Kevelaer 1988, 31–33; Kommentar von Wulf zu PC 14; Tillard J.M.R., Autorité et vie religieuse, in: NRTh 88 (1966) 786–806; ders., Aux sources de l'obéissance religieuse, in: NRTh 98 (1976) 592–626.817–837; ders., Les chemins de l'obéissance, in: LV.F 31 (1976) 141–173.355–386; ders., Art. Obéissance, in: DSp 11, 535–563; ders., L'obéissance dans la fraternité dominicaine, in: VieCon 48 (1976) 211–222.

▶ Ordensrecht und Ordensspiritualität müssen ihre Identität bewahren und dürfen sich nicht vorschnell anpassen.

▶ Es kann Spannungen zwischen Recht und Spiritualität geben.

▶ Die Spiritualität hat Einfluß auf Formulierungen oder Auslassungen im rechtlichen Kontext.

▶ Dialog und Widerständigkeit sind wichtig. Es hätte nichts genutzt und wäre Verrat an unserer Spiritualität gewesen, hätten wir unbesehen die Formulierung des CIC übernommen, uns also angepaßt. Hätten wir uns andererseits einfach verweigert, könnte ein nicht unwesentlicher Denkprozeß nicht ins Rollen kommen.

▶ Wenn von „Ordensrecht" die Rede ist, dann sind mindestens zwei Dinge mitgemeint: nämlich das (lateinische) Kirchenrecht und das Eigenrecht (Konstitutionen).[4] Wenn ich im folgenden von „Ordensrecht" im Sinne des CIC spreche, dann meine ich jene Kanones, die sich auf das „geweihte Leben" im allgemeinen und die *Instituta religiosa* im speziellen beziehen (= c. 573–709), ohne theologische Aussagen von rechtlichen Regelungen im besonderen zu differenzieren. Im Einzelfall ist das für eine saubere Interpretation unbedingt notwendig.[5] Dabei steht das Eigenrecht der Spiritualität einer konkreten Gemeinschaft naturgemäß näher als das universale Kirchenrecht, das stärker auf die Vielfalt kirchlichen Ordenslebens Rücksicht nehmen muß. Das Eigenrecht findet sich vor allem in der Regel, d. h. in der in einem gewissen Ausmaß auch juristisch faßbaren Form, die sich eine Gemeinschaft gibt, wodurch sie ihr Ziel absteckt und ihr Zusammenleben ordnet.[6]

Was „Ordensrecht" ist, kann somit einigermaßen klar abgegrenzt werden. Anders ist es mit dem zweiten Begriff im Thema dieser Tagung: Spiritualität, genauer noch „Ordensspiritualität". Dieser Begriff muß erst noch geklärt werden, bevor das Verhältnis beider zur Sprache kommen kann, denn der Begriff Spiritualität/ Ordensspiritualität ist einerseits in aller Munde, andererseits ist oft schwer faßbar, was er eigentlich bezeichnet.

---

4 „Ordensrecht" ist die verkürzte Bezeichnung für das Recht jener Gemeinschaften, die der CIC „Institute des geweihten Lebens", i.e. Orden und Säkularinstitute nennt. Dazu kommen noch das Partikularrecht (z. B. Konkordate) und das Gewohnheitsrecht. Vgl. Primetshofer B., Ordensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici 1983 unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz, 3. neubearb. Aufl. Freiburg ^{3}1988, 20f.

5 Für die Frage nach einer Hermeneutik von kirchlichen Gesetzestexten siehe Örsy L., Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation, Collegeville 1992, bes. 53–82.

6 Abart H., Lebensstil in den Orden. Vorüberlegungen und Fragen, in: OK 30 (1989), 35–40, hier 37.

Ordens-Spiritualität[7]

Der Terminus *spiritualitas* ist schon im 5./6. Jh. feststellbar. Im Französischen taucht im 12./13. Jh. der Begriff *espiritualité* auf. Erst im 17. Jh. erscheint frz. *spiritualité* im technischen Sinn als Bezeichnung für die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott, wobei hier eine stark subjektive Einfärbung von „Spiritualität" mitschwingt.

Im deutschen Sprachraum bekommt der Begriff erst in jüngster Zeit als Eindeutschung des französischen Wortes Bedeutung. Seither ist „Spiritualität" ein Modewort geworden, auch über den christlichen Bereich hinaus (man denke nur an die „New-Age-Szene"!). Im folgenden geht es jedoch um die spezifisch *christliche* Spiritualität.

Um das Eigentliche der gemeinten Sache in den Blick zu bekommen, ist es hilfreich, auf jene Begriffe zu schauen, die der Terminus *Spiritualität* abgelöst hat. Dazu gehört in erster Linie das Wort „Frömmigkeit". Gemeint ist damit der persönliche Vollzug des Glaubens, jene Antwort, die der Mensch auf das zuvor ergangene Wort Gottes gibt. Vom Ursprung des Wortes her ist mit ihm die gesamte Lebensgestaltung und Lebensordnung aus dem Glauben umfaßt. Sie drückt sich aus in öffentlichem Bekenntnis, in moralischen Verhaltensweisen, im Lebensstil bis hin zu kultisch-rituellen Formeln und Handlungen. Kurz gesagt, Frömmigkeit ist die Art und Weise, wie der Mensch seinen Glauben lebt. „Pietät" ist die ehrfürchtige, weise Haltung vor Gott, die sich auch in der „Pietät" (J. W. Goethe) dem Menschen und der Natur gegenüber zeigt. Diesem Frömmigkeitsweg sind die Askese als geordnete Einübung in die Offenheit für Gott und die Mystik, die als Ziel des Frömmigkeitsweges die persönliche Begegnung und Vereinigung mit Gott sieht, beigeordnet.

Seit dem 19. Jh. – vorbereitet durch die spätmittelalterliche Mystik und angeregt durch den Pietismus – bekommen „Frömmigkeit" und „Mystik" eine starke Beziehung zum Gefühlsleben sowie zur individuellen Innerlichkeit. „Askese" dagegen wird zum persönlichen Willenstraining verkürzt. Damit war eine Engführung passiert, die sich auch im Leben der Ordensgemeinschaften ausgewirkt hat. Frömmigkeit wird

– individualistisch (eine fromme „Seele"),

– emotional (herzensfromm),

---

7 Siehe dazu: Greshake G., Art. Spiritualität, in: Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Hg. v. U. Ruh u. a., Freiburg 1986, 443–448; Sudbrack J., Art. Spiritualität, in: SM 4,674–691; ders., Art. Frömmigkeit / Spir., in: NHThG 2,7–16; Schütz Ch., Art. Spiritualität / Christliche Spiritualität, in: PLS 1170–1180; Lippert P., Art. Ordensspiritualität/ Ordensleben, in: PLS 951–958; Balthasar H.U. von, Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung, Luzern 1970; Fraling B., Überlegungen zum Begriff der Spiritualität, in: ZkTh 92 (1970) 183–198; ders., Wie kann ich das Evangelium leben?, Hildesheim 1985; Rotzetter A. (Hg.), Geist wird Leib. Seminar Spiritualität 1, Zürich 1979.

– voluntaristisch („Schwester, du mußt nur wollen"),

– frömmelnd (nach außen lammfromm, innen wie ein reißender Wolf).

Damit ist „Frömmigkeit" kommunikationsarm bzw. -unfähig geworden. Weltdienst und Liturgie stehen oft beziehungslos der (individuellen) „Frömmigkeit" gegenüber oder treten sogar in Gegensatz zu ihr.

In den 50er Jahren wurde dann der Begriff „Spiritualität" aus dem Französischen übernommen. Mit ihm sollte der Abschied von einer emotional-subjektiven Verkürzung signalisiert werden. Durch die neue Sprechweise sollte auch wieder das „alte", ganzheitliche Frömmigkeitsverständnis zum Ausdruck kommen. Dazu gehört, daß die gemeinschaftliche (ekklesiale) Dimension und die Welthaftigkeit (wieder) ihren Platz erhalten.

Was ist nun mit „Spiritualität" näherhin gemeint?

Das Wort *Spiritualität* enthält in sich das lateinische Wort für Geist: *spiritus*. Damit ist ausgesagt, daß Spiritualität etwas mit dem Wirken des Geistes zu tun hat. Spiritualität ist zunächst und grundlegend das, was der Geist an Menschen wirkt. Man könnte zugespitzt sagen: Spiritualität geschieht an mir, sie widerfährt mir. Es ist gerade nicht so, daß ich mir eine Spiritualität „erwerbe". Spiritualität ist im eigentlichen Sinn kein Gedankenentwurf, den ich mir zurechtlege. Sie ist nicht identisch mit festen Formen und Verhaltensweisen, die ich eintrainiere. Wohl aber drückt sie sich in Gedankenentwürfen, Formen und Verhaltensweisen aus. Das ist ihre „Außenseite". Von ihr her ergibt sich auch die Möglichkeit zu rechtlichen Regelungen.

Dabei ist festzuhalten, daß „Spiritualität" Gabe des Geistes an alle ist, die zu Christus gehören. Alle sind „Geistliche". Das Wort *pneumatikos* ist im Neuen Testament Begriff für die christliche Existenz, das unterscheidende Beiwort des Christlichen. Insofern kann ganz allgemein von einer „christlichen Spiritualität" geredet werden.

Norm jeder Spiritualität ist die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi. Durch das Wirken des Geistes wird sie für den einzelnen ausgelegt, entfaltet, konkretisiert. Vielfalt, Variationsbreite, Fruchtbarkeit in Fülle sind charakteristische Merkmale des Geist-Wirkens. Der eine *spiritus* wirkt die vielen *Spiritualitäten*. So ist in der Kirche – diachron und synchron betrachtet – ein ganzer „Fächer" von Stilen der Spiritualität entstanden. Weil sie aber aus dem einen Geist stammen, sind die verschiedenen Stile der Spiritualität füreinander Ergänzung, Anregung, Korrektur, Hilfe. Die gemeinsame Herkunft aus jenem Geist, der Geist der Einheit, des Friedens und der Gemeinschaft ist, bedingt, daß jede *Spiritualität* kommunikabel sein muß und sich nicht in sich selbst verschließen darf.

Zugleich bleibt die *Spiritualität* immer auch eingebunden in die jeweilige Epoche und die Gemeinschaft, in der sie gelebt wird, und erfährt dadurch eine wesentliche Prägung. Sie erfaßt den ganzen Menschen in allen seinen Dimensionen (Leib, Seele, Geist) und verwirklicht sich in und durch die geschlechtliche

Identität als Mann oder Frau. Von diesen menschlichen Bedingtheiten her erklärt sich, daß eine konkrete Spiritualität auch ihre Schattenseiten und „blinden Flecken" hat und deswegen stets auf einen Prozeß der Unterscheidung angewiesen ist, der auch durch die Begegnung mit anderen Stilen der Spiritualität in der Kirche gefördert wird. Denn christliche Spiritualität lebt schließlich im Raum der Kirche, empfängt von dieser Impulse und bringt gleichzeitig das je Ihre in die *communio* mit ein. Wo die eigene Spiritualität als *absolutum* betrachtet wird, geschieht Abtrennung, die bis zur lehrmäßigen Häresie führen kann (so lag etwa der Ursprung der christologischen Streitigkeiten der frühen Kirche nicht selten in verschiedenen spirituellen Ausrichtungen).

Worin unterscheiden sich nun die verschiedenen Spiritualitäten, die durch den Geist gewirkt werden? Ein Blick in Schrift und Tradition bringt an den Tag, daß es wesentlich zum christlichen Glauben gehört, daß er gegensätzliche Erfahrungen in der Welt nicht einfach dualistisch auflöst, sondern es versteht, Spannungen auszuhalten und durchzutragen. Gerade daraus erwächst ihm Dynamik, Lebendigkeit und Vielfalt. Bereits in der Schrift finden sich unterschiedliche „Spielarten" und Akzentsetzungen, die sich als „Spannungspole" darstellen. Zu solchen Spannungsbögen gehören beispielsweise[8]:

Transzendenz (Gott „über" Welt und Geschichte)	Immanenz (Gott „in" Welt und Geschichte)
Christologie „von oben" (Inkarnation, göttliche Natur)	Christologie „von unten" (Leben und Sterben Jesu, menschliche Natur)
Auferstehung	Kreuz
Schon-jetzt	Noch-nicht
Glaube als Distanz zur Welt	als Sendung in die Welt
Zuwendung zur inneren Welt (Innerlichkeit)	Zuwendung zur äußeren Welt
einzelner	Gemeinschaft /Kirche
Gottesliebe	Nächstenliebe
gefühlsbetonter Glaubensvollzug	verstandesmäßig betonter Glaubensvollzug
Kontemplation (Gebet)	Aktion (Arbeit)
Gemeinschaft („Stadt auf dem Berg")	Sendung („Geht hinaus ...")

8 Vgl. Greshake, aaO. 445f. Zu beachten ist, daß die im folgenden genannten Spannungspole von unterschiedlichem Gewicht sind.

Buße	Freude erlösten Lebens
Leben auf die Zukunft ausgerichtet	Leben auf die Vergangenheit ausgerichtet (Tradition)
äußere Zeichenhaftigkeit („Licht der Welt")	„unauffällig", „eingetaucht" („Salz der Erde")
„mystisch"	„politisch"
Gott in der Einsamkeit finden	Gott „in allen Dingen"

Aus der je verschiedenen „Kombination" dieser Spannungsbögen, die noch ergänzt werden könnten, ergeben sich die verschiedenen Spiritualitäten. Sie sind darüber hinaus aufgrund ihres Ursprungs in bestimmten „Stiftergestalten" oder „Ur-Impulsen" mit typischen äußerlich wahrnehmbaren Ausdrucksformen verbunden.[9] Man denke nur an die Bedeutung der „Wüste" bis hin zu tatsächlichen Zeiten des Rückzugs in die geographische Wüste in der Spiritualität jener Bewegungen, die sich von Charles de Foucauld herleiten. Ein anderes Beispiel wäre die Form der Exerzitien oder des „Gebets der liebenden Aufmerksamkeit", die konkret faßbare Ausdrucksformen ignatianischer Spiritualität sind.

Spiritualität ist nicht einfach auf innerliche Haltungen zu reduzieren, sondern entläßt eine eigene Ordnung, die sich bis zu gemeinsam übernommenen Regeln und Satzungen verdichten kann. Insofern kann man sagen, daß Spiritualität durchaus in den Bereich des Rechts (in einem weiten Sinn) hineinreicht, ja zu ihrem Erhalt und ihrer gemeinschaftlichen Verwirklichung geradezu darauf angewiesen ist, durch die Regelung von Rechten und Pflichten ein dauerhaftes Profil zu entwickeln.

Wenn Spiritualität sich als Kombination von bestimmten Akzentsetzungen im Blick auf die christlichen „Spannungspole" darstellt, dann ist zugleich damit festzuhalten, daß die Spannung erhalten bleiben muß. Bei aller Schwerpunktsetzung darf das je Eigene nicht auf Kosten des anderen „Pols" verabsolutiert werden. Ein Beispiel: Eine Spiritualität, die den Akzent auf die Weltimmanenz Gottes setzt, muß trotzdem innerlich offenbleiben auf das alles übersteigende und niemals begreif-bare Leben Gottes (Transzendenz). Oder: eine Spiritualität, der es besonders wichtig ist, auch die emotionale Dimension des Menschseins miteinzubeziehen, darf die *ratio* des Menschen nicht als unerheblich für den Glaubensweg disqualifizieren.

Ebenso gilt jedoch: Die Entwicklung eines eigenen Profils ist nur möglich, wenn tatsächlich mutig Akzente gesetzt werden. Der „Mittel-Weg" als durchgängiges Ideal führt zu Uniformität und damit letztlich zum Zusammenbruch der Vielfalt, die Zeichen des Lebens ist. Wo alles gleich ist, wird leicht alles gleichgültig und damit uninteressant.

---

9 Vgl. dazu GRESHAKE, aaO. 446.

Als sehr anschauliches Bild dafür hat sich für mich der Vergleich mit einer Wäscheleine ergeben: Sie bleibt nur stehen und behält ihre Funktionstüchtigkeit, wenn beide Eckpfeiler erhalten sind. Und: Wer alle Wäsche in der Mitte aufhängt, braucht sich nicht zu wundern, wenn alles zusammenbricht.

Theologisch gesehen kann eine solche Sichtweise christlicher Spiritualität bei der Überzeugung von Jesus Christus als *universale concretum* ansetzen.[10] Gerade in und durch sein konkretes Menschenleben mit eindeutigen Akzentsetzungen (zwei „aufregende" Beispiele sind sein Mann-Sein, sein Jude-Sein) hat Jesus Christus die *universale* Erlösung gewirkt.

Ähnliches wie für Jesus Christus gilt auch für seinen Leib, die Kirche: Sie ist universales Heilssakrament, und zwar als konkrete Kirche, d. h. mit ihrer Geschichtlichkeit, mit allen Kanten und aller Beschränktheit. Die äußere Gestalt der Kirche ist in solcher Sicht nicht bloßes Beiwerk, das auch vernachlässigt werden könnte. Dabei muß die Kirche gerade in dieser Konkretheit transparent (universal) bleiben auf ihren Ursprung hin.

Die Kirche lebt diese ihre Konkretheit in vielen Formen. In ihnen leuchtet irgendwie das Ganze auf. Dabei ist etwa die Ortskirche nicht nur ein Teil der Kirche, sondern „Kirche am Ort" (vgl. LG 26). In ihr realisiert sich „im Fragment", was Kirche ist.[11] Fragment freilich, das auf das Ganze hinweist und auf diese Weise selbst irgendwie „das Ganze" darstellt.

Was für die ganze Kirche Geltung hat, gilt erst recht für das einzelne Kirchenglied. Wollte sich der einzelne Christ oder eine Gruppe von Christen selbstgenügsam auf die eigene „Spiritualität" einschränken und sich nicht in die Kirchlichkeit hinein „enteignen" lassen (*anima ecclesiastica*), träte nur eine Karikatur christlicher Lebensgestalt zutage. Soll sich die „konkrete Universalität" Christi und der Kirche im Einzelnen fortsetzen, muß sich sein privates Ich (oder das „Ich" einer bestimmten Gruppe) in die *communio* hinein ausweiten.

Hans Urs von Balthasar spricht davon, daß der einzelne durch die Gnade Gottes „in bestimmte christologische Situationen" gestellt wird[12], daß er „so etwas wie einen Standort im Kosmos der Geheimnisse haben" kann.[13] Dabei ist ihm vor allem der Gedanke wichtig, daß nicht der Mensch selbst diesen Ort bestimmt, sondern daß jener ihm zugewiesen wird.

---

10 Dieser Ansatz findet sich besonders bei Nikolaus von Cues (1401–1464). Siehe dazu sein Hauptwerk „De docta ignorantia". Vgl. Löser W., „Universale concretum" als Grundgesetz der oeconomia revelationis, in: HFTh 2,108–121; Herzig A., „Ordens-Christen". Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (SSSTh 3), Würzburg 1991, 386–401.

11 Siehe Balthasar H.U. von, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963; ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1–3 (7 Teilbände), Einsiedeln 1961–1969, hier Band 3/1.

12 Vgl. Balthasar H.U. von, Theologie der Geschichte. Ein Grundriß. Neue Fassung (Christ heute 1,8), Einsiedeln ^{3}1959, hier 56.

13 Balthasar, Das Ganze im Fragment 326.

Der konkrete Standort des einzelnen oder der Gruppe bedeutet jedoch gerade nicht monadische Existenz. Von dem ihm zugewiesenen Ort und durch ihn soll und kann der Christ ausgreifen auf das Ganze des christlichen Lebens und der Geheimnisse Christi. In und mit seiner konkreten Sendung realisiert der Glaubende gerade so nicht nur einen „Teil" des Christusmysteriums, sondern erfaßt vielmehr das Ganze christlicher Existenz.

Eine so gelebte „Sonderheit" macht Kommunikation mit anderen nicht unmöglich, sondern eröffnet sie. Die jeweils eigene Sendung kann geradezu zum Medium werden, „um die andere, ebenfalls besondere und geprägte, in ihrer Tiefe zu erfassen und an ihr teilzunehmen".[14] Die Kommunizierbarkeit ist deswegen Kriterium der Echtheit einer Spiritualität. Wo sich dagegen ein „Besonderes" gegen anderes verschließt, erweist es sich als eigenmächtige Absonderung, als erfundene und erdachte, nicht als vom Geist empfangene Spiritualität.

Vom Gedanken, daß jede Spiritualität „das Ganze im Fragment" lebt, insoweit sie sich offenhält auf den Reichtum kirchlichen Glaubenslebens hin, läßt sich ein Blick auf das Verhältnis von Spiritualität und Recht werfen: Insofern kirchliches Recht konkreter Ausdruck der Einheit der Kirche ist, kann sich Spiritualität nicht an ihm vorbei realisieren. An der Orientierung der Spiritualitäten (auch) am Recht der Kirche erweist sich so ihre Kirchlichkeit.[15]

Inwieweit kann nun auch von *„Ordensspiritualität"* gesprochen werden? Die Berechtigung dieser Sprechweise liegt zunächst einmal darin, daß Orden geistgewirkt sind (vgl. PC 1). Auch c. 573 bekräftigt, daß diese Lebensform „unter der Leitung des heiligen Geistes" verwirklicht wird. Das heißt von unserem Ansatz her: Gottes Geist wirkt an bestimmten Menschen („Gründer" und ihre Nachfolger und Nachfolgerinnen) und läßt in ihnen eine akzentuierte Spiritualität wachsen, die ihre „Außenseite" besonders deutlich entwickelt, indem sie Gemeinschaften stiftet und ihnen ein bestimmtes Profil (bis hin zu Regeln) gibt. Man könnte sagen, daß der Geist diejenigen zusammenführt, denen er – bei aller Verschiedenheit – gemeinsame Gaben schenkt. So entsteht ein Ordenstyp, eine Ordensfamilie, eine Gemeinschaft, die zugleich wieder auf den einzelnen zurückwirkt. Dieses spiritualitäts- und gemeinschaftsstiftende Wirken des Geistes kann auf vielfältige Weise geschehen; etwa dadurch, daß Menschen sich vom spirituellen Leben anderer angezogen fühlen: „Meister, wo wohnst du? – Kommt und seht! Und sie blieben jenen Tag bei ihm", um fortan das Leben mit ihm zu teilen (Joh 1).

---

14 Balthasar H.U. von, Spiritualität, in: ders., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie 1, Einsiedeln 1960, 226–244, hier 243.

15 Ein anderes Thema in diesem Zusammenhang wäre das Verhältnis von Theologie und Spiritualität. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Siehe dazu etwa: Balthasar, Einfaltungen. Theologie meint hier die rational verantwortbare Rede von Gott, während bei der Spiritualität der Akzent mehr auf der lebenspraktischen Seite liegt. „Theologie der Spiritualität" bedeutet zum einen theologische Reflexion von Spiritualität, zum anderen Entwicklung von Rahmenbedingungen christlicher Spiritualität aus den Grund-Sätzen christlicher Theologie.

Im Lauf der Zeit haben sich dabei gewisse gemeinsame greifbare Formen herauskristallisiert, die es erlauben, Lebensweisen unter dem Stichwort „monastisches Leben" oder (später) „Ordensleben" (*vita religiosa*) zusammenzufassen. Dies geschah zunächst wohl weniger von einem rechtlichen als von einem phänomenologischen Standpunkt aus. Zuerst war das Leben, dann das Recht. Von „einer" Ordensspiritualität für alle Orden kann nur in einem sehr abgeleiteten, systematisierenden und nachträglichen Sinn geredet werden. Darauf muß auch die Formulierung des zugeordneten Rechts Rücksicht nehmen und hat es in den abundanten Hinweisen auf die „Eigenart des Instituts" getan.

Als „Ordensspiritualität" kann man also die in einer bestimmten Ordensgemeinschaft ausgeprägte, gewünschte und/oder tatsächlich gelebte, gemeinschaftstypische Spiritualität bezeichnen.[16]

Sie wird geprägt von

– den vom Geist gewirkten Akzentsetzungen im Spannungsbogen christlicher Existenz, wurzelhaft verwirklicht im Gründungsgeschehen.

– der Zeit, in der eine Gemeinschaft lebt.

– der Kultur, in der sie gelebt wird.

– der geschlechtlichen Identität ihrer Mitglieder.

– der Lebensform „Ordensleben", wie sie in der Geschichte der Kirche gewachsen ist und in der Gegenwart von der Kirche geregelt wird. Dabei spielen die drei evangelischen Räte eine zentrale, wenn auch nicht allein bestimmende Rolle.

„Ordensspiritualität" wirkt sich aus auf die verschiedenen Lebensbereiche von Gebet, Arbeit (dazu gehört die Art des Stehens im gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeld), Beziehungen/Gemeinschaft (besonders mit dem Bereich Leitung und Formation) und Freizeit.[17] Jeder dieser vier Bereiche hat seine eigene Würde. An jedem muß sich Spiritualität auswirken. Zugleich wird an jedem ansichtig, „wes Geistes Kind" wir wirklich sind. Störungen in einem Bereich betreffen immer auch die anderen.

Ordensspiritualität und Ordensrecht

Doch wie ist nun der Zusammenhang zwischen Recht und Spiritualität näherhin zu beschreiben? Im Titel dieses Beitrags habe ich dazu drei mögliche Bilder genannt, die es nun zu überprüfen gilt.

---

16 Nach Lippert, P. Art. Ordensspiritualität / Ordensleben, in: PLS 952.

17 Das hat besonders Peter Lippert zu Recht moniert: Ordensleute in Deutschland. Situationen und Perspektiven, in: OK 30 (1989) 129–140.

1. Ordensrecht und Ordensspiritualität als Zwillinge?

Wenn Ordensrecht und Ordensspiritualität Zwillinge wären, dann müßte sich der CIC (auch) als Betrachtungsbuch eignen. Abgesehen davon, daß es eine Reihe sehr spirituell-pastoral ausgerichteter Passagen gibt, kann das sicher nicht für das ganze Ordensrecht gelten. Eine Spiritualität hingegen, die „Zwilling" des Ordensrechts wäre, müßte sich auf einige sehr grundlegende Elemente, primär im Bereich der Verleiblichung beschränken. Auf die Dauer würde es ihr an Lebendigkeit mangeln, sie bliebe allzu leicht in Äußerlichkeiten stecken, und ihre „Innenseite" bliebe unterentwickelt. Dieses Bild kann also nicht zutreffend sein.

2. Ordensrecht und Ordensspiritualität als Widersacher?

Wenn also nicht Zwillinge – sind dann Spiritualität und Recht unerbittliche Widersacher, mit und in denen sich zwei Welten begegnen? Ein Recht, das meint, die Spiritualität „in Zaum halten" zu müssen, ein Recht, das Angst vor dem *spiritus* hat, ein Recht, das Spiritualität auf ganz bestimmte Formen fixieren will, verstünde sich als solcher Widerpart der Spiritualität. Umgekehrt würde Spiritualität das Recht als ihren „natürlichen Feind" sehen, der Leben reglementiert und knebelt, der in Bahnen lenken will, was nicht in Bahnen zu lenken ist. Solche Gefühle und Ängste scheinen auf beiden Seiten da zu sein und durch manche Erfahrungen bestätigt zu werden. Aber: einerseits braucht Spiritualität Recht, da sie eine „Außenseite" hat, die als solche der Regelung bedarf. Recht trägt zur Kanalisierung und Profilierung von Spiritualität bei. Andererseits begibt sich das Recht seiner Basis, wenn es sich als bloßer Widerpart zur Spiritualität versteht.

3. Ordensrecht und Ordensspiritualität als ungleiche Geschwister

Das Bild der „ungleichen Geschwister" scheint mir dagegen einen (!) möglichen Zugang zum Verständnis des beiderseitigen Verhältnisses zu bieten. Es handelt sich um ein Verständnis, das positive und negative Erfahrungen umgreifen kann.

– Sie sind Geschwister, d. h. sie stammen aus der gleichen Familie. Beide orientieren sich am Evangelium als „oberster Norm" (PC 2) und haben das zu tun. Beide sind kirchlich. Es ist „Mutter Kirche", zu der beides gehört. Eine im gegenwärtigen Kontext wesentliche Gemeinsamkeit besteht in der Orientierung am Zweiten Vatikanum.[18] Beide stehen im Dienst des Lebens und der konkreten Gestaltung christlicher Existenz. Beide sind zu ihrer konkreten Gestalt auch durch mannigfache Einflüsse aus der nicht immer christlich geprägten Umwelt gewachsen.

---

18 Vgl. dazu den Beitrag von Reinhild Ahlers in diesem Heft.

– Es handelt sich jedoch um *ungleiche Geschwister.* Sie haben „verschiedenes Alter" und stehen von daher in einer gewissen Rangfolge: Die Spiritualität hat den Vorrang, sie ist das „ältere" der beiden Geschwister. Ihr beigesellt ist das Recht. Es steht – wie die Überschrift dieser Tagung insinuiert – im Dienst der Spiritualität. Obwohl die beiden „Geschwister" viele Gemeinsamkeiten haben, stehen sie – wie gute Geschwister – jedoch auch in Konkurrenz zueinander, spielen sie in Konfliktsituationen ihre Unterschiedlichkeiten stärker hervor als im normalen Alltag, um sich zu profilieren. Dabei fordert das Recht seine ältere „Schwester" heraus, stellt sie in Frage, will ihr den eigenen Willen aufzwingen und sie dazu bringen, ihren Rhythmus dem seinen anzupassen. Er ist weniger attraktiv, charmant und spontan als seine Schwester, eher spröde, vielleicht gerade deshalb um so beharrlicher, manchmal auch unerbittlich. Die Spiritualität auf der anderen Seite empfindet den jüngeren „Bruder" manchmal als lästig. Er behindert sie in ihrer Bewegungsfreiheit, indem er immer an ihrer Kittelfalte hängt. Manchmal muß sie es sich gefallen lassen, auf den jüngeren Bruder als „Musterknaben" hingewiesen zu werden mit dem Tadel, sich doch ein Beispiel an diesem zu nehmen.

Ordensrecht und Ordensspiritualität bleiben Geschwister solcher Art. Das ist durchaus gut so.

Thesen zum Verhältnis von Ordensrecht und Ordensspiritualität

1. Mit der Promulgierung eines „Ordensrechts" macht sich die Kirche die Lebensform „Orden" zu eigen als etwas, das zu ihrem konkreten Leben, vor allem zu ihrer sichtbaren Gestalt gehört. Deshalb kann und muß das Leben dieser Gemeinschaften auch geregelt werden.

Dem entspricht auf seiten der Ordensspiritualität ihre ausdrückliche Kirchlichkeit. Indem sich die Spiritualität angstfrei dem Recht stellt, erweist sie sich als „anima ecclesiastica", die offen ist für die Anliegen und das Leben der ganzen Kirche.

Es reicht für die „Kirchlichkeit" nicht aus, wenn sich die Ordensspiritualität befleißigt, das Ordensrecht genau einzuhalten. Eine wahrhaft kirchenbezogene Spiritualität, wie sie das Zweite Vatikanum für alle Ordensgemeinschaften in der Kirche als wesentlich herausgestellt hat, besteht zutiefst darin, daß eine Ordensgemeinschaft ihre je eigene Sendung in die Kirche einbringt. Dadurch kann sie vielleicht auch in Konflikt mit geltenden Regeln in der Kirche kommen. Sie darf das nicht leichtfertig tun, aber mit großer Sensibilität und Hochachtung vor der eigenen Sendung, ohne die das Leben der Kirche ein Stück farbloser würde.

Die Ordensgemeinschaften haben – in ihrer je unterschiedlichen Färbung – vor allem ein Dreifaches in die Kirche einzubringen, das mit den Schlagwor-

ten *communio – Pilger auf dem Weg zur Vollendung – Prophetenexistenz* umschrieben werden kann.[19]

Damit sind zunächst innere Wirklichkeiten und Einstellungen angesprochen, die der „Ordensspiritualität" (im systematisierenden Sinn als für alle Gemeinschaften bedeutsam) wesentlich zu eigen sind. Sie haben jedoch konkrete Folgerungen besonders für das Eigenrecht. Hier ist es z. B. wichtig, daß der kommuniale Charakter des Ordenslebens auch in den Strukturen widerhallt, indem etwa Ordnungen des Dialogs geschaffen werden (Kapitel, Strukturen, die sichern, daß die einzelnen Mitglieder in wichtigen Fragen gehört werden), Provinzen und Regionen ein und derselben Gemeinschaften ihre Eigenart ausprägen dürfen oder Rechte für die Mitglieder formuliert und somit eingeklagt werden können.

Der prophetische Auftrag verlangt von den Ordensgemeinschaften, nicht Regeln und Recht (als universales Kirchenrecht oder auch als Eigenrecht!) zum höchsten Wert avancieren zu lassen, sondern das Wirken des Geistes Gottes. Der kanadische Theologe Jean Marie Roger Tillard hat mit einer Unterscheidung, die er von Paul Ricoeur bzw. Max Weber übernommen hat, das als Spannung von „Gesinnungsethik" und „Verantwortungsethik" gedeutet. Nach Ricoeur unterscheidet Weber im Kontext der Frage von Macht und Gewaltsamkeit zwei Ebenen von Moralität: die Gesinnungsethik als „Projektion grundlegender Zielvorstellungen" und die Verantwortungsethik als „Vollzug der Handlung selbst im Zeichen des Möglichen und Vernünftigen innerhalb der zur Verfügung stehenden Möglichkeiten".[20] Die Grenze zwischen diesen beiden Ethiken verläuft bei Ricoeur augenscheinlich zwischen dem Auftrag der staatlichen Autorität und der Sendung der Christen. Tillard wendet diese Unterscheidung nun auch intra-ekklesial an, besonders, um die Rolle der Orden zu bestimmen. Er setzt die beiden Ethiken in Parallele zu den Haltungen des Königs und des Propheten im Alten Testament: „Der König berücksichtigt die Situationen, paßt sein Verhalten und seine Entschlüsse den Möglichkeiten an und läßt sich auf Kompromisse ein. Der Prophet dagegen verkündet unnachgiebig die Forderungen von Gerechtigkeit und Wahrheit, ohne sich allzu viel Gedanken über die unmittelbaren Folgen oder die konkreten Möglichkeiten zu machen. Er sagt, was zu sagen ist, und klagt die unvermeidliche Mittelmäßigkeit an."[21] Für Tillard haben die Orden durch ihre eigentümliche Lebensform und ihre Spiritualität die Möglichkeit, mehr als die anderen Christen im Rahmen der Gesinnungsethik zu handeln und das Evangelium stets neu einzuklagen. Das ist ihre spezifische Berufung. Ein Familienvater jedoch gehört auf die Seite derer, die „als Realisten ständig an die mög-

19 Vgl. Herzig A., Communio – Pilgerdasein – Prophetenexistenz, in: Jetzt 4/1994, 3–9.

20 Ricoeur P., Ökonomische Voraussicht und ethische Wahl, in: ders. Geschichte und Wahrheit, München 1974, 193–312, hier 308. Zu Tillard siehe: ders., Frei sein in Gott. Zur Praxis des Ordenslebens heute, Freiburg 1979, 72–80; ders., Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux (Cogitatio fidei 75), Paris 1974, 302–304.315; ders., Art. Obéissance 554–556.

21 Frei sein 73.

lichen Folgen ihres Handelns für jene denken müssen, für die sie verantwortlich sind".[22] Fruchtbares Leben in der Kirche erwächst nur aus der Spannung dieser unterschiedlichen Berufungen. Als Träger der Gesinnungsethik haben die Orden die Funktion, diese Spannung innerhalb der Kirche wachzuhalten, damit die kirchliche Gemeinschaft nicht von den Realitäten dieser Welt absorbiert wird. Diesen prophetischen Dienst erfüllen die Ordensgemeinschaften speziell gegenüber der kirchlichen Hierarchie:

„Während die Verantwortlichen der Hierarchie ... sich auf den rauhen Wegen der Verantwortungsethik halten müssen, weil die Kirche sonst in ein Chaos geriete, sollen die Ordensleute durch ihr Leben und Handeln den Anspruch des Evangeliums und der Gesinnung vertreten. ... Die Kirche braucht die Kritik der ‚leidenschaftlichen Verfechter' des Evangeliums."[23]

Diese Gedanken Tillards lassen sich leicht auf das Verhältnis von Ordensrecht und Ordensspiritualität umdeuten. Dabei ist jedoch zu beachten – kritisch gegenüber Tillard –, daß nun keine der beiden Seiten, um welche auch immer es sich handelt, von der jeweils anders gearteten Ethik gänzlich dispensiert wird. Das heißt: Auch der kirchlichen Hierarchie und kirchlichen Leitungsgremien ist – als Christen – eine gute Portion Gesinnungsethik aufgetragen. Außerdem ist es in der Praxis notwendig, daß die Gesinnung im Rahmen der konkreten Möglichkeiten auch wirklich realisiert wird. Hier fällt erst die letzte Entscheidung über ihre Qualität und kreative Kraft. Ein gesunder Blick auf die Realität ist für jede Spiritualität wichtig. In der Begegnung mit dem Recht kann sie diese lernen. Auch für die Orden ist realistisches Handeln notwendig, z. B. in Verantwortung gegenüber den einzelnen Mitgliedern.

Hier ist auch die identitätsstiftende Funktion des Rechts und so auch des Ordensrechts zu erwähnen. Eine Gruppe von Christen kann z. B. ihre Lebensform an den Vorgaben des Kirchenrechts messen und so geschärft erkennen, wer sie selbst ist und sein will. Sie entdeckt dabei vielleicht, daß ihre Spiritualität und Lebensform nicht dem kirchlichen Modell „Ordensleben" entspricht, selbst wenn viele Momente gemeinsam sind. Sie kann sich so neu auf die Suche nach ihrem Platz im Gefüge der Kirche machen. Auch wirklich Neues vermag sich als solches bei der realistischen Begegnung mit dem Geordneten herauskristallisieren.

2. Das Ordensrecht kann die Ordensspiritualität letztlich nicht festschreiben, weil Spiritualiät etwas Lebendiges ist. Es kann und muß jedoch Grenzen setzen, vor Willkür schützen, Regeln für den Konfliktfall aufstellen, damit Spiritualität geerdet wird und bleibt.

---

22 Frei sein 72.

23 Frei sein 80.

Überprüfung

Das Ordensrecht im Sinne des Eigenrechts muß immer wieder am lebendigen Fluß der Spiritualität überprüft werden. Es ist Aufgabe der Leitung einer Gemeinschaft, solche Überprüfungsvorgänge zu initiieren und durchzutragen (PC 4). Damit stellt sich die Frage nach den Möglichkeiten einer Interpretation der Spiritualität für die Gegenwart, die jedoch vom „Erbgut des Instituts" (PC 2 b) nicht absehen kann. Dieses muß getreu ausgelegt, mit der Gegenwart konfrontiert und so für sie fruchtbar gemacht werden. Zuletzt kann und muß dieser Prozeß seinen Niederschlag in der Formulierung angemessener Lebensordnungen finden, die stets neu der Überprüfung bedürfen (c. 587 § 4).[24] Ein solcher Suchprozeß wird in erster Linie von denen getragen werden, die jene Spiritualität zu leben suchen. Die Aufgabe ordensfremder rechtlicher Instanzen, auch höchster kirchlicher Provenienz besteht zunächst in der Prüfung und dem Setzen von Grenzen, wo die Rechte von Personen oder die Kirchlichkeit gefährdet sind (vgl. dazu PO 9, LG 12, AA 3).

Grenzen setzen – Schutz vor Willkür

Ein Beispiel: Jener evangelische Rat, der mit dem Begriff „Gehorsam" umschrieben wird, hat in der Geschichte der Ordensgemeinschaften sehr unterschiedliche Ausprägungen erfahren. Eine stark vom Gehorsam geprägte Ordensspiritualität gerät dann in die Gefahr auszuufern, wenn sie sich einseitig jenem Modell des Gehorsams verschreibt, das diesen vor allem in der Beziehung Oberer – Untergebener verwirklicht sieht. Hier hat das Ordensrecht zu Recht eindeutige Grenzen gesetzt (c. 601):

– Es braucht nicht alles von den Oberen mit letztem Ernst (ausdrücklich „im Gehorsam") angenommen werden, sondern das, was im Rahmen der ordenseigenen Konstitutionen angeordnet wird. Außerdem muß die Rechtmäßigkeit des Oberen gegeben sein.

– Der Obere ist nicht immer „Stellvertreter Gottes", sondern nur, wenn er im Rahmen der Konstitutionen handelt und befiehlt.

Durch solche Einschränkungen hindurch wird die Überzeugung (und die Erfahrung) spürbar, daß ein Versagen der Oberen möglich ist, das die Mitglieder in die Irre führt. Das Ordensrecht weist überdeutlich darauf hin, daß es die Konstitutionen sind, die richtungsweisend bleiben. Damit ist sowohl einer willkürlichen Handhabung im Blick auf das Gehorsamsgelübde als auch einer ungesunden Überbetonung der Gehorsamshaltung ein Riegel vorgeschoben.

Durch solche und ähnliche Regelungen macht das Ordensrecht auf Gefahrenmomente in der Tradition des Ordenslebens aufmerksam. Neben der über-

---

24 Ein Alarmsignal dafür, daß sich in der spirituellen Ausrichtung etwas geändert hat, vom Recht jedoch noch nicht wahrgenommen wurde, ist es, wenn zu lange zu viele Dispensen gegeben werden müssen. Eine Überarbeitung des Rechts legt sich dann nahe.

zeichneten Gehorsamsforderung und – komplementär – Gehorsamsleistung zählt dazu z. B. das Aufgeben des Gemeinschaftslebens aufgrund pastoralen Eifers, das der ausdrücklichen Orientierung auf die Gemeinschaft, die dem Ordensleben – auch im Unterschied zu anderen Formen des geweihten Lebens – wesentlich ist (vgl. „Residenzpflicht" der Ordensleute, c. 665).

Rechte formulieren

Wichtig ist, daß das Ordensrecht nicht nur Pflichten für die Mitglieder formuliert, sondern auch deren Rechte umschreibt.

Im allgemeinen kirchlichen Gesetzbuch gibt es ein eigenes Kapitel über Rechte und Pflichten, in dem jedoch die Pflichten fast den ganzen Platz beanspruchen. Aus diesen Pflichten ergeben sich freilich auch Rechte. Zum Beispiel hat das Ordensmitglied ein Recht darauf, von der Gemeinschaftsleitung so eingesetzt zu werden, daß Zeit und Raum zum geistlichen Leben bleiben (vgl. c. 663).

In c. 670 heißt es lapidar: „Das Institut muß seinen Mitgliedern alles zur Verfügung stellen, was gemäß den Konstitutionen zur Erreichung des Zieles ihrer Berufung erforderlich ist." Zu definieren, was im einzelnen damit gemeint ist, ist nicht ohne Blick auf die ordenseigene Spiritualität, die sich in den Konstitutionen niedergeschlagen hat, möglich. Jede Interpretation in diesem Bereich geschieht immer auch unter einem gewissen spirituellen Blickwinkel.

Ordensmitglieder dürfen und können sich für ihre Rechte auch auf die Canones über „Obere und Räte" berufen. Sie haben das Recht

– von den Oberen als Söhne und Töchter Gottes, d. h. mit Ehrfurcht behandelt, von ihnen „gerne" (!) gehört zu werden (c. 618). Damit erinnert das Recht die Spiritualität an etwas, das ihr eigentlich von ihrem Herkommen aus dem geschwisterlichen Geist Gottes wesentlich sein müßte, oft aber gerade im Namen von „Spiritualität" pervertiert wurde. Die Ausformulierung in diesem Rechtskontext zeigt den Ernst und die Gewichtigkeit dieser an sich selbstverständlichen Umgangsweise.

– von den Oberen das „Wort Gottes" als Nahrung für ihr geistliches Leben zu verlangen (c. 619). Das Ordensrecht übt hier eine durchaus kritische Funktion gegenüber immer noch präsenten „schriftfernen" Ordensspiritualitäten aus. So ginge es z. B. darum, geeignete Strukturen zu schaffen, damit das Wort Gottes einen gebührenden Platz in den Hausgemeinschaften bekommt.

– in Notsituationen nicht allein gelassen zu werden und ermuntert (!) zu werden (c. 619). Der CIC nennt hier „persönliche Nöte", Krankheit, Kleinmut. Die Mitglieder haben geradezu ein Recht auf die Geduld ihres Oberen. Ebenso jedoch ein Recht darauf, auf massive Fehlhaltungen hingewiesen zu werden (*corripiant inquietos*). Auch hier mahnt das Ordensrecht etwas an sich Selbstverständliches an und erinnert so die Ordensspiritualität an das ihr Wesensgemäße.

– auf Freiheit in bezug auf Beichtsakrament und geistliche Führung (c. 630). Damit stellt sich die freilich schwierige Frage, wie zu handeln ist, wenn die Führung durch den Beichtvater oder geistlichen Begleiter der ordenseigenen Spiritualität entgegensteht, und deren getreue Verwirklichung durch einzelne oder Teile der Gemeinschaft in Gefahr ist.

„Erdung"

Wie ich in der Begriffsgeschichte versucht habe zu zeigen, hat der Begriff „Spiritualität" unter anderem deswegen den Begriff „Frömmigkeit" abgelöst, weil man in ihm Verleiblichung und Konkretheit besser gewahrt sah. Dennoch ist das mit „Spiritualität" Gemeinte oft in Gefahr, mißverstanden zu werden. Gegenwärtig ist wieder eine kräftige Tendenz in die Richtung zu entdecken, Spiritualität in die „Innerlichkeit" zu verlegen. Deshalb verlangt Spiritualität immer wieder neu nach einer „Erdung", nach einer Umsetzung in konkrete Ausdrucksformen, die nicht gleich-gültig sind. Das Ordensrecht, vor allem in Form des Eigenrechts, könnte dazu beitragen, daß die Ordensspiritualität „geerdet" bleibt. Es verschließt die Augen nicht vor realen Konfliktsituationen, welche die stets auch in Gebrochenheit gelebte Spiritualität leicht übersieht, bagatellisiert oder auch dramatisiert. Die oft so nüchternen Vorschriften des Ordensrechts, die mit Konflikten bis hin zur Entlassung eines Mitglieds oder der Absetzung eines Oberen rechnen, verweisen die Spiritualität immer wieder zurück auf die Realität der Gemeinschaften. Zumindest gewisse Formen geistlichen Lebens stehen zudem in der Gefahr, „alles" auszuhalten und klare Abgrenzungen zu vermeiden (etwa unter dem Deckmantel der Barmherzigkeit).

Maß-volle Gesetze

Ladislaus Örsy faßt das Gemeinte so zusammen:

Zu viele Gesetze können die Vision der Geheimnisse verdunkeln und die Sensibilität der Menschen für eine alles übersteigende Gegenwart Gottes abwürgen (vgl. c. 587 § 3: Normen dürfen nicht unnötig vermehrt werden). Das Fehlen guter Gesetze kann innere Gaben und Kräfte in fauler Passivität oder unbesonnener Aktivität verwüstet zurücklassen. ... Weniger gute Entscheidungen können den Fortschritt der Kirche verlangsamen und ihre Fähigkeit, Zeichen der Erlösung unter den Völkern zu sein, verringern.[25]

> 3. Zur Ordensspiritualität gehört es, sich in konkreten Formen zu verleiblichen. Das ist wichtig für das Weiterleben und Überleben der Spiritualität sowie für die Gemeinschaftlichkeit. Dazu gehören auch rechtliche Übereinkünfte.

25 Örsy, Theology and Canon Law 7.

„Die Möglichkeit, daß der Geist des Herrn sich durch Charismen, bar jeglicher objektiven Bindung, zeigen könnte, erweist sich als utopisch."[26] Das ist auch die Erfahrung der Ordensstifter. Sie mußten erkennen – manchmal schmerzlich –, daß „Charisma" nur weitergegeben werden kann, wenn es in rechtliche Bahnen gelenkt ist.[27] Im „Erbgut" der Gemeinschaft sind gewisse juridische Elemente nicht bloßes Accessoire. Vielmehr ist die Kodifizierung und Institutionalisierung wichtig für das Überleben des Charismas des Anfangs.[28] Insgesamt wird der Ursprung nur dann wirklich lebendig erhalten, wenn spätere Generationen die je spezifische Selbsthingabe der Gründer im Dienst des Evangeliums und der Kirche neu aktualisieren und zeichenhaft vergegenwärtigen – bis hinein in ihre Rechtsstrukturen. Juridische Elemente erfüllen hierin die Aufgabe, die gemeinsame Treue dem spezifischen Geist des Instituts gegenüber zu leben.

In Abwandlung einer Formulierung von Gisbert Greshake könnte man sagen: „Sage mir, was für eine Spiritualität du lebst, und ich sage dir, was du für ein Recht vertrittst" oder umgekehrt: „Sage mir, was für ein Recht du vertrittst, und ich sage dir, was für eine Spiritualität du lebst."[29] So folgt aus einer ängstlichen Spiritualität ein ängstliches, kleinmaschiges Recht. Eine an der Freiheit orientierte Spiritualität bringt dagegen eher ein Recht hervor, das sich nicht in kleinlichen Regelungen verliert, sondern einen geschützten Raum absteckt.

Es wäre zu überprüfen, ob die Lebensordnungen der Ordensgemeinschaften – bis hinein in konkrete rechtliche Angelegenheiten – tatsächlich ihre Quelle in der ordenseigenen Spiritualität finden und aus ihr erwachsen sind. Nimmt man solchen Blickwinkel ernst, müßte vielleicht noch so manches in den Konstitutionen modifiziert oder gar aus ihnen eliminiert werden.

Von diesem Grundsatz her kann die Geschichte des Eigenrechts auch einen nicht unwesentlichen Beitrag leisten zu jenem Thema, das viele Ordensgemeinschaften bewegt hat und bewegt: die Frage nach dem ur-eigenen Charisma der Gemeinschaft, das sich von ihrer Gründungssituation herleitet. Auch einfachste rechtliche Regelungen können den Blick auf die herrschende Spiritualität freigeben. Dabei muß man jedoch zugleich mit geglückten Umsetzungen auch mit Irrwegen auf seiten von Spiritualität und Recht sowie mit Kontradiktionen zwischen Ordensspiritualität und Ordensrecht rechnen. Es wäre z. B. interessant, die Strukturen von Leitung und Mitverantwortung in der Geschichte der Gemeinschaft zu verfolgen und von hier aus neue Blickwinkel auf die Entwicklung und Eigenart der Spiritualität zu gewinnen.

---

26 Corecco E., Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze, Trier 1980, 8.

27 Dammertz V., Die geistliche Dimension des Ordensrechts im neuen Codex Iuris Canonici, in: OK 25 (1984) 261–275, hier 262.

28 Lozano J. M., Foundresses, Founders and Their Religious Families, Chicago 1983, 61–64; Weber M., Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980.

29 Greshake G., Dogmatik und Spiritualität, in: Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. FS für W. Kasper. Hg. v. E. Schockenhoff und P. Walter, Mainz 1993, 235–252, hier 245.

In den Ordensgemeinschaften sind Charisma/Spiritualität und Institution/Recht aufs engste, wenn auch nicht immer harmonisch, verbunden. Orden versuchen, diese Balance zu leben. Damit stehen sie an einem Brennpunkt der heutigen innerkirchlichen Diskussion. Was für die Kirche als ganze gilt, hat auch für das Verhältnis von Charisma und Institution in der Lebensform der Orden herausfordernde Bedeutung: Auf der einen Seite steht das Charisma in Gefahr, sich zu verselbständigen, Unordnung zu stiften. Es gibt auch krankhafte Erscheinungen, die sich als Charisma ausgeben. Es gibt auch eine „ausufernde" Spiritualität. Hier braucht es die Stiftung von Ordnung, die Setzung von Grenzen. Auf der anderen Seite muß die Spiritualität vor der gefährlichen Seite der Institutionalisierung und Verrechtlichung geschützt werden: „Es muß dafür gesorgt sein, daß die bürokratische Routine [und sei es die tägliche Routine des vorgeschriebenen liturgischen Gebetes, A.H.], die Selbstzwecklichkeit [z.B. bestimmter rechtlich geordneter Verhaltensweisen, A.H.], das Herrschen des Herrschens anstatt des Dienens wegen, die traditionelle Verholzung, das hochmütig-ängstliche Sichsperren vor neuen Aufgaben und Fordèrungen und ähnlichen Gefahren den Geist nicht auslöschen."[30]

Oft und oft haben auch in den Orden die rechtlichen Ordnungen die Kraft des Spirituellen verdeckt und erstickt. Aber der Geist ist doch immer wieder durchgebrochen – heilsam und unwiderstehlich. Neue spirituelle Aufbrüche haben Leben in ein von Gesetzlichkeit erstarrtes Leben gebracht. In der Kirche und den Gemeinschaften selbst werden solche Vorgänge oft mit Argwohn und Angst betrachtet. Die Chance für die Zukunft von Orden und Kirche liegt jedoch tatsächlich darin, in den Strukturen die Spiritualität hervortreten zu lassen.

> 4. Wo die Ordensspiritualität nicht klar ist, wird das Recht willkürlich und des-orientiert. Es fehlen ihm Basis und Quelle. Erwachende Spiritualität darf vom Ordensrecht nicht vorschnell gebremst werden.

Ordensrecht kann nicht Leben schaffen, sondern nur schützen. Ordensrecht kann nicht Ordensspiritualität schaffen, sondern nur schützen, kanalisieren, konkretisieren, abgrenzen. Ordensrecht hat also bleibend gegenüber der Ordensspiritualität dienende Funktion.

Wo es an Erfahrung im spirituellen Leben fehlt, kann dies nicht – durch noch so gute Regelungen – kompensiert werden. Einen Leerraum von Ordensspiritualität kann das Ordensrecht nicht ausfüllen. Ordensrecht, das nicht auf der Grundlage von Ordensspiritualität entsteht, wird knöchern, verliert den Lebensbezug und verkommt zum bloß bestaunten oder gefürchteten Idol, das der Realität nicht mehr entspricht. Diffuse Spiritualität bringt diffuses Recht hervor.

---

30 Rahner K., Das Dynamische in der Kirche, Freiburg 1958, 46f.

Spiritualität ist mit der Hochachtung und Realisierung bestimmter Werte verbunden. Das Kirchenrecht, im speziellen Fall also das Ordensrecht, hat die Funktion, diese Werte zu schützen und deren Verwirklichung durch gute Regelungen zu fördern. Während die Spiritualität die ihr gemäßen Werte definiert, legt das Recht Aktionsnormen vor, damit sich eine Gemeinschaft diese Werte aneignen kann. Die Geschichte mancher vom Kirchenrecht normierter Bestimmungen läßt sich auf die lebensförderliche Erfahrung mit Werten, die vom Glauben entdeckt wurden, zurückführen (beispielsweise die Bestimmungen über die Mitfeier der Eucharistie). Das heißt folgerichtig, daß die Ordensgemeinschaft sich darauf einigen muß, welche Werte lebenswichtig für das eigene Profil sind. Das ist eine Frage der Spiritualität. Gut definierte rechtliche Normen können dazu beitragen, daß das gemeinschaftliche Leben von jenen Werten durchformt wird, aber sie sind darauf angewiesen, diese Werte von der Spiritualität signalisiert zu bekommen. Die Integrität einer Gemeinschaft entscheidet sich auch daran, ob Werte und Gesetze zusammenpassen. Sonst kann es leicht zu Legalismus kommen oder zu einer völligen Bedeutungslosigkeit der gemeinschaftlich erstellten Regelungen.[31]

Wenn Neues entsteht ...

Dieser Grundsatz hat auch Bedeutung für die Entstehung von Neuem im Bereich des Ordenslebens. Wenn es wahr ist, daß das Recht quasi erst im Nachhinein Spiritualität schützen und kanalisieren kann (und es dann auch muß!), dann hat das unmittelbare praktische Folgen für den Umgang mit neuentstehenden Formen. Auf der Basis des Eigenrechts könnte das heißen: Keinesfalls dürfen zu rasch unausgegorene neue Satzungen für längere Wegstrecken aufgestellt werden, solange die Spiritualität noch „im Fluß" ist. Für das Kirchenrecht im allgemeinen gilt: Es darf den Geist nicht vorschnell auslöschen, indem es ihn in rechtliche Bahnen lenken will. Der „Buchstabe" darf den Geist nicht „töten" (2 Kor 3,6), sondern hat dafür zu sorgen, daß er lebendig und wirksam bleibt und wird. Spirituelle Tendenzen müssen auch experimentieren und experimentieren dürfen.

Es ist deshalb m. E. bedenklich, wenn das nach der Promulgierung des Kodex erschienene römische Dokument „Wesentliche Elemente des Ordenslebens" behauptete, daß mit dem Erscheinen des Kirchenrechts die Zeit der „besonderen" Experimente endgültig vorbei sei. Wo der Geist in den Ordensgemeinschaften wirkt, wird sich immer wieder Neues entwickeln, das eine Zeit der Erprobung braucht, vielleicht auch auf Feldern, die wir heute noch nicht zu betreten wagen. Die Nutzlosigkeit von Dekretierungen zeigte sich bereits nach dem Vierten Laterankonzil 1215, das dem Entstehen neuer Ordensgemeinschaften einen Riegel vorschieben wollte. Doch die geistgewirkten Aufbrüche (vgl. PC 1) waren nicht aufzuhalten.

---

31 Siehe zum Ganzen: Örsy 93–103.

Aufgabe der rechtlichen Instanzen bleibt es, auf Gefahrenmomente und Vereinseitigungen von Neuaufbrüchen hinzuweisen, die Spiritualität also für das Ganze christlicher Existenz offenzuhalten. Wenn Neues im Bereich von Spiritualität und Ordensspiritualität entsteht, ist immer eine „Unterscheidung der Geister" gefordert. Genau diese kann jedoch das Recht nicht leisten. Sie ist vielmehr ein Prozeß, der sich von der Dynamik geistlichen Lebens, nicht den Kanälen von Recht und Ordnung bestimmen läßt.

5. Interpretation und Umsetzung des Ordensrechts können nur auf der Basis einer gesunden Spiritualität erfolgen, sonst kommt es zum Legalismus.

Mit dieser These nähern wir uns einer zentralen Frage: der Frage nach der Hermeneutik. Die Interpretation von Texten geschieht nicht einfach in einem wertfreien Raum. Das Vor-urteil, das der Interpret mitbringt, ist (mit-)entscheidend für das Verständnis. Es wäre fatal, Gesetzestexte von dieser Regel zu dispensieren. Deshalb läßt sich fragen: Aus welchem Geist heraus werden gesetzliche Regelungen interpretiert und umgesetzt? Dieser Vorgang ist mindestens ebenso wichtig wie die Erstellung von guten Gesetzen. Auch gute Gesetze können – aus einem Vor-urteil heraus – geradezu gegen ihre Intention interpretiert werden.

Das heißt konkret: Wenn die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi die oberste Norm des Ordenslebens ist (PC 2 a), dann müssen auch alle gesetzlichen Regelungen aus diesem Geist des Evangeliums heraus interpretiert werden. Ladislaus Örsy bringt ein Beispiel: Das Evangelium verlangt, daß die „Ersten" dienen sollen. Wenn unsere Gesetze die Rolle von Macht und Gewalt mehr betonen als den Wert des Dienstes, wenn sie mehr Wert auf die ersten Plätze legen als auf die letzten, dann könnte es sein, daß diese Gesetze revisionsbedürftig sind.[32] Wir können noch einen Schritt weitergehen: In jeder Ordensgemeinschaft wird das Evangelium unter dem Aspekt der ordenseigenen Spiritualität gelebt. Deshalb können und dürfen Gesetze auch von daher ausgelegt werden. In der Spiritualität meiner Gemeinschaft z. B. steht die Erlösung im Mittelpunkt. Wir könnten also danach Ausschau halten, inwiefern Gesetze dem Leben von erlösten Menschen dienen oder inwiefern sie zu neuer Knechtschaft anstiften.

Der Geist, der *spiritus,* ist auch der Ent-grenzer, der sich nicht festhalten läßt: „Der Wind weht, wo er will" (Joh 3). Auch die Interpretation und die Umsetzung des Ordensrechts muß auf der Basis dieses Geistes erfolgen. Manchmal braucht es den Mut, sich in konkreten Situationen über Gesetzesgrenzen hin-

32 Örsy 71, A.17. Örsy weist auch darauf hin, daß der CIC im „suchenden und fragenden Geist" des Zweiten Vatikanums interpretiert werden muß. Solchem Geist sind auch die Ordensgemeinschaften verpflichtet.

wegzusetzen. Sonst kommt es zu einem kleinkarierten Legalismus, der gesetzliches Leben mit Spiritualität verwechselt. Oder es entsteht ein ängstlicher Legalismus, der Freiheit fürchtet.

Weiterhin: Wenn dem so ist, daß Spiritualität u. a. von der geschlechtlichen Identität derer mitbestimmt wird, die von ihr ergriffen sind und in ihr leben, dann ergibt sich daraus die dringliche Forderung, daß z. B. Ordensfrauen an der Schaffung und Interpretation von Ordensrecht (als Eigenrecht und als allgemeinem kirchlichem Recht) mit entscheidender Stimme beteiligt sein müssen.

Bei der Begriffsbestimmung von „Spiritualität" war die Rede von der ursprünglichen Vielfalt von Spiritualitäten, auch von Ordensspiritualitäten. An diesem Wesenszug von Spiritualität kann auch das Recht nicht vorbeisehen. Recht hat zwar normierende Funktion. Gleichzeitig muß aber gerade das Ordensrecht Vielfalt ermöglichen, weil es sich hier um „geistgewirkte" Gruppen in der Kirche handelt. In den vielfältigen Hinweisen auf die „Eigenart des Instituts" hat das geltende Kirchenrecht dieses Postulat einzuholen versucht. Eine Gefahr besteht unter anderem darin, daß alle Spiritualität auf ein „gesundes Mittelmaß" gleichgebügelt wird. Wenn das Recht von Vielfalt spricht, dann ist damit mitgesetzt, daß unterschiedliche Gewichtungen in dem einen oder anderen Punkt möglich und wünschenswert sind. In gewisser Weise bleibt so jedes Recht – sei es das allgemeine Ordensrecht oder das Eigenrecht – ein Rahmenrecht, das einen Spielraum für Individualität – auf gemeinschaftlicher und persönlicher Ebene – offenhält.

Ordensrecht und Ordensspiritualität – in unterschiedlicher Weise im Dienst des Lebens

Bei aller Unterschiedlichkeit haben Ordensrecht und Ordensspiritualität ein gemeinsames Ziel und unterliegen vom Evangelium her ein und demselben Kriterium: Sie dienen je auf ihre Weise dem „Leben in Fülle", das der johanneische Christus verheißt (Joh 10,10), und haben sich genau daran messen zu lassen, ob sie dieses Ziel innerlich bejahen, anstreben und möglich machen. Ordensrecht und Ordensspiritualität bleiben dabei in ihrer konkreten Form vorübergehende Wirklichkeiten, Attribute der durch die Zeiten pilgernden Kirche, gekennzeichnet durch Licht und Schatten. „Leben in Fülle" ist nicht etwas, das von Menschen gemacht werden kann, sondern eine samengleiche Wirklichkeit, deren Erfüllung noch aussteht (vgl. LG 48). Auf dem Weg dorthin sind Spiritualität und Ordensrecht Begleiter für die Ordensgemeinschaften, Quellen „*ordent*lichen" Lebens. Wie die Orden selbst, sind jedoch auch die ungleichen Geschwister Ordensspiritualität und Ordensrecht vielfältigen Gefahren und Verirrungen ausgesetzt. Beide müssen deshalb immer wieder einem Prozeß der Unterscheidung unterzogen werden. Dabei spielt der Dialog zwischen beiden bereits eine wichtige Rolle in diesem Prozeß. Insofern steht nicht bloß das Ordensrecht im Dienst der Spiritualität (wiewohl dies

primär Fall ist[33]), sondern in gewisser Hinsicht auch die Spiritualität im Dienst des Rechts: Durch ihre Impulse und ihre Kritik verhilft sie dem Recht dazu, sein evangeliumsgemäßes Profil zu finden und zu bewahren. Eine Schlüsselrolle wird dabei das Gottesbild spielen. Ladislaus Örsy schreibt dazu:

Das Gottesbild, das in der Gemeinschaft vorherrscht, hatte immer einen starken Einfluß auf die Erstellung von Gesetzen, auf ihre Erfüllung und ihre Interpretation. Es könnte historisch gezeigt werden, daß es in der Kirche immer eine enge Affinität zwischen dem vorherrschenden Gottesbild und der Konzeption von Gesetzen gab [Bsp: strenges Gottesbild, Richter-Gott] ... Bessere Gesetze können nur von einem besseren Verständnis der Person unseres Gottes kommen.[34]

Diese letzte Bemerkung verweist uns zurück auf die primäre Aufgabe von Menschen, die in der Nachfolge Jesu Christi stehen: die Gottesbeziehung zu vertiefen, sich vom Geist stets neu erfassen und das Leben durchformen zu lassen. Dann werden auch die Rechtssätze dem Leben im Geist, dem Leben in erlöster Gemeinschaft, dem Leben in Fülle dienen.

---

33 Insofern ist das Bild der „ungleichen Geschwister" nicht in allem zutreffend, da es insinuieren könnte, beide stünden auf gleicher Stufe. Der Spiritualität bleibt jedoch eine gewisse Quellenfunktion dem Recht gegenüber zu eigen.

34 Örsy 77, A.20.

Das Recht der Ordensleute auf Schutz der eigenen Intimsphäre und ihre Respektierung durch die Oberen

Viktor Papež OFM, Rom

I. Der Kodex des kanonischen Rechts und die Anerkennung der Rechte der Gläubigen

Wir leben in einer Gesellschaft, in welcher das Bewußtsein der Rechte und der Freiheiten, die zum Menschsein gehören und unveräußerlich sind, ständig wächst. Mit ihnen nimmt auch der Respekt für die Würde der menschlichen Person zu. Das Zweite Vatikanische Konzil betont daher: „Gleichzeitig wächst auch das Bewußtsein der erhabenen Würde, die der menschlichen Person zukommt, da sie ... Träger allgemein gültiger sowie unverletzlicher Rechte und Pflichten ist. Es muß also alles dem Menschen zugänglich gemacht werden, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, wie ... das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes, ... auf guten Ruf, Ehre ..., das Recht auf Schutz seiner privaten Sphäre ..." (GS, 26). Deshalb verlangt das Zweite Vatikanische Konzil die Förderung des Respekts der Menschenrechte, wenn es sagt: „Der heutige Mensch ist unterwegs zur vollständigeren Entwicklung seiner Persönlichkeit und zu einer immer tieferen Einsicht und Durchsetzung seiner Rechte. ... Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert" (GS 41). „Es erklärt auch, daß die Kirche ... unterstützen und fördern will ... die Grundrechte der Person ..." (GS 42) und verkündet: „... jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, ... muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht" (GS 29).

Obwohl die Kirche sich dieser Grundrechte der menschlichen Person erst sehr spät bewußt geworden ist, im Vergleich mit den zahlreichen Erklärungen über die Rechte der menschlichen Person in der bürgerlichen Gesellschaft[1], erklärt sich Papst Johannes Paul II. dennoch zum „Verteidiger des Menschen"[2] und identifiziert seinen kirchlich-seelsorglichen Dienst mit der Förderung der Menschenrechte[3], weil „der Mensch der erste und grundlegende Weg der Kirche ist"[4]; deshalb möchte „die Kirche ... heute ihre Verteidigung der Men-

---

1 Die Radiobotschaften Papst Pius XII. zu Weihnachten in den Jahren 1942 und 1944 werden als die ersten kirchlichen Formulierungen der Menschenrechte betrachtet, welche auf der Würde der menschlichen Person basieren, M. J. Sedano, „El largo camino hacia el riconocimiento de los derechos humanos", *Vida religiosa,* 66 (1989), 93.

2 Johannes Paul II., Ansprache, 9.5.1980, AAS 72 (1980), 523.

3 Johannes Paul II., Ansprache, 6.10.1979, AAS 71 (1979), 1235–1236.

4 Johannes Paul II., Litt. encycl. „Redemptor hominis", n. 14, AAS 71 (1979), 285.

schenrechte weiterführen", welche in der Gesellschaft oft bedroht sind.[5] Die Kirche stellt heute mit ihrem Lehramt und ihrer Tätigkeit im Bereich der Menschenrechte einen bedeutsamen und geschätzten Faktor dar, der nicht geleugnet werden kann.

Dieser Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Lehramts der Kirche in bezug auf die Rechte der menschlichen Person wurde auch in den gegenwärtigen Kodex des kanonischen Rechts aufgenommen. Tatsächlich ist es eine der Neuigkeiten des geltenden Kodex der katholischen Kirche, daß der Kodex das Gespräch über die Rechte und Pflichten der Gläubigen in der Kirche sehr vorangetrieben hat. Sogar die Anerkennung und der Schutz der Grundrechte der Gläubigen in der Kirche war von Anfang an einer der leitenden Grundsätze bei der Revision des früheren Kodex und wurde von der Bischofssynode von 1967 verlangt.[6] Tatsächlich finden sich, zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche, die Rechte und Pflichten der Gläubigen wie in einem Katalog im Kodex der Kirche aufgezählt, d. h. im zweiten Buch und dem Titel I: „Pflichten und Rechte aller Gläubigen" (can. 208–223); „Pflichten und Rechte der Laien" (can. 224–231) und „Pflichten und Rechte der Institute und ihrer Mitglieder" (Ordensleute) (can. 662–672).[7] Obwohl die Kirche einerseits die Rechte der Gläubigen anerkennt, steht es auf der anderen Seite dennoch derselben Autorität der Kirche zu, „im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte, die den Gläubigen eigen sind, zu regeln" (can. 223). Ein Kommentar zu diesem Kanon behauptet, daß es genau dieser Anspruch der Kirche oder diese Begrenzung der Ausübung der Rechte von seiten der Gläubigen ist, welche in der Vergangenheit der Kirche zu schwerwiegenden Verletzungen der Rechte der menschlichen Person führte.[8] Man muß jedoch die ekklesiologische Dimension der Rechte und Pflichten der Gläubigen betonen[9], weil „es die Kirche ist, welche die dem Getauften eigenen Rechte und Pflichten verleiht ... indem sie über die Mittel zum Schutz verfügt und die Modalitäten der Erfüllung der Pflichten und der Ausübung der Rechte bestimmt ... Die Rechte müssen unter Rücksichtnahme auf das Gemeinwohl der Kirche ausgeübt werden ... Der can. 223 § 1 gibt eine gemeinschaftsbezogene Pro-

---

5 Johannes Paul II., Ansprache, 25. 1. 1979, AAS 71 (1979), 156.

6 Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant: „Unicuique christifidelium iura agnoscenda ac tuenda sunt ... Proponitur ut in futuro Codice ob radicalem aequalitatem quae inter omnes christifideles vigere debet ... statutum iuridicum omnibus commune condatur...", *Communicationes*, 1 (1969), 82.

7 Dem vergangenen Kodex von 1917 waren die Rechte und Pflichten der Gläubigen nicht ganz unbekannt. Der Kodex kennt in der Tat keine ausdrückliche Liste, und die Rechte wurden vom „negativen" Gesichtspunkt aus betrachtet, mit ihren Begrenzungen, z. B.: can. 693; 696, 855; 1065; 1066; 1240; 2259; 2268 etc.

8 K. Walf, „Evangelio, derecho eclesiastico y derechos humanos. Fundamentación y carencias", *Concilium*, 228 (1990), 211.

9 „Aus der ekklesialen Dimension heraus können Fundamentalrechte als wertentscheidende Grundsatznormen, Einrichtungsgarantien und Mitverantwortungsrechte verstanden werden", Th. Hoeren, *Kirche und Datenschutz*, 145.

spektive der Ausübung der Rechte in der Kirche ... Kein Recht der Kirche kann als persönlich im Sinne der Wesenseigenschaft der Person definiert werden, weil der Mensch die Rechte von der Kirche beim Akt erhält, in dem er ... in sie eingegliedert wird. Deshalb kann sich der Gläubige nicht in eine Beziehung der Opposition der Kirche gegenüber stellen, ... sondern in die Position jenes, der die eigenen Pflichten erfüllt und die Rechte ausübt, um die Kirche, in der und von der er lebt, aufzubauen".[10]

Die Rechte und Pflichten der Gläubigen in der Kirche erinnern als solche an die Grundrechte und Pflichten des Menschen, der gleichzeitig in der bürgerlichen Gesellschaft und in der Kirche lebt; diese Rechte und Pflichten des Menschen aber gewinnen in der Kirche eine eigene Stellung und eine besondere Dimension. Diese Rechte entstehen durch die Inkorporation des Menschen in Christus und in der Kirche durch die Taufe wie der can. 96 bestätigt: „Durch die Taufe wird der Mensch der Kirche Christi eingegliedert und wird in ihr zur Person mit den Pflichten und Rechten, die den Christen ... eigen sind ...". Die dem Gläubigen eigenen Rechte und Pflichten gehen der Taufe nicht voraus, sondern entstehen im ersten kirchlichen Ereignis, welches die Taufe darstellt.[11] Und weil die Taufe den Gläubigen befähigt, am dreifachen Amt Christi teilzuhaben, d.h. am priesterlichen, prophetischen und königlichen (can. 204), deshalb gibt es auch Pflichten und Rechte, die aus dieser dreifachen Mission des Getauften hervorgehen.[12] Die letzte Grundlage dieser Rechte findet sich deshalb im christlichen Dasein, und daher verdanken sie ihre Existenz nicht einem Zugeständnis des Gesetzgebers, sondern sind der Art und Weise des Seins des Christen eigen, seiner aktiven Mitgliedschaft in der Kirche. Der Großteil der Rechte, die in den can. 208–222 aufgezählt sind, sind spezifisch für die Christen; es gibt jedoch auch einige, die einzig und allein menschlich sind und jedweder Person zukommen, z. B.: can. 220, 221, 215 etc. Die Rechte und Pflichten sind korrelativ, d. h. jedem Recht entspricht eine Pflicht und umgekehrt. Dem Recht des Trägers entspricht in den anderen die Pflicht, ihn zu respektieren. Das Recht verlangt aufgrund seiner Natur, ausgeübt werden zu können, d. h. in seiner Ausübung nicht behindert zu werden. Die Rechtsordnung, welche die Rechte anerkennt, muß durch ihre Normen auch die Verteidigung und den Schutz der Rechte des Einzelnen garantieren (can. 221). Leider wurde das System der Verwaltungsgerichtshöfe, welche den Schutz der subjektiven Rechte gegenüber eventuellen Mißbräuchen von seiten der Autorität besser garantieren könnten, in den Kodex nicht aufgenommen.[13] Nicht alle Rechte des Getauften finden sich in diesem Teil des Kodex aufgezählt

---

10 G. Ghirlanda, „Doveri e diritti dei fedeli nella Communione ecclesiale", *La Civiltà Cattolica,* 136 (1985), 36.

11 G. Ghirlanda, „Doveri e diritti", 24–25.

12 Ibid., 27–35.

13 Im CIC können wir dennoch in den Kanones 149 § 2 und can. 14015 § 2 „Spuren" dieser Verwaltungsgerichtshöfe entdecken, die in der Zukunft in der Kirche errichtet werden könnten.

(Buch II, Titel I, can. 208–222); bei der Erarbeitung der Liste der Rechte folgte der Kodex einem pragmatischen Grundsatz, d.h. es ging um die Vorlegung einer Gesetzgebung, welche für das Leben gemacht sein sollte und das herausheben wollte, was in dieser gegenwärtigen Zeit bekräftigt oder betont oder in der Gesetzgebung ausgedrückt zu werden notwendig schien.[14] Es ist interessant, daß der CIC es vermeidet, diese Rechte als „Grundrechte" zu bezeichnen, weil es auf der einen Seite gefährlich sein könnte, die juristischen Kategorien des Zivilrechts auf die kirchliche Ordnung zu übertragen, auf der anderen Seite fehlt heute ein ausreichender doktrinaler Konsens in einer solchen Angelegenheit[15], obwohl sich immer mehr ein gewisser doktrinaler Konsens über das Verständnis der Grundrechte des Christen bildet, die sogenannte „Fundamentalrechtstheorie"[16]. Bei der Behandlung der Rechte und der Pflichten des Getauften muß man die Besonderheit der Kirche berücksichtigen, die Natur ihrer Rechtsordnung und ihres letzten Zieles, welches im „Seelenheil" besteht (can. 1752), wobei man die Besonderheiten und Modelle von Rechtssystemen vermeidet, die der kanonischen Ordnung fremd sind. Der CIC versuchte, wenn auch unvollständig, die Rechte und Pflichten der Gläubigen aufzuzählen. Dies bedeutet einen bemerkenswerten Prozeß in der kanonischen Gesetzgebung und trägt wirksam zur friedlichen und geordneten Entwicklung des kirchlichen Lebens bei.[17]

II. Das Ordensmitglied als dynamisches Rechtssubjekt

Im Zweiten Buch, III. Teil, Kapitel IV des CIC spricht man von den Pflichten und Rechten der Institute und ihrer Mitglieder. Auch dieses Kapitel des Kodex mußte, sowohl in bezug auf seine Struktur als auch in bezug auf seinen Inhalt neu überlegt werden. Das Kapitel behandelt fast ausschließlich die Pflichten der Mitglieder, Pflichten, die für die Mitglieder zu Rechten und für die Institute zu Pflichten werden.[18]

Bis jetzt sprach man in der kirchlichen Gesetzgebung nicht von den Rechten der Ordensleute und eine offizielle Anerkennung dieser Rechte des Ordensmitglieds, als Person und als Mitglied des Instituts fehlte überhaupt. Die can. 662–672 behandelten die wichtigsten Pflichten, die sich für das Ordensmitglied in Grundrechte verwandeln, welche die Autorität respektieren, schützen und fördern muß. Auch die Person des Ordensmannes ist aufgrund des Willens Gottes Subjekt einiger unveräußerlicher Rechte: „... das Recht, Person zu sein, das Recht zu denken, in Freiheit und mit Verantwortung zu handeln und zu lieben, ungehindert auf diesen drei Ebenen der Persönlichkeit zu

---

14 R. C. Lara, „I doveri ed i diritti dei christifideles", *Salesianum,* 48 (1986), 325.

15 Ibid., 314.

16 H. Heimerl, „Grundordnung und Normengefüge im katholischen Kirchenrecht", *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht,* 25 (1974), 212.

17 R. C. Lara, „I doveri ed i diritti", 329.

18 E. Gambari, *I Religiosi nel Codice,* Milano 1986, 265

wachsen ... Dieses Recht betrifft, faßt zusammen und enthält alle anderen".[19] Deshalb verletzt „die Autorität, die den Infantilismus fördert, die Auferlegung ohne Dialog, die Entscheidung ohne Diskussion, ... unbestätigte Anklagen, ... die menschlichen Rechte des Ordensmitglieds, weil es der Umgangsweise Gottes mit den menschlichen Wesen widerspricht".[20] In der Nachfolge Christi stellt das Ordensmitglied „ seine eigenen Rechte in den Dienst der anderen"..., vor allem zur Verteidigung der Rechte der Schwächsten, die so oft verletzt werden. Deshalb ist das ganze Leben des Ordensmitglieds „wenn es wirkliche Nachfolge Jesu Christi ist, eine offene und entschlossene Option für die Menschenrechte, d.h. Option für die Armen"[21]. Der Vorrang der menschlichen Person des Ordensmitglieds, der in der absoluten Vorherrschaft Gottes begründet liegt, ist die Quelle der Grundrechte des Ordensmannes.[22]

III. Der Weg zur Anerkennung des Rechts auf die Intimsphäre im CIC

„Nemini licet ius ... cuiusque personae ad propriam intimitatem tuendam violare." Das bedeutet, daß das vom can. 220 vorgesehene Recht eine Hinzufügung zum angeführten Kanon in einer der letzten Redaktionen des Textes darstellt und im kanonischen Recht als eine absolute Neuheit betrachtet werden muß. Praktisch bestätigt der Kanon zwei persönliche Rechte, die in einem gewissen Sinn unterschieden, aber nicht getrennt sind, und das heißt: das Recht auf den guten Ruf und das Recht auf die Intimsphäre. Mit der Verletzung des Rechts auf den guten Ruf verletzt man unvermeidlich auch die Intimsphäre der Person; und umgekehrt, indem man die Intimität der Person kompromittiert, bringt man den guten Ruf in Gefahr. Wie kam man zu dieser äußerst wichtigen und im CIC vollständig neuen Hinzufügung? Das Sekretariat der Kommission für die Revision des CIC stellte das Problem der Zweckmäßigkeit, einige Canones über die Rechte und Pflichten der Gläubigen zu erarbeiten, die auch von der Bischofssynode von 1967 in den „Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant"[23] gefordert wurden. Diese Aufgabe wurde dem „Coetus de Laicis", welcher in der Zwischenzeit eine sehr detaillierte Liste der 33 Rechte und Pflichten der Gläubigen erarbeitete[24], anvertraut. Unter diesen Rechten befindet sich unter der Nummer 27 „ius ut agnoscatur et servetur secretum correspondentiae"[25]. Die päpstliche Kommission „Iustitia et Pax" erkennt im Jahr 1974, daß „nicht in allen Epochen der Kir-

---

19 S.M. Alonso, „Diritti umani e vita consacrata", III, *Vita consacrata,* 29 (1993), 205.

20 G. Sobrino, „Como abordar los derechos humanos desde Dios y desde Jesus", *Vida Religiosa,* 66 (1979), 111.

21 S. M. Alonso, „Diritti umani e vita consacrata I", *Vita consacrata,* 28 (1992), 213.

22 S. M. Alonso, „Diritti umani", 719–720.

23 *Communicationes* 1 (1969), 82.

24 *Relatio Conventus,* 28.11. – 3.12.1966, 30.

25 Ibid.

chengeschichte ... mit ausreichender Klarheit und Energie ... die Rechte der menschlichen Person verteidigten und förderten", und in ihrem Dokument stellt sie eine Liste der wichtigsten Stellungnahmen des gegenwärtigen Lehramtes über das Thema der Menschenrechte auf.[26] Im fünften Absatz wird betont, daß „alle das Recht auf den guten Namen und den Respekt der eigenen Person, die Bewahrung des Privatlebens, der Intimsphäre und einer objektiven Beurteilung haben"[27]. Zum ersten Mal findet sich „das Recht auf die eigene Intimsphäre", oder besser gesagt, findet sich sein Schutz erstmals 1977 im Schema „De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum"[28]. Der can. 46 dieses Schemas, welches sich mit den Anforderungen für die Kandidaten zum Ordensleben beschäftigt, verlangt unter anderem, daß die Oberen „memores propriae responsabilitatis erga Institutum et Ecclesiam, vigilanti cura eos tantum admittant qui, praeter aetatem requisitam, valetudinem, aptam indolem et sufficientes maturitatis qualitates praebeant necessarias ad vitam Instituti propriam ineundam; quae valetudo, indoles et maturitas comprobentur adhibitis etiam, si opus fuerit, peritis" handeln. Man muß deshalb betonen, daß „das Recht auf die eigene Intimsphäre" von Gruppen von Ordensleuten verlangt wurde und seine erste Formulierung in den Arbeiten der Gruppe „De Institutis vitae consecratae" fand. Die Diskussion über den eben angeführten can. 46[29] führte zur Formulierung des Textes des can. 64 mit dem letzten Satz: „... si opus fuerit, peritis, salvo iure inviolabili personae ad propriam intimitatem tuendam."[30]

Im Jahr 1981 wurde dem Sekretariat der Kommission für die Revision des Kodex des kanonischen Rechts der Vorschlag gemacht, dieses Recht auf die eigene psychologische und moralische Intimsphäre auch auf die Kandidaten für das höhere Seminar, die Priester und auch alle Gläubigen auszudehnen. Man verlangte, daß unter den Rechten und Pflichten der Gläubigen ein Kanon eingefügt werde, der ausdrücklich das grundlegende Recht des Gläubigen auf den Schutz der eigenen psychologischen und moralischen Intimität garantiert. Mit dieser Maßnahme wollte man bestimmte Mißbräuche oder illegitime Praktiken in den klerikalen und den Ordensinstituten verhindern, die psychologische und psychoanalytische Praktiken betrafen, die den Kandidaten ohne ihren vorhergehenden und freiwilligen Konsens auferlegt wurden.[31] Der Vor-

---

26 Päpstliche Kommission „Iustitia et Pax", *Die Kirche und die Menschenrechte,* 10.12.1974, n. 17.

27 Ibid., n. 38.

28 Pontificia Commissio CIC recognoscendo, „Schema canonum de Institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum", Tip. Pol. Vaticanis 1977, 13–14.

29 *Communicationes* 12 (1980), 186–187.

30 Pontificia Commissio CIC recognoscendo, *Acta et Documenta Coetus Studii: De Institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum,* vol. II, Series altera, 5.

31 A. Cauteruccio, „Il diritto alla buona fama ed alla intimità", *Commentarium pro Religiosis et Missionariis,* 73 (1992), 56–58, Anmerkung 58.

schlag, einen Kanon bezüglich des Schutzes der Privatsphäre einzufügen, wurde zurückgewiesen, weil „die Diskussion in der Aula nicht den von den Promotoren gewünschten Effekt bewirkt“[32]. Bei der letzten Prüfung des „Schema Novissimum“ von seiten des Heiligen Vaters unter Beistand einer Gruppe von Experten im Jahr 1982 wurde in den can. 220 ausdrücklich das Recht des Gläubigen auf den Schutz der eigenen Intimsphäre eingefügt. Damit wollte man in mehreren Canones die Klausel „salvo iure inviolabili personae ad propriam intimitatem tuendam“[33] streichen. Der can. 220 garantiert zwei Grundrechte des Gläubigen: das Recht auf den guten Ruf, „welches immer ein geschütztes Recht war, und deshalb vom kanonischen Recht anerkannt wurde“[34], und das Recht auf die eigene psychologische und moralische Intimsphäre, welches eine absolute Neuigkeit in der gegenwärtigen kanonischen Rechtsordnung darstellt. Aufgrund seiner Neuigkeit in der kanonischen Rechtsordnung sind die Quellen dieses Rechts auf die Intimsphäre äußerst wenige und fast alle stammen aus jüngerer Zeit[35], obwohl es nicht an anderen kirchlichen Dokumenten fehlt, die sich darauf beziehen. Die Kirche hat tatsächlich die Entwicklung der psychologischen Wissenschaften und der Beiträge der Humanwissenschaften vor allem in jenen Bereichen, in denen man von der Antwort des Menschen auf die göttliche Berufung (CD 14; OT 2) spricht, oder besser gesagt, wo man eine tiefere Kenntnis der Privatsphäre der Person, immer unter Respekt auf die Würde der Person und ihr Recht „auf die eigene innere Welt, welche die Person nur wenigen Vertrauten zeigt und gegen die Einwirkung anderer verteidigt“[36], berücksichtigt. Mit der Einführung des grundlegenden Rechts des Gläubigen auf die moralische und psychologische Intimsphäre wollte man unter anderem auch deren Verletzung in der Anwendung der „Tests“ für die Zulassung der Kandidaten in die Seminare und die Ordensinstitute verhindern, da dieses Problem in der letzten Zeit „besonders aufgrund bestimmter Mißbräuche“[37] sehr stark wahrgenommen wurde, vor allem wenn diese Eingriffe in die Intimsphäre ohne Erlaubnis oder unter Zwang durchgeführt wurden.[38]

Auf diese Art und Weise wird auch in der Kirche eines der grundlegenden Rechte des Menschen anerkannt; ein Recht, welches seit längerer Zeit in der Gesellschaft anerkannt war, obwohl es in der Praxis nicht immer angewandt

---

32 Ibid., 58.

33 Ibid., 60, Anmerkung 63.

34 R. C. Lara, „I doveri ed i diritti“, 318.

35 CIC, Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Lib. Ed. Vat. 1989, 59 (can. 220); 178 (can. 642).

36 Pius XII, Discorso ai Partecipanti al XIII Congresso internazionale di psicologia applicata, 10. 4. 1958, AAS 537(1958), 276.

37 R.C. Lara, „I doveri ed i diritti“, 318, Anmerkung 39.

38 V. Marcozzi, „Il diritto alla propria intimità nel nuovo Codice di diritto canonico“, *La Civiltà Cattolica*, 134 (1983), 573–574.

und verteidigt wurde.[39] Der rechtliche Schutz des Rechts auf die eigene Intimsphäre wird heute viel mehr als früher verlangt, weil man heute psycho-diagnostische Untersuchungen und Intelligenz-Tests nicht nur in den verschiedenen Berufen voraussetzt, sondern es auch im kirchlichen Bereich Fälle einer ungehörigen Einmischung in die persönliche Intimsphäre gibt, indem man für die Kandidaten zum Ordensleben oder zum Priestertum psychologische Untersuchungen über ihr psychisches und moralisches Bewußtsein fordert und sie ihnen unterwirft, ohne ihre Erlaubnis erhalten zu haben. Aufgrund der modernen Technologie wird der Mensch von heute immer mehr den Einmischungen in sein Intim- und Privatleben ausgesetzt, was ein großes Risiko für seine persönliche Autonomie und seine persönlichen Grundrechte darstellt; all das erhöht, sei es im Menschen, sei es in den sozialen Gruppen die Furcht und die Unsicherheit, weil diese Einmischungen in die Privatsphäre des Menschen immer weniger kontrolliert werden und immer häufiger Mißbräuche vorkommen.[40]

Aufgrund dieser Tatsachen griff die Kirche mehrmals ein, nicht weil sie gegen die psychologischen Wissenschaften oder die erlaubten Nachforschungen über die Innenwelt eines Menschen[41] etwas einzuwenden hätte, sondern um sehr präzise Normen in diesem Bereich zu geben, welche die Würde der Person schützen und beliebige und ehrfurchtslose Eingriffe in die Intimsphäre des

---

39 Die *Universale Deklaration der Menschenrechte der UNO vom 10. 12. 1948* bestätigt im *Art. 12,* daß kein Individuum nach Gutdünken Eingriffen in sein Privatleben unterworfen werden darf und daß jedes Individuum ein Recht hat, vom Gesetz gegen solche Eingriffe und Verletzungen geschützt zu werden.
Der *Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen* diskutierte 1973 das Problem der Prüfung der Persönlichkeit, die Diskretion und die Techniken der Untersuchungen und schlug den Staaten kluge und praktische Direktiven vor, mit denen die Würde der Person und die Diskretion der den Test durchführenden Organisationen geschützt wird: V. Marozzi, „Indagini psicologiche e diritti della persona", *La Civiltà Cattolica* 127 (1976), 548.
Der *Europarat* bekräftigt in der „Empfehlung R 14" die Freiwilligkeit der Untersuchungen und der ärztlichen Behandlung und schützt damit die „privacy" der Person: G. Perico, „Corte Costituzionale e ‚Text' anti-AIDS", *La Civiltà Cattolica* 145 (1994) 334.

40 „In der Bundesrepublik Deutschland etwa werden ... im Durchschnitt ca. 2000 Daten von einer Familie registriert ... Immer größere Datenmengen können auf immer kleinerem Raum gespeichert (werden), ... schnell abgerufen ... und miteinander kombinierbar werden ... Warnend wird auf konkrete soziale und sozialpsychologische Wirkungen dieser allgemeinen Gefahrentatbestände hingewiesen: auf eine massive Verunsicherung des Einzelnen und gesellschaftlicher Gruppen, auf die Angst vor nicht faßbaren Kontrollen ...": K. Ph. Seif, „Datenschutz", *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen* (Hrsg. U. Ruh – D. Seeber – R. Walter) Wien 1986, 75–76.

41 Papst Pius XII. betont in der Apostolischen Konstitution „Sedes Sapientiae" am 31. Mai 1956 {AAS 48 (1956) 359}, daß die Mittel und Methoden der Ausbildung, die die Natur selbst und die menschliche Forschung ermöglichen, keinesfalls verachtet werden dürfen; im Gegenteil, dies muß zugegeben werden, weil die psychologischen Nachforschungen sehr wesentlich beitrugen zur Kenntnis der menschlichen Person. Siehe auch: Pius XII, Allocuzione ai partecipanti al XIII Congresso internazionale di psicologia applicata, 10–4–1958, AAS 50 (1958) 274–277.

Menschen und in die Beziehungen, die er direkt mit Gott hat, verhindern.[42] Das Zweite Vatikanische Konzil[43] und die nachkonziliären Dokumente[44] gaben neue Impulse bezüglich der Verwendung von modernen psychologischen Systemen und Methoden zur religiösen und priesterlichen Bildung, um eine qualifiziertere und kompetentere Hilfe für die Ausbildung künftiger Kleriker zu bieten.[45] Auch der geltende kanonische Kodex führte einige Normen ein, welche die Hilfe von Psychologen und Experten zur Bestätigung der psychischen Gesundheit des Kandidaten zum Priestertum oder Ordensleben vorsehen.[46]

IV. Die kanonische Gesetzgebung des Rechts auf die Intimsphäre

Der geltende Kodex des kanonischen Rechts erkennt und schützt erstmals in der juristisch-kanonischen Geschichte der Kirche im can. 220 das Recht auf die eigene Intimsphäre, indem er betont, daß „es niemandem erlaubt ist..., das Recht jeder Person zur Verteidigung der eigenen Intimsphäre zu verletzen". Die Kirche verbietet mit dieser Maßnahme nicht den Gebrauch der Methoden und der psychologischen Techniken, sondern bloß deren Mißbrauch und illegitime Verletzungen und schützt ausdrücklich das natürliche Recht auf die Wahrung der eigenen Intimsphäre. Die persönliche Intimsphäre „ist ein Bereich des privaten Lebens, in den die anderen nicht eingreifen können und dürfen"[47], oder besser gesagt, „unter persönlichem Leben der Psyche oder dem Innenleben verstehen wir jenen Teil unserer Seele ... den wir niemandem offenbaren oder nur einer sehr gut bekannten Person, und darüber hinaus jener Teil der Psyche, der auch für uns unbekannt ist, und dennoch ... Einfluß nehmen kann auf unser Benehmen und unser Leben"[48]. Papst Pius XII. beschreibt auf seine Weise die Intimsphäre des Menschen, indem er sagt, daß es einen Großteil der eigenen Innenwelt gibt, den die Person nicht zu erkennen gibt. Bestimmte Dinge werden absolut geheimgehalten. Tatsächlich existiert im Menschen ein Bereich des seelischen Innenlebens, den das Individuum niemals kennen wird, und der um jeden Preis und gegenüber jedermann geheimgehalten wird.[49] Manch einer definiert die Intimsphäre als „persönliche Ge-

---

42 W. Bertrams, „De aspectu ecclesiologico sacerdotii et magisterii Ecclesiae praemissae et conclusiones", *Periodica* 59 (1970) 517–518.

43 GS 5, 52, 54, 62; GE 1; CD 14; OT 2, PC 12.

44 Kongregation für das katholische Bildungswesen, „Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale", 11–4–1974, AAS n. 26, 38, 90. „Ratio fundamentalis Institutionis sacerdotalis", 19.3.1985, n. 9, 12. Ioannes Paulus II, Exhort. ap. „Pastores dabo vobis", 25. 3. 1992, n. 40.

45 Paulus VI, Encycl. „Sacerdotalis coelibatus", 24–6–1967, AAS 59 (1967) 682.

46 CIC, can. 241 § 1; 642; 689 § 2; 1029; 1041 1°; 1044 §2, 2°; 1051, 1°.

47 L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto canonico. Commento giuridico-pastorale,* EDB 1990, vol. I, 283.

48 U. Marcozzi, „Indagini psicologiche", 543.

49 Pius XII, ai partecipanti al XIII Congresso, 276.

heimnisse" oder besser gesagt, „das Geheimnis der Eigenpersönlichkeit des Ich"[50]. Die Einmischung in die persönliche und moralische Intimsphäre der Person, in ihrer tiefsten, geheimen und heiligen Innenwelt ohne eine freie und bewußte Zustimmung des Subjekts, stellt die Verletzung eines natürlichen und subjektiven Rechts dar, welches in der Gesellschaft und auch in der Kirche universal seit der Promulgation des neuen Kodex des kanonischen Rechts anerkannt wird. Das Gewissen ist tatsächlich „der geheimste Kern und das Heiligtum des Menschen, wo er sich allein mit Gott befindet, dessen Stimme im eigenen Innersten erklingt" (GS 16). Deshalb bedeutet „sich in das Innenleben eines anderen einzumischen eine grobe Verletzung der menschlichen Würde". Es bedeutet, „ihn auf die Ebene eines Objekts zu erniedrigen"[51].

Heute kennt die psychologische Welt verschiedene Weisen und Techniken, um in den innersten Bereich der menschlichen Seele einzudringen. Die psychologischen Analysen, welche die intellektuelle Entwicklung betreffen oder es bezwecken, die mehr oder weniger äußeren verhaltensbezogenen Anlagen oder Fähigkeiten kennenzulernen, die nicht nur verlangt, sondern sogar auferlegt werden können, um spezifische Aktivitäten auszuführen, bieten keine besonderen ethischen Probleme. Während hingegen die Persönlichkeitstests und die psychologischen Techniken, welche die tiefere Persönlichkeit und das persönliche Innenleben erforschen, nicht angewandt werden dürfen, ohne zuvor die Zustimmung des Betroffenen erhalten zu haben. Jeder Persönlichkeitstest bedeutet ein Eindringen in die „privacy" des Menschen.[52] Man spricht vom „informierten und freien" Konsens von seiten des Betroffenen, was bedeutet, daß der zu Untersuchende frei von jeglicher Art Zwang und gleichzeitig von seiten des Psychologen über die wirkliche Natur und die Zwecke der Untersuchung und auch über die moralischen Schwierigkeiten informiert sein muß, die solche Arten von Nachforschungen mit sich bringen. Wenn es keinen freien und informierten Konsens gibt, ist jede Handlung des Psychologen unerlaubt und unmoralisch.[53] Man darf sich nicht wundern, daß auch vor dem geltenden kanonischen Kodex die kirchliche Autorität einige Normen erließ, die die Meinung jener tadelten, welche die psychoanalytische Untersuchung vor dem Empfang der Heiligen Weihen oder der Ablegung der Ordensgelübde oder auch der Zulassung in ein Ordensinstitut für absolut notwendig hielten: „Improbanda est opinio eorum qui autumant praeviam institutionem psychoanalyticam omnino necessariam esse ad recipiendos Ordines Sacros, vel proprie dicta psychoanalytica examina et investigationes subeunda esse candidatis sacerdotii et professionis religiosae. Quod valet etiam si agitur de exploranda aptitudine requisita ad sacerdotium vel religiosam professionem. Similiter Sacerdotes et utriusque sexus Religiosi psychoanalystas ne adeant nisi Ordinario

---

50 V. Marcozzi, „Il diritto alla propria intimità", 577.

51 V. Marcozzi, „Indagini psicologiche", 547.

52 Ibid., 543–546.

53 Ibid., 550; K. Ph. Seif, „Datenschutz", 77–79.

suo gravi de causa permittente."[54] Die Kongregation für die Ordensleute und die Säkularinstitute hingegen schreibt vor, daß der Ordensobere sich nur in schwierigen Fällen, nach vorausgehendem Einverständnis des Betroffenen, an den psychologischen Gutachter wenden darf, einem klugen Experten mit sicheren moralischen Grundsätzen: „Quodsi in quibusdam casibus difficilioribus Superior censuerit, consentiente eo, cuius interest, medicum psychologum, in arte sua vere peritum, prudentem et principiis moralibus commendatum, consulere, optandum est, ut, ad maiorem efficacitatem assequendam, hoc examen non nisi post satis diuturnum tempus probationis transactum fiat, ea mente, ut medicus speciali disciplina insignis post experimenta proferre possit iudicium."[55] Die Kongregation für das katholische Bildungswesen betont die Wichtigkeit der „valetudo physica et psychica" für die Studenten des Seminars, welche von Fachleuten bestätigt werden muß: „Pariter a peritis medicis et aliis, qui scientiam psychologicam callent, generatim examinanda est eorum valetudo physica et psychica, consideratis quoque habitibus a familia forte hereditate transmissis."[56] Diese von der kirchlichen Autorität erlassenen Normen haben bis heute ihren Wert, klären konkreter die Vorschrift des can. 220 CIC und werden in den neuen Dokumenten der Kirche, die auf diese Angelegenheit Bezug nehmen, zitiert.[57] Es ist auch interessant, daß der can. 220 nicht mit dem üblichen Satz „Christifideles ius habent" (can. 211; 216; 217; 219; 221) oder besser gesagt mit „ius est christifidelibus" (can. 213; 214; 215; 221), sondern mit den Worten beginnt: „Nemini licet", „um das in can. 220 enthaltene Recht als Pflicht auszudrücken. Dadurch bekommt der can. 220 mehr den Akzent einer reinen Verpflichtung, der Charakter des Fundamentalrechts tritt demgegenüber zurück", meint Thomas Hoeren[58]. Auch das Wort „violare" betont die Tatsache, daß es sich um „eine rein abwehrrechtliche Deutung des can. 220, die aber einer differenzierten Fundamentalrechtstheorie entgegensteht"[59], handelt. Das Recht auf die Diskretion

---

54 Suprema Sacra Congregatio S. Officii, monitum „Cum compertum", 15.7.1961, AAS 53 (1961) 571, n. 4.

55 Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus, Instructio de accommodata renovatione Institutionis ad vitam religiosam ducendam", 6.1.1969, AAS 61 (1969), 113, n. 11–III.

56 Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis, 6.1.1970, AAS 62 (1970) 349, VII, 39.

57 Congregatio pro Institutione Catholica, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis, 19.3.1985, Typ. Pol. Vat. 1985, VII, n. 39, p. 32; nota 108; Congregatio pro Institutis vitae consecratae ac Societates vitae apostolicae, Instructio „Potissimum institutione", 2.2.1990, n. 43; Congregazione per l'educazione cattolica, Direttive sulla preparazione degli educatori nei Seminari, 4.11.1993, n. 59; Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, La vita fraterna in comunità, 2.2.1994, n. 38.

58 Th. Hoeren, *Kirchen und Datenschutz*, 156.

59 Ibid. 157. Der Autor Thomas Hoeren zitiert die deutsche Übersetzung des can. 220, „denn neben dem mißverständlichen Ausdruck ‚Intimsphäre' wird dort ‚ius cuiusque personae' mit ‚das persönliche Recht eines jeden' wiedergegeben. Hier werden ‚personalis' und ‚persona' miteinander verwechselt", *Kirchen und Datenschutz*, 157.

oder besser gesagt, die auf die eigene Intimsphäre, welche die Verbreitung der Tatsachen, welche das private Leben der Person betreffen, bezogen sind, ist ein natürliches, persönliches, fundamentales, universales Recht, wie bereits gesagt wurde, und gehört jeder Person ganz allgemein und jedem Gläubigen in der Kirche; es betrifft demnach die Person als solche und ist nicht an die Taufe gebunden; tatsächlich handelt es sich nicht um ein spezifisches Recht des Gläubigen, sondern dieses natürliche Recht wird auch in der kirchlichen Gesetzgebung explizit betont, welche sich auf die Getauften in der katholischen Kirche bezieht (can. 11; 96). Der can. 220 sagt in der Tat, daß es „ius cuiusque personae" ist. Eine Person wird „subiectum iuris" durch die Taufe: „Durch die Taufe wird der Mensch der Kirche Christi eingegliedert und wird in ihr zur Person mit den Pflichten und Rechten, die den Christen ... eigen sind" (can. 96). Der CIC verwendet den Begriff „christifideles" nicht immer im gleichen Sinn; der Begriff bezeichnet die „katholische" Person, die „Getauften" (can. 204), die „Christen" (can. 96), oder besser gesagt auch die „nicht katholischen Getauften" gemäß der Erklärung der CIC-Kommission.[60] Ob sich der Person-Begriff im can. 220 auch auf den can. 113 § 2, wo man von den juristischen Personen in der Kirche spricht, bezieht, ist diskutabel, weil nicht vollständig klar ist, ob der CIC das Kollektivsubjekt als Träger von Rechten anerkennt. Thomas Hoeren meint, daß der can. 220 sich auch auf die juristischen Personen, von denen der can. 113 § 2 spricht, bezieht, da „einige Fundamentalrechte ausdrücklich als Kollektivrechte konzipiert sind ... Bei juristischen Personen bestehen eine Fülle von Informationen über ihre Struktur, ihre Mitglieder und ihre konkrete Arbeitsweise, die gegen ungerechte Angriffe und Eingriffe durch andere Gruppen geschützt werden müssen"[61].

V. Die Dimension des Rechts auf die Intimsphäre

Das Recht auf die Intimsphäre betrifft alle Tatsachen, die sich auf das private Leben der Person beziehen. Diese Tatsachen dürfen nicht verbreitet werden, obwohl sie als solche wahr und nicht unbedingt schädlich für die Würde der Person sind. Der Katechismus der katholischen Kirche betont: „Jeder muß sich in bezug auf das Privatleben anderer Menschen gebührende Zurückhaltung auferlegen ... Informationen über das Privatleben von Personen, die eine politische oder öffentliche Tätigkeit ausüben, sind soweit zu verurteilen, als sie deren Intimsphäre und Freiheit verletzen."[62] Auch die „Amtsverschwiegenheit" oder andere „...vertrauliche Mitteilungen, die unter dem Siegel der Verschwiegenheit gemacht wurden, dürfen nicht verraten werden."[63] Tatsächlich

60 *Communicationes* 14 (1982) 156: „etiam baptizatos qui Ecclesiae seu communitati ecclesiali ab Ecclesia catholica seiunctae adscripti sunt".

61 Th. Hoeren, *Kirchen und Datenschutz*, 159–160.

62 *Katechismus der katholischen Kirche*, n. 2492.

63 Ibid., 2491.

sind „das Wohl und die Sicherheit anderer, die Achtung des Privatlebens oder die Rücksicht auf das Gemeinwohl hinreichende Gründe, etwas, ... zu verschweigen oder sich einer diskreten Sprache zu bedienen ... Niemand ist verpflichtet, die Wahrheit Personen zu enthüllen, die kein Recht auf deren Kenntnis haben."[64] Das Recht auf die Diskretion oder auf die Intimsphäre wird vor allem im Bereich des Bußsakraments betont. In diesem Sinn läßt der CIC den Seminaristen (can. 240) und den Mitgliedern der Institute des Geweihten Lebens (can. 630; 985), die Wahl der Beichtväter und empfiehlt, daß die Oberen nicht die Beichtväter der Seminaristen oder der eigenen Untergebenen sind (can. 630); beim Fällen von Entscheidungen in bezug auf die Zulassung von Seminaristen zu den Weihen oder ihre Entlassung aus dem Seminar dürfen die Beichtväter niemals befragt werden (can. 240). Der CIC sieht für den Fall der direkten Verletzung des sakramentalen Siegels die dem Apostolischen Stuhl reservierte Exkommunikation als Tatstrafe vor; für die indirekte Verletzung hingegen ist eine der Schwere des Delikts entsprechende Strafe vorgesehen (can. 983; 1388). Für die Tonbandaufnahme der Beichte ist die Tatstrafe der Exkommunikation vorgesehen.[65] Die Priester dürfen als Zeugen nicht zugelassen werden „für all das, was ihnen in der sakramentalen Beichte mitgeteilt wurde, auch wenn der Beichtende die Bekanntgabe verlangen würde ... und all das, was von irgendwem und auf irgendeine Weise bei Gelegenheit der Beichte gehört wurde" (can. 1550). Auch das kluge und diskrete Benehmen des Beichtvaters in bezug auf den Beichtenden (can. 979) und das Hören der sakramentalen Beichte im Beichtstuhl, der mit einem festen Gitter zwischen dem Beichtenden und dem Beichtvater (can. 964) ausgestattet sein muß, ist ein Zeichen für den Respekt des Rechts auf die Intimsphäre der Person.

Zum Recht auf die Intimsphäre gehört auch all das, was Objekt des Vertrauens zwischen dem Priester und dem Gläubigen ist: z. B. darf der geistliche Leiter in bezug auf die Zulassung von Seminaristen zum Sakrament der Weihe oder der Entlassung aus dem Seminar nicht befragt werden (can. 240); dem Beichtvater ist es verboten, von den Kenntnissen Gebrauch zu machen, die er aus der Beichte erwarb, auch wenn er jede Gefahr einer Verletzung des Beichtsiegels ausgeschlossen hat (can. 984). Es ist den Oberen nicht erlaubt, die Untergebenen in irgendeiner Form dahin zu führen, ihnen ihr eigenes Gewissen zu offenbaren; wenn die Untergebenen freiwillig ihre eigene Seele dem Oberen öffnen wollen, dann ist dieser zur Diskretion verpflichtet (can. 630); den Oberen bleibt jedoch die Möglichkeit, die nötigen Informationen auch unter Geheimhaltung (can. 645) einzuholen. Zum Bereich des Rechts auf die Intimsphäre gehört auch die Einrichtung der Klausur. Der can. 667 sieht tatsächlich vor, daß in jedem Ordensinstitut „... ein bestimmter Teil der Ordensniederlassung stets allein den Mitgliedern vorzubehalten ist", d. h. jener Teil des Hauses, der für das familiäre Leben der Gemeinschaft bestimmt ist. Die Intimsphäre, die wenigstens in einem Teil des Ordenshauses gewahrt wer-

---

64 Ibid., 2489.

65 Congregatio pro Doctrina Fidei, AAS 80 (1988) 1367.

den muß, ist das sichtbare Zeichen der notwendigen Reserviertheit, die jeden Aspekt des privaten und gemeinsamen Lebens kennzeichnen muß."[66] Die Klausur fördert und schützt unter anderem das brüderliche Leben in der Gemeinschaft und ihre notwendige Intimsphäre.[67]

Ein weiterer Aspekt des Rechts auf die Intimsphäre ist auch das Recht und die Pflicht zur Geheimhaltung der Korrespondenz oder besser gesagt des Briefgeheimnisses: „Zur Wahrung der Intimsphäre kann auch das sog. Briefgeheimnis gezählt werden sowie die auch in der Kirche eingeführten Bestimmungen über den Schutz der persönlichen Daten."[68] Bei der Ausarbeitung des neuen Kodex war im can. 33 des Schemas „De Populo Dei" das Recht und die Pflicht vorgesehen, „servandi secretum commercii epistolaris", welches später gestrichen wurde[69], und im geltenden Kodex ist dieses Recht indirekt im can. 220 und can. 666 eingeschlossen. Ein besonderes Feld, welches den Schutz des Rechts auf die Intimsphäre betrifft, stellen die sogenannten psychologischen Analysen der persönlichen Intimsphäre und die anderen psychologisch-projektiven Praktiken dar[70], die mit den Kandidaten für das priesterliche oder das Ordensleben bei der Gelegenheit der Zulassung in die Seminare und die Noviziate und der Bestätigung der psychischen Gesundheit des Kandidaten für die Weihe durchgeführt werden. Es handelt sich im Grunde um die Feststellung der „valetudo psychica" oder „maturitas animi" der Seminaristen, Novizen und Kleriker. Die neuen kirchlichen Dokumente, die sich mit dem Aspekt der Ausbildung der Kleriker und der Ordensleute beschäftigen, beziehen sich häufig auf die Hilfe der psychologischen Untersuchungen, um die psychische Reife und das affektive Gleichgewicht der Kandidaten für das Priester- oder Ordensleben zu prüfen, schließen jedoch den Rekurs auf die Psychoanalyse aus.[71] Das Dokument „Renovationis causam" sieht vor, daß der Obere sich nur in den schwierigsten Fällen an den Arzt oder Psychologen wenden darf, der klug und als wirklicher Experte handeln muß, nachdem er die Zustimmung des Kandidaten erhalten hat.[72] Es ist besser, vor der Zulassung anspruchsvoll zu sein, als den Fortgang des Lebens im Kleriker- oder Ordensstand zu verbieten (can. 241; 690). Das Dokument „Institutionis sacerdotalis", welches von der Qualität der Seminaristen spricht, betont, daß „ad aptam alumnorum institutionem requiritur ... prudens eorum selectio ... Pariter a peritis medicis et aliis qui scientiam psychologicam callent, examinanda est, si casus ferat,

---

66 A. Cauteruccio, „Il diritto alla buona fama ed alla intimità", 70.

67 D. J. Andres, *Il diritto dei Religiosi,* Roma 1984, 352–359.

68 H. J.F. Reinhardt, „De Christifidelibus, can. 220", *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici,* Band 1, (Ludgerus Verlag Essen).

69 *Communicationes* 12 (1980) 86.

70 V. Marcozzi, „Indagini psicologiche", 541–549.

71 S. Congregatio S. Officii, Monitum „Cum compertum", 15.7.1961, AAS 53 (1961) 571, n. 4.

72 S. Congregatio pro Religiosis, Instructio „Renovationis causam", 6.1.1969, c. 11, III, AAS 61 (1969) 113.

eorum valetudo psychica et physica, consideratis quoque habitibus a familia forte hereditate transmissis."[73] Die Dokumente vergessen nicht den Bezug auf das Recht auf die Intimsphäre. In diesem Sinn betont das Dokument „Potissimum institutione" bei der Beurteilung des affektiven Gleichgewichts und besonders der sexuellen Ausgeglichenheit, daß es gut ist, auf eine psychologische Untersuchung zurückzugreifen, bei der man das Recht eines jeden, die eigene Intimsphäre zu wahren, berücksichtigt.[74] Auf diese Notwendigkeit bezieht sich auch ein anderes Dokument derselben Kongregation über das brüderliche Leben in der Gemeinschaft, welches häufig aufgrund der Unreife und des Mangels an psychischem oder affektivem Gleichgewicht der Ordensleute gestört wird; es gibt Situationen und Fälle, in denen der Rekurs auf die Humanwissenschaften unumgänglich ist, besonders dort, wo die einzelnen klarerweise unfähig sind, das gemeinsame Leben aufgrund des Problems der Unreife und der psychologischen Zerbrechlichkeit oder pathologischer Faktoren durchzutragen. Der Rekurs auf psychologische Eingriffe erweist sich als nützlich, auch im präventiven Sinne, um bei einer entsprechenden Auswahl der Kandidaten behilflich zu sein. Bei der Auswahl der Experten ist eine gläubige und im Ordensleben erfahrene Person vorzuziehen. Der Gebrauch dieser Mittel muß diskret und nicht verallgemeinernd erfolgen, auch weil die Methoden nicht alle Probleme lösen.[75] Heute legt man zu sehr auf den psychologischen Eingriff bei der Prüfung der „maturitas animi" Wert, welcher oft die „vocatio divina" zu ersetzen scheint.[76] Johannes Paul II. betont beim Sprechen über die Ausbildung der Priester in der heutigen Situation, daß die Kirche mit Aufmerksamkeit darauf abzielt, in den Jugendlichen den Wunsch und den Willen zu einer umfassenden Nachfolge Jesu unter Verwendung der persönlichen geistlichen Begleitung zu wecken. Die Seelenführung kann so und unter bestimmten Bedingungen von Formen der Analyse und psychologischen Hilfe unterstützt werden; diese können jedoch niemals die persönliche Seelenführung ersetzen.[77] In diesem Sinne müssen die Erzieher in den Seminaren die verschiedenen Lehrveröffentlichungen in bezug auf spezifische moralische Probleme beachten und vor allem die Aufforderung zum Respekt der Intimsphäre und der Unverletzbarkeit des menschlichen Gewissens beachten.[78]

---

73 Congregatio pro Institutione catholica, Ratio fundamentalis Institutionis sacerdotalis, 19. 3. 1985, Typ. Pol. Vat. 1985, VII, n. 39.

74 Congregatio pro Institutis vitae consecratae et societates vitae apostolicae, Instructio „Potissimum institutionis", 2.2.1990, Direttive sulla formazione negli istituti religiosi, n. 43.

75 Congregatio pro institutis vitae consecratae et societatibus vitae apostolicae, „La vita fraterna in comunità", 2.2.1994, n. 37.

76 R. Henseler, Recensione del libro: G. Accornero, La formazione alla vita religiosa negli Istituti femminili di voti semplici, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 150 (1981) 642–644; A. Cauteruccio, „Il diritto alla buona fama", 61.

77 Johannes Paul II., Exhort. ap. „Pastores dabo vobis", 25.3.1992, n. 40.

78 Congregazione per l'educazione cattolica, dei Seminari e degli Istituti di Studi, „Direttive sulla preparazione degli educatori nei Seminari", 4.11.1993, n. 59. In der Anmerkung 51 zitiert der Text den can. 220 CIC.

Der CIC bezieht sich in einigen Canones auf die „valetudo psychica" oder besser gesagt das Fehlen von Hindernissen psychischer Natur als eines der Erfordernisse für die Zulassung in die höheren Seminare (can. 241) und das Noviziat (can. 642), für die Zulassung zur Erneuerung der zeitlichen und der ewigen Profeß (can. 689 §2), für die Zulassung zur Weihe (can. 1029; 1041; 1044; 1051), zur gültigen Eheschließung (can. 1095), etc. Das brüderliche Leben in Gemeinschaft, die Aktivität des Instituts, die Ausübung des priesterlichen Dienstes, das „consortium totius vitae" in der Ehe hängen weitgehend von der seelischen Gesundheit, dem psychischen Gleichgewicht und der affektiven Reife der Individuen ab. Deshalb verlangt der can. 642 von seiten der Oberen die notwendige Klugheit und Wachsamkeit bei der Zulassung von Kandidaten: die Norm ist klarerweise verbindlich, aber gilt trotz ihres Gewichts nicht „ad validitatem"[79]. Der psychische Gesundheitszustand muß vom Oberen in bezug auf die Natur, das Ziel und die Aktivität des Instituts überprüft werden. Dieser psychische Gesundheitszustand schließt die intellektuelle und affektive Reife und das Fehlen von Krankheiten ein, die das Leben und den Dienst behindern würden.

Bei der Analyse oder der Bewertung dieser Anforderungen können sich die Oberen, wenn es nötig ist, auf Untersuchungen, Bestätigungen oder Ansichten von Experten beziehen, sofern dies unter Wahrung des Respekts vor jeder Person und des Schutzes der eigenen Intimsphäre, welche vom can. 220 vorgesehen und auch vom can. 642 verlangt wird, geschieht. Gemäß dem can. 642 ist der Obere nicht rechtlich verpflichtet, nach den psychologischen Gutachten der Experten zu entscheiden.[80] Der Eingriff eines psychologischen Gutachters wird, wenn die Notwendigkeit besteht, unter der Bedingung verlangt, daß das Recht eines jeden auf die Intimsphäre gewahrt bleibt. Wenn diese beiden Voraussetzungen gegeben sind, kann sich der Obere an den Gutachter wenden, sofern er selbst nicht zu einer moralischen Gewißheit gelangen kann oder sich kein sicheres und vollständiges Urteil in bezug auf die Voraussetzungen des Kandidaten bilden kann.[81] Wenn die Notwendigkeit besteht, aber die Diskretion oder das Recht auf die Intimsphäre nicht gewährleistet ist, darf der Obere nicht handeln. Weil die Diskretion wichtiger ist als die Notwendigkeit, ist sie eine objektive Bedingung in sich selbst, und das allgemeine Recht auf die Intimsphäre bleibt immer bestehen.[82] Der Gutachter, der die psychologische Analyse macht, darf nicht zufällig gewählt werden. Die Überzeugung der Kirche ist immer jene, daß nicht jegliche Art von Experten konsultiert werden kann und darf.[83] Aus den verschiedenen Dokumenten geht hervor, daß die psy-

---

79 D. J. Andres, *Il diritto dei Religiosi,* 199.

80 J. Khoury, „De institutis vitae consecratae" (PUU), 389; E. Gambari, *I Religiosi nel Codice,* Milano 1986, 215–217.

81 D. J. Andres, *Il diritto dei Religiosi,* 205–206.

82 Ibid., 206.

83 Ibid., 206.

chologischen Gutachter nach „kluger Wahl“[84] ausgesucht werden und sie „scientiam psychologicam callent“[85], „in arte sua vere peritum, prudentem et principiis moralibus commendatum“[86] seien; noch besser ist es, wenn der Gutachter ein gläubiger Mensch und Experte im Ordensleben und in seiner Dynamik ist, oder es sich um einen Gutachter handelt, der eine geweihte Person ist.[87] Der psychologische Gutachter muß die Zustimmung der Person haben, die untersucht wird, und ist an die Amtsverschwiegenheit gebunden, d.h. er kann ohne die Zustimmung des Betroffenen anderen die erworbenen Kenntnisse der Untersuchung der Persönlichkeit nicht mitteilen.[88] Wenn der Betroffene die freie Zustimmung nicht gewährt, dann ist jegliche Handlung des Psychologen unerlaubt, und jeder Versuch, in die Tiefe der Seele des Betroffenen einzudringen, wird unmoralisch sein.[89] Diese psychodiagnostischen Untersuchungen und ihre Ergebnisse sollten bei der Beurteilung der Eignung des Kandidaten für das Priester- oder Ordensleben weder für zu wichtig gehalten noch „dämonisiert“[90] werden. Die psychodiagnostischen Feststellungen liefern keine sicheren und richtigen Erkenntnisse, weil es in allen psychologischen Analysen einen mehr oder weniger weiten Bereich der subjektiven Interpretation gibt, der von der vom Psychologen vertretenen Theorie und von der Natur der Untersuchungsmethoden abhängt.[91]

VI. Die praktischen Konsequenzen

Die Canones 220 und 642 setzen einerseits das Recht auf die Intimsphäre, ihre Beachtung und ihren Schutz voraus, andererseits verpflichten, wie wir gesehen haben, der can. 642 und die anderen rechtlichen Normen die Oberen, über die Eignung der Kandidaten für das Kleriker- und Ordensleben zu urteilen. In notwendigen Fällen haben die Oberen das Recht, die psychodiagnostischen Mittel zu benützen. Es besteht tatsächlich ein subjektives Recht des Kandidaten auf den Schutz der eigenen Intimsphäre und das Recht sowie die Pflicht

---

84 Congregatio pro Institutione catholica, Ratio fundamentalis Institutionis sacerdotalis, VII, n. 39.

85 Ibid.

86 Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus, Instructio de accommodata renovatione Institutionis ad vitam religiosam ducendam, n. 11–III, 113. D. J. Andres, „*Il diritto dei Religiosi*“, 206.

87 Congregatio de Institutis vitae consecratae et societatibus vitae apostolicae, „La vita fraterna in comunità“, n. 38.

88 Pius XII, Discorso ai Partecipanti al XIII Congresso internazionale di psicologia applicata, 276; Ai Congressisti di istopatologia del sistema nervoso, 13.9.1952, AAS 44 (1952) 783.

89 Pius XII, Discorso ai Partecipanti al XIII Congresso Internazionale di psicologia applicata, 277.

90 A. Cauteruccio, „Il diritto alla buona fama“, 61.

91 V. Marcozzi, „Indagini psicologiche“, 548–549.

der Oberen, keinen Kandidaten zum klerikalen oder Ordensleben zuzulassen, ohne die positive und moralische Gewißheit in bezug auf dessen psychische Reife und die vom Recht verlangte Eignung erlangt zu haben.

Wie Versaldi zu Recht bemerkt, darf das Problem nicht im Sinne der Frage gestellt werden, ob man auch die psychologischen Wissenschaften für die Entscheidung in bezug auf die Eignung und die Ausbildung der Kandidaten verwenden darf, sondern vielmehr ist zu fragen, wie diese psychologischen Mittel zusammen mit anderen traditionelleren Mitteln angewandt werden können, um das angestrebte Ziel zu erreichen. Es geht im Grunde darum, die Art und Weise zu finden, in der man das Recht auf den Schutz der persönlichen Intimsphäre mit dem Recht und der Pflicht der Oberen zu einer wirklichen und sicheren Kenntnis in bezug auf die Eignung des Kandidaten und dessen Reife zum klerikalen oder Ordensleben vereinen kann.[92] Die Grundregel ist, daß es niemandem erlaubt ist, andere zu zwingen, sich im persönlichen Intimbereich untersuchen zu lassen, ohne vorher die ausdrückliche und freie Erlaubnis gegeben zu haben. Jeder Test der Persönlichkeit ist ein Eingriff in die „privacy" des Individuums[93], und ohne die Zustimmung des Betroffenen ist es nicht erlaubt, in seinen Intimbereich einzudringen, welche Technik oder welche Methode auch immer angewandt wird.[94] Kein ehrlicher Fachmann könnte jemals akzeptieren, eine psychologische Arbeit mit einem Kandidaten, ohne dessen freie Mitarbeit zu beginnen.[95] Um zu einer freien und verantwortungsvollen Zusammenarbeit, sei es mit den Gutachtern, sei es mit den Oberen, zu gelangen, schlägt Versaldi in seinem Artikel über den Gebrauch der Psychologie in der Ausbildung zum Priester- und Ordensleben drei notwendige Bedingungen vor. Die erste betrifft den wichtigen Dialog zwischen dem Oberen und dem Kandidaten und den Zweck der Ausbildung. Der Kandidat muß das Vertrauen in das Erziehungsprojekt haben. Ohne diesen vertrauensvollen Dialog würden die Voraussetzungen für eine effektive Verwendung der Psychologie und jegliche menschliche und christliche Ausbildung fehlen. Die zweite Bedingung betrifft die einheitliche und vorsichtige Vorgangsweise der Instruktion und die Teilnahme aller Erzieher. Ausdrückliche Meinungsverschiedenheiten und auch einfache Verschweigungen oder Auslassungen in diesem Bereich würden zu Zweideutigkeit und Mißtrauen beim Wachstum der Kandidaten führen. Bei den psychologischen Instrumenten geht es weniger um die Bestätigung des Fehlens von Störungen als vielmehr um die Hilfe für den Kandidaten, sich auf psychologischer Ebene besser kennenzulernen. Die Verwendung der psychodiagnostischen Tests hat eine mehr vorbeugend-pädagogische als diagnostisch-heilende Bedeutung. Der Vorschlag, sich der psychologischen Untersu-

---

92 G. Versaldi, „Uso della psicologia nella formazione sacerdotale e religiosa nel rispetto dei diritti della persona", *Periodica* 83 (1994) 383–384.

93 V. Marcozzi, „Indagini psicologiche e i diritti della persona", 546.

94 Pius XII, Discorso ai Partecipanti al XIII Congresso internazionale di psicologia applicata, 276.

95 G. Versaldi, „Uso della psicologia", 386.

chung zu unterziehen, kann an alle Kandidaten und nicht nur an jene gerichtet werden, die psychologisch zerbrechlich sind. Die dritte Bedingung betrifft die Auswahl des Experten, der eine christliche Sicht der Anthropologie und des Priester- und Ordenslebens haben muß. Nicht alle Anthropologien sind mit der christlichen Sicht des Menschen vereinbar.[96] Es ist klar, daß der Gutachter die Amtsverschwiegenheit in bezug auf die Resultate der Untersuchung wahren muß, welche zu den engsten Geheimnissen gehört, da sie neben dem natürlichen und amtlichen Geheimnis auch durch vielerlei soziale Motive begründet wird.[97] Nur durch eine explizite und formale Erlaubnis des Subjekts kann der psychologische Gutachter die Ergebnisse der Untersuchung den Oberen mitteilen. Die Mitteilung der Ergebnisse an die Oberen ist nicht nur legitim, sondern auch erwünscht.[98] Es ist jedoch keinerlei Druck von seiten der Oberen auf den Kandidaten erlaubt, wenn dieser sich weigert, sich der psychodiagnostischen Analyse zu unterwerfen, oder er, nachdem einmal die psychologische Konsultation gemacht worden ist, nicht die Erlaubnis gibt, die Ergebnisse den Oberen mitzuteilen. In diesem Fall können die Oberen mit der Prüfung der traditionell zur Verfügung stehenden Mittel fortfahren. Anderenfalls würden die Oberen das Recht des Kandidaten auf die eigene Intimsphäre verletzen oder sich dem Risiko eines groben Irrtums in der Prüfung der Berufung aussetzen.[99]

VII. Der juristische Schutz des Rechts auf die Intimsphäre

Das Recht auf die Intimsphäre repräsentiert, wie gesagt wurde, eine absolute Neuheit im kanonischen Recht. Deshalb fühlt man das Fehlen einer vollständigen juristischen Doktrin in bezug darauf. Und nicht nur das. Der gegenwärtige Kodex kennt keine ausdrückliche Struktur, um dieses grundlegende Recht des Gläubigen im Fall einer Verletzung von seiten anderer zu verteidigen; z. B. der Oberen. Der can. 221 legt tatsächlich fest, daß die Gläubigen die Möglichkeit haben, „ihre Rechte, die sie in der Kirche besitzen, rechtmäßig geltend zu machen und sie nach Maßgabe des Rechts vor dem zuständigen kirchlichen Gericht zu verteidigen". Die Bischöfe bekräftigten in der Synode von 1967, daß die grundlegenden Rechte der Gläubigen auch eines juristischen Schutzes bedürfen, um ihre Ziele zu erreichen.[100] Ein Problem könnte auch der can. 223 darstellen, der betont: „Bei der Ausübung ihrer Rechte müssen die Gläubigen ... auf das Gemeinwohl der Kirche, die Rechte anderer und ihre eigenen Pflichten gegenüber anderen Rücksicht nehmen." Und im zweiten Paragra-

---

96 Ibid., 386–390.

97 V. Marcozzi, „Il diritto alla propria intimità", 580.

98 G. Versaldi, „Uso della psicologia", 390.

99 Ibid., 391.

100 *Communicationes* 1 (1969) 82.

phen desselben Kanons wird gesagt: „Der kirchlichen Autorität steht es zu, im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte, die den Gläubigen eigen sind, zu regeln." Aus diesen juristischen Feststellungen geht hervor, daß sich im kirchlichen Bereich die grundlegenden Rechte nicht einer „absoluten Immunität" erfreuen, sondern die Ausübung dieser Rechte der Autorität unterworfen ist, welche das Gemeinwohl der Kirche und die Rechte anderer berücksichtigen muß.[101] Ein juristisches Mittel gegen die Verletzung der eigenen Intimsphäre ist die hierarchische Verwaltungsbeschwerde, welche vom Kodex in den cann. 1732–1739 vorgesehen ist, oder die Anwendung des „Supplikationsrechts", welches vom can. 212 § 3[102] und mit einer Klage geschützt wird (can. 1491). Im Schema „De populo Dei" 1977 wurde im can. 34 eine Norm vorgesehen, welche die Möglichkeit festlegte, gegen die Autorität, welche in der Ausübung ihrer Gewalt die Grenzen ihrer Kompetenz überschritten hat oder das Recht nicht beobachtete, eine Beschwerde einzulegen[103]; diese Norm wurde in den geltenden Kodex nicht übernommen.

Obwohl der Kodex des kanonischen Rechts in die Grundrechte der Gläubigen auch das Recht auf den Schutz der eigenen Intimsphäre eingefügt hat, bleiben die konkrete Anwendung und der juristische Schutz gegen eventuelle Mißbräuche oder Verletzungen unklar. Die Rechtsprechung hat in diesem Bereich noch sehr viel zu tun.

---

101 Th. Hoeren, *Kirchen und Datenschutz*, 163–170.

102 Ibid., 177.

103 „Ius est christifidelibus recurrendi ad instantiam iure determinatam contra auctoritatem quae fines suae competentiae transcendit aut eadem utitur in finem lege non intentum."

Die Umsetzung der Pflegeversicherung im Ordensbereich

Wolfgang Schumacher O.Carm., Bamberg[1]

Seit 1. Januar 1995 wird das soziale System unseres Landes von einer fünften Säule – der Pflegeversicherung – getragen. Das zu diesem Zeitpunkt in Kraft getretene „Gesetz zur sozialen Absicherung des Risikos der Pflegebedürftigkeit." (Pflege-Versicherungsgesetz – PflegeVG) ging als Abschnitt XI in das bestehende „Sozialgesetzbuch" (SGB) ein und ergänzt es um eine wesentliche Komponente, um die in den parlamentarischen Gremien und in den Regierungs- und Oppositionsparteien jahrelang und mit vehementer Leidenschaftlichkeit gerungen wurde. Zusammen mit den gesetzlichen Regelungen zum Rentenrecht (SGB VI), zur Krankenversicherung (SGB V), zur Unfall- und Arbeitslosenversicherung (RVO §§ 537 ff. bzw. AFG §§ 100 ff.) soll das Pflege-Versicherungsgesetz das System sozialer Sicherung in der Bundesrepublik Deutschland integrieren und verbessern.

Wie schon beim Gesundheitsreformgesetz (GRG => SGB V), das zum 1.1.1989 in Kraft trat, und beim Rentenreformgesetz (RRG'92 => SGB VI), das mit breiter parlamentarischer Zustimmung als Allparteiengesetz im deutschen Bundestag am 18.12.1989 verabschiedet wurde und mit Wirkung vom 1.1.1992 in Kraft trat, stellte sich auch beim Pflege-Versicherungsgesetz die Frage, ob und wie die katholischen Ordensgemeinschaften und die Belange ihrer Ordensmitglieder im Gesetzestext berücksichtigt werden und in welcher Weise die neuen Bestimmungen in die Praxis umgesetzt werden können. Dieser Frage haben sich die deutschen Ordensobern-Vereinigungen durch ihre Generalsekretariate und die zuständigen Arbeitsgemeinschaften *der Cellerare und Prokuratoren* (AGCEP) und der *Ökonominnen* (AGÖ) frühzeitig gestellt.

Durch Mitwirkung bei Anhörungsverfahren des federführenden Bundesministeriums für Arbeit und Sozialordnung (BMA), zu denen Repräsentanten der Ordensobern-Vereinigungen neben Vertretern des Kommissariats der deutschen Bischöfe („Katholisches Büro") in Bonn eingeladen waren, und durch zahlreiche Kontakte zu den Fachabteilungen des Bundesarbeitsministeriums sowie zu den Renten- und Krankenversicherungsträgern und deren Spitzenverbänden gelang es, sowohl in den Gesetzestexten wie auch in der prakti-

---

1 Der Autor war ab 1987 Vorsitzender der im Jahr 1986 gegründeten *Arbeitsgemeinschaft der Cellerare und Prokuratoren* (AGCEP) und wurde 1989 zum Generalsekretär der *Vereinigung Deutscher Ordensobern* (VDO) gewählt. Seit 1994 ist er zugleich auch Geschäftsführer *des Solidarwerks der katholischen Orden Deutschlands* (SW), dessen Gründung im Jahr 1991 als Reaktion auf das am 1.1.1992 in Kraft getretene Rentenreformgesetz '92 und dessen inhaltliche Ausgestaltung wesentlich von ihm betrieben wurden.

schen Umsetzung die Interessen der katholischen Ordensgemeinschaften einzubringen und im Rahmen des Möglichen für eine günstige Handhabung zu sorgen. [2]

I. Im Vorfeld der Pflegeversicherung

Ähnlich wie im Vorfeld der Gesundheitsreform von 1989 waren die deutschen Ordensobern-Vereinigungen auch beim Zustandekommen des Pflege-Versicherungsgesetzes sehr daran interessiert, daß die Belange der Ordensgemeinschaften ausreichend berücksichtigt wurden. [3] Grundlegendes Ziel dieser Mitwirkung war es vor allem, daß die Ordensleute in der gesetzlichen Pflegeversicherung entweder zum versicherten Personenkreis gehören und damit auch Anspruch auf die Leistungen der Pflegeversicherung haben oder daß ihnen – analog zur Lösung im Bereich der gesetzlichen Krankenversicherung – eine Befreiung von einer eventuellen Versicherungspflicht mit einer Option zur freiwilligen Mitgliedschaft in einer gesetzlichen Pflegekasse eingeräumt würde. Als sich abzeichnete, daß die gesetzliche Pflegeversicherung in jedem

---

2 Im Zusammenhang mit der Gesundheitsreform 1989 hatte der Autor dieses Artikels als damaliger Vorsitzender *der Arbeitsgemeinschaft der Cellerare und Prokuratoren (AGCEP)* wenige Wochen nach Inkrafttreten des Gesundheits-Reformgesetzes (GRG) ein Spitzengespräch mit Repräsentanten der Hauptverwaltungen der beiden großen gesetzlichen Krankenkassen BEK (Barmer Ersatzkasse) und DAK (Deutsche Angestellten-Krankenkasse) arrangiert, bei denen seit der Öffnung im Jahr 1972 die allermeisten Ordensleute als freiwillige Mitglieder krankenversichert sind. Seitens der Ordensobern-Vereinigungen hatten an diesem Gespräch noch teilgenommen: der damalige Generalsekretär der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO) P. Dr. Karl Siepen CSsR, Schwester Marianne Schepp als Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft der Ökonominnen (AGÖ) und Schwester Gudula Busch aus dem Vorstand dieser AG.
Ziel des Gespräches war es, offene Fragen zur Bemessung des Krankenversicherungsbeitrages und zur Anwendung des Leistungsspektrums für satzungsmäßige Ordensmitglieder (ab der ersten Profeß) im Inlands- und Auslandseinsatz wie für neu eintretende Ordensleute in Postulat und Noviziat zu klären und damit zu einer bundesweit einheitlichen Praxis in allen Geschäftsstellen und für alle Ordensgemeinschaften zu kommen.
Das Ergebnis dieses Gespräches, das am 20. März 1989 in Wuppertal am Sitz der BEK Hauptverwaltung stattfand, ist in einem vom Autor verfaßten Protokoll zusammengefaßt worden, das von den Geschäftsleitungen der beiden am Gespräch beteiligten Ersatzkassen gegengezeichnet wurde und bis heute verbindlich ist.
Das Protokoll des Gesprächs vom 20.3.1989 in Wuppertal wurde den Ordensgemeinschaften über die Rundschreiben der Generalsekretariate der deutschen Ordensobern-Vereinigungen VDO, VOD und VOB und durch die Publikationen der Fachgremien AGCEP und AGÖ bekannt gegeben und von den Hauptverwaltungen der beiden Ersatzkassen BEK und DAK an deren örtliche Geschäftsstellen weitergegeben. – Einzelne im Protokoll festgehaltene Sachverhalte wurden im Zuge einer Gesetzesanpassung inzwischen verändert, wie z. B. der Rahmen der Vorversicherungszeit zum Eintritt in eine freiwillige Krankenversicherung, der von 6 auf 12 Monate verlängert wurde. Für die Verbindlichkeit des Protokolls gilt der jeweilige aktuelle Stand des Gesetzes (vgl. SGB V).

3 An zahlreichen Verhandlungen der Arbeitsgruppe „Absicherung des Pflegefallrisikos" beim Katholischen Büro in Bonn nahm als Vertreter der Ordensobern-Vereinigungen P. Hermann Josef Reetz CSSp teil, der von 1989 bis 1993 Vorsitzender der AGCEP war.

Fall eine *Pflicht*versicherung für alle (auch freiwillig) krankenversicherten Mitglieder von gesetzlichen Krankenkassen werden würde, stand damit fest, daß auch nahezu alle Ordensleute in die Versicherungspflicht der Pflegeversicherung einbezogen werden würden. Ebenso wie bei den anderen Sozialversicherungssparten war auch bei der gesetzlichen Pflegeversicherung die Frage der Beitragsberechnung und der Höhe der zu zahlenden Pflichtbeiträge für Ordensleute, die in aller Regel kein persönliches Einkommen haben, zunächst noch ungeklärt.

Mindestens ebenso wichtig war aber eine zufriedenstellende Klärung, ob denn Ordensleute überhaupt in den Genuß von Leistungen der Pflegeversicherung kämen, wenn sie denn schon zum versicherungspflichtigen Personenkreis gehören sollten. Das Konzept der Pflegeversicherung sah und sieht im Wesentlichen Leistungen bei *stationärer* oder *häuslicher* Pflege vor. Eindeutig erschien von Anfang an, daß es auch für versicherte Ordensleute Leistungen aus der gesetzlichen Pflegeversicherung geben werde, wenn sie in einer anerkannten stationären *Einrichtung* gepflegt würden. Weniger eindeutig war jedoch zunächst, ob die Pflege von Ordensleuten innerhalb ihrer klösterlichen Niederlassungen als *„häusliche Pflege"* im Sinne des Pflege-Versicherungsgesetzes zu verstehen ist, so daß auch für diesen Fall – und das dürfte bei der überwiegenden Zahl von Ordensgemeinschaften eher der „Normalfall" sein – eine Inanspruchnahme von Leistungen der Pflegeversicherung (Pflegesach- und Pflegegeldleistungen) gewährleistet ist.

Um sicher zu gehen, daß nicht in jedem einzelnen Fall stets neu mit den örtlichen Geschäftsstellen der Kranken- und Pflegekassen und deren „Medizinischen Dienst" verhandelt werden muß über die grundsätzliche Anspruchsberechtigung auf Leistungen der Pflegeversicherung für Ordensleute, die „daheim" in ihren Klöstern gepflegt werden, nahmen die deutschen Ordensobern-Vereinigungen schon vor der parlamentarischen Verabschiedung des Pflege-Versicherungsgesetzes und dessen Inkrafttreten Gespräche mit den Kranken- und Pflegekassen BEK und DAK auf. Die Verhandlungsführung lag nach vorausgehender Abstimmung mit den Repräsentantinnen der Frauenorden beim Generalsekretariat der VDO.

Dabei ging es aus der Sicht der Ordensobern-Vereinigungen zunächst um die grundsätzliche Frage, daß der klösterliche Bereich im umfassenden Sinn immer auch als „häuslicher Bereich" im Sinne des Pflege-Versicherungsgesetzes zu verstehen sei. Rechtzeitige Gespräche im Sommer 1994 mit dem zuständigen Referenten für den Bereich Pflegeversicherung bei der Hauptverwaltung der Barmer Ersatzkasse in Wuppertal führten dazu, daß die Ordensobern-Vereinigungen verschiedene Fallgestaltungen der Pflege von Ordensleuten in kleinen, größeren und ganz großen klösterlichen Niederlassungen und Einrichtungen vorlegen konnten, für die sie eine Anerkennung als „häuslichen Bereich" erwarteten. Wert gelegt wurde bei den Fallgestaltungen vor allem darauf, daß nicht nur die Klosterzelle oder das angestammte Zimmer des pflegebedürftigen Ordensmitglieds als dessen „häuslicher Bereich"

im engen Sinn, sondern der ganze zur klösterlichen Niederlassung gehörende Privat- und Klausurbereich zum „häuslichen Bereich" gerechnet wird.

Die innerhalb der Fachgremien der Ordensobern-Vereinigungen zunächst abgestimmten Fallgestaltungen hatte das Generalsekretariat der VDO mit einem Bewertungsvorschlag noch im gleichen Monat zunächst der BEK und über diese dem Spitzenverband der Angestellten-Krankenkassen (VdAK) vorgelegt. Die Vorlage erwies sich in allen Gremien als konsensfähig. Damit war grundsätzlich geklärt, daß pflegebedürftige Ordensleute, die als freiwillige Mitglieder einer gesetzlichen Krankenkasse zugleich versicherungspflichtig in der entsprechenden gesetzlichen Pflegekasse sind, auch dann Leistungen aus der Pflegeversicherung zu erwarten haben, wenn sie innerhalb ihres klösterlichen „häuslichen" Bereiches gepflegt werden. Die schriftliche Bestätigung der BEK Wuppertal [4], die mit der DAK und dem VdAK abgestimmt war, wurde

---

4 Schreiben der BEK Hauptverwaltung Wuppertal vom 12.10.1994 an die Vereinigung Deutscher Ordensobern in Bamberg [AZ: 1040 – Py(D):

Sehr geehrter Pater Schumacher,
wir nehmen Bezug auf die zwischenzeitlich mit Herrn Schiffer vom Verband der Angestellten-Krankenkassen e.V., Siegburg, erfolgte Unterredung und das mit Herrn Scheer am 30.09.94 geführte Telefonat.
Gerne nehmen wir zu den von Ihnen genannten Fallgestaltungen Stellung, die sich im Hinblick auf die zum 01.04.1995 in Kraft tretenden Leistungen der häuslichen Pflege nach dem Pflege-Versicherungsgesetz ergeben. Unser heutiges Schreiben erfolgt in Abstimmung mit der Deutschen Angestellten-Krankenkasse (DAK).
Zum besseren Verständnis wiederholen wir nachstehend Ihre Fragen und fügen unsere Antwort der jeweiligen Darstellung an.

1.) In einem kleinen Kloster wird eine Ordensschwester pflegebedürftig. Sie wird innerhalb des Klausurbereichs (kirchenrechtlich geschützter Wohn- und Privatbereich) in ihrer angestammten Klosterzelle von einer zu dieser Klostergemeinschaft gehörenden Mitschwester gepflegt.
Antwort zu 1.): Es handelt sich um „häusliche Pflege". Die pflegende Schwester ist „Pflegeperson".
Dies gilt auch dann, wenn die Pflege innerhalb des Klausurbereichs in günstiger gelegenen oder bedürfnisgerecht ausgestatteten Klosterzellen erfolgt oder wenn es sich um ein alten- und pflegegerecht hergerichtetes Kloster handelt. Der Klausurbereich ist die angestammte häusliche Umgebung.

2.) Fallgestaltung wie unter 1.). Die pflegebedürftige Schwester wird innerhalb des Klausurbereichs in einem besser ausgestatteten Krankenzimmer von einer zu dieser Klostergemeinschaft gehörenden Mitschwester gepflegt. Die pflegebedürftige Schwester befindet sich immer noch in ihrer angestammten häuslichen Umgebung innerhalb des Klosterbereichs.
Antwort zu 2.): Es handelt sich um „häusliche Pflege". Die pflegende Schwester ist „Pflegeperson".

3.) In einem größeren Kloster wird eine Ordensschwester pflegebedürftig. Sie wird innerhalb des Klausurbereichs, ihrer angestammten häuslichen Umgebung, in einem Gebäudeteil untergebracht und versorgt, der für ältere, hilfsbedürftige und pflegebedürftige Schwestern günstiger gelegen und besser ausgestattet ist. Dieser Gebäudeteil gehört noch zum abgeschlossenen Wohnbereich der Klostergemeinschaft. Dort wird die pflegebedürftige Schwester von einer zu dieser Klostergemeinschaft gehörenden Mitschwester gepflegt.

damit zur Grundlage für weitere Gespräche über die Umsetzung der Pflegeversicherung im Ordensbereich. Dazu wurde wie 1989 ein Spitzengespräch zwischen den Hauptverwaltungen der Kranken- und Pflegekassen BEK und DAK und den deutschen Ordensobern-Vereinigungen vereinbart, das wegen der bundesweiten und kassenübergreifenden Bedeutung unter der Mitwirkung und auf Einladung des Verbandes der Angestelltenkrankenkassen (VdAK) am 28.11.1994 an dessen Sitz in Siegburg stattfand [5].

Antwort zu 3.): Es handelt sich um „häusliche Pflege". Die pflegende Schwester ist „Pflegeperson".

4.) Eine große Ordensgemeinschaft hat eines ihrer Klöster alten- und pflegegerecht hergerichtet und verlegt die alten und pflegebedürftigen Schwestern dorthin. Diese Schwestern bilden nach kirchenrechtlichen Grundsätzen eine reguläre Klostergemeinschaft; ihr Wohn- und Privatbereich ist durch eine Klausur von den öffentlich zugänglichen Räumen abgetrennt. Dort werden die pflegebedürftigen Schwestern von ihren Mitschwestern, die zu dieser Klostergemeinschaft gehören, gepflegt.

Antwort zu 4.): Es handelt sich um „häusliche Pflege". Die pflegenden Schwestern sind „Pflegepersonen".

5.) In einer klösterlichen Gemeinschaft wird eine Ordensschwester pflegebedürftig. Sie wird in ein von der Ordensgemeinschaft getragenes Altenpflegeheim verlegt, das öffentlich zugänglich ist, in dem der Träger sich für die Pflege eigener Mitglieder (Ordensschwestern) einen Bereich reserviert hat. Diese Pflegestation gehört nicht zum Klausurbereich der Ordensgemeinschaft. Dort wird die pflegebedürftige Ordensschwester vom Personal des Altenpflegeheims gepflegt. Zum Personal gehören auch einige Ordensschwestern der Klostergemeinschaft.

Antwort zu 5.): Es handelt sich um „stationäre Pflege". Die pflegenden Ordensschwestern sind wie das Personal keine „Pflegepersonen".
Dem Medizinischen Dienst der Krankenversicherung ist zur Prüfung der Pflegebedürftigkeit der Zugang zu den pflegebedürftigen Ordensleuten im Klausurbereich uneingeschränkt zu ermöglichen.

Zu ihrer weiteren Frage, unter welchen Bedingungen im ordensinternen Bereich, d.h. innerhalb des Klosters, von einer „stationären Pflege" gesprochen werden kann und welche Anforderungen an Ausstattung und Personal etc. gestellt werden, teilen wir ihnen folgendes mit:

Die Pflegekassen dürfen ambulante und stationäre Pflege nur durch Pflegeeinrichtungen gewähren, mit denen die Landesverbände der Pflegekassen einen Versorgungsvertrag abgeschlossen haben. In dem Versorgungsvertrag sind Art, Inhalt und Umfang der allgemeinen Pflegeleistungen festzulegen. Darüber hinaus sind sowohl von den ambulanten Pflegediensten als auch von den stationären Pflegeeinrichtungen bestimmte Grundsätze der Qualität und der Qualitätssicherung zu beachten.
Die Gespräche der Beteiligten auf Bundesebene zum Inhalt der Verträge und zu den Qualitätsanforderungen sind noch nicht abgeschlossen. Wir haben jedoch vorgemerkt, daß Ihnen die Bedingungen nach Verabschiedung zugehen.

Mit den besten Wünschen für ein gutes Gelingen ihrer am 17.10.94 beginnenden Fachtagung verbleiben wir mit freundlichen Grüßen
i.A. Parketny

5 Teilnehmer auf seiten der Ordensobern-Vereinigungen waren: P. Wolfgang Schumacher O.Carm. (Generalsekretär der VDO) als Verhandlungsführer, Sr. Arnoldis Straßfeld (Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft der Ökonominnen) und Sr. Gonzaga Helmich (stellv. Vorsitzende der AGÖ). Der Verband der Angestellten-Krankenkassen war vertreten durch die Herren Schiffer und Dumeier, die BEK durch Herrn Parketny und die DAK durch Herrn Oprotkowitz.

Erklärtes Ziel der Ordensvertreter war es, durch das Gespräch die Umsetzung des Pflege-Versicherungsgesetzes im Bereich der katholischen Ordensgemeinschaften in Deutschland in den zunächst wichtigsten Fragen eindeutig und aus Ordenssicht zufriedenstellend zu klären und diese Umsetzung durch ein Protokoll handhabbar zu machen. Die bei dieser Verhandlung angesprochenen Themen bezogen sich vor allem auf den Bereich „häusliche Pflege" und weniger auf die stationären Pflegeeinrichtungen, wie sie auch von Ordensgemeinschaften betrieben werden. Dies erfolgte insbesondere auf dem Hintergrund, daß bereits zum 1.1.1995 – also keine fünf Wochen nach dem Gesprächstermin in Siegburg – die Pflegeversicherung in Kraft treten und ab 1.4.1995 mit der Gewährung von Leistungen im Bereich der häuslichen Pflege begonnen werden sollte.

Der vom VDO-Generalsekretariat unmittelbar nach dem sehr erfolgreich verlaufenen Gespräch fertiggestellte Entwurf des Ergebnisprotokolls wurde von den Hauptverwaltungen der Kranken- und Pflegekassen BEK und DAK noch an einigen wenigen Stellen modifiziert. Die Abstimmung dieser Modifizierungswünsche ebenso wie die im Umlaufverfahren eingeholten Unterschriften aller am Gespräch beteiligten Seiten zog sich allerdings volle vier Monate lang hin. Die letzte Unterschrift des von BEK, DAK, VdAK, VOD und VDO unterzeichneten Protokolls wurden Anfang April geleistet, so daß das Ergebnisprotokoll wenigstens noch vor Ostern 1995 den Mitgliedsgemeinschaften der deutschen Ordensobern-Vereinigungen und ihren Ordensverwaltungen zugestellt werden konnte.

Die Pflegekassen hatten zugesagt, das Protokoll bzw. dessen Inhalt ihren Geschäftsstellen im Bundesgebiet ebenfalls umgehend bekannt zu geben. Damit ist es in der Tat gelungen, für den Bereich der Pflegeversicherung ebenso wie 1989 für den Bereich der Krankenversicherung im Gespräch mit den Kassen ein Dokument zu vereinbaren, das als gesicherte Grundlage für die Umsetzung vor Ort dienen kann.

Das Ergebnisprotokoll des Gesprächs vom 28. November 1994 beansprucht keine lückenlose Vollständigkeit, sondern spricht die aus Ordenssicht vordringlich zu regelnden Fragen aus der Pflegeversicherung im Rahmen der derzeit aktuellen Fassung des Sozialgesetzbuchs XI an. Das Protokoll bezieht sich in gleicher Weise auf Ordens*frauen* und Ordens*männer* und enthält u. a. Regelungen, die sich aufgrund der besonderen Verhältnisse im Ordensbereich für die Umsetzung des Pflege-Versicherungsgesetzes ergeben. Angesprochen wurden dabei vor allem die Themen Mitgliedschaft (Wer gehört zum versicherten Personenkreis?), Beiträge, Leistungen der Pflegeversicherung im häuslichen Bereich, Ausblick auf den stationären Bereich und die Regelung praktischer Fragen. Das Protokoll wird wegen seiner grundsätzlichen Bedeutung für die Ordensgemeinschaften in Deutschland nachfolgend im Wortlaut dokumentiert.

II. Ergebnisprotokoll des Gesprächs mit den Kranken- und Pflegekassen vom 28.11.1994[6]

1. Mitgliedschaft / Versicherter Personenkreis

1.1 Für *satzungsmäßige Mitglieder* von Ordensgemeinschaften und geistlichen Genossenschaften, die in einer gesetzlichen Krankenkasse oder einer privaten Krankenversicherung freiwillig krankenversichert sind, besteht ab 1.1.1995 Versicherungspflicht in der sozialen Pflegeversicherung (§ 20 Abs. 3 und § 23 SGB XI). Eine generelle Befreiung von der Versicherungspflicht in der Pflegeversicherung ist nicht vorgesehen. Bestimmte in der gesetzlichen Krankenversicherung freiwillig versicherte Mitglieder haben jedoch ein „Wahlrecht" (§ 22 SGB XI; Übergangsregelung: Artikel 41).

1.2 *Postulanten und Novizen* katholischer Ordensgemeinschaften sind noch keine satzungsmäßigen Mitglieder. Sie absolvieren eine Zeit der Berufsausbildung. Als solche unterliegen sie der Krankenversicherungspflicht und damit ab 1.1.1995 auch der Versicherungspflicht in der sozialen Pflegeversicherung (§ 20 Abs. 1 Nr. 1 SGB XI).

1.3 *Ausländische Ordensleute in Deutschland* unterliegen – soweit sie in Deutschland krankenversichert sind – ebenso wie deutsche Ordensleute der Versicherungspflicht in der Pflegeversicherung aufgrund einer bestehenden Krankenversicherung. Dies gilt auch dann, wenn sie sich nur befristet in Deutschland aufhalten oder bei Krankheit oder Pflegebedürftigkeit in ihr Heimatland zurückkehren.

1.4 *Ausscheidende Ordensleute,* die bis zum Ausscheiden aus der Ordensgemeinschaft in der gesetzlichen Krankenkasse freiwillig versichert sind und diesen Krankenversicherungsschutz beenden, haben auf Antrag das Recht auf Weiterversicherung in der sozialen Pflegeversicherung, wenn sie in den letzten 5 Jahren vor dem Ausscheiden mindestens 24 Monate oder unmittelbar vor dem Ausscheiden mindestens 12 Monate versichert waren. Die Weiterversicherung ist innerhalb von 3 Monaten nach Ausscheiden aus der Versicherungspflicht zu beantragen.

1.5 Ordensleute, die wegen *Verlegung ihres Wohnsitzes oder gewöhnlichen Aufenthaltes ins Ausland* aus der Versicherungspflicht in der sozialen Pflegeversicherung ausscheiden (§ 26 Abs. 2 SGB XI), können sich auf Antrag weiterversichern. Eine Vorversicherungszeit ist nicht erforderlich. Die Weiterversicherung ist innerhalb von einem Monat nach Ausscheiden aus der Versicherungspflicht zu beantragen.

---

6 Die Fußnoten Nr. 7 bis Nr. 11 in Teil II dieses Artikels sind Bestandteil des Ergebnisprotokolls.

Besteht die gesetzliche Krankenversicherung fort, kommt es zu keiner Weiterversicherung in der sozialen Pflegeversicherung, da grundsätzlich die Pflegeversicherung der Krankenversicherung folgt.

1.6 Für Ordensleute, die in Deutschland *nicht bei einer gesetzlichen Krankenkasse krankenversichert* sind, gibt es keine Möglichkeit für einen Beitritt zur sozialen Pflegeversicherung. Die Mitgliedschaft in der Pflegeversicherung ist immer an die Mitgliedschaft in der Krankenversicherung gekoppelt.

1.7 *Alle Ordensleute in der gesetzlichen Krankenversicherung* sind versicherungspflichtig in der sozialen Pflegeversicherung. *Ordensleute, die bei einem privaten* Krankenversicherungsunternehmen versichert sind, sind ausnahmslos auch dort pflegeversichert. Unter bestimmten Voraussetzungen kann auch ein anderes privates Versicherungsunternehmen gewählt werden.

Von der Versicherungspflicht in der sozialen Pflegeversicherung können nur Ordensleute befreit werden, die

- in der gesetzlichen Krankenversicherung freiwillig versichert sind

und

- nachweisen, das Risiko der Pflegebedürftigkeit bei einem privaten Versicherungsunternehmen versichert zu haben. Die Leistungen müssen denen der sozialen Pflegeversicherung entsprechen.

und

- innerhalb von 3 Monaten nach Beginn der Versicherungspflicht in der sozialen Pflegeversicherung als freiwilliges Mitglied der gesetzlichen Krankenversicherung einen Antrag bei der zuständigen Pflegekasse stellen.

Hinweis:

Ordensleute, die zum Zeitpunkt des Inkrafttretens des Gesetzes bei der gesetzlichen Krankenkasse freiwillig versichert sind, können den Befreiungsantrag innerhalb von 6 Monaten stellen (Artikel 41 SGB XI).

Krankenversicherungspflichtige Ordensleute können sich von der sozialen Pflegeversicherung nur befreien lassen, wenn bei einem privaten Versicherungsunternehmen vor dem 23.06.1993 ein Versicherungsvertrag abgeschlossen wurde. Der Antrag war ggf. bis 31.03.1995 bei der zuständigen Krankenkasse zu stellen.

Der Wechsel von der sozialen zur privaten Pflegeversicherung ist unwiderruflich (§ 22 Abs. 2 Satz 3 SGB XI).

1.8 Ordensleute, die bei Inkrafttreten des Gesetzes *vollstationäre Pflege* in einem Pflegeheim erhalten, werden auf Antrag von der Beitragspflicht in der sozialen Pflegeversicherung befreit (längstens bis 30.06.1996). Der Antrag ist bei der zuständigen Geschäftsstelle der Kranken-/Pflegekasse zu stellen.

2. *Beiträge zur Pflegeversicherung*

2.1 Bei der *Berechnung des Beitrags* zur sozialen Pflegeversicherung für satzungsmäßige Mitglieder von Ordensgemeinschaften und geistlichen Genossenschaften, die in einer gesetzlichen Krankenversicherung freiwillig versichert und damit in der sozialen Pflegeversicherung versicherungspflichtig sind und die außer den Sachbezügen keine persönlichen beitragspflichtigen Einnahmen haben (vgl. § 57 Abs. 4 SGB XI), wird als beitragspflichtiges Mindesteinkommen kalendertäglich der 180. Teil bzw. pro Monat der sechste Teil der mtl. Bezugsgröße in der gesetzlichen Sozialversicherung zugrunde gelegt [7]. So lange die Bezugsgrößen für den Bereich West und Ost voneinander abweichen, gilt für die Beitragsberechnung die Bezugsgröße des Wohnortes des Ordensangehörigen. Die Beiträge zur Pflegeversicherung der Ordensmitglieder werden in voller Höhe von den Ordensgemeinschaften getragen.

2.2 Der Wert der beitragspflichtigen Einnahmen von *Postulanten und Novizen,* die zu ihrer Berufsausbildung beschäftigt sind, bemißt sich zur Berechnung der Beiträge zur gesetzlichen Renten-, Kranken- und Pflegeversicherung sowie zur Bundesanstalt für Arbeit nach den Werten der Sachbezugswert-Verordnung für gewährte Unterkunft und Verpflegung, soweit sie außer Kost und Wohnung keine weiteren Barbezüge haben. Die in der Sachbezugsordnung vorgesehenen Abschläge für Jugendliche und Auszubildende finden bei Postulanten und Novizen keine Anwendung.

2.3 *Ordensleute, die eine Rente beziehen* und freiwillig in der gesetzlichen Krankenversicherung oder bei einem privaten Krankenversicherungsunternehmen versichert sind, erhalten vom zuständigen Rentenversicherungsträger einen Beitragszuschuß zur Pflegeversicherung. Der Zuschuß wird nur auf Antrag gezahlt. Ordensleute, die am 31.12.1994 einen Zuschuß zur Krankenversicherung erhielten, erhalten von Amts wegen ab 01.01.1995 einen Beitragszuschuß zur Pflegeversicherung.

---

7 *Werte für 1995:*
Mtl. Bezugsgröße *West* = DM 4.060,00; beitragspflichtiges Mindesteinkommen pro Monat: 1/6 von DM 4.060,– = DM 676,67; Beitragssatz zur sozialen Pflegeversicherung ab 1.1.1995 = 1%.
Mtl. Bezugsgröße *Ost* = DM 3.290,00; beitragspflichtiges Mindesteinkommen pro Monat: 1/6 von DM 3.290,– = DM 548,33; Beitragssatz zur sozialen Pflegeversicherung ab 1.1.1995 = 1%.

Für Ordensleute, die eine Rente beziehen und in der Krankenversicherung der Rentner (KVdR) pflichtversichert sind, behält der zuständige Rentenversicherungsträger den Anteil des Rentenbeziehers ein und führt den Gesamt-Pflegeversicherungsbeitrag an die zuständige Stelle ab.

2.4 Die Beitragsberechnung zur sozialen Pflegeversicherung für freiwillig in der gesetzlichen Krankenversicherung versicherte Mitglieder von Ordensgemeinschaften und geistlichen Genossenschaften ist analog den Regelungen in der gesetzlichen Krankenversicherung vorzunehmen.

Wenn satzungsmäßige Mitglieder von Ordensgemeinschaften und geistlichen Genossenschaften eine *Rente oder Pension* beziehen, gilt für die Beitragsberechnung zur sozialen Pflegeversicherung analog zu den vereinbarten Regelungen in der gesetzlichen Krankenversicherung folgendes: Die Rente bzw. Pension wird nur dann als beitragspflichtiges Einkommen zugrunde gelegt, wenn das Ordensmitglied darüber persönlich verfügen kann oder wenn das Ordensmitglied durch seine Tätigkeit (z. B. im Rahmen eines Gestellungsvertrages oder eines Stellenplans) noch zum wirtschaftlichen Bestand der Ordensgemeinschaft beiträgt. Fließt die Rente oder Pension jedoch an die Ordensgemeinschaft und ist das Ordensmitglied auch nicht mehr im genannten Sinne tätig, wird weiterhin nur das unter Nr. 2.1 genannte beitragspflichtige fiktive Mindesteinkommen für die Berechnung des Pflegeversicherungsbeitrages zugrunde gelegt.

Werden satzungsmäßige Mitglieder von Ordensgemeinschaften und geistlichen Genossenschaften aufgrund eines *persönlichen Dienst- oder Arbeitsvertrages* tätig, unterliegen sie nach § 6 Abs. 1 Nr. 7 in Verbindung mit § 6 Abs. 3 Satz 1 SGB V dennoch nicht der Versicherungspflicht in der gesetzlichen Krankenversicherung. Sofern sie als freiwillige Mitglieder der gesetzlichen Krankenversicherung angehören, sind sie damit auch versicherungspflichtig in der sozialen Pflegeversicherung.

Analog zur Beitragsberechnung in der Krankenversicherung gilt auch für die Beitragsberechnung in der Pflegeversicherung: Fließt das Arbeitsentgelt dem Ordensmitglied zur persönlichen Verfügung zu, wird es als beitragspflichtiges Einkommen berücksichtigt; fließt es jedoch uneingeschränkt der Ordensgemeinschaft zu, bleibt es zur Beitragsberechnung unberücksichtigt – es gilt der Berechnungsmodus, wie er oben unter Nr. 2.1 beschrieben wurde.

2.5 Die in diesem Protokoll festgehaltenen Bedingungen zur Beitragsberechnung in der sozialen Pflegeversicherung gelten nicht für den *Bereich der privaten Pflegeversicherung.* Die Höhe der Prämien zur privaten Pflegeversicherung wird von den privaten Krankenversicherungsunternehmen festgelegt bzw. ist mit ihnen auszuhandeln. Gesetzlich vorgeschrieben ist lediglich, daß die Prämienhöhe den Höchstbeitrag der sozialen Pflegeversicherung nicht übersteigen darf (vgl. § 110 Abs. 1 SGB XI).

3. *Leistungen der Pflegeversicherung*

3.1 *Anspruch auf Leistungen* der Pflegeversicherung haben versicherte Personen, die wegen einer körperlichen, geistigen oder seelischen Krankheit oder Behinderung für die gewöhnlichen und regelmäßig wiederkehrenden Verrichtungen im Ablauf des täglichen Lebens auf Dauer, voraussichtlich für mindestens sechs Monate, in erheblichem oder höherem Maße der Hilfe bedürfen (§ 14 SGB XI).

Über das Vorliegen dieser Voraussetzungen (§ 14 SGB XI) und die Zuordnung zu einer der drei Pflegestufen (§ 15 SGB XI) entscheidet die Pflegekasse auf der Grundlage eines Gutachtens des medizinischen Dienstes der Krankenversicherung, der die dafür nötigen Untersuchungen im Wohnbereich des Versicherten durchführt (§ 18 SGB XI).

3.2 *Leistungen werden auf Antrag erbracht.* Die Anträge sind an die zuständige örtliche Geschäftsstelle zu richten, in deren Bereich sich die pflegebedürftige Person aufhält. Leistungen für pflegebedürftige Versicherte, die sich im Ausland aufhalten, können nicht erbracht werden.

3.3 Die Pflegeversicherung gewährt ab 01.04.1995 *bei häuslicher Pflege:* Pflegesach- und/oder Pflegegeldleistungen (auch kombinierbar), Pflegehilfsmittel und technische Hilfen, Leistungen zur sozialen Sicherung der Pflegepersonen und Pflegekurse für Angehörige und ehrenamtliche Pflegepersonen. Hinzukommen Leistungen für Tages-, Nacht- und Kurzzeitpflege. Alternativ erbringt die Pflegeversicherung Leistungen zur *vollstationären Pflege* (frühestens ab 01. 07. 1996).

3.4 Werden pflegebedürftige Ordensleute und Mitglieder geistlicher Genossenschaften in ihrer jeweiligen klösterlichen Niederlassung versorgt, ist der *Klausur- und Privatbereich dieser klösterlichen Niederlassung der häusliche Bereich* im Sinne des PflegeVG. Dies gilt auch dann, wenn die Pflege innerhalb des Klausurbereichs in günstiger gelegenen oder bedürfnisgerecht ausgestatteten Klosterzellen erfolgt oder wenn es sich um ein alten- und pflegegerecht hergerichtetes Kloster handelt.

Leben in einem Kloster mehrheitlich alte und pflegebedürftige Ordensleute, ist dieses Kloster mit kirchenrechtlich festgelegtem Klausurbereich ein ordensinternes „Altenheim" oder „Altenpflegeheim". Werden dort pflegebedürftige Ordensleute gepflegt, handelt es sich um „häusliche Pflege".

Es besteht für eine solche Einrichtung jedoch die Möglichkeit, mit der Pflegekasse bei Vorliegen der entsprechenden Voraussetzungen einen Versorgungsvertrag im Hinblick auf die hausinterne Erbringung ambulanter bzw. stationärer Pflegeleistungen abzuschließen.

Was zum Klausur- und Privatbereich einer klösterlichen Niederlassung gehört, wird von der zuständigen kirchlichen Autorität (z. B. Provinz- oder Ordensleitung) festgelegt. [8]

3.5 Ordensleute, die innerhalb des Klausurbereichs gepflegt werden, erhalten Grundpflege und hauswirtschaftliche Versorgung als *Pflege-Sachleistung* (= häusliche Pflegehilfe. Vgl. § 36 SGB XI). Sie wird durch geeignete Pflegekräfte erbracht, die entweder von der Pflegekasse oder einer vertraglich anerkannten ambulanten Pflegeeinrichtung (z. B. Sozialstation) angestellt sind. Die Abrechnung der erbrachten vertraglichen Leistungen erfolgt unmittelbar mit der Pflegekasse. Die zu erbringenden Pflegeeinsätze richten sich nach dem Grad der Pflegebedürftigkeit, der jeweils vom Medizinischen Dienst durch Eingruppierung in eine Pflegestufe festgelegt wird. Sind mehr Pflegeeinsätze erforderlich als für die jeweils aktuelle Pflegestufe vorgesehen, werden die anfallenden Mehrkosten vom Pflegebedürftigen bzw. von der Ordensgemeinschaft getragen. [9]

3.6 Ordensleute, deren Grundpflege und hauswirtschaftliche Versorgung innerhalb des Klausurbereichs durch eigene Ordensmitglieder oder ehrenamtlich tätige Helfer oder Angehörige sichergestellt werden kann, können anstelle der häuslichen Pflegehilfe ein *Pflegegeld* beantragen (§ 37 SGB XI). Die Höhe des Pflegegeldes richtet sich nach der jeweiligen Pflegestufe. [10]

3.7 Es ist möglich, Pflegesachleistungen durch einen ambulanten Pflegedienst (z. B. für die Grundpflege) mit Pflegegeldleistungen (z. B. für die hauswirtschaftliche Versorgung) zu *kombinieren.* Wird die zustehende Pflegesachleistung nur teilweise in Anspruch genommen, kann daneben ein anteiliges Pflegegeld gezahlt werden (§ 38 SGB XI). Die Höhe dieses anteiligen Pflegegeldes bemißt sich aus dem Prozentsatz, der dem nicht in Anspruch genommenen Teil der Pflegesachleistung entspricht.[11] An die schon mit dem Antrag zu treffende Entscheidung, in welchem Verhältnis Sach- und Geldleistungen in Anspruch genommen werden, ist der Pflegebedürftige sechs Monate lang gebunden.

---

8 Fallbeispiele dazu wurden in einem Schreiben der BEK HV Wuppertal vom 12.10.1994 an die VDO Bamberg genannt und übereinstimmend bewertet. Dieses Schreiben der BEK ist dem vorliegenden Ergebnisprotokoll als Bestandteil in der Anlage beigefügt. [Dieses Schreiben ist in diesem Artikel in Anmerkung 4 dokumentiert.]

9 *Aktuelle Gesamtwerte für ambulante Pflegeeinsätze* bei Pflegestufe I bis zu DM 750,00, bei Pflegestufe II bis zu DM 1.800,00 und bei Pflegestufe III bis zu DM 2.800,00 (in besonderen Einzelfällen bis zu DM 3.750,00) je Kalendermonat.

10 *Aktuelle Sätze für Pflegegeld* der Pflegestufe I: DM 400,00; Pflegestufe II: DM 800,00; Pflegestufe III: DM 1.300,00 je Kalendermonat.

11 *Beispiel:* Für einen Pflegebedürftigen der Pflegestufe I werden nur 60% der für diese Pflegestufe vorgesehenen Pflegesachleistungen durch einen ambulanten Pflegedienst erbracht (Wert: DM 450,–). Für den nicht in Anspruch genommenen Anteil von 40% der Pflegesachleistungen können 40% des Pflegegeldes der entsprechenden Pflegestufe gezahlt werden (DM 160,–).

3.8 *Pflegepersonen* im klösterlichen Bereich sind Ordensleute, die die „häusliche Pflege" eines pflegebedürftigen Mitglieds der eigenen Ordensgemeinschaft innerhalb des Klausurbereichs ehrenamtlich übernehmen. Auch Ordensleute einer anderen Ordensgemeinschaft, die auf der Basis eines Gestellungsvertrages die Pflege innerhalb des Klausurbereichs übernehmen, sind Pflegepersonen im Sinne des PflegeVG. Ihnen gleich gestellt sind ehrenamtliche Helfer oder Familienangehörige, die innerhalb des Klausurbereichs die Pflege von Ordensleuten übernehmen. Bei der Beantragung von Pflegegeldleistungen oder einer Kombination aus Pflegesach- und -geldleistungen ist die Pflegeperson im Antragsformular namentlich zu benennen.

Übernimmt ein Ordensmitglied innerhalb des Klausurbereichs die Aufgabe einer Pflegeperson, gilt sie auch dann als Pflegeperson im Sinne des PflegeVG, wenn sie als professionelle Kranken- oder Altenpflegekraft ausgebildet ist und dies im Außenverhältnis ggf. auch beruflich ausübt oder wenn ihre Ordensgemeinschaft im Außenverhältnis kraft Ordenssatzung schwerpunktmäßig in der Alten- und Krankenpflege tätig ist.

Hat eine Klostergemeinschaft zur Versorgung pflegebedürftiger Ordensmitglieder innerhalb des Klausurbereichs *weltliches Personal* angestellt („selbst beschaffte Pflegehilfe"), gelten diese Pflegekräfte nicht als Pflegepersonen im Sinne des PflegeVG. Dennoch handelt es sich um „häusliche Pflege", für die der Pflegebedürftige ein Pflegegeld beantragen kann, um damit die Kosten für die selbst beschaffte Pflegehilfe wenigstens zum Teil aufzubringen. Im Antrag für Pflegegeldleistungen sind mit entsprechender Kennzeichnung die Namen der angestellten Pflegekraft und ggf. zusätzlich der ordenseigenen Pflegeperson (Mitbruder/Mitschwester) namentlich zu benennen.

3.9 Die Frage, ob auch für *Ordensleute, die als Pflegepersonen ehrenamtlich tätig werden,* durch die Pflegekasse auf Antrag Beiträge zur gesetzlichen Rentenversicherung abgeführt werden können, wurde bei den Verhandlungen am 28.11.994 angesprochen, konnte jedoch noch nicht abschließend geklärt werden. Dieser Punkt wird nachgetragen.

3.10 *Pflegehilfsmittel und technische Hilfen* (z. B. Rollstuhl, Pflegebett mit Zubehör, Bettisch, Lifter etc.) werden nach Beurteilung durch den Medizinischen Dienst von der Pflege- oder Krankenkasse vorrangig leihweise zur Verfügung gestellt (§ 40 Abs. 1–3 SGB XI). Eine ärztliche Verordnung ist dafür nicht erforderlich. Der Umfang des für die Pflege nötigen *Verbrauchsmaterials* (z. B. Puder, Verbandmaterial etc.) wird vom Medizinischen Dienst festgestellt; dafür wird ein Betrag von monatlich bis zu DM 60,00 an den Pflegebedürftigen ausgezahlt. Inkontinenzhilfen werden zuständigkeitshalber von den Krankenkassen (nicht Pflegekassen!) im üblichen Rahmen bereitgestellt bzw. bezuschußt, wobei Vergünstigungen durch Großeinkauf in Anspruch genommen und mit den zuständigen örtlichen Geschäftsstellen abgesprochen werden können.

Subsidiäre *Zuschüsse zur Verbesserung des Wohnumfeldes* (z. B. Treppenlift, Türverbreiterung, Rampe zur leichteren Überwindung von Stufen etc.) stehen auch pflegebedürftigen Ordensleuten, die innerhalb des Klausurbereichs gepflegt werden, grundsätzlich zu. Darüber entscheidet im Einzelfall die zuständige örtliche Geschäftsstelle der Pflegekasse.

4. *Stationärer Bereich*

4.1 Die *Umwandlung eines klösterlichen Bereichs, der zunächst als Klausurbereich für „häusliche Pflege" genutzt wurde,* in einen stationären Pflegebereich ist möglich, wenn die entsprechenden Qualitätsanforderungen in sachlicher und personeller Hinsicht vorliegen und im Rahmen der Beantragung eines Versorgungsvertrages, der mit der Pflegekasse abzuschließen ist, geprüft wurde. Es kommen dabei die Grundsätze zur Bemessung der Pflegesätze für voll- und teilstationäre Pflegeleistungen, der sogenannten „Hotelkosten" (Unterkunft und Verpflegung) und der Kosten für eventuelle Zusatzleistungen nach §§ 84–88 SGB XI zur Anwendung.

Die Umwandlung in eine stationäre Pflegeeinrichtung sollte vor allem dann erwogen werden, wenn die bisher im Klausurbereich in „häuslicher Pflege" versorgten Pflegebedürftigen mehrheitlich in Pflegestufe III eingruppiert sind und mittelfristig eine entsprechende Belegung durch pflegebedürftige eigene Ordensleute und ggf. auch externe Pflegebedürftige als gesichert angesehen werden kann.

4.2 Es besteht auch die Möglichkeit der *Einrichtung einer ambulanten Pflegeeinrichtung* („Sozialstation") in einer eigenen Einrichtung, die für diese Einrichtung (z. B. Altenheim) tätig wird. Diese durch einen Versorgungsvertrag von der Pflegekasse anerkannte Pflegeeinrichtung kann auch Pflegesachleistungen im klösterlichen Klausurbereich erbringen und direkt mit der Pflegekasse abrechnen.

Für die Einrichtung von ambulanten oder stationären Pflegeeinrichtungen besteht keine Bedarfsplanung. Ausschlaggebend für das Zustandekommen eines Versorgungsvertrages sind Qualität und Wirtschaftlichkeit der beantragenden Einrichtung. Zu beachten sind dabei u. a. auch die Bestimmungen der Heimmindestbauverordnung.

5. *Praktische Fragen*

5.1 Die *Beantragung von Leistungen* der Pflegeversicherung erfolgt bei den gesetzlichen Pflegekassen mittels entsprechender Formulare, die von den örtlichen Geschäftsstellen bereit gehalten werden. Antragsteller ist in der Regel der Pflegebedürftige selbst oder eine von ihm bevollmächtigte Person. Im klösterlichen Bereich kann der Antrag z. B. vom Hausoberen bzw. der Hausoberin oder vom Prokurator oder der Prokuratorin gestellt werden. Die Vorlage einer schriftlichen Vollmacht ist nicht erforderlich.

5.2 Die Anträge sind an die jeweilige *örtliche Geschäftsstelle* der Pflegekasse zu richten, in deren Bereich sich der Pflegebedürftige dauerhaft aufhält, auch wenn die Beiträge zur Pflegeversicherung zentral vom Mutterhaus oder der Provinzverwaltung entrichtet werden.

5.3 Wird Pflegegeld beantragt, erfolgt die *Überweisung* durch die Pflegekasse auf ein im Antrag anzugebendes Bankkonto. Dies ist bei Ordensleuten in der Regel ein *Konto der klösterlichen Niederlassung,* zu der der Pflegebedürftige gehört.

5.4 Pflegebedürftige, die bis 31. 03. 1995 bereits Leistungen der Krankenkasse für *Schwerpflegebedürftigkeit* erhalten (mtl. DM 400,–), werden automatisch in Pflegestufe II eingruppiert. Ein *neuer Antrag* ist erforderlich, wenn vermutet wird, daß aufgrund des Grades der Pflegebedürftigkeit eine Eingruppierung in Pflegestufe III erforderlich ist.

5.5 Die Feststellung der Pflegebedürftigkeit erfolgt durch den Medizinischen Dienst in der Regel im Wohnbereich des Pflegebedürftigen (in Ausnahmefällen auch nach Aktenlage). Mit der Beantragung von Leistungen der Pflegekasse wird der *Zugang des Medizinischen Dienstes* und des ambulanten Pflegedienstes zu den pflegebedürftigen Ordensleuten im Klausurbereich im Rahmen der dienstlichen Obliegenheiten uneingeschränkt eingeräumt.

Bei Änderung des Pflege-Versicherungsgesetzes gelten die jeweils aktuellen gesetzlichen Bestimmungen, ohne daß dieses Protokoll im Einzelfall aktualisiert wird. Sind wesentliche Änderungen erforderlich, vereinbaren die am Zustandekommen dieses Protokolls beteiligten Institutionen eine neue Gesprächsrunde, deren Ergebnis in ähnlicher Weise protokolliert wird.

Die Pflegekassen informieren ihre Geschäftsstellen über die in diesem Protokoll vereinbarten Details der Umsetzung des PflegeVG im Ordensbereich in kassenüblicher Weise. Die katholischen Ordensgemeinschaften werden durch ihre Bundesverbände informiert.

Das Protokoll wird von den beteiligten Pflegekassen BEK (HV Wuppertal) und DAK (HV Hamburg) und dem Verband der Angestelltenkrankenkassen (VdAK) sowie von den deutschen Ordensobern-Vereinigungen VDO und VOD unterzeichnet. Die unterzeichneten Ausfertigungen werden gegenseitig ausgetauscht.[12]

---

12 Das Protokoll wurde am 08.03.1995 von der Hauptverwaltung der BEK in Wuppertal, anschließend von der Hauptverwaltung der DAK in Hamburg und am 29. 03. 1995 vom Verband der Angestellten-Krankenkassen in Siegburg unterzeichnet. Für die VOD unterschrieb am 31. 03. 1995 deren Erste Vorsitzende Sr. Mediatrix Altefrohne und für die VDO am 03. 04. 1995 deren Generalsekretär P. Wolfgang Schumacher O.Carm. Als Bestandteil des Protokolls ist als Anlage dazu das im Protokolltext erwähnte Schreiben der BEK Hauptverwaltung Wuppertal an das Generalsekretariat der VDO in Bamberg vom 12. 10. 1994 beigefügt. (Vgl. Fußnote Nr. 4 auf S. 320 dieses Artikels). Das von allen Seiten unterschriebene Ergebnisprotokoll wurde den Mitgliedsgemeinschaften der

III. Weitere Konkretisierung

Im Zusammenhang mit dem Austausch des unterschriebenen Ergebnisprotokolls wurden noch weitere Konkretisierungen zu einer ordensgemäßen Umsetzung der Pflegeversicherung und zu noch offenen Fragen bekannt gegeben.

1. Verzicht auf Nachweis von Pflegeeinsätzen vertraglicher Pflegedienste

Der Verband der Angestellten-Krankenkassen (VdAK) hatte den Ordensobern-Vereinigungen mit der Übersendung des unterschriebenen Protokolltextes nach Abstimmung mit den zu diesem Spitzenverband gehörenden Kranken- und Pflegekassen (z. B. BEK/ DAK) noch ergänzend den Verzicht der Pflegekassen auf den im Gesetz vorgeschriebenen Nachweis von Pflegeeinsätzen vertraglicher Pflegedienste mitgeteilt. Im Schreiben des VdAK vom 29.03.1995 heißt es dazu:

> *Pflegebedürftige, die ausschließlich das Pflegegeld beziehen, sind verpflichtet, je nach dem Grad ihrer Pflegestufe einmal halbjährlich (Pflegestufe I und II) bzw. vierteljährlich (Pflegestufe III) einen Pflegeeinsatz durch eine Vertrags-Pflegeeinrichtung in Anspruch zu nehmen (§ 37 Abs. 3 SGB XI). Diese regelmäßige Einschaltung professioneller Pflegekräfte dient der Beratung der Pflegenden und sichert die Qualität der häuslichen Pflege. Die Kosten dieses Pflegeeinsatzes gehen zu Lasten der Pflegebedürftigen.*
>
> *Bei Ordensangehörigen, die innerhalb des Klausurbereichs gepflegt werden und ausschließlich Pflegegeld erhalten, ist zu unterstellen, daß die Qualität der häuslichen Pflege gesichert ist. Insofern wird in Abstimmung mit der Barmer Ersatzkasse und der Deutschen Angestellten-Krankenkasse auf den regelmäßigen Nachweis des Pflegeeinsatzes durch eine Vertrags-Pflegeeinrichtung verzichtet.*

2. Rentenversicherung für Ordensleute als Pflegepersonen?

Noch nicht zufriedenstellend geklärt werden konnte die Frage, ob die Pflegekassen auch für Ordensleute, die innerhalb des Klausurbereichs ihre eigenen Mitbrüder bzw. Mitschwestern pflegen, einen *Anspruch auf Beiträge zur Rentenversicherung* erhalten. Während des Gespräches am 28.11.1994 hatte der Repräsentant des VdAK auf ausdrückliche Nachfrage der Ordensvertreter noch mitgeteilt, daß nach seinen Erkenntnissen und aufgrund einer diesbezüglichen Rückfrage beim Bundesarbeitsministe-

---

deutschen Ordensobern-Vereinigungen bekannt gegeben mit VDO-Rundschreiben Nr. 668 vom 04.04.1995 (für den Bereich von VDO und VOB) sowie mit VOD-Rundschreiben Nr. 454 vom 10.04.1995.

rium (BMA) die in § 44 SGB XI vorgesehene Zahlung von Pflichtbeiträgen zur gesetzlichen Rentenversicherung für Pflegepersonen auch von Ordensleuten, die als ehrenamtlich tätige Pflegepersonen im innerklösterlichen Bereich eigene Ordensmitglieder pflegen, beantragt werden könne. Im Entwurf des Ergebnisprotokolls war dazu eine entsprechende Passage vorgesehen gewesen [13], die jedoch im Zuge der Modifikation des Protokoll-Entwurfs auf Drängen des VdAK nach nochmaligen Gesprächen mit dem BMA einstweilen wieder gestrichen wurde.

In dem mit dem unterschriebenen Protokoll des Spitzengesprächs übersandten Begleitschreiben vom 29.3.1995 hatte der Verband der Angestellten-Krankenkassen zu dieser Frage dann mitgeteilt:

---

13 Im Protokollentwurf war aufgrund des tatsächlichen Gesprächsverlaufs am 28.11.1994 zunächst folgende Zusammenfassung vorgesehen gewesen:

3.9 Werden Ordensleute innerhalb des Klausurbereichs als ehrenamtliche Pflegepersonen tätig, entrichtet die soziale Pflegeversicherung oder das private Pflege-Versicherungsunternehmen *Beiträge an die zuständige gesetzliche Rentenversicherung.* Diese Beiträge werden als Pflichtbeiträge gewertet. Außerdem sind die Pflegepersonen in Ausübung ihres ehrenamtlichen Dienstes in den Versicherungsschutz der gesetzlichen Unfallversicherung einbezogen. Die Meldung an die zuständigen Versicherungsträger erfolgt durch die Pflegekasse (§ 44 SGB XI).
Angestellte Pflegekräfte sind keine Pflegepersonen; die Zahlung von Beiträgen zur gesetzlichen Rentenversicherung durch die Pflegekasse entfällt. Für sie werden die entsprechenden Beiträge aufgrund ihres Beschäftigungsverhältnisses entrichtet und hälftig von Arbeitgeber und Arbeitnehmer getragen.
Die Entrichtung von Rentenversicherungs-Beiträgen für Pflegepersonen ist bei der Pflegekasse *gesondert zu beantragen.* Ein entsprechendes Antragsformular liegt in der Regel dem Bewilligungsbescheid bei, den die Pflegekasse nach Beantragung von Pflegegeldleistungen erteilt.
Die Höhe der Beiträge zur Rentenversicherung zugunsten der Pflegeperson richtet sich nach dem Stundenaufwand je nach Pflegestufe des Pflegebedürftigen: Für Pflegestufe I wöchentlich mindestens 14 Pflegestunden, für Pflegestufe II 14 oder 21 Stunden, für Pflegestufe III 14 oder 21 oder 28 Pflegestunden – jeweils für den Dienst zugunsten eines Pflegebedürftigen. Die Stundenzahl legt der Medizinische Dienst nach einheitlichen Standards fest. Diese Festlegung ist nicht relevant für Personalbemessung oder Vergütung von selbst beschafften Pflegehilfen.
Übernimmt eine Pflegeperson die *Pflege mehrerer Pflegebedürftiger,* so zahlt die Pflegekasse oder die private Pflegeversicherung, bei der der Pflegebedürftige versichert ist, für die Pflegeperson die entsprechenden Rentenversicherungs-Beiträge ggf. auch mehrfach. Voraussetzung ist die vom Medizinischen Dienst für jeden Pflegebedürftigen gesondert zu ermittelnde erforderliche Mindest-Stundenzahl.
Bei Erkrankung oder für die Zeit des Erholungsurlaubs kann sich das als Pflegeperson eingesetzte Ordensmitglied kurzzeitig durch ein anderes Ordensmitglied vertreten lassen, ohne daß dadurch die fortlaufende Entrichtung beantragter Beiträge zur gesetzlichen Rentenversicherung zugunsten der Pflegeperson beeinträchtigt wird. Für die kurzzeitig einspringende ehrenamtliche *Vertretung* werden keine Versicherungsbeiträge entrichtet. Ist eine Vertretung nicht möglich, kann der Pflegebedürftige für diese Zeit Pflegesachleistungen durch einen ambulanten Pflegedienst in Anspruch nehmen.
Ordensleute, die als Pflegepersonen tätig sind, können die von den örtlichen Geschäftsstellen der Pflegekassen angebotenen *Pflegekurse und Schulungen* kostenlos in Anspruch nehmen (§ 45 SGB XI).

> *Die Frage, ob Ordensangehörige, die als Pflegepersonen tätig werden, der Rentenversicherungspflicht unterliegen, ist im Ergebnisprotokoll (vgl. Ziffer 3.9) nicht abschließend geregelt. Entgegen der vom Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung (Abtl. Pflegeversicherung) getroffenen Aussage vertritt nunmehr die dort für das Rentenrecht zuständige Abteilung die Auffassung, daß Ordensleute, die als Pflegepersonen tätig werden, nicht der Rentenversicherungspflicht nach § 44 SGB XI in Verbindung mit § 3 Satz 1 Nr. 1 a SGB VI unterliegen. Soweit sie Pflegebedürftige versorgen, vollzieht sich dies im Rahmen des kirchlichen Auftrages bzw. des Glaubensbekenntnisses. Die aus überwiegend religiösen Beweggründen vollzogene Pflegetätigkeit entspricht nicht dem Charakter der Ehrenamtlichkeit im Sinne von § 3 Satz 1 Nr. 1 a SGB VI. Dieser Auffassung haben sich die Krankenkassen/Pflegekassen angeschlossen.*

Die Generalsekretariate der Ordensobern-Vereinigungen werden dieser Frage im Gespräch mit den zuständigen Abteilungen im Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung weiter nachgehen. Mit der Veröffentlichung des Ergebnisprotokolls in ihren Rundschreiben empfahlen die Generalsekretariate den Ordensgemeinschaften, im Zusammenhang mit der Beantragung von Pflegegeld-Leistungen bei häuslicher Pflege eigener Ordensmitglieder innerhalb des Klausurbereichs dennoch für die als Pflegepersonen dabei zum Einsatz kommenden eigenen Ordensleute nach der Bewilligung des Pflegegeldes jeweils einen Antrag auf Zahlung von Rentenversicherungspflichtbeiträgen durch die Pflegeversicherung zu stellen. Damit habe man ab dem Antragsdatum ein Anspruch geltend gemacht, der bei günstigem Ausgang der noch zu führenden Verhandlungen nachträglich aktiviert werden könnte, auch wenn der Antrag zunächst von der Pflegekasse abgelehnt werden sollte.

3. *Versteuerung des Pflegegeldes?*

Im Hinblick auf die von den Finanzbehörden Nordrhein-Westfalens entfachte Diskussion darüber, ob ehrenamtlich tätige Pflegepersonen, an die ein Pflegebedürftiger bei häuslicher Pflege das ihm zustehenden Pflegegeld weitergibt, diese Einnahme versteuern müssen, verlautete am 23. März 1995 in einer Pressemeldung Bundesministeriums für Finanzen: Es werde nach Absprache zwischen dem Bundesfinanzminister und dem Bundesarbeitsminister eine gesetzliche Regelung im Jahressteuergesetz 1996 geben, nach der die Einnahmen von (ehrenamtlich tätigen) Pflegepersonen für Leistungen der Grundpflege oder hauswirtschaftlichen Versorgung bis zur Höhe des dem Pflegebedürftigen nach § 37 PflegeVG gewährten Pflegegeldes steuerfrei belassen werden, wenn diese Leistungen von Angehörigen des Pflegebedürftigen oder von Personen erbracht werden, die damit eine sittliche Verpflichtung im Sinne des § 33 Abs. 2 EStG gegenüber dem Pflegebedürftigen erfüllen. Eine diesbezügliche Verwaltungsvorschrift wird mit den Länder-Finanzbehörden abgestimmt und im Bundes-Steuerblatt veröffentlicht. Ein Inkrafttreten zum 1.4.1995

– wie ursprünglich vorgesehen – ließ sich terminlich nicht mehr ermöglichen.

Das dem Pflegebedürftigen bei häuslicher Pflege auf Antrag gewährte Pflegegeld ist – wie z. B. auch Leistungen der Krankenversicherung – für diesen steuerfrei [14].

4. *Beitragszuschuß zur Pflegeversicherung bei Rentenempfängern*

Aufgrund der Verhandlungen der Ordensobern-Vereinigungen mit den Pflegekassen konnte analog zur Regelung bei der Festsetzung des Krankenversicherungsbeitrags für freiwillig versicherte Ordensleute auch in der Pflegeversicherung erreicht werden, daß die sogenannte *„Altenteiler-Regelung"* zur Anwendung kommt (vgl. Protokoll Nr. 2.4). Damit bleibt die Rente bei Ordensleuten, die nicht mehr durch aktive Außentätigkeit zum wirtschaftlichen Bestand der Gemeinschaft beitragen, bei der Beitragsermittlung zur Pflegeversicherung unberücksichtigt und es gilt der „allgemeine" Pflichtbeitrag von z.Zt. monatlich DM 6,76 bzw. DM 6,77 [15]. Es kann dabei der Fall eintreten, daß bei einer Rente von mehr als z. Zt. DM 1.354,00 im Monat der Rentenversicherungsträger einen *Beitragszuschuß zur Pflegeversicherung* leistet, der höher ist als der tatsächlich gezahlte Pflichtbeitrag aufgrund der „Altenteiler-Regelung". Dennoch besteht kein Handlungsbedarf. Aufgrund konkreter Nachfragen haben verschiedene Rentenversicherungsträger mitgeteilt, daß zur Rente weiterhin ein Zuschuß zur Pflegeversicherung von 0,5% der Rente gezahlt wird. *„Eine Begrenzung des Zuschusses auf die Hälfte der Aufwendungen zur Pflegeversicherung erfolgt nicht. In der hierfür bestimmenden gesetzlichen Vorschrift – § 106 a SGB VI – wurde keine Begrenzung des Zuschusses zur Pflegeversicherung wie bei dem Zuschuß zur Krankenversicherung aus verwaltungstechnischen Gründen aufgenommen."*

Die Generalsekretariate der deutschen Ordensobern-Vereinigungen haben mit der verbandsinternen Veröffentlichung des Ergebnisprotokolls angekündigt, daß sie neuere Erkenntnisse zur Pflegeversicherung und deren Umsetzung – soweit sie für den Ordensbereich von Bedeutung sind – den Leitungen der Ordensgemeinschaften durch die Rundschreiben umgehend mitteilen werden. Außerdem wird über den aktuellen Stand der Pflegeversicherung bei den Fachtagungen der AGÖ (Anfang September 1995 in Reute) und der AGCEP (Mitte Oktober 1995 in Ellwangen) ausführlich zu berichten sein.

---

14 vgl. § 3 Ziffer 1 a EStG

15 Daß es keine eindeutige Festlegung des derzeitigen mtl. Pflichtbeitrags auf DM 6,76 oder DM 6,77 gibt, liegt daran, daß sich die Pflegekassen nicht darauf verständigt haben, ob auf eine Aufrundung des sich aus 1% von derzeit DM 676,67 ergebenden Wertes von DM 6,7667 verzichtet werden soll oder nicht. Die sich ergebende Differenz von einem Pfennig war nie Gegenstand von Verhandlungen der Ordensobern-Vereinigungen. Die Festsetzung des Pflegeversicherungsbeitrages erfolgt bundesweit bei den einzelnen Geschäftsstellen in diesem Rahmen derzeit noch unterschiedlich.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. Juni 1995)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Ansprache an die Internationale Union der Generaloberinnen

Unter der Leitung der neugewählten Präsidentin der Internationalen Union der Generaloberinnen, Sr. Giuseppina Fragasso, empfing der Heilige Vater am 18. Mai 1995 die Mitglieder der Union. In seiner Ansprache erwähnte er fünf Punkte, die für ein erfülltes gottgeweihtes Leben notwendig sind. 1. Das gottgeweihte Leben hat bleibende Gültigkeit. Diese Lebensform der Christusnachfolge wird es in der Kirche immer geben. 2. Von besonderer Bedeutung ist die Rückkehr zu den Gründungscharismen. Das Charisma der Gründerinnen und Gründer von gottgeweihten Gemeinschaften hat bleibenden Wert für das Leben der Kirche. 3. Die Theologie des gottgeweihten Lebens läßt erkennen, daß diese Lebensform gründet in der grundlegenden Weihe, die in der Taufe und in der Firmung geschieht (LG 44). 4. Jeder Form des gottgeweihten Lebens ist eine Sendung in der Kirche eigen; diese Sendung hat stets eine pastorale Bedeutung für das Volk Gottes. 5. Notwendigerweise hat das gottgeweihte Leben eine Beziehung zum Bischof. Das Eingebundensein in die Ortskirche („Communio") muß bejaht werden (L'Osservatore Romano n. 116 v. 19. 5. 95).

2. Enzyklika „Evangelium Vitae"

Unter dem Datum des 25. März 1995 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. seine 11. große Enzyklika, die sich nahtlos an die Moralenzyklika „Veritatis Splendor" vom Herbst 1993 anfügt.

Die Enzyklika Evangelium Vitae will die frohe Botschaft vom Wert und von der Würde jedes Menschen und von der Kostbarkeit des irdischen Lebens verkünden. Sie ist nicht nur, wie jede andere Enzyklika, Ausdruck des ordentlichen Lehramtes des Papstes, sondern stellt ein Dokument der Kollegialität der Bischöfe dar, die erstmals im außerordentlichen Konsistorium der Kardinäle im April 1991, dann in einer Konsultation aller Bischöfe, die einheitlich und überzeugt mit der hier vertretenen Lehre übereinstimmen, zum Ausdruck kam (Nr. 5).

1. Die neuen Bedrohungen des menschlichen Lebens

Im ersten Kapitel wird die Vielfältigkeit der Bedrohungen des Lebens, insbesondere des schwachen und wehrlosen Lebens angeprangert: Abtreibung, unsittliche Experimente mit den menschlichen Embryonen, Euthanasie werden in der öffentlichen Meinung als Rechte der individuellen Freiheit geltend gemacht; es wird versucht, sie auf rechtlicher Ebene durchzusetzen. Dies führt zu einer Verformung des gesellschaftlichen Zusammenlebens und selbst des Rechtsstaates. Die Demokratie wird einem grenzenlosen Relativismus ausgeliefert. Die Ursachen dieser „Kultur des Todes" sieht der Papst in einem verkehrten Begriff der Freiheit, die sich losgelöst von jeglicher Beziehung zur Wahrheit und zum Guten versteht und sich individualistisch darstellt, ohne wesentliche Beziehung zu den anderen Menschen (21).

Der „Kultur des Todes" stellt der Papst die absolute Gewißheit gegenüber, daß nach dem Plan Gottes das Leben siegen wird. Verborgene, aber bedeutsame Zeichen, die diesen Sieg schon andeuten, sind Familien,

die ein verlassenes Kind oder alte Menschen aufnehmen, Freiwillige, die sich für das Leben einsetzen, Bewegungen und Initiativen, die die Gesellschaft für das Leben sensibilisieren wollen, die großzügige und ehrfürchtige Ausübung des Arztberufes und der wissenschaftlichen Forschung, die Sensibilisierung für bioethische und ökologische Fragen, die wachsende Ablehnung der Todesstrafe. Insbesondere die uneigennützige Sorge gegenüber den Kleinsten und Bedürftigsten verbreitet eine „Kultur des Lebens und der Liebe".

2. Das Leben als Geschenk

Das 2. Kapitel ist eine Meditation über die christliche Botschaft vom Leben. Im Licht der Offenbarung wird bekräftigt, was die Vernunft des Menschen selbst bezüglich des Wertes des menschlichen Lebens erfaßt. Kostbar und voller Verheißungen, von Schmerz und Tod bedroht, trägt das Leben des Menschen auf der Erde „den Keim unsterblichen Lebens, der vom Schöpfer ins Herz der Menschen gelegt wurde" in sich (31). Auf die Frage „Warum ist das Leben ein Wert?" lautet die Antwort: Weil es ein Geschenk des Schöpfers ist. Der Wert des durch Sünde und Tod bedrohten Lebens, wird durch die Erlösung, das heißt durch die Menschwerdung, das Leiden, Sterben und die Auferstehung Jesu wiederhergestellt und mit der Aussicht auf das Geschenk des ewigen Lebens auf eine unerhörte Dimension erhoben. Das irdische Leben ist nicht in sich selbst absolut; es ist dem Menschen als Anfang anvertraut, damit er es für die Ewigkeit fruchtbar mache, das seine Fülle erreicht, wenn er gemäß dem Beispiel Christi sich zum Geschenk an Gott und die Brüder macht.

3. Das Leben als Verantwortung

Das 3. Kapitel möchte das Gebot „du sollst nicht töten" ins Licht des Evangeliums des Lebens stellen und auf die neuen lebensbedrohenden Situationen anwenden. Der Papst will den absoluten und immerwährenden Wert dieses Gebotes wiederherstellen. Die negative Formulierung des moralischen Imperativs „du sollst nicht töten" zeigt die äußerste Grenze, die niemals überschritten werden darf und spornt zugleich zu einer positiven und konstruktiven Haltung an (54).

Nach einem Hinweis auf einige traditionelle sittliche Unterscheidungen bezüglich Notwehr (55) sowie der Todesstrafe, für die heute die Fälle einer sittlich gerechtfertigten Anwendung „sehr selten, wenn nicht praktisch inexistent sind" (56), stellt das päpstliche Dokument sittliche Wahrheiten bezüglich der Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben vor. Er nennt „die direkte und vorsätzliche Tötung jedes unschuldigen Menschenlebens (57) immer ein schweres sittliches Vergehen". Dieses Prinzip gilt für Abtreibung und Euthanasie sowie für jene Eingriffe, die, wenn sie auch in sich legitime Ziele haben, unweigerlich zur Tötung führen: z. B. der Gebrauch menschlicher Föten zu Experimenten und als „biologisches Material" zum Zweck von Transplantationen (63).

In weiteren wird das Verhältnis zwischen Zivilgesetzgebung und sittlichem Gesetz geprüft. Denn „eines der Wesensmerkmale der derzeitigen Anschläge auf das menschliche Leben besteht in dem Bestreben, gesetzliche Legitimation für sie zu fordern" (68). Rechtsnormen, die Abtreibung und Euthanisie legitimieren und sich dadurch in Widerspruch zur Gerechtigkeit, zum Allgemeinwohl und zu den grundlegenden Rechten des Einzelnen setzen, entbehren einer authentischen rechtlichen Geltungskraft. Ihnen gegenüber muß zumindest das Recht der Verweigerung aus Gewissensgründen eingeräumt werden, die eine sehr ernste Pflicht des Christen ist (73).

4. Das Leben als förderungswürdige Aufgabe

Das Gebot „du sollst nicht töten" ist der Ausgangspunkt auf dem Weg zur aktiven Förderung des Lebens. Dieser positiven

und konstruktiven Sicht ist das vierte und letzte Kapitel der Enzyklika gewidmet. Die Kirche, neu und treffend als „das Volk des Lebens" definiert, hat die Aufgabe, das Leben zu verkünden, zu feiern und ihm zu dienen. Insbesondere muß im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit die Familie stehen, in der das Leben empfangen wird, heranwächst, erzogen und erhalten und in der Krankheit umsorgt wird. Dennoch ist die Familie auf die Hilfe einer gesellschaftlichen Umgebung angewiesen, die diese Werte unterstützt und durch ihre Politik fördert. „Familienpolitik muß Grundlage und Motor jeder Sozialpolitik sein" (90).

Es geht, wie der Papst feststellt, um eine echte kulturelle Wende, um die Förderung einer „Kultur des Lebens", in der die menschliche Freiheit ihren authentischen Sinn findet. Diese Kultur braucht neue „Lebensstile", die die Achtung vor der Würde eines jeden ausdrücken, den personalen Wert der menschlichen Sexualität anerkennen und den verborgenen Sinn des Leidens und des Todes annehmen. Die Frauen haben eine wichtige Rolle bei der Überwindung jeder Form von Diskriminierung, Gewalt und Ausbeutung. Einen besonderen Gedanken widmet der Papst „den Frauen, die sich für eine Abtreibung entschieden haben. Die Kirche weiß, daß es sich in vielen Fällen um eine leidvolle, vielleicht dramatische Entscheidung gehandelt hat. Was geschehen ist, war und bleibt in der Tat zutiefst unrecht. Laßt euch jedoch nicht von Mutlosigkeit ergreifen, sucht vielmehr das Geschehene zu verstehen und interpretiert es in seiner Wahrheit. Der Vater allen Erbarmens wartet auf euch, um euch im Sakrament der Versöhnung seine Vergebung und seinen Frieden anzubieten" (99).

Der Papst betont, das Evangelium vom Leben sei nicht ausschließlich für die Gläubigen da, sondern für alle. Die Frage des Lebens und seiner Verteidigung und Förderung sei nicht alleiniges Vorrecht der Christen. „Es gibt im Leben sicherlich einen heiligen und religiösen Wert, aber er betrifft keineswegs nur die Gläubigen; es geht um einen Wert, den jeder Mensch auch im Licht der Vernunft erfassen kann und der deshalb notwendigerweise alle betrifft" (101).

Johannes Paul II. schließt die Enzyklika mit einem vertrauensvollen Blick auf Maria. „Sie ist das lebendige Wort des Trostes für die Kirche in ihrem Kampf gegen den Tod. Indem sie uns auf den Sohn verweist, versichert sie uns, daß in ihm die Kräfte des Todes bereits besiegt sind" (105) (Intern. Fidesdienst v. 5. 4, 95, Nr. 3950, ND 153).

3. Botschaft anläßlich des 50. Jahrestages des Ende des Krieges

Am 8. Mai 1995 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. eine Botschaft, um des 50. Jahrestages des Ende des Zweiten Weltkrieges in Europa zu gedenken. Der Papst führt aus, daß es im Laufe der Zeit gelingt, den Sinn des dramatischen Endes des Krieges besser zu verstehen. Ein Krieg ist immer mit Zerstörungen unglaublichen Ausmaßes verbunden. Der Zweite Weltkrieg wurde vorbereitet durch die Entfachung des Hasses. Sein dramatisches Geschehen und Ende lehren, daß sich eine menschliche Gesellschaft nicht auf Gewalt aufbauen läßt. Der Krieg ist nicht imstande, Gerechtigkeit zu gewähren. Die Kirche gehört allenthalben zu den Opfern des Krieges. Es gilt, aus der schrecklichen Erfahrung zu lernen. Die gilt besonders für junge Menschen. Es bedarf eines gelehrigen und eines neuen Herzens (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 20, Beilage XIX, 19. 5. 95).

4. Gedenkfeier zum 450. Jahrestag des Beginns des Konzils von Trient

Während des Pastoralbesuches in Trient sprach der Papst am 30. April 1995 vom Konzil von Trient, das am 13. Dezember 1545 eröffnet worden ist, als „Anlaß der Gnade und der religiösen Erneuerung".

Der Einfluß des Konzils von Trient ging über die Grenzen der Kirche hinaus und wurde zu einem bestimmenden Kulturfaktor in Europa und – über die Ausbreitung der Missionstätigkeit – in der übrigen Welt.

„Von ausschlaggebender Bedeutung für den Verlauf des Konzils war gewiß die Initiative meiner verehrten Vorgänger: Die Umsicht und Entschlossenheit Pauls II., der das Konzil gewollt hat, die Hartnäckigkeit Julius' III., der die Fürsten und die verschiedenen kirchlichen Komponenten zusammenzubringen wußte, die tatkräftige Konkretheit Pius' IV., der das Konzil positiv zum Abschluß führte, und schließlich der Eifer Pius' V., Gregors XIII. und Sixtus' V., die die Konzilsdekrete zur Anwendung brachten, haben den ‚Erfolg' des historischen Ereignisses in gleichem Maße mitbestimmt."

„In einem besorgniserregenden Kontext legte das Tridentinum die katholische Glaubenslehre in klarer und unmißverständlicher Weise neu dar. Es war eine dogmatische Klarstellung, die sich in mehr als einem Fall nicht darauf beschränkte, die geleugnete Wahrheit wiederherzustellen, sondern auch bedeutsame von der protestantischen Reform vorgebrachte Forderungen aufnahm und in den Katholizismus einbrachte. So zum Beispiel hatte die Sorge um die Wahrung des absoluten Primats der Gnade Gottes und ihres Wirkens für das Heil des Menschen die Reformatoren zu einer problematischen Neuinterpretation der Rolle des religiösen Menschen und der Kirche veranlaßt. Das Konzil wußte diesen Hinweis zu würdigen und aufzunehmen und erläuterte seinerseits unter ausführlicher Bezugnahme auf die biblischen Quellen und in einer hochstehenden und zutiefst religiösen Sprache das Werk Gottes und die Heilsrolle des Glaubens. Gleichzeitig unterstrich das Konzil die von der göttlichen Gnade hervorgebrachten Wirkungen objektiver Heilung und appellierte an die verantwortliche Mitarbeit des Menschen, die das Werk Gottes unterstützt.

Auf diese Weise wollte das Konzil mit dem Dekret über die Rechtfertigung – eine der kostbarsten Errungenschaften für die Formulierung der katholischen Glaubenslehre – die von Christus der Kirche und ihren Sakramenten zugeteilte Rolle im Prozeß der Rechtfertigung des sündigen Menschen wahren.

Eine weitere wichtige Frucht des Konzils, die das Glaubensleben des christlichen Volkes auf zentrale und entscheidende Weise betrifft, ist das Dekret über die Eucharistie.

Angesichts einer manchmal wenig erleuchteten Praxis, die den Reformatoren Anlaß geboten hatte, den Wert der Messe als Opfer in Frage zu stellen, vermochte das Konzil eine Theologie der Eucharistie zu formulieren, die uns auch heute noch überraschend deutlich erscheint: In der 22. Sitzung erklärten die Konzilsväter, daß im Geheimnis der Eucharistie das ein für allemal auf Golgota dargebrachte Kreuzesopfer auf wunderbare Weise ‚vergegenwärtigt' wird. Die Messe ist fortdauerndes und wirksames Gedächtnis dieses einzigen Opfers und wendet dessen heilbringende Kraft für die Vergebung der Sünden zu.

Zuvor hatte das Konzil zur Gewähr der Opferwirklichkeit der Messe in einer vorhergehenden Sitzung, der 13., mit präzisen und unmißverständlichen Ausdrücken (‚vere, realiter, substantialiter') die Realität der Präsenz Christi unter den eucharistischen Gestalten Brot und Wein unterstrichen: Präsenz, die den anderen Formen wahrer Präsenz Christi nicht widerspricht, sondern sie ergänzt, erhebt und zur Vollendung bringt."

„Zu dem Zweck einer angemessenen Ausbildung der Priester in Sachen der Glaubenslehre und der Pastoral sorgte das Konzil für die Einrichtung von Priesterseminaren. Und das stellte eine wahre Wende im Leben und in der Praxis der Kirche dar. Die Konzilsväter waren davon

überzeugt, daß der Fortschritt der christlichen Gemeinschaft nicht möglich ist ohne das Werk eifriger, sowohl geistig als auch sittlich gebildeter Priester" (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 20, Beilage XIX, 19. 5. 95).

5. Seligsprechungen

Am 7. Mai 1995 wurde Helena Stollenwerk (1852 – 1900), die Mitgründerin der Steyler Missionsschwestern, Dienerinnen des Heiligen Geistes, von Papst Johannes Paul II. in Rom seliggesprochen, d. h. ihr Leben wird als vorbildich anerkannt. – Helene wird 1852 im Eifeldorf Rollesbroich, etwa 25 km von Aachen entfernt, geboren. Schon als Kind hat sie den Wunsch, nach China zu gehen, dort den Waisenkindern zu helfen. Die Verwirklichung scheint während des Kulturkampfes, zumal für Frauen, unmöglich. Fast zehn Jahre sucht sie nach einem geeigneten Missionsorden. Die Begegnung mit Arnold Janssen, der 1875 in Steyl/NL die Gemeinschaft der Steyler Missionare gegründet hat, und ihre Mitarbeit in der Küche des neugegründeten Missionshauses erfüllt sie mit Hoffnung und innerer Gewißheit, ihrem Ziel ein Stück näher zu kommen. Bis zur Gründung der Gemeinschaft der Steyler Missionsschwestern 1889 arbeitet sie sieben harte Jahre in der Küche. Auch nach der Bindung an den Orden 1894 durch die Gelübde wird sie nicht gesandt, im fernen China für Gott zu arbeiten. In Steyl, wo sie lebt, soll sie dies tun: nämlich als Oberin das Fundament legen für eine Missionsgemeinschaft von Frauen. 1898 tritt sie in die Gemeinschaft der Steyler Anbetungsschwestern über, um sich dort betend für die Arbeit der Schwestern in Übersee und das Wachstum der jungen Kirchen einzusetzen. Sie stirbt am 3. Februar 1900 mit 47 Jahren an einer tuberkulösen Hirnhautentzündung.

Heute setzen etwa 3700 Steyler Missionsschwestern das Erbe Helena Stollenwerks fort. Sie stammen aus mehr als 30 verschiedenen Nationen und sind in international gemischten Gemeinschaften in 37 Ländern auf allen Kontinenten tätig.

Zusammen mit Schwester Helena Stollenwerk, Mitbegründerin der Steyler Missionsschwestern, wurden am 7. Mai von Papst Johannes Paul II. drei weitere Gründer einer religiösen Gemeinschaft selig gesprochen: Don Agostino Roscelli (gest. 1902), Priester und Gründer des „Instituts der Schwestern von der Unbefleckten Empfängnis", Schwester Maria di San Giuseppe (Laura Alvarado Cardozo, gest. 1967), Gründerin der „Augustinerinnen des Herzens Jesu" und Schwester Giuseppina Gabriela Bonino (gest. 1906), Gründerin der „Kongregation der Schwestern von der Heiligen Familie" in Savigliano (steyl aktuell [sta] 60/95).

6. Enzyklika „Ut Unum sint"

Mit der 12. großen Enzyklika „Ut Unum sint" vom 25. Mai 1995 ruft der Papst zu verstärktem Engagement für die volle Einheit der Christenheit auf.

„Der Aufruf zur Einheit der Christen, den das II. Vatikanische Konzil mit so großer Eindringlichkeit vorgebracht hat, findet im Herzen der Gläubigen immer stärkeren Widerhall, besonders beim Näherrücken des Jahres 2000, das für sie ein heiliges Jubiläumsjahr sein wird zum Gedächtnis der Fleischwerdung des Gottessohnes, der Mensch geworden ist, um den Menschen zu retten. (...) Christus ruft alle seine Jünger zur Einheit. Mein brennender Wunsch ist es, diese Aufforderung heute zu erneuern. (...)

Die interkonfessionellen Dialoge auf theologischer Ebene haben positive und greifbare Ergebnisse erbracht: Das ermutigt zum Weitermachen. (...)

Mit dem II. Vatikanischen Konzil hat sich die katholische Kirche unumkehrbar dazu

verpflichtet, den Weg der Suche nach der Ökumene einzuschlagen und damit auf den Geist des Herrn zu hören, der uns lehrt, aufmerksam die ‚Zeichen der Zeit' zu lesen.

Ich selbst möchte jeden nützlichen Schritt fördern, damit das Zeugnis der gesamten katholischen Gemeinschaft in seiner vollen Reinheit und Konsequenz verstanden werden kann, vor allem im Hinblick auf jenes Ziel, das die Kirche an der Schwelle des neuen Jahrtausends erwartet, eines außerordentlichen Augenblicks, angesichts dessen sie den Herrn bittet, daß die Einheit zwischen allen Christen bis hin zur Erlangung der vollen Gemeinschaft wachsen möge. (...)

Die ‚Spaltung widerspricht ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen'. (...)

Auf diese Weise bestätigt die katholische Kirche, daß sie während ihrer zweitausendjährigen Geschichte in der Einheit mit sämtlichen Gütern, mit denen Gott seine Kirche ausstatten möchte, erhalten geblieben ist, und das trotz der oft schweren Krisen, sie die erschüttert haben. (...)

Außerhalb der Grenzen der katholischen Gemeinschaft besteht also kein kirchliches Vakuum. Viele und bedeutende Elemente, die in der katholischen Kirche zur Fülle der Heilsmittel und der Gnadengabe gehören, die die Kirche ausmachen, finden sich auch in den anderen christlichen Gemeinschaften. (...)

Es geht in diesem Zusammenhang nicht darum, das Glaubensgut zu modifizieren, die Bedeutung der Dogmen zu ändern, wesentliche Worte aus ihnen zu streichen, die Wahrheit an den Zeitgeschmack anzupassen, bestimmte Artikel aus dem Credo zu streichen mit der falschen Vorgabe, sie würden heute nicht mehr verstanden. Die von Gott gewollte Einheit kann nur in der gemeinsamen Zustimmung zur Unversehrtheit des Inhalts des geoffenbarten Glaubens Wirklichkeit werden. (...)

Daraus ergibt sich unmißverständlich, daß der Ökumenismus, die Bewegung für die Einheit der Christen, nicht bloß irgendein ‚Anhängsel' ist, das der traditionellen Tätigkeit der Kirche angefügt wird. Im Gegenteil, er gehört organisch zu ihrem Leben und zu ihrem Wirken und muß infolgedessen dieses Miteinander durchdringen. (...)

Was die Erforschung der Gegensätze betrifft, fordert das Konzil, daß die ganze Lehre in Klarheit vorgelegt werde. Gleichzeitig verlangt es, daß die Art und Weise und die Methode, wie der katholische Glaube verkündet wird, kein Hindernis für den Dialog mit den Brüdern darstellen soll. Es ist gewiß möglich, den eigenen Glauben zu bezeugen und die Lehre auf eine Weise zu erklären, die korrekt, aufrichtig und verständlich ist und sich gleichzeitig sowohl die geistigen Kategorien wie die konkrete geschichtliche Erfahrung des anderen vergegenwärtigt.

Selbstverständlich wird sich die volle Gemeinschaft in der Annahme der ganzen Wahrheit verwirklichen müssen, in die der Heilige Geist die Jünger Christi einführt. Daher muß jede Form von Verkürzung oder leichtfertiger ‚Übereinstimmung' absolut vermieden werden. (...)

Heute stelle ich mit Befriedigung fest, daß das ausgedehnte Netz ökumenischer Zusammenarbeit sich immer mehr ausweitet.

Schon jetzt ist es möglich, die Themen festzulegen, die vertieft werden müssen, um zu einer echten Übereinstimmung im Glauben zu gelangen: 1) die Beziehungen zwischen Heiliger Schrift als oberster Autorität in Sachen des Glaubens und der heiligen Tradition als unerläßlicher Interpretation des Wortes; 2) die Eucharistie, Sakrament des Leibes und Blutes Christi, dargebracht zum Lob des Vaters, Gedächtnis des Opfers und Realpräsenz Christi, heiligmachende Ausgießung des Heiligen Geistes; 3) die Weihe als Sakrament zum Dienstamt in seinen

drei Stufen: Bischofsamt, Priestertum und Diakonat; 4) das Lehramt der Kirche, dem Papst und den in Gemeinschaft mit ihm stehenden Bischöfen anvertraut, verstanden als Verantwortung und Autorität im Namen Christi für die Unterweisung im Glauben und seine Bewahrung; 5) die Jungfrau Maria, Gottesmutter und Ikone der Kirche, geistliche Mutter, die für die Jünger Christi und für die ganze Menschheit Fürbitte leistet. (...)

Während der Dialog über neue Themenbereiche weitergeht oder sich auf tiefer reichenden Ebenen entwickelt, haben wir eine neue Aufgabe zu lösen: wie nämlich die bisher erzielten Ergebnisse angenommen werden sollen. Sie dürfen nicht Aussagen der bilateralen Kommissionen bleiben, sondern müssen Gemeingut werden. (...)

Unter allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist sich die katholische Kirche bewußt, das Amt des Nachfolgers des Apostels Petrus, des Bischofs von Rom, bewahrt zu haben, den Gott als ‚immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit' eingesetzt hat und dem der Heilige Geist beisteht, damit er alle anderen an diesem wesentlichen Gut teilhaben läßt. (...) Wie ich anläßlich der wichtigen Begegnung beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf am 12. Juni 1984 ausführen konnte, stellt andererseits die Überzeugung der katholischen Kirche, in Treue zur apostolischen Überlieferung und zum Glauben der Väter im Amt des Bischofs von Rom das sichtbare Zeichen und den Garanten der Einheit bewahrt zu haben, freilich eine Schwierigkeit für den Großteil der anderen Christen dar, deren Gedächtnis durch gewisse schmerzliche Erinnerungen gezeichnet ist. So weit wir dafür verantwortlich sind, bitte ich mit meinem Vorgänger Paul VI. um Verzeihung. (...)

Mit der Vollmacht und Autorität, ohne die dieses Amt illusorisch wäre, muß der Bischof von Rom die Gemeinschaft aller Kirchen gewährleisten. Dadurch ist er der Erste unter den Dienern an der Einheit. (...)

Als Bischof von Rom weiß ich sehr wohl (...), daß die volle sichtbare Gemeinschaft aller Gemeinschaften, in denen kraft der Treue Gottes sein Geist wohnt, der brennende Wunsch Christi ist. Ich bin überzeugt, diesbezüglich eine besondere Verantwortung zu haben, vor allem wenn ich ökumenische Sehnsucht der meisten christlichen Gemeinschaften feststelle und die an mich gerichtete Bitte vernehme, eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet. (...)

Eine ungeheure Aufgabe, die wir nicht zurückweisen können und die ich allein nicht zu Ende bringen kann. Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten? (...)" (KNA/SZ)

7. Apostolisches Schreiben „Orientale Lumen"

Zum hundertsten Jahrestag des Apostolischen Schreibens „Orientalium Dignitas" von Papst Leo XIII. veröffentlichte Papst Johannes Paul II. das Apostolische Schreiben „Orientale Lumen" mit dem Datum des 2. Mai 1995, dem Gedenktag des hl. Athanasius. Das Schreiben ist ein Ruf zur Einheit mit den Ostkirchen (L'Osservatore Romano n. 102 v . 2. / 3. 5. 95).

8. Der Papst in der Tschechischen Republik und in Polen

Vom 20. bis 22. Mai dauerte die 64. Pastoralreise des Papstes außerhalb Italiens. Bei seiner Ankunft in Prag wurde der heilige

Vater vom Staatspräsidenten und Regierungsmitgliedern sowie von den tschechischen Bischöfen begrüßt. Einen Höhepunkt der Reise bildete die Heiligsprechung von *Jan Sarkander SJ* und Zdislava von Lemberk am 21. Mai in Olmütz. Der Priester und Märtyrer Jan Sarkander wurde in Schlesien geboren und arbeitete seelsorgerlich in verschiedenen Pfarreien der Erzdiözese Olmütz. Nach dem Aufstand der böhmischen Adeligen gegen das Österreichische Kaiserreich war die Seelsorge sehr beschwerlich, so daß Jan Sarkander eine Wallfahrt zur Madonna von Tschenstochau machte und fünf Monate in Polen verweilte. Bei seiner Rückkehr in die Heimat wurde er der Spionage zugunsten des polnischen Königs und des Verrats beschuldigt. Er wurde viermal verhört und jedesmal grausam gefoltert. Am 17. Mai 1620 starb er an den Folgen der Folterungen im Gefängnis.

Zdislava wurde 1215 in Mähren geboren. Sie heiratete mit 17 Jahren und widmete sich als Mutter ganz ihrer Familie, wobei sie jedoch auch gute Werke für die Armen tat. Als die Dominikaner nach Böhmen kamen, suchte sie sofort Kontakt zu ihnen und unterstützte sie mit großherzigen Wohltaten. Zusammen mit ihrem Mann gründete sie zwei Klöster und trat dem Dominikanerorden bei. Sie starb im Jahr 1252 mit 37 Jahren und wurde von Papst Pius X. im Jahr 1907 zur Ehre der Altäre erhoben.

Am 22. Mai verließ Papst Johannes Paul II. die tschechische Republik und reiste weiter nach Polen. Er feierte in Skoczow auf dem Hügel, wo zu Ehren des hl. Jan Sarkander eine Kapelle errichtet wurde, die hl. Messe. Es folgte ein privates Zusammentreffen mit dem polnischen Staatspräsidenten. Nach einem Besuch in Bielsko-Biala traf sich der Papst in Zywiec mit der Bevölkerung, namentlich mit der Jugend. Mit einem Hubschrauber wurde er nach Mährisch Ostrau gebracht, von wo aus der Rückflug nach Rom erfolgte (L'Osservatore Romano n. 120 v. 24. 5. 95).

9. Der hl. Philipp Neri

In einer Begegnung mit den Jugendlichen der Diözese Rom sprach der Heilige Vater am 6. April 1995 über den hl. Philipp Neri als Vorbild für die Jugend. Er sagte u. a.: Ihr habt gut daran getan, Philipp Neri zum Hauptdarsteller dieses Treffens zu wählen, nicht nur weil sich dieses Jahr sein Todestag zum vierhundertsten Male jährt, sondern weil sein Zeugnis uns hilft, über das Wort Jesu zu meditieren und es zu verstehen: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch."

In der Tat hat der hl. Philipp Neri diese Botschaft mit Glaubwürdigkeit in seinem Rom erlebt, dem Rom des 16. Jahrhunderts, einer Stadt, die von Krieg, Hunger und den Krankheiten des Leibes und des Geistes gezeichnet war. Ein Rom, das anders war als unseres, das aber dem, in dem wir heute leben, in vielerlei Hinsicht ähnelt. Heutzutage bietet das Leben in Rom sicherlich viele positive Aspekte: Feingefühl, Verhaltensweisen und Initiativen, die dem Vertrauen und der Hoffnung eine Tür öffnen. Aber die Einsamkeit lastet auf den älteren Leuten und oft auch auf den jungen. Vielleicht hat Rom nicht genügend Vertrauen in seine eigene Zukunft und investiert nicht genug in dieser Hinsicht. Vielleicht glaubt die Stadt nicht genügend an das „Evangelium vom Leben", an das Heil, das von Gott kommt.

In seinem Rom hat der hl. Philipp Neri bei den Jugendlichen einen Neuanfang gemacht, und so ist es auch in unserem Rom nötig, bei den Jugendlichen wiederzubeginnen.

Der hl. Philipp Neri begann damit, mit den jungen Leuten Bande wahrer Freundschaft zu knüpfen, die aus persönlichem Kennenlernen und dem aufmerksamen Zuhören eines jeden bestand. Er erhellte ihren Geist mit der Verkündigung der Wahrheit Christi und riet allen zur Verehrung des Altarsakramentes, zur Nächstenliebe und zur spiri-

tuellen Ausrichtung. Mit den jungen Leuten baute er das Herz der Stadt wieder auf, indem er sie beständig dazu aufforderte, in Heiligkeit zu leben und zu diesem Zweck die Kunst, die Musik und den Besuch der Denkmäler des christlichen Roms zu verwerten; all dies sollte erfüllt sein mit Freude und Gebet.

Liebe Freunde, was nämlich ist die Heiligkeit, wenn nicht die freudige Erfahrung der Liebe Gottes und der Begegnung mit Ihm im Gebet? Heilig sein bedeutet, in tiefer Gemeinschaft mit dem Gott der Freude zu leben, ein Herz zu besitzen, das frei von Sünde und den Traurigkeiten der Welt ist, und eine Intelligenz zu haben, die sich Ihm unterordnet (L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 17, Beilage XVI, 28. 4. 95).

10. Die Bedeutung der Frau im Leben des Priesters

In seinem „Gründonnerstagsbrief an die Priester" vom 25. März 1995 hat Johannes Paul II. die Bedeutung der Frau im Leben des Priesters, insbesondere Beziehungen zu „Mutter und Schwester" unterstrichen. Jeder Priester habe die „große Verantwortung, in sich die echte brüderliche Haltung gegenüber der Frau zu entwickeln, eine Haltung, die keine Zweideutigkeit zuläßt" und von Zurückhaltung geprägt sei. Insbesondere nennt der Papst Maria als „Quelle der Inspiration".

Daß jeder als Kind in Familie, Schule und Nachbarschaft Mädchen und Buben gleichermaßen begegne, habe „eine enorme Bedeutung für die Formung der Persönlichkeit". Eine solche persönliche Reifung sei Grundvoraussetzung für das Leben im Zölibat.

Mit Nachdruck wiederholt Johannes Paul II. in seinem an 400 000 Geistliche der katholischen Kirche gerichteten Schreiben die Bedeutung der priesterlichen Ehelosigkeit. Dies sei keine Flucht vor der Ehe, sondern eine Wahl „um des Himmelsreiches willen", und ein Bruch dieses Versprechens sei ein „Wortbruch gegenüber Gott". Die Ehelosigkeit habe eine bewußte Wahl zu sein, die sich – genauso wie die Ehe selbst – gegen viele Aspekte der modernen Zivilisation verteidigen müsse. Daß eine Priesterweihe für Frauen ausgeschlossen sei, sei keine Form der Diskriminierung der Frau, zumal die Weihe nicht mit Macht, Herrschaft und einer privilegierten gesellschaftlichen Stellung, sondern mit „Dienst" verbunden sei.

Aktueller Anlaß für die Betrachtung von Johannes Paul II. ist die Weltfrauenkonferenz, die im September 1995 in Peking stattfinden wird.

Wie der Sekretär der vatikanischen Kleruskongregation, Erzbischof Crescenzio Sepe, erklärte, steige die Anzahl der verheirateten Priester in der Welt, die sich mit der Kirche aussöhnen und wieder in ihr Amt eingesetzt werden wollten. Nach Angaben von Sepe gibt es pro Jahr bis zu 400 solcher Anträge (L'Osservatore Romano n. 93 v. 8. 4. 95).

11. Der Papst in Belgien

Am 3. und 4. Juni 1995 weilte Papst Johannes Paul II. in Belgien. Es war dies seine 65. Pastoralreise außerhalb Italiens. Einer der Höhepunkte dieses kurzen Papstbesuches in Belgien war die Seligsprechung des flämischen Ordenspriesters Damian De Veuster (Mitglied des Picpus-Missionsordens von den hl. Herzen). Sein erstes Grab befand sich in weiter Ferne, auf der Aussätzigen-Insel Molokai von Hawaii. Dorthin auf die Kalaupapa-Insel bei Hawaii, war De Veuster gegangen, um den Eingeborenen Christus zu bringen. Ein Foto zeigt ihn am 15. April 1889 kurz vor seinem Tod – das einst so gutmütige und energische Gesicht zerstört, der Körper verfallen.

Der Tod Damians, der 1889 im Alter von 49 Jahren starb, schlug hohe Wellen in Eu-

ropa, vor allem in England und Belgien, wo über sein Leben mit den Aussätzigen berichtet worden war. Im Januar 1936 wurden die sterblichen Überreste De Veusters nach Europa überführt; er ist in einer Kirche in Löwen beigesetzt.

Der Papst würdigte auch den 1993 gestorbenen belgischen König Boudouin als „wunderbares Beispiel" für seine Landsleute. Boudouin habe sich mit „unerschütterlichem Glauben" für die Rechte Gottes und die Menschenrechte eingesetzt. Papst Johannes Paul II. hat an Regierungen und Völker in aller Welt appelliert, Konflikte mit friedlichen Mitteln zu lösen. Auch ein halbes Jahrhundert nach Ende des Zweiten Weltkrieges sei die Hoffnung, endlich eine Ära des Friedens zu erleben, nicht in Erfüllung gegangen, sagte der Papst bei seinem einen Tag dauernden Aufenthalt in Belgien. Das Streben nach Dialog, Frieden und Brüderlichkeit müsse sich gegen Macht- und Rachegelüste durchsetzen, da alle Menschen, nicht zuletzt die Hilfsbedürftigen, Anspruch auf ihren Platz in der Gesellschaft hätten.

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

Jahresversammlung der Kongregation für die Evangelisierung der Völker

Vom 25. bis 28. April 1995 fand in der Urbaniana-Universität die XV. Jahresversammlung der Kongregation für die Evangelisierung der Völker statt. Das zentrale Thema war: „Animation und Unterstützung der Mission der Weltkirche". Kardinal Jozef Tomko, Präfekt der Kongregation, berichtete über die Arbeit seiner Kongregation. Auf dem Programm standen ferner: Die Rolle der Ortskirchen bei der Unterstützung der Schwesterkirchen sowie der derzeitige Stand der missionarischen Animation und Unterstützung der katholischen Kirche in Asien, Afrika, Europa, Lateinamerika, Nordamerika und Ozeanien. Der Sekretär der Kongregation, Erzbischof Jozef Uhac, berichtete über die Tätigkeit der Päpstlichen Missionswerke sowie über die Kontakte mit den Bischofskonferenzen und Diözesankommissionen, und mit einzelnen Bischöfen und Ordensgemeinschaften (Internationaler Fidesdienst Nr. 3952, ND 176).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Mitgliederversammlung der VOD

Der Vorstand der Vereinigung des Ordensoberinnen Deutschlands (VOD) hat als Schwerpunktthema für die in der Pfingstwoche (6. – 10. Juni 1995) abgehaltene Mitgliederversammlung der Höheren Ordensoberinnen ein Wort übernommen, das das Forum der Orden über seinen Bericht des Pfingsttreffens 1994 gestellt hatte: „Plädoyer für mehr Menschlichkeit". Die Richtung der Gedanken und Überlegungen zu diesem Thema werden angedeutet im Bild der „Heimsuchung Mariens": Wo Menschen einander wie Maria und Elisabeth begegnen, da ist Gott zugegen, da nimmt seine Liebe Gestalt an, da ist Heiliger Geist. Unter diesem Aspekt wurden Erfahrungen ausgetauscht und wollte man nach Wegen im Heute und Morgen fragen. Hauptreferent war Pater Dr. Johannes Füllenbach SVD (Rom), der über die „Ordensgelübde als Wesenselemente des geistlichen und menschlichen Lebens" sprach.

Zu den Aufgaben der VOD-Mitgliederversammlung gehörte in diesem Jahr die Verabschiedung neuer Statuten und einer Satzung zur Gründung eines „eingetragenen Vereins", um der VOD eine zivile Rechtsform zu geben, sowie die Berufung einer neuen Generalsekretärin. Nach 13 Jahren

Amtszeit schied Sr. M. Adalberta Oeking ADJC (73) aus diesem Amt aus. Nachfolgerin wurde Sr. Basina Klos, die in den letzten zwölf Jahren Generaloberin der Waldbreitbacher Franziskanerinnen war. Bei der Mitgliederversammlung der VOD wurde die VDO vertreten durch den Ersten Vorsitzenden P. Peter Schorr OFM und Generalsekretär P. Wolfgang Schumacher O.Carm., der auch eingeladen wurde, vor dem Plenum der VOD zu aktuellen Fragen aus dem Bereich „Pflegeversicherung", „Sozialversicherungsrecht", „Grundordnung des kirchlichen Dienstes", „Kirchliche Datenschutzordnung", „Gestaltungsverträge", „Solidarwerk der katholischen Orden Deutschlands", Stellung zu nehmen. Den Vorsitz der Mitgliederversammlung führte die Erste Vorsitzende der VOD, Sr. M. Mediatrix Altefrohne.

2. VDO-Kommission Weltkirche

Die VDO-Kommission Weltkirche hat nach ihrer Frühjahrssitzung am 30./31. März 1995 ein Schreiben an Bundeskanzler Dr. Helmut Kohl gerichtet, in dem die Kommission ihre Sorgen über die Entwicklung in Burundi zum Ausdruck bringt. In dem Schreiben wird eine Friedensmission der Vereinten Nationen in Burundi gefordert. Der Bundeskanzler möge sich im Weltsicherheitsrat für eine entsprechende Resolution einsetzen. Es geschehen fast täglich Gewaltakte in Burundi. Es gehe darum, den Ausbruch eines ethnisch motivierten Bürgerkriegs zu verhindern. Der Brief ist von P. Anton Weidelener WV (Vorsitzender der VDO-Kommission Weltkirche) und von Provinzoberin Sr. Cäcilia Höffmann (Missionsreferentin und stellvertretende Vorsitzende der VOD) unterzeichnet.

3. Jahrestag des AGJPO

Die Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden (AGJOP) hat Ende März ihre Jahrestagung in der Abtei Münsterschwarzach abgehalten, an der gut 70 Ordensfrauen und -männer aus ganz Deutschland teilnahmen. Als Referenten wirkten Prof. Wilfried Ferchhoff (Soziologe an der Universität Bielefeld) und Prof. Hermann Stenger CSsR (Pastoralpsychologe) mit. Zum Tagungsprogramm gehörte auch ein Rückblick auf den „Offenen Brief an die Bischöfe und Ordensoberen/innen" zum Thema „Option für die Jugend am Beispiel Sexualität". Für das kommende Jahr ist geplant, dieses Thema nochmals aufzugreifen und weiterzuführen unter den Stichworten „Werte – Wertewandel – Werterhellung".

4. Neuer Sekretär der AGMO

Die Arbeitsgemeinschaft der Männerorden für die Pastoral der Berufe (AGMO) hat einen neuen Sekretär, der neben dem Vorsitzenden der AGMO Ansprechspartner der Ordensgemeinschaften in Fragen der Berufepastoral ist. Diese Aufgabe hat P. Norbert Riebartsch OSCam. übernommen. Seine Adresse lautet: 79106 Freiburg, Hugstetter Str. 55, Pforte Medizin. Tel. 07 61 / 270 – 34 01; Fax 07 61 / 270 – 60 06.

5. Journalistische Ausbildung

Zum Ausbildungsprogramm des *Instituts zur Förderung des publizistischen Nachwuchses e.V.* gehören seit 1977 auch Einführungsseminare in die kirchliche Medienarbeit, die das Ziel haben, die Teilnehmer und Teilnehmerinnen mit den Formen und Möglichkeiten der Vermittlung religiöser und kirchlicher Themen in den Medien vertraut zu machen. Die Reihe wird wieder vier Seminare umfassen, die jeweils eine Woche dauern und im Abstand von vier bis sechs Monaten aufeinanderfolgen. Das erste Seminar findet vom 19. bis 25. November 1995 in Augsburg statt. Die Leitung hat P. Gerhard Eberts MSF. Die Kosten für die Kurse betragen pro Seminar und Teilnehmer 780,00 DM. Anmeldungen werden erbeten an das Institut zur Förderung des publizistischen Nachwuchses e.V. Elisen-

str. 3 a, 80335 München, Tel. 089 / 55 30 81, Fax 089 / 55 04 86.

6. ODIV-Sektion Internate

Am 19. April 1995 fand in Würzburg ein Festakt zum 25jährigen Bestehen der ODIV-Sektion Internate statt. Der Vorsitzende der Vereinigung Deutscher Ordensschulen und -internate (ODIV), P. Hans-Joachim Winkens SAC (Rheinbach), sagte in seiner Begrüßungsansprache:

Das Zweite Vatikanische Konzil nennt in seiner Erklärung über die christliche Erziehung „Gravissimum educationis" die Jugend „die Hoffnung der Kirche" (Artikel 2).

Der polnische, jüdische Kinderarzt und Pädagoge Janusz Korczak hat einmal gesagt: „Ein Drittel der Menschheit sind Kinder und Jugendliche, ein Drittel des Lebens ist Kindheit, Kinder werden nicht erst zu Menschen, sie sind es bereits."

Aber obwohl Kinder und Jugendliche ein großer Teil unserer Bevölkerung und auch der Kirchenmitglieder sind, und obwohl sie die Zukunft der Welt gestalten sollen, werden ihre Bedürfnisse und Interessen bei der Gestaltung unserer Gesellschaft in Kirche und Staat nicht immer angemessen berücksichtigt.

Es verwundert nicht, daß gerade unser Papst Johannes Paul II. sich häufig an die Jugend wendet und sie zum Apostolat ermuntert.

In der Generalaudienz am 31. 8. 94 sagte der Papst: „Die jungen Menschen spüren das Bedürfnis, sich nicht mit einem passiven Festhalten am Glauben zufriedenzugeben; sie wollen nicht lediglich als Gegenstand der pastoralen Sorge der Kirche verstanden werden; sie möchten aktiv zur Entwicklung der Kirche wie auch der Gesellschaft beitragen. ... Die Jugendlichen sind für die Werte der Gerechtigkeit, der Gewaltlosigkeit und des Friedens besonders sensibel; ihr Herz ist offen für Geschwisterlichkeit, Freundschaft und Solidarität. Die Kirche hat der Jugend viel zu sagen, und die Jugend hat der Kirche viel zu sagen."

Als Sektion Internate der Vereinigung Deutscher Ordensschulen und -internate sind wir der Meinung, daß die katholischen Internate sehr gut den pastoralen Auftrag der Kirche verwirklichen und als Kontaktstelle zwischen Kirche und Jugend arbeiten.

Wir haben also aus gutem Grund unsere Jahrestagung unter das Thema gestellt – „Jugend – Hoffnungsträger in Gesellschaft und Kirche?! Konsequenzen für die Internatserziehung".

Zugleich feiert die ODIV-Sektion Internate heute ihr 25jähriges Bestehen als eigenständiger Bundesverband.

Die Direktoren der deutschen Schulen und Internate der Männerorden (und zwar zunächst nur der Jugendschulen und -internate) gründeten schon bald nach dem Ende des 2. Weltkrieges im Jahre 1947 die „Ordensdirektorenvereinigung" (ODIV). Bis 1970 tagten jährlich die Direktoren und Internatsleiter der kath. Ordensschulen gemeinsam.

Da die spezifischen Anliegen und Probleme der Internatserziehung bei diesen Tagungen nicht mehr berücksichtigt werden konnten, und weil die Notwendigkeit einer Weiterbildung der Internatserzieher drängend wurde, hat man auf Initiative von P. Dr. Antpöhler SSCC (nicht zuletzt auch im Blick auf die bereits selbständig arbeitende Internatsleiterkonferenz Bischöflicher Konvikte [ILK]) bei der Pfingsttagung der ODIV 1969 die Trennung in zwei Sektionen beschlossen.

Am 23. April 1970 wurde im Exerzitienheim Himmelspforten hier in Würzburg die „ODIV-Sektion Internate" gegründet. Der 1. Vorsitzende wurde P. Rudolf Bleischwitz aus Meppen. Im Gründungsjahr 1970 waren 153 Internate Mitglieder der ODIV mit insgesamt 19 000 Schülern.

Im laufenden Schuljahr 1994/95 sind noch 41 Internatseinrichtungen für Jungen (36 Internate und 5 Tagesinternate) Verbandsmitglieder in der Sektion Internate. Zur Zeit leben und lernen in den Internaten der ODIV 4134 Schüler.

Die Situation der katholischen Internate in Kirche und Gesellschaft ist angespannt. Sicher leisten die katholischen Internate eine gediegene pädagogische Bildungs- und Erziehungsarbeit. Dennoch scheinen der gesellschaftliche Bedarf und die Akzeptanz rückläufig zu sein. Häufig können sich normalverdienende Familien und alleinerziehende Mütter und Väter ein Internat nicht mehr leisten. Zudem bringen die steigenden Kosten nicht wenige Diözesen und Ordensträger in finanzielle Schwierigkeiten. Konzepte, die sich nur an der Einsparung von Kosten orientieren, aber nicht die pädagogische Aufgaben und die pastoralen Chancen der Internate würdigen, gefährden aktuell unsere katholischen Internate.

Es geht uns um die Zukunft und den Erhalt der Ordensinternate in Deutschland. Ich plädiere für ein gemeinsames Konzept aller katholischen Internate auf Diözesanebene. Es müssen Prioritäten gesetzt werden, welche Einrichtungen – bei allseits knappen Kassen – erhalten werden sollen. Bei der Entscheidung muß das geistige Profil eines Internates mehr wiegen als die Finanzkraft seines Trägers. Denn es geht auch darum, die spirituelle Ausstrahlung eines Ordensinternates zu bewahren.

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Dominikaner

Mit einer zentralen Feier in Berlin eröffneten die (nord-)deutschen Dominikaner Ende April 1995 ihr Jubiläumsjahr. Genau vor 100 Jahren am 23. April 1895 konnte – nach Säkularisation und Kulturkampf – die Ordensprovinz „Teutonia" in Düsseldorf, Berlin und Venlo wiedererrichtet werden.

In Anwesenheit zahlreicher in- und ausländischer Gäste aus Politik und Kirche ließ Pater Provinzial Manuel Merten OP (Köln) im Rahmen eines Festaktes die bewegte Geschichte der Predigerbrüder Revue passieren. Unter dem Motto „Nun erzählen Sie mal, wie das alles begann ..." blickte er auf die Person des Ordensgründers, des hl. Dominikus, zurück, um dann auf die aktuelle Situation zu sprechen zu kommen: Sind die katholischen Ordensgemeinschaften heute „out"? Pater Merten: „Auch wenn noch eine Reihe von Zimmern in unseren Klöstern frei sind, so dürfen wir doch nicht klagen. Unsere letzten Novizenmeister sind noch in keinem Jahr ‚arbeitslos' gewesen."

Zudem konnte Pater Provinzial von einigen spannenden und zugleich zukunftsweisenden Pastoralprojekten berichten, so von den verschiedenen Orten in Deutschland von Dominikanern gestarteten City-Seelsorge-Initiativen oder von dem seit kurzem in Leipzig installierten gemeinsamen Konvent von Schwestern und Brüdern des Ordens.

Aus Anlaß des beginnenden Festjahres wurde auch eine Sondernummer der von deutschen Dominikanern verantworteten Zeitschrift „Wort und Antwort" präsentiert. Weiterhin erschien Anfang Mai eine umfangreiche wissenschaftliche Festschrift zum Wappenmotto des Ordens – „Wahrheit" –. Hier haben Dominikanerinnen und Dominikaner aus ganz Europa eine interdisziplinäre Studie (philosophisch, theologisch, religionswissenschaftlich) erarbeitet.

Eine größere Pressekonferenz, die Eröffnung einer Wanderausstellung und ein Festgottesdienst, zusammen mit der Berliner Gemeinde und den Provinzoberen von Tschechien und den Niederlanden gefeiert, rundeten die Auftaktfeierlichkeiten zum 100-Jahr-Jubiläum ab (Ulrich Engel OP, Düsseldorf).

2. Eucharistiner

Die Eucharistiner-Patres bieten Ordensleuten, Priestern und Laien im kirchlichen Dienst bei einem Aufenthalt in Paris die Möglichkeit, im Herzen der Stadt (nahe dem Triumphbogen) in ihrem Haus zu wohnen. Es stehen dafür 40 Einzel- und Doppelzimmer zur Verfügung. Die Eucharistiner wurden 1856 vom hl. Peter Julian Eymard gegründet und haben sich in Paris an der Avenue de Friedland im Jahr 1876 niedergelassen. Ihre Kirche Corpus Christi war von Anfang an der Verehrung der Eucharistie geweiht. Nachdem von 1969 bis 1994 in diesem Haus ein Heim für Jugendliche eingerichtet war, hat sich die Gemeinschaft jetzt für einen anderen Nutzungszweck entschieden. Es dient jetzt zur Aufnahme jener, die ihr Leben in den Dienst der Kirche gestellt haben. Das Haus eignet sich für Seminare und Tagungen oder auch für Studienaufenthalte. Die Adresse lautet: Foyer Friedland – 23, avenue de Friedland – F - 75008 Paris, Tel. (von Deutschland aus) 0033/1/40763030, Fax 0033/407630Ï00.

3. Barmherzige Brüder des hl. Johannes von Gott

Mit einem Jubiläumsjahr begehen 1995 die Barmherzigen Brüder den 500. Geburtstag ihres Ordensgründers Johannes von Gott. Er wurde 1495 in der portugiesischen Kleinstadt Monteé-mor o Novo geboren. Im Jahre 1540 gründete er in Granada eine Vereinigung von Laien für Krankenpflege, die 1586 als Orden definitiv anerkannt wurde. Der bedeutendste Männerorden für Krankenpflege, folgt der Augustinusregel und will in der Nachfolge seines Gründers den Armen und Kranken körperlich und geistig beistehen ohne Rücksicht auf rassische, soziale und religiöse Unterschiede. Der Orden ist eine Laiengemeinschaft, wenn auch einige Mitglieder Priester sind. Auf Grund der von ihm eingeschlagenen neuen Wege in der Krankenpflege gilt er als „Begründer des modernen Krankenhauses". Der Orden breitete sich schnell über Spanien und Portugal hinaus aus. Seit 1584 ist er in Rom auf der Tiberinsel präsent, wo er ein Krankenhaus führt und sein Generalat hat.

In Deutschland hat der Orden zwei Provinzen, die bayrische mit Sitz in München und die rheinische mit Sitz in Frankfurt. In München führt er das erste Hospiz für Sterbende. Weltweit betrieb die Gemeinschaft 1990 198 eigene Häuser und hatte 1542 Mitglieder, davon 137 Priester.

Der Papst ernannte Fiorenzo Kardinal Angelini, Präsident des Päpstlichen Rates für die Pastoral im Krankendienst, zu seinem Sondergesandten bei der Eröffnung des Gedenkjahres zum 500. Geburtstag des hl. Johannes von Gott, die am 8. März 1995 in Monteé-mor o Novo (Portugal) feierlich begangen wurde.

4. Pallottiner

Papst Johannes Paul II. hat den Ordensgemeinschaften der „Pallottinischen Familie" für ihr umfangreiches Engagement in der Mission und im Dienst für die Menschen gedankt. In der heutigen Zeit mit ihrer Gefahr der Entchristlichung sei die Bewahrung und Verkündigung des Glaubens in Wort und Tat besonders notwendig, sagte der Papst in einer Botschaft zum 200. Geburtstag des Ordensgründers Vinzenz Pallotti. Nach wie vor sei die Ausbreitung des Evangeliums in Ländern und unter Menschen notwendig, zu denen das Christentum bisher noch nicht gelangt ist.

5. Jesuiten

Nach 77 Tagen hat die 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu in Rom ihre Arbeit beendet. Dabei wurden von 223 Delegierten aus 110 Ländern der Welt 30 Dokumente verabschiedet und die Sendung der Jesuiten auf dem Weg ins dritte Jahr-

tausend vorgezeichnet. Hauptthemen waren der Einsatz für Gerechtigkeit, die Sendung des Ordens bei der Einwurzelung des Christentums innerhalb der verschiedenen Kulturen sowie der damit verbundene Einsatz für Ökumene und interreligiösen Dialog.

Erstmals hatten an der von Jesuitengeneral Peter-Hans Kolvenbach einberufenen Versammlung auch rund 15 Delegierte aus Ost- und Mitteleuropa und ein Vietnamese teilgenommen. Bei der 34. Generalkongregation war nur noch ein Drittel der Delegierten Europäer, während bei der Generalkongregation vor 50 Jahren 90 Prozent der Delegierten aus Europa gekommen waren. 35 Prozent der Delegierten kamen zu gleichen Teilen aus Nord- und Südamerika. Nur knapp zehn Prozent waren Afrikaner. Ein Viertel der Delegierten kam aus Asien. Das größte Kontingent stellten neben den Philippinen, Thailändern und Japanern mit 35 Delegierten die Inder dar.

Zu den Ergebnissen der Generalkongregation zählt auch die Neuformulierung des Rechts des Ordens im Sinne der Lebensweisung des hl. Ignatius von Loyola (1491 – 1556). Erstmals seit über 400 Jahren war dieses auf der Grundlage einer Neuzusammensetzung der alten Dokumente der Zeit angepaßt worden. Aber auch der intellektuelle Anspruch der Jesuiten in der Ausbildung wie im Erziehungsbereich gehörte zu den Diskussionspunkten. Abstriche an den hohen Ansprüchen will die Gesellschaft Jesu nicht machen. In der Welt gibt es heute etwa 7000 von Jesuiten geleitete Erziehungseinrichtungen.

6. Steyler Missionsgesellschaft

Unter den 52 Ordensprovinzen der Steyler Missionsgesellschaft in allen Kontinenten ist die indonesische Provinz Ende – eine der vier in Indonesien – mit Abstand die mitgliederstärkste. Ihr gehören 695 Steyler Missionare an, 407 von ihnen sind Scholastiker oder Kleriker- und Brüdernovizen. Die SVD-Provinz Polen mit 349 Angehörigen liegt statistisch auf dem zweiten Platz. 113 der polnischen Steyler sind in der Ausbildung. Die Norddeutsche Provinz mit 251 Patres und Brüder belegt Rang drei (steyl aktuell [sta] 48/95).

KONTAKTGESPRÄCH ZWISCHEN DEN ORDENSOBERN-VEREINIGUNGEN UND DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ

Protokoll des Kontaktgesprächs, das am 15. Dezember 1994 im Priesterseminar Mainz stattgefunden hat.

Anwesend:

Bischof DDr. Karl Lehmann, Mainz, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz
Bischof Dr. Viktor Josef Dammertz OSB, Augsburg, Vorsitzender der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz
Weihbischof Hans Leo Drewes, Paderborn, 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

Generaloberin Sr. Mediatrix Altefrohne, Paderborn, Erste Vorsitzende der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD)
Provinzoberin Sr. Cäcilia Höffmann, Wickede-Wimbern, Zweite Vorsitzende der VOD
Sr. Adalberta Oeking, ADJC; Bonn, Generalsekretärin der VOD

Provinzial P. Peter Schorr, OFM, Düsseldorf, Erster Vorsitzender der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO)
Provinzial P. Manuel Merten OP, Köln, Mitglied des Vorstandes der VDO
P. Wolfgang Schumacher O. Carm., Bamberg, Generalsekretär der VDO

Generaloberer Br. Thomas Bischop, Münster, Erster Vorsitzender der Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VOB)
Provinzial F. Herbert Scheller, Furth, Zweiter Vorsitzender der Vereinigung der VOB
Provinzial Br. Bernward Elsner FMMA, Trier, Generalsekretär der VOB

Bischof Dammertz begrüßte herzlich die Teilnehmer des Kontaktgesprächs im Namen von Bischof Lehmann, unter ihnen besonders die erstmals an diesem Gespräch teilnehmenden Vertreter des Vorstandes der Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VOB). Bischof Lehmann konnte erst ab 10.40 Uhr am Kontaktgespräch teilnehmen. Bis dahin hatte Bischof Dammertz die Gesprächsleitung. Die vorgeschlagene Tagesordnung wurde angenommen.

1. Umsetzung der Impulse der Bischofssynode 1994

Nach einem kurzen Rückblick auf den Verlauf und die inhaltlichen Schwerpunkte der Bischofssynode „Über das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt" von Oktober 1994 wurden verschiedene Vorschläge besprochen, wie die Impulse dieser Bischofssynode vor allem in den Diözesen mit ihren Gremien und Pfarrgemeinden, in den katholischen Verbänden und Vereinen Aufmerksamkeit finden könnten. Denn die bei dieser Synode angesprochenen Themen und Fragen seien keineswegs nur für den ordensinternen Bereich von Bedeutung. Als Beispiele für denkbare und wünschenswerte Formen der Umsetzung dieser Bischofssynode wurden genannt und näher besprochen:

Die möglichst baldige Veranstaltung eines Kolloquiums mit den Synodenteilnehmern, den Mitgliedern der „Ständigen Arbeitsgruppe Orden und Säkularinstitute" und den Ordensreferenten der deutschen Bistümer. In Aussicht genommen wurde dafür die im März 1995 stattfindende Jahrestagung der Ordensreferenten-Konferenz in Hünfeld. Von dort sollen weitere Impulse ausgehen für die Vermittlung der Anliegen der Bischofssynode an die Priester, Pfarrgemeinden, Verbände etc. in den Bistümern.

Verstärktes Engagement der Kirchenzeitungen mit Berichterstattung über Ordensgemeinschaften, Säkularinstitute und neue geistliche Bewegungen und deren Engagement in Kirche und Gesellschaft.

Begegnung und Gespräch zwischen Ordensgemeinschaften und katholischen Verbänden und Vereinen, z. B. auf der Ebene des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und auf diözesaner Ebene.

Bewußtere Mitwirkung von Ordensleuten in Pfarrgemeinde- und Diözesanräten im Umfeld ihrer Niederlassungen, um dort das Anliegen des „gottgeweihten Lebens" präsent zu machen.

Belebung des diözesanen Ordensrates oder/und der diözesanen Arbeitsgemeinschaften von Ordensleuten als Gesprächsforum.

Nutzung der Feier von Jubiläen und Festtagen der Ordensgemeinschaften zu mehr Präsenz in der kirchlichen und nichtkirchlichen Öffentlichkeit. Auch Alltägliches in den Klöstern und Gemeinschaften ist für viele Christen und Nichtchristen spektakulär.

Gute Vorbereitung des Gebetstages für geistliche Berufe, der im Jahr 1995 bewußt das Thema „Nachfolge im Ordensleben" in den Mittelpunkt stellt. Werbung für Ordensnachwuchs sei nicht allein eine Angelegenheit der Orden, sondern brauche die Unterstützung der Diözesen und Pfarrgemeinden. Der Einsatz dafür sei auch ein Barometer für den praktischen Stellenwert, den das Ordensleben im Leben der Kirche vor Ort habe.

Intensivierung des Bemühens um den „theologischen Ort" des Ordenslebens in

der Kirche, und zwar in Theologie und in Praxis.

Wiederbelebung der früher weit verbreiteten „Dritten Orden" als heutige Weise des Zusammenwirkens und des geistlichen Austausches von Ordensleuten und Laien.

Neue Felder entdecken in den unterschiedlichen ordenstypischen „Optionen", z. B. für die Jugend (Salesianer Don Boscos), die Evangelisierung (missionierende Ordensgemeinschaften), für die Natur (Franziskus), die Armen (Franziskaner, Kleine Brüder und Schwestern), die Begleitung von Kranken und Sterbenden (krankenpflegende Ordensgemeinschaften) etc.

Wiederentdecken des Dokuments „Mutuae relationes" von 1978 und konsequente zeitgemäße Umsetzung der dortigen Impulse.

Die deutschen Bischöfe könnten – so Bischof Lehmann – eventuell das angekündigte postsynodale Dokument des Papstes zum Anlaß einer gemeinsamen Publikation (etwa eines gemeinsamen Hirtenbriefes oder in einer anderen Form) nehmen.

Über die Säkularinstitute und die neuen geistlichen Bewegungen, aber auch speziell über reine Brüderorden sei bei der Bischofssynode vergleichsweise wenig gesprochen bzw. veröffentlicht worden. Dies sollte bei der Umsetzung der Impulse der Bischofssynode angemessen berücksichtigt werden.

Es sei nicht ganz einfach, bis zum Erscheinen des postsynodalen Dokumentes das Interesse an der Bischofssynode wachzuhalten. Hilfreich wäre eine genauere Kenntnis der von den Synodenvätern formulierten „propositiones", die allerdings nicht veröffentlicht werden.

Die Ordensvertreter schlugen vor, einen Nachdruck des Instrumentum Laboris in Erwägung zu ziehen und z. B. die Relationes der verschiedenen Sprachgruppen und ausgewählte „Zeugnisse" von Experten, die in der Synodenaula vorgetragen wurden, mit in diese Publikation aufzunehmen. Prälat Schätzler sagte zu, das greifbare Material nach Rücksprache mit dem Generalsekretär der Bischofssynode, Kardinal Schotte, zu sichten und danach Vorschläge für eine solche Publikation zu machen. Die oft bewegenden „Zeugnisse" (z. B. Ordensleben unter kommunistischer Herrschaft in Kuba, in osteuropäischen Ländern etc.) könne man auch sehr gut der Bistumspresse anbieten.

Frau Dr. Tigges überreichte als Diskussionsanregung einige Videokopien einer Fernsehsendung des Bayrischen Rundfunks über die Bischofssynode mit dem Titel „Orden auf dem Prüfstand der Bischöfe".

Alle Beteiligten bekräftigten ihre Absicht, die sich bietenden Gelegenheiten in den nächsten Wochen und Monaten verstärkt zu nutzen, sich im Sinne der Bischofssynode für die Belange der Orden, Säkularinstitute und geistlichen Gemeinschaften einzusetzen.

2. Bericht aus dem Bereich der Deutschen Bischofskonferenz

Bischof Lehmann informierte zunächst über *den Konsultationsprozeß zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, der einem gemeinsamen Wort der Kirchen zu diesem Thema vorausgeht. Das Diskussionspapier dazu wurde am 22. 11. 1994 veröffentlicht. Der Konsultationsprozeß soll bis Spätherbst 1995 beendet sein. Bischof Lehmann bat auch die Ordensleute und Ordensgemeinschaften um ihre Stellungnahme.

Zur Sprache kam die derzeitige Praxis des Vatikans, *Laisierungsanträge von unter 40jährigen Priestern* zunächst generell zurückzustellen. Dies sei nicht veranlaßt von der zuständigen Kongregation für den Gottesdienst, sondern gehe auf höhere Weisung zurück. Man wolle damit errei-

chen, daß jüngere Priester ihren Antrag nochmals überdenken und möglichst zurückziehen. In der Deutschen Bischofskonferenz wie bei den Priesterorden könne man diese Erfahrungen und Erwartung in dieser Form nicht teilen. Bischof Lehmann sagte zu, daß die Bischofskonferenz demnächst mit einem Schreiben auf die sich durch die neue Zurückstellungspraxis ergebende prekäre Situation der antragstellenden Priester hinweisen und um Überprüfung bitten wolle. Die Vertreter der Priesterorden baten darum, dies auch in ihrem Namen zu tun.

Der zweite (ethische) Teil des deutschen *Erwachsenen-Katechismus* sei nun nach Einarbeitung von Korrekturen und Anregungen (besonders von der Kleruskongregation) und längerem Ringen von der Bischofkonferenz einstimmig verabschiedet worden. Mit der Veröffentlichung sei im Frühjahr oder Frühsommer 1995 zu rechnen. Zwischen dem ersten und zweiten Teil lägen immerhin zehn Jahre und außerdem die Publikation des römischen Katechismus für die Weltkirche sowie der Enzyklika „Veritatis splendor".

Dann berichtete Bischof Lehmann über die Reaktionen im Zusammenhang mit dem *Positionspapier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur zwingenden Verbindung von Priesteramt und Zölibat*, das gegen vorherige Einwände von Bischof Lehmann und einiger Priester im ZdK bei dessen Herbstvollversammlung 1994 diskutiert und mehrheitlich beschlossen worden war. Danach gab er auf Befragen und in der Funktion als Bischof von Mainz einige Hintergrundinformationen zum *Hirtenbrief der Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz zur Geschiedenenpastoral* und zu den diesbezüglich geführten Gesprächen mit Kardinal Ratzinger. Der Vorwurf eines angeblichen Lehrverstoßes habe ausgeräumt werden können. Man habe sich gewünscht, daß Rom auf das bei zahlreichen ad-limina-Besuchen von Bischöfen vorgetragene Thema zwar mit grundsätzlicher Klarheit, aber auch durch Aufnehmen der pastoralen Nöte reagiert. Aufgrund der dann erfolgten knappen und hart wirkenden Stellungnahme von Kardinal Ratzinger (15 Monate nach Erscheinen des oberrheinischen Hirtenbriefs) sei das Anliegen in der Öffentlichkeit leider mit eher anti-römischem Akzent kirchenpolitisch instrumentalisiert worden.

Zum Schluß kam Bischof Lehmann auf das neue *Erzbistum Hamburg* zu sprechen, mit dessen Gründung die kirchliche Reorganisation nach der Wiedervereinigung Deutschlands abgeschlossen sei. Er sei sehr dankbar für die Präsenz der Orden in der alten DDR, die gerade für die neuen Bistümer mit großen Diasporagebieten ein großes Geschenk seien.

3. Anfragen und Berichte aus den Ordensobern-Vereinigungen

a) Aus der *Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO)* berichtete zunächst deren Vorsitzender P. Peter Schorr OFM und informierte über die Vollversammlung der Äbte und Provinziale im Juni 1994, zu der auch Bischof Lehmann mit einer Einführung in die Bischofssynode im Oktober 1994 beigetragen hatte. Studienschwerpunkt der VDO-Tagung sei der Bruch von Kirche und Kultur gewesen, der sich u. a. im Primat der Selbstentfaltung des Subjekts als Ursache einer wachsenden Entsolidarisierung zeige. Die Orden seien demgegenüber Modell einer gelebten Kultur der Solidarität und verstünden ihren Auftrag in der Hinführung zu einer evangeliumsgemäßen Lebenspraxis.

P. Schorr kam dann ausführlich auf den *Offenen Brief der Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden* (AGJPO) an Bischöfe und Ordensobere zur Option für die Jugend am Beispiel Sexualität von August 1994 zu sprechen, mit dem sich der VDO-Vorstand unter Mitwirkung der VOD-Vorsitzenden Sr. Mediatrix Altefrohne und einer Delegation des AGJPO-Vorstandes ausführlich beschäftigt hat. Die Stellung-

nahme des VDO-Vorstandes ist diesem Protokoll als Anlage beigefügt (vgl. OK 36, 1995, S. 206).

P. Schumacher dankte dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz für das Zustandekommen einer beim letzten Kontaktgespräch erbetenen zentralen Einführungsveranstaltung zum neuen *Kirchlichen Dienst- und Arbeitsrecht* und für die von Prälat Schätzler und Herrn Panholzer angebotene *engere Zusammenarbeit der Sekretariate von DBK und VDD einerseits und der Ordensobern-Vereinigungen* andererseits. Die Sekretäre werden sich über die Art und Weise der informellen Konsultationen im Vorfeld der jeweiligen Vollversammlungen noch näher verständigen.

Dann berichtete er über den Entwicklungsstand des *Solidarwerks der katholischen Orden Deutschlands* nach der geglückten gründlichen Überarbeitung der unter starkem Zeitdruck entstandenen Gründungssatzung. Im Vorfeld des Inkrafttretens der sozialen *Pflegeversicherung*, so berichtete er weiter, hätten die Ordensobern-Vereinigungen in Verhandlungen mit den zuständigen Kranken- und Pflegekassen und deren Spitzenverbänden eine angemessene Umsetzung im Ordensbereich gut voranbringen können.

Man arbeite in der zuständigen VDD-Unterkommission derzeit intensiv an einem Papier, das die *Rechtsstellung ausländischer Ordensleute in Deutschland* und deren korrekte Einbindung in das bestehende Vertrags-, Steuer- und Sozialrecht darstellt mit dem Ziel einer einheitlichen Praxis bei allen kirchlichen Einrichtungen in Deutschland. Probleme gebe es vor allem beim Abschluß von Gestellungs- bzw. Arbeitsverträgen und der steuerlichen Einschätzung gebietsfremder Ordensgemeinschaften ohne zivilen Rechtsstatus sowie bei der wünschenswerten Freistellung ausländischer Ordensleute in Deutschland von der seit 1. 1. 1992 bestehenden Rentenversicherungspflicht. Der von den Ordensvertretern favorisierte und in der Praxis erprobte Lösungsweg des Erzbistums Bamberg („Bamberger Modell") sei leider bei einigen Bistümern auf Ablehnung gestoßen. Die zuständige VDD-Unterkommission arbeite weiter an einer umfassenden Handreichung zu diesem Thema.

b) Für die *Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD)* nannte deren Vorsitzende Sr. Mediatrix als derzeit drängendes Problem vieler Frauenorden *die wachsende Zahl der alten Schwestern* und deren Versorgung (auch in finanzieller Hinsicht). In zahlreichen Gemeinschaften beschäftige man sich intensiv mit der Frage, welche vordringliche Aufgabe man in der heutigen Kirche und Gesellschaft habe; dies sei auch angesichts der Tendenz zu kleinen Kommunitäten eine Frage nach den *Möglichkeitsbedingungen „geistlicher Gemeinschaft"*. Dem Drängen einiger Schwestern nach Einzelposten in externen Aufgaben stünde die Suche nach echter „geistlicher Gemeinschaft" gegenüber, die sich in allzu kleinen Kommunitäten nicht immer aufrecht erhalten lasse. Man stelle eine wachsende Tendenz bei Ordensschwestern fest, *Zivilkleidung* tragen zu wollen; Gründe dafür seien noch nicht recht deutlich geworden.

Über die Planung für das Studienthema der VOD-Vollversammlung 1995 berichtete Sr. Cäcilia Höffmann. Mit dieser Vollversammlung werde auch der Dienst von Sr. Adalberta Oeking nach über 13jähriger Tätigkeit als Generalsekretärin der VOD zu Ende gehen; eine Nachfolgerin sei bereits in Aussicht genommen worden.

c) Für die erstmals beim Kontaktgespräch anwesenden Repräsentanten der *Vereinigung der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VOB)* gab deren Vorsitzender Br. Thomas Bischop einen Überblick über die 14 Brüdergemeinschaften mit rund 500 Ordensmitgliedern, unter ihnen 15 Priester und 54 ständige Diakone. Zwei

Drittel der Ordensbrüder seien bereits älter als 65 Jahre. Die Brüdergemeinschaften beschäftigten jedoch eine *Vielzahl weltlicher Mitarbeiter* (allein die Barmherzigen Brüder über 6000).

Die Werke und Einrichtungen der Brüderorden, so fuhr F. Herbert Scheller fort, seien oft sehr hoch geschätzt (man erfahre dies besonders deutlich bei notwendigen Schließungen), weniger aber die Ordensbrüder selbst, für die es selbst im Klerus kaum Unterstützung und Empfehlung gebe. Im Mittelpunkt der VOB-Jahrstagung 1994 habe deshalb die Frage nach der *Zukunft der Brüderorden in Deutschland* gestanden. Vier der 14 Mitgliedsgemeinschaften hätten jetzt schon nur noch 10 oder weniger Mitbrüder. Einige seien aufs Aussterben eingestellt, die meisten jedoch optimistisch. Die Vereinigung der Brüderorden sei dankbar für die Möglichkeit einer engen *Anlehnung an die VDO,* die die Interessen der Brüderorden in vielen Bereichen nach außen mit vertritt.

Auf die Frage nach einer Strategie der Deutschen Bischofskonferenz in Sachen *Ordensschulen* verwies Bischof Lehmann auf die recht unterschiedliche Ausgangslage in den einzelnen Bistümern und Bundesländern. Die VOB beklagte in diesem Zusammenhang, daß einzelne Bistümer die Ordensschulen mit ihren Problemen allein ließen, während andere Bistümer die Ordensschulträger mit ihren Nöten ernst nähmen.

4. Verschiedenes

a) Für das Kontaktgespräch 1995 wurde eine Begegnung am *14. Dezember 1995* im Priesterseminar Mainz vereinbart.

b) Bischof Dammertz gab im Zusammenhang mit einer Meldung der KNA Hintergrundinformationen über den Stand der Entwicklung in dem in seinem Bistum Augsburg gelegenen umstrittenen Wallfahrtsort Marienfried und über den in verschiedenen Dritten Fernsehprogrammen gesendeten oder angekündigten Film „Himmel und Hölle", der sich auf die „Katholische Pfadfinderschaft Europas" (KPE) und das Engelwerk bezieht. Der Film sei kein Dokumentarfilm.

Bischof Lehmann schloß um 16.00 Uhr die Beratungen und dankte allen für den guten Verlauf des Gespräches. Ein herzliches „Vergelt's Gott" sagte er Sr. Adalberta Oeking ADJC, die nach mehr als 13jähriger Tätigkeit als Generalsekretärin der VOD in den Ruhestand tritt, und dankte ihr besonders für ihre jahrelange Mitwirkung beim Kontaktgespräch. Auch dankte er an dieser Stelle P. Dr. Karl Siepen CSsR für dessen unermüdliches Wirken als Schriftleiter der Ordenskorrespondenz. Mit guten Wünschen zum Weihnachtsfest und zum Jahreswechsel beendete er das Kontaktgespräch.

Mainz, den 1. April 1995 – Für das Protokoll: P. Wolfgang Schumacher O.Carm.

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Münster

Ein gemeinsames Wort der deutschen Bischöfe zum Gedenken an das Ende des Zweiten Weltkrieges und der Ereignisse vor 50 Jahren, die derzeitige Diskussion um den Schutz der ungeborenen Kinder, Fragen der Bioethik, der Weltsozialgipfel und die Vorbereitung der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung standen auf der Tagesordnung der diesjährigen Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, die vom 6. bis 9. März in Münster stattgefunden hat.

Die 72 Mitglieder der Vollversammlung befaßten sich ausführlich mit der Konfessionalität des Religionsunterrichts und der Neuordnung der kirchlichen Jugendarbeit. Weiter Themen waren die Perspektiven der

überdiözesanen katholischen Presse und die praktischen Auswirkungen der Asylgesetzgebung.

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Wetter – Würdiger Kommunionempfang

Zu einem würdigen und ehrfurchtsvollen Kommunionempfang hat der Erzbischof von München und Freising, Kardinal Friedrich Wetter, in seinem Fastenhirtenbrief die Gläubigen aufgerufen. Sie müßten darauf bedacht sein, „daß der häufige Kommunionempfang nicht zur Routine absinkt, sondern mit großer Ehrfurcht geschieht", heißt es in dem Hirtenwort, das am ersten Fastensonntag, 5. März 1995, durch Verlesen bei den Gottesdiensten veröffentlicht wurde.

Nach dem Glauben der katholischen Kirche werden in der Meßfeier Brot und Wein „durch die Worte Christi und die Anrufung des heiligen Geistes" zu Leib und Blut Christi gewandelt. In der Kommunion vereinen sich die Gläubigen mit Christus. Die Meßfeier oder Eucharistiefeier ist nach den Dokumenten des Zweiten Vatikanums „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" und enthält „das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle". Im Gegensatz zu früheren Zeiten kommunizieren die Gläubigen sehr viel häufiger. Jedes Jahr werden etwa 20 000 Kinder allein im Erzbistum München und Freising zur Erstkommunion geführt.

Für den Kommunionempfang sei das Bekenntnis des Glaubens entscheidend: „Den Leib des Herrn kann nur empfangen, wer aufrichtig glaubt, daß in diesem Brot Jesus selbst sich ihm leibhaft schenkt." In diesem Zusammenhang warnte der Erzbischof vor einem leichtfertigen und gedankenlosen Kommunizieren. Der Gläubige solle, damit der Kommunionempfang sinnvoll und fruchtbar sei, „auf die persönliche betende Begegnung mit Jesus größten Wert legen".

Der Kardinal erläuterte, daß zur Kommunion nur hinzutreten dürfe, wer zur Glaubensgemeinschaft der Kirche gehöre und ein den Weisungen Christi entsprechendes Leben führe. Wer sich durch schwere Verfehlungen versündigt habe, müsse sich zuvor im Sakrament der Buße wieder mit Gott versöhnen. Auch eine „eucharistische Nüchternheit" gehöre zur inneren Vorbereitung. Wenigstens eine Stunde vor dem Kommunionempfang solle der gläubige Christ weder Speise noch Trank zu sich nehmen.

2. Bischof Mussinghoff – Die selige Helena Stollenwerk

In einem Hirtenwort zur Seligsprechung von Helena Stollenwerk schreibt der Bischof von Aachen:

Die Sehnsucht, ihre missionarische Berufung leben zu dürfen, ließ sie nicht los. Wegen des Kulturkampfes in Preußen hatte sie, zumal als Frau, keine Möglichkeit, einen geeigneten Missionsorden zu finden. In der Hoffnung, ihrem Ziel näher zu kommen, arbeitete sie sieben Jahre lang als Magd in der Küche des neugegründeten Missionshauses zu Steyl, bis Arnold Janssen im Verein mit ihr 1889 die Steyler Missionsschwestern gründete.

Als sie 1894 die ersten Gelübde ablegte, wurde sie nicht zur Missionsarbeit nach China gesandt, sondern sollte als Oberin in Steyl das Fundament für die neue Missionsgemeinschaft legen. Ihre Sendung verdichtet sich zur Kontemplation, so daß sie 1898 zu den ebenfalls neu gegründeten Steyler Anbetungsschwestern übertritt, um in der Anbetung Gottes das missionarische Wirken ihrer Mitschwestern zur Verkündigung des Reiches Gottes zu stützen. So sollte die Gesellschaft der Dienerinnen des Heiligen

Geistes auf zwei Säulen stehen: der tätigen Missionsarbeit und der kontemplativen Anbetung.

Helena Stollenwerk zeigt uns, was eine einfache Frau unter widrigen Umständen schaffen kann, wenn sie sich der Führung des Heiligen Geistes überläßt: Sie wurde die Mutter der Missions- und der Anbetungsschwestern in Steyl. Die Freude und Dankbarkeit der Christen im Bistum Aachen gründet in der Einsicht, die uns das Zweite Vatikanische Konzil – auf die neue Selige angewandt – lehrt: „Wenn wir nämlich auf das Leben der treuen Nachfolgerin Christi schauen, erhalten wir neuen Antrieb, die künftige Stadt zu suchen (Hebr 13,14; 11,10). Zugleich werden wir auf einen ganz verläßlichen Weg gewiesen, wie wir ... zur vollkommenen Vereinigung mit Christus, nämlich zur Heiligkeit, kommen können. In ihr ... zeigt Gott uns Menschen in lebendiger Weise seine Gegenwart und sein Antlitz. In ihr redet er selbst zu uns, gibt er uns ein Zeichen seines Reiches, zu dem wir ... mächtig hingezogen werden" (LG 50,2).

3. Bischof Wanke – „Gott, der euch beruft, ist treu"

Im Hirtenbrief zur österlichen Bußzeit 1995 schreibt der Bischof von Erfurt:

Christ-Sein ist nicht selbstverständlich – das spüren wir derzeit bedrängend, selbst im katholischen Eichsfeld. Warum bin ich ein katholischer Christ? Es reicht nicht mehr die Antwort: „... weil ich es gewohnt bin!" Es braucht heute tragfähige Antworten.

Der Apostel Paulus gibt diese Antwort: Christ bin ich, weil ich berufen bin – von Gott. Unser Grundgefühl ist anders. Wir denken, daß wir für unseren Glauben verantwortlich sind. Das ist zum Teil auch richtig, aber eben nur zum Teil. Paulus würde sagen: Gott hält uns im Glauben. Paulus hätte viele Gründe gehabt, um die Christen in Thessalonich besorgt zu sein. Dennoch hat er um sie keine Angst. Er schreibt ihnen: „Gott, der euch beruft, ist treu; er wird es tun" (1 Thess 5,24), nämlich euch im Glauben als Christen bewahren. Sein erstes Wort ist also nicht die Mahnung: Strengt euch an, Christen zu bleiben (das sagt er später auch!), sondern: Habt keine Angst, Gott ist treu, er hält euch, denn er ruft euch!

An die Tatsache dieses Rufes Gottes möchte ich Euch in dieser österlichen Bußzeit erinnern, Euch einladen, diesen Ruf neu in Eurem Leben zu entdecken und ihm bereitwillig und mit Freude zu entsprechen.

1. Gott ruft – auch heute

Wir sind gerufen zum Mensch-Sein. Niemand hat sich selbst erschaffen. In der Liebe zu Vater und Mutter, in ihrem Ja zu einem Kind hat mich Gottes Ruf getroffen: Du sollst leben! Wir haben das Leben, weil wir gerufen sind.

Und wir sind gerufen zum Christ-Sein: Die meisten von uns auf einen Weg, der an der Hand gläubiger Eltern uns selbst zum Glauben an Jesus Christus führte, manche aber auch so, daß sie erst in reifen Jahren plötzlich von Gott aus Gleichgültigkeit und Unglaube geweckt wurden.

Und schließlich sind wir alle in einen Beruf und Lebensstand berufen. Damit meine ich nicht nur die Priester und Ordensleute. Jeder Beruf und Stand, mag er äußerlich noch so zufällig zustande gekommen sein, entspricht einem Ruf, einer Absicht Gottes mit mir.

Das gehört zu meinen fundamentalen Glaubensüberzeugungen: Jeder Mensch ist von Gott nicht nur allgemein, sondern auch in ganz besonderer, persönlicher Weise angerufen: „Sei das, werde das, was ich mit dir vorhabe, was dich ganz heil macht! Ich will mit dir eine Geschichte reueloser Liebe und Treue beginnen!" Jeder von uns steht mitten drin in dieser Geschichte – und sie verläuft bei jedem anders.

2. Gottes Anruf im eigenen Leben erkennen

Ich muß zugeben, dies ist nicht immer ganz leicht. Äußerlich scheint es, als ob mein Leben von Zufällen abhängt. Und doch merke ich manchmal: Ich bin geführt – durch bestimmte Lebensumstände, durch die Entdeckung eigener Fähigkeiten und Begabungen, durch die Begleitung guter Menschen. „Ich habe meine Berufung gefunden", so sagt dann einer. Und er meint damit vielleicht seinen Beruf, den er liebt (etwa als Handwerker, als Krankenschwester), eine Lebensaufgabe, die ihm auf den Leib geschnitten ist (etwa als Seelsorger, als Erzieher oder Künstler) oder er meint gar seinen Ehepartner, mit dem er zusammen alt geworden ist. Ich denke da an die Bemerkung eines Freundes aus der Jugendzeit, der mir einmal nach seiner Hochzeit sagte: „Weißt du, zunächst hatte ich gemeint, ich hätte geheiratet. Aber mit der Zeit merkte ich: Ich wurde geheiratet." Manchmal merkt man erst recht spät, daß man geführt, „angerufen" wurde.

Rechnen wir eigentlich damit, daß bei vielen Entscheidungen, etwa auch bei der Berufswahl, Gott Pläne mit mir hat? Ich gebe zu: Wir sind heute bei der Berufswahl, den Arbeitsmöglichkeiten, bei vielen Lebensentscheidungen an mancherlei Vorgaben gebunden. Viele sind froh, überhaupt eine Arbeit zu haben. Heißt das aber, ein Arbeitsloser wäre von Gott nicht gerufen? Immer gibt es auch, zumal in der heutigen Zeit, Möglichkeiten, seine eigene Biografie mitzuschreiben. Mache ich diese Fortbildung oder Umschulung mit oder nicht? Soll ich diesen Mann, diese Frau, heiraten oder nicht? Verlegen wir unseren Wohnsitz aufs Land, wo wir sonntags keine heilige Messe vor Ort haben oder nicht? Nochmals: In vielen Fällen gibt es Zwänge, die uns nicht anders als so entscheiden lassen. Aber dennoch gibt uns Gott soviel Freiheit, daß wir selbst immer auch mitentscheiden können, ja selbst aus Zwängen etwas machen können – wenn wir wollen. Hat uns beispielsweise die Partei in der alten DDR nicht eingemauert und haben wir nicht aus unserem Leben dennoch etwas gemacht? Kann nicht ein Christ selbst in einer Krankheit einen Anruf Gottes für sich erkennen? Gibt nicht auch das Alter mit seinen biologischen Zwängen den Spielraum, entweder zu verbittern oder doch geduldig und demütig, ja vielleicht mit Humor die eigenen Schwächen (und die der Mitmenschen) zu ertragen?

Liebe Schwestern und Brüder! „Ich bin gerufen". Eine solche Perspektive taucht das ganze Leben auf einmal in ein neues Licht, in ein Licht von oben. Darum soll es uns in dieser österlichen Bußzeit wieder gehen: Mein Mensch-Sein, mein Christ-Sein, ja auch mein Leben im Beruf, in Ehe und Familie, als Alleinlebende und Geschiedene, als Gesunde oder Kranke, als Priester oder Weltchrist neu vom Ruf Gottes her zu verstehen.

3. Auf Gottes Ruf immer neu antworten

Als einst ein abgerissener Straßenjunge den heiligen Don Bosco um Geld anbettelte, da fragte er den Jungen: Was kannst du? Kannst du lesen? Nein. Kannst du schreiben? Nein. Kannst du singen oder Gitarre spielen? Nein. Ja was kannst du denn überhaupt? Da sagte der Junge: Ich kann pfeifen! Und Don Bosco ließ sich etwas vorpfeifen, gab ihm zu essen und sagte zu ihm: Komm morgen wieder. Da fing mit dem Jungen eine Geschichte an.

So macht es Gott mit uns. Er fängt mit uns dort an, wo wir stehen. Wir müssen bei Gott nicht mit religiösen Hochleistungen anfangen. Es reicht, wenn wir sagen: Herr, hab Erbarmen mit mir! Fang mit mir neu an!

Es mag manche unter uns geben, die ihr Herzeleid niemandem zu sagen wagen. Ich denke an jene, deren Liebe enttäuscht wurde, deren Ehen zerbrochen sind, deren Kinder falsche Wege gehen. Ich denke an Verbitterte, vom Leben Geschlagene, durch Krankheit und Einsamkeit Gequälte.

Ihnen besonders gilt diese Zusage: Auch mit Dir hat Gott etwas vor! Gott fängt mit Dir dort an, wo Du jetzt gerade stehst. Und wenn Du „nur pfeifen" kannst. Darum hat jeder Getaufte, wie immer es um ihn stehen mag, das Recht, in unseren Kirchenbänken zu knien und sich zur Gemeinde der Erlösten zugehörig zu wissen. Wichtig ist nur, daß er sich auf Gott zubewegt, daß er nicht resigniert und sagt: „Bei mir hat es doch keinen Zweck, es ist alles so krumm und quer, da läßt sich nichts mehr reparieren."

Ansprechen möchte ich auch jene, die sich redlich um ein Leben mit Gott bemühen, die aber vielleicht müde geworden sind – wir Priester und Ordensleute, Gemeindereferentinnen, Caritashelferinnen, aber auch ihr Getreuen mitten im Gemeindekern, die Ihr Euch manchmal fragt: Lohnt sich unser Einsatz? Haben wir es mit unserem Beruf, unserem kirchlichen Engagement richtig gemacht? Verändert sich eigentlich noch etwas durch unser Tun?

Liebe Schwestern und Brüder, wie auf Gottes Ruf reagieren? Was könnte dabei helfen? Ich nenne drei Verhaltensweisen:

1. Nichts als Zufall ansehen! Gott spricht zu uns auf unterschiedlichste Weise: durch angebliche Zufälle, durch berufliche Anforderungen, durch Menschen an meiner Seite. Er spricht zu uns durch die Predigt in der Kirche, die Worte der Heiligen Schrift, in den Sakramenten. Er kann auf alltägliche, gleichsam unmerkliche Weise führen, aber er kann uns auch mit Überraschungen konfrontieren. Und manchmal versteht er in seiner Vorsehung, auch unsere Umwege für seine Absichten zu nutzen. Gibt es bei mir Hörbereitschaft für ihn? Vernehme ich das Werben Gottes um meine Hinkehr zu ihm?

2. Jetzt zu Gott hin aufbrechen! Das meint: Nicht warten auf bessere „frömmere" Tage und Zeiten. Jetzt beginnen: mit dem stammelnden Morgengebet, mit der Kniebeuge vor dem Kreuz am Abend, mit dem Gang zum Beichtstuhl, mit dem ersten guten Wort zu dem böswilligen Nachbarn, mit der Aufmerksamkeit, auf die deine Frau, dein Mann schon lange gewartet hat. Es stimmt nicht, daß man im Alter oder in Krankheit frömmer wird. Jetzt müssen wir zu Gott hin in Bewegung kommen. Der Ausgangspunkt ist gleichgültig, wichtig ist die Richtung und daß sich überhaupt etwas bewegt.

Und *3. Im Zweifelsfall das tun, wodurch Gott mehr geliebt wird!* Ich habe mir angewöhnt, in schwierigen Situationen im Stillen zu fragen: Gott, was ist dir jetzt lieber? Was würdest du in diesem konkreten Fall vorziehen? Ich muß bekennen: Auf solche Fragen gibt es erstaunlicherweise Antwort (der alte Adam in mir freut sich nicht immer darüber!). Ich meine, so hat auch Jesus nach Gottes Wünschen gefragt, so die Heiligen. Machen wir es uns zur guten Gewohnheit, mitten im Alltagsgetümmel zu fragen: Gott, was ist dir jetzt lieber?

Ich könnte mir denken, daß aus solchen Haltungen auch jene Berufe erwachsen, die unser Bistum so dringend braucht: Priester- und Ordensberufe. Gott ruft auch heute. Das Problem ist, ob junge Leute nur einen Walkmann im Ohr haben oder ob sie ihr Ohr und noch mehr ihr Herz beim Herrn haben. Gesät sind diese Berufe auch bei uns – aber sie brauchen Luft, Licht und gedeihliche Pflege. Darum meine Bitte an Euch alle: Lebt so in Euren Familien und Pfarreien, daß junge Menschen einer solchen Berufung frohgemut folgen können.

Liebe Schwestern und Brüder, betet mit mir in diesem Anliegen, besonders an den Quatembertagen, an den Priestersamstagen. Helft den Priestern durch Euer Gebet und Verständnis, daß sie mit Freude und Zuversicht mit ihrer Berufung Eurer Berufung dienen; denn dazu sind sie geweiht. Sie haben Euch als Familie.

Dazu stärke und segne Euch der allmächtige und barmherzige Gott: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Amen.

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Tagung der Ordensreferenten der deutschen Diözesen

Zur Jahrestagung der Ordensreferenten der deutschen Diözesen wurde in diesem Jahr die Arbeitsgruppe „Orden und Säkularinstitute" der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz eingeladen. Ziel war ein Kolloquium zur Bischofssynode 1994. Nach zwei einleitenden Statements von Bischof Dammertz (Augsburg) und Provinzial P. Peter Schorr OFM wurden in Gesprächsgrupppen Überlegungen getätigt zur Frage: Was können wir zur Umsetzung der Anregungen und Impulse der Bischofssynode tun im Blick auf die Diözesanleitung und die Bischofskonferenz, im Blick auf diözesane Gremien und Räte, die Pfarrgemeinden, Verbände und Vereine, im Blick auf die Priester und seelsorgerlichen MitarbeiterInnen, sowie in Hinblick auf die Förderung von Berufen. Das Ergebnis dieses Kolloquiums, das am 21. März 1995 in Hünfeld stattfand, ist in folgendem Protokoll aufbereitet:

Deutsche Bischofskonferenz:

Gemeinsames Hirtenwort zum Thema ‚Orden und geistliche Gemeinschaften', evtl. anläßlich des Erscheinens des Nachsynodalen Schreibens (Herbst 1995).

Mitsorge für Präsenz von Ordensleuten in (theologischer) Wissenschaft und Forschung.

Ortsordinarien und Mitverantwortliche auf Bistumsebene:

Pflicht zur Sorge für ‚autonomia iusta' der einzelnen Institute (vgl. CIC can. 586).

Dies umfaßt die Mitsorge dafür, daß Ordensleute zuerst wegen ihres Daseins, nicht wegen ihrer Funktionen geschätzt werden; d. h. auch Wachen darüber, daß Ordensleute und Institute insgesamt für pastorale Erfordernisse des Bistums nicht überbeansprucht werden.

Grundinformation von Mitarbeitern in Bistumsverwaltung über Struktur der Orden und deren Autonomie dringend erwünscht.

Ermutigung der einzelnen Gemeinschaften, ihr je eigenes Charisma bewußt zu leben und sich so ‚mit Profil' auch in die Ortskirche einzubringen.

Sicherstellen, daß in der Ausbildung aller in der Pastoral tätigen Hauptamtlichen Orden und neue geistliche Bewegungen vorgestellt werden, Theologie der Spiritualität / Evang. Räte ihren Platz hat. Kontakte zu Ordensleuten fördern, insb. auch geistliche Begleitung von Seminaristen durch Ordensfrauen.

Berufung von Ordensleuten und Mitgliedern geistlicher Bewegungen in diözesane Räte und Gremien. Ausdrückliches Einholen ihres Rates zu besonderen Themen.

Regelmäßige Begegnung und vertrauensvoller Kontakt mit Ordensobern/-oberinnen und Ordensleuten (Ordenstag etc.), Gründung eines ‚Ordensrates'; Begegnung von Ordensleuten und Mitgliedern geistlicher Bewegungen untereinander fördern, u. a. auch durch Betrauen mit gemeinsamen Aufgaben (z. B. Vorbereitung Jahr 2000, Wallfahrten...).

Kurse zur Persönlichkeitsbildung, Menschenführung, Leitungskompetenz gemeinsam für Hauptamtliche aus den Ortskirchen und Ordensleute/-obere anbieten.

Unterstützung und Beratung der Institute in wirtschaftlichen und juristischen Fragen, insb. bei Neugründungen und Umstrukturierungen aufgrund der Personalsituation.

Hirtenwort zum Thema ‚Ordensleben' o. ä.

Diözesane Gremien / Räte:

‚Ordensleben' / Evangelische Räte ... als Themen in ihre Arbeit miteinbeziehen.

Arbeitshilfen zur Thematik für Gremien und Räte auf unteren Ebenen erstellen.

Die spezielle Kompetenz, das besondere Charisma bestimmter Gemeinschaften bei entsprechenden Fragestellungen abfragen und miteinbeziehen.

Pfarrgemeinden, Verbände und Vereine:

Präsenz der Ordensleute vor Ort bewußt machen (Pfarrbrief, Einladung zu Festen, Ordensjubiläen u. ä. zu Festen der Gemeinde machen, Berufung in örtliche Gremien).

Gottesdienste der Gemeinde bei entsprechenden Anlässen in der Kirche der Ordensgemeinschaft vor Ort feiern.

Spirituelle Kompetenz der Ordensleute bei bestimmten Anlässen vor Ort (liturgische Feiern, Besinnungstage ...) bewußt nützen, Spiritualität einzelner Gemeinschaften zu bestimmten ‚Sachthemen' einbeziehen.

Gegenseitiges Befragen / geistlicher Austausch zwischen Gemeinden / Verbänden und Ordensgemeinschaften hinsichtlich ihres Weltdienstes bzw. ihrer spirituellen Wurzeln.

Besinnungstage / Klausurtage in Häusern geistlicher Gemeinschaften abhalten und bewußt Kontakt mit den Ordenschristen dort suchen (nicht nur deren praktische Dienste in Anspruch nehmen!), an ihrer Liturgie teilnehmen.

Besondere Formen und Erfahrungen geistlicher Gemeinschaften noch stärker ins Gemeindeleben einbeziehen, insb. in geprägten Zeiten (z. B. Umkehrliturgie), ohne sie zur ausschließlichen Form werden zu lassen.

Einladung an Ordenschristen und Mitglieder geistlicher Bewegungen zur konkreten Begegnung in Gemeinde und Verband.

Ordensleben / Spiritualität / Evangelische Räte als Themen in Predigt, Katechese, Erwachsenenbildung.

Ermutigung zum Gebet (mehrere Anlässe suchen und nützen!) um Ordensberufe als einem wertvollen Charisma und Dienst innerhalb der Vielfalt der Charismen in der Kirche.

Priester und haupt-/ehrenamtliche Laien:

Kommunitätsleben der Ordensleute als Chance und Hilfe für den Alltag Hauptamtlicher, insbesondere Priester, entdecken – gangbare Wege für Hauptamtliche suchen und ausprobieren. Sich durch konkrete Kontakte inspirieren lassen.

Möglichkeiten intensiver Zusammenarbeit mit Mitgliedern verschiedener geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen suchen (Einkehrtage, Exerzitien ...);

Kooperation auch durch Einladung von Ordensleuten auf Dies / Recollectiones fördern.

Geistliche Angebote der Ordensgemeinschaften für sich persönlich entdecken und nützen (Exerzitien, geistliche Begleitung, Kurse ...).

Orden und geistliche Gemeinschaften:

Rückbesinnung auf Gründercharisma, bewußt als spezifische Form auch mit Profil leben. Bewußtsein schärfen, sich zuerst von der Lebensform, insb. auch vom Leben in Gemeinschaft her zu definieren, nicht von den konkreten Funktionen. Diese Option v. a. bei Neugründungen auch vor Ort deutlich machen.

Stärkere Auseinandersetzung mit den Nöten der Menschen und pastoralen Fragen heute – in Beziehung setzen zum eigenen Charisma – daraus neue Aufgaben entdecken, übernehmen.

Spirituellen Reichtum für andere Christen erschließen: Geistliche Angebote, Exerzitien (im Alltag), auch über Medien (z. B. Gebetszeiten auf MC für Christen auf Autofahrten ...), Mitleben- und Mitbeten-lassen, Ordenshäuser öffnen.

Reichtum weltkirchlicher Erfahrungen der Orden stärker in Ortskirchen einbringen.

Aufbau von Laiengemeinschaften in der Spiritualität des Ordens (auch, aber nicht

zuerst als Form der Berufepastoral); Laien, die Institutionen der Orden übernehmen (z. B. Schulen, Krankenhäuser), geistlich einführen und begleiten.

Bereitschaft zur Übernahme ehrenamtlicher Aufgaben in Gemeinde und Diözese, selbstverständliche Teilnahme an Eucharistiefeier, Veranstaltungen, Festen ... in Gemeinden.

Allgemeines:

Das IBK / die PWB-Diözesanstellen haben dankenswerterweise in den vergangenen Jahren auch Berufungsförderung für Orden und geistliche Gemeinschaften mitgeleistet – dies möge unbedingt so erhalten bleiben, keine Vereinseitigung mehr auf Weltpriester ...!

Presse- und Öffentlichkeitsarbeit der / für Orden muß deutlich verstärkt weden – Anlässe noch besser nützen (Jubiläen, Festtag von Gründer/Gründerin, Neugründung, Alltag von Ordenschristen), aber auch allgemeine Infos in Bistums- und Tagespresse (‚Kloster des Monats', Quiz ...). Interesse seitens der Medien ist vorhanden.

Augsburg, 6. Mai 1995 – für das Protokoll: Maria-Anna Immerz, Referentin

2. Bestattung von Katholiken, die aus der Kirche ausgetreten sind

Die Geistlichen, die gebeten werden, einen Katholiken, der aus der Kirche ausgetreten ist, zu bestatten, mögen folgende pastoralliturgischen Orientierungen beachten.

– So wie der „letzte Wille" eines Verstorbenen zu beachten ist, so muß auch sein Austritt aus der Kirche respektiert werden.

– Begräbnismesse und kirchliches Begräbnis kommen nur dann in Betracht, wenn der Verstorbene vor seinem Tod noch deutliche Zeichen der Reue gezeigt hat.

– Ein kirchliches Begräbnis ohne Begräbnismesse kann in Erwägung gezogen werden, wenn der Verstorbene zwar keine Zeichen der Reue gezeigt hat, im Gespräch mit den Angehörigen aber deutlich wird, daß er trotz seines Austritts ein gläubiger Mensch war, der im Kontakt zur Kirche stand.

– Die Teilnahme des Seelsorgers an einem Begräbnis (ohne liturgische Gewandung), bei dem er ein Gebet spricht, ist möglich, wenn der Verstorbene selbst zwar in Distanz zu Glaube und Kirche gelebt hat, aber die Angehörigen bewußt in und mit der Kirche leben und aufgrund ihrer eigenen Glaubens- und Lebenspraxis um Unterstützung der Kirche beim Begräbnis ihres Verstorbenen bitten.

– Eine kirchliche Mitwirkung kann nicht gewährt werden, wenn beim Verstorbenen, der aus der Kirche ausgetreten war, keine „Zeichen der Reue" festgestellt werden konnten und seitens der Angehörigen für den Wunsch nach einer kirchlichen Bestattung nur äußere Gründe genannt werden (z. B. Verschönerung des Begräbnisses oder Wahrung des öffentlichen Ansehens).

– Sorgfältig ist vor einer Entscheidung über die Form der kirchlichen Teilnahme an der Bestattung die Problematik des möglichen Entstehens eines öffentlichen Ärgernisses zu bedenken.

Darüber hinaus wird die Beachtung der Arbeitshilfe Nr. 53 der deutschen Bischöfe „Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen" empfohlen. (Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Fulda v. 7. 3. 95, S. 23).

MISSION

Arbeitsgemeinschaft „MissionarIn auf Zeit"

Seit 1980 haben über 500 junge Christen (Frauen und Männer) aus dem deutschsprachigen Raum mit verschiedenen missionierenden Ordensgemeinschaften einen Einsatz als MaZ geleistet. Die Einsatzdauer liegt zwischen 6 Monaten und 3 Jahren.

Dabei hat sich die Zusammenarbeit von derzeit 13 missionierenden Orden sehr bewährt. Jedes Jahr in der zweiten Osterwoche treffen sich die MaZ-Verantwortlichen der missionierenden Orden zu einer zweitägigen Jahreskonferenz. Aus organisatorischen Gründen haben sie bei ihrer Jahreskonferenz vom 25. – 27. April 1995 in München beschlossen, künftig als Arbeitsgemeinschaft „MissionarIn auf Zeit" der missionierenden Orden gegenüber öffentlichen Stellen zu handeln.

Für das laufende Geschäftsjahr wurden P. Franz-Josef Himbert SVD (Steyler Missionare) und Sr. Irene Weber SAC (Pallottinerinnen) als SprecherIn benannt.

Anschrift: Arbeitsgemeinschaft „MissionarIn auf Zeit" der missionierenden Orden, D-81377 München, Dauthendeystraße 25. Tel. 089 – 71 02 – 0 (Durchwahl: 40); Fax 089 – 71 02 87.

STAAT UND KIRCHE

Pauschalisierung des Ansatzes für mitarbeitende Ordensangehörige in Betrieben gewerblicher Art von Körperschaften des öffentlichen Rechts

Die Oberfinanzdirektion München teilte am 7. Februar 1995 der Sozietät Dr. Mohren & Partner (Max-Joseph-Str. 7b, 80333 München) folgendes mit:

Gemäß Ihrem Antrag vom 30. 1. 1995 bin ich damit einverstanden, daß ab 1. 1. 1994 für jeden in einem Eigenbetrieb eines geistliches Ordens unentgeltlich mitarbeitenden vollbeschäftigten Ordensangehörigen pauschal 1430 DM als Betriebsausgaben abgezogen werden.

Diese Belehrung ergeht vorbehaltlich einer anderslautenden Entscheidung durch das Bayer. Staatsministerium der Finanzen. (Gezeichnet: Dr. Ege, Leitender Regierungsdirektor. Aktenzeichen: S 2706 – 9 / 37 St 424).

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Das Provinzkapitel der Sächsischen Provinz der Franziskaner wählte bei den Sitzungen am 8./9. März 1995 P. Heribert Arens OFM zum neuen Provinzial. Er folgt in diesem Amt P. Theo Masche OFM, der seit 1989 Provinzial der Sächsischen Franziskanerprovinz war.

Die Kanoniker der *Prämonstratenserabtei Hamborn* haben am 24. Februar 1995 ihren Mitbruder Albert Dölken O.Praem zum Abt gewählt. Das Prämonstratenserkloster Hamborn wurde 1136 gegründet und im Zuge der Säkularisation am 16. Mai 1806 aufgehoben. 1959 holte der erste Bischof von Essen, Dr. Franz Hengsbach, sechs Prämonstratenser aus Rot an der Rot nach Hamborn. Das Generalkapitel des Prämonstratenserordens hatte das Kloster Hamborn, das bisher von H. Gottfried Menne O.Praem als „prior de regimine" geleitet wurde, am 28. Juli 1994 wieder zur Abtei erhoben. Die Wahl eines neuen Abtes erfolgte 205 Jahre nach der Wahl des letzten Abtes Carl Adalbert Freiherr von Beyer. – Der neue Abt von Hamborn wurde in einem Pontifikalgottesdienst am 25. März 1995 durch den Bischof von Essen, Dr. Hubert Luthe, benediziert.

Die Leitung der Deutschen Provinz mit Delegation in Chile der Menzinger Missionsschwestern vom Heiligen Kreuz wurde am 1. Mai 1995 durch Schwester Blanca Zarembovicz in Altötting übernommen. Sie ist Nachfolgerin von Sr. Laetitia Luger.

Zur Generaloberin der Kongregation der Armen Franziskanerinnen von Mallersdorf wurde Schwester Maria Marion Schnödt (58) gewählt. Sie tritt die Nachfolge von Sr. M. Ignatia Lautenbacher (74) an. Die neue Generaloberin stammt aus Auerbach/Oberpfalz (Erzbistum Bamberg); sie unterrichtete zuletzt an der Mädchenrealschule des Ordens in Mallersdorf.

2. Berufungen und Ernennungen

P. Wendelin Köster (55), seit 13 Jahren Regens des Priesterseminars St. Georgen in Frankfurt, ist von der 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu in den Generalrat des Ordens gewählt worden. Das wurde zum Abschluß der Generalkongregation bekanntgegeben. Als einer der zehn verantwortlichen Assistenten des Ordensgenerals ist P. Köster für die Region Zentraleuropa zuständig. Zum Bereich Zentraleuropa gehören Deutschland, Österreich, die Schweiz, die skandinavischen Länder sowie Litauen und Ungarn.

P. Dr. Roman Bleistein SJ (München) wurde von der deutschen Bischofskonferenz zum Geistlichen Beirat von „In Via-Katholische Mädchensozialarbeit – Deutscher Verband e.V." ernannt.

P. Hermann Kügler SJ wurde von der Deutschen Bischofskonferenz zum Geistlichen Leiter der Katholischen Studierenden Jugend – Schülergemeinschaft im Bund Neudeutschland (KSJ-ND) ernannt.

Zu Konsultoren der Päpstlichen Kommission für die Kulturgüter der Kirche ernannte der Papst u. a.: Wilfrid Fox Napier OFM, Erzbischof von Durban; P. Michael Albaric OP; P. Antony Edd OFM; P. Jean de la Theotokos Ilboudo SJ; P. George Kottupallil SDB; P. Michele Piccirillo OFM; P. Paul Sfeir OFM; Dr. Hermann Reidel, Museumsdirektor in Regensburg (L'Osservatore Romano n. 112, v. 14. 5. 95).

Zu Konsultoren der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens ernannte der Heilige Vater: Joseph Galante, Bischof von Beaumont; Jean Bonfils, Bischof von Viviers; P. Mariano Arroba CMF; P. Pier Giordano Cabra FN; P. Flavio Carraro OFMCap; P. Amadeo Cencini F.d.C.C.; P. Fabio Ciardi OMI; P. Martino Conti OFM; P. Ignatius Dekkers C.Ss.R; Mons. Peter Erdö; P. Agostino Favale SDB; P. Santiago Gonzalez Silva CMF; P. Leonhard Gregotsch MI; P. Rudolf Henseler C.Ss.R.; P. Czeslaw Drazek SJ; P. Jarlath McDonagh OFMConv.; P. Francis Morrisey OMI; P. Gabriel O'Donnell OP; P. Arnaldo Pigna OCD; P. Johannes Schädle SCI; P. Tomas Spidlik SJ; P. Heinz-Meinholf Stamm OFM; P. Marcello Zago OMI; P. Polikarp Zakar OCist.; Fr. Claudio Falquetto FMS; Fr. John Johnston FSC; Fr. Basilio Rueda FMS; Sr. Carmen Barbe PM; Sr. Maria Grazia Bianco MS; Sr. Lilia Capretti SAC; Sr. Noelle Hausman SCM; Sr. Maria Ko FMA; Sr. Rose M. McDermott SSI; Sr. Enrica Rosanna FMA (L'Osservatore Romano n. 107 v. 8./9. 5. 95). – Zum Konsultor für ein drittes Quinquennium derselben Kongregation wurde durch Schreiben des Staatssekretariates vom 10. April 1995 Joseph Pfab C.Ss.R. ernannt (Prot. N. 374.007).

Zu Konsultoren der Kommission für die Beziehung zum Judentum im Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen wurde u. a. vom Papst ernannt: P. Jesus Hortal SJ; P. Clemens Thoma SVD; P. William Martyn SA; P. Jean Dujardin, Oratorianer (L'Osservatore Romano n. 92 v. 20. 4. 95).

Zu Mitgliedern des Vorbereitungskomitees des großen Jubiläumsjahres 2000 hat der Papst u. a. ernannt: Paul-Werner Scheele, Bischof von Würzburg; Michel Hrynchyshyn C.Ss.R., Tit.-Bischof von Zygris und Apostolischer Exarch für die Ukrainer des byzantinischen Ritus in Frankreich; P. Georges Cottier OP, Präsident der Theologenkommission; P. Camilo Maccise OCD; Sr. Klara Sietmann MSC (L'Osservatore Romano n. 64 v. 17. 3. 95).

Zu Mitgliedern des Päpstlichen Rates „Cor Unum" hat der Papst u. a. ernannt: P. Alessandro Kahn SJ; Sr. Fara González; Sr. Patricia McMenamin; P. Willem De Smet OSB; Mons. Norbert Herkenrath. – Zum Konsultor desselben Päpstlichen Rates wurde u. a. ernannt: P. Georges M.

Cottier OP (L'Osservatore Romano n. 62 v. 15. 3. 95).

3. Heimgang

P. Dr. Kurt Piskaty SVD, Direktor des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts in St. Augustin, ist am 23. 1. 1995 im Alter von 63 Jahren gestorben. Der ehemalige Provinzial der österreichischen Ordensprovinz der Steyler Missionare und Generalsekretär der Päpstlichen Missionswerke in Österreich sowie Lehrbeauftragter für Missionswissenschaften an der Universität Wien war auch Herausgeber der Zeitschrift „Missio Pastoral" des Internationalen Katholischen Missionswerkes Missio.

Am 4. April 1995 verschied im 93. Lebensjahr Abt Dr. Johannes Maria Hoeck OSB. Nach dem Abitur in Ettal trat er 1922 als Novize in Scheyern ein und legte dort am 6. Mai 1923 die Profeß ab. Am 24. Juli 1951 wurde er zum Abt von Ettal gewählt und am 20. Juli 1961 zum Abt seines Heimatklosters Scheyern postuliert. Von 1961 bis 1968 nahm er in dieser Eigenschaft auch am II. Vatikanischen Konzil teil. Mit Vollendung des 70. Lebensjahres im Jahr 1972 hatte er gemäß den Statuten sein Amt als Abt von Scheyern niedergelegt und verbrachte einen noch reichen Lebensabend in Scheyern und Ettal. Die Beisetzung erfolgte am 8. April 1995 in der Martinskapelle der Scheyerer Basilika. Altabt Johannes war von 1959 als Abt von Ettal (1951 – 1961) und Abt von Scheyern (1961 – 1972) Mitglied der VDO bis 1972.

Am 19. Mai 1995 starb im Alter von 80 Jahren P. Gebhard Fesenmayer OFMCap. P. Gebhard wurde 1939 zum Priester geweiht. Nach Krieg und Gefangenschaft kam er nach Passau und wurde Domprediger. Eine ganze Generation von Theologen prägte er durch die Predigtausbildung in Passau. Von 1964 an war P. Gebhard drei Jahre lang Provinzial der Bayrischen Kapuzinerprovinz. Nach 1967 widmete er sich der Wallfahrtsseelsorge in Passau; daneben gab er die „Internationalen Kapuzinerinformationen" heraus.

Am 27. Mai 1995 starb in München Pater Dr. theol. Moritz Steinheimer OFM. P. Moritz, geboren 1912, war Seelsorger und Prediger, Professor der Dogmatik und Liturgik an der Ordenshochschule St. Anna in München; und er war Studentenseelsorger an der Universität München. Von 1967 bis 1976 war er Provinzial der Bayrischen Franziskanerprovinz. Seit 1985 bis zu seinem Hinscheiden war Pater Moritz Geistlicher Direktor der Schwestern der Katholischen Heimatmission München. *R.I.P.*

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Den Glauben bezeugen – den Glauben weitergeben

Ein Bericht über Predigtliteratur

Klemens Jockwig CSsR, Hennef/Sieg

Zwei grundlegende Veröffentlichungen zur Predigtlehre werden zuerst besprochen. Sodann folgen Hinweise auf die neu erschienenen Bände von vier Predigtwerken zu den drei Lesejahren. Abschließend werden noch drei einzelne Bücher aus der gegenwärtigen Predigtliteratur vorgestellt.

Über die Grundlagen christlicher Verkündigung

Dem in Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie habilitierten Regensburger Theologen, Klaus Müller, geht es in seiner „*Homiletik*"[1] um die fundamentaltheologischen Perspektiven der Verkündigungslehre; es geht ihm um die Darstellung und die theologische Begründung der das Verkündigungsgeschehen bestimmenden Faktoren.

Weil zu den Grundlagen der Verkündigungslehre die Erkenntnisse der Anthropologie sowie der gesamten Theologie gehören, ist gerade die Homiletik von einer besonderen Komplexität gekennzeichnet. Der Verkündigende selbst erfährt diese Komplexität vor allem darin, daß er in der Verkündigung einen entscheidenden Faktor seiner Identitätsfindung als Mensch und Theologe erfährt.

Als Ausgangspunkt der Homiletik sieht der Verfasser zu Recht die gegenwärtige gesellschaftliche und kirchliche Situation. In einem ausführlichen Kapitel zeigt er zeitgenössische Rahmenbedingungen gesellschaftlich-kultureller sowie kirchlich-theologischer Art auf und fragt nach den daraus sich ergebenden Forderungen für die heutige Verkündigung. Dabei sieht Müller die primäre Forderung für den Verkündiger darin, die Spannung zu erkennen und auszuhalten, die sich aus den gegenwärtig eher ungünstigen als günstigen Rahmenbedingungen für die Verkündigung ergibt.

Als solche ungünstigen heutigen Vorgegebenheiten für die christliche Verkündigung nennt der Verf. den „programmatischen Pluralismus", das weitgehend „zerstörte Sprachfeld", Teile „kirchlicher Selbstdarstellung", die glaubwürdige Verkündigung „mehr erschwert, denn ermöglicht", sowie „Entfremdungstendenzen einer verkündigungsirrelevanten Theologie einerseits und einer reflexionsfaulen Verkündigung andererseits" (49f.).

Das daraus sich ergebende und auszuhaltende Spannungsgefüge entfaltet Müller in folgende Spannungsfelder: Sprache der Bibel und Sprache der Welt; Bezeugung und Begründung; Fragment und Ganzes; Rhetorik statt Manipulation; Person und Botschaft; Anthropozentrik versus Theozentrik (50 – 59). Diese Spannungsfelder lassen sich unter der grundlegenden Spannung von objektiver Wahrheit und subjektiver Aneignung zusammenfassen. Exegetisch und homiletisch gesehen, geht es hierbei seit Origenes um die Unterscheidung und Bedeutung von Literalsinn und geistlichem Sinn der Schrift. In der Gegen-

1 Müller, Klaus: *Homiletik*. Ein Handbuch für kritische Zeiten. Regensburg 1994: Fr. Pustet. 264 S., Pappband, DM 49,80 (ISBN 3-7917-1438-4).

wart wird diese Spannung in der Auseinandersetzung um Drewermann wieder artikuliert. Aus diesem Grund beschließt Müller dieses grundlegende Kapitel mit einem kurzen Vergleich zwischen Origenes und Drewermann (59 – 67).

Nach der Darstellung dieser zeitgenössischen homiletischen Rahmenbedingungen beschreibt Müller die Systematik der Homiletik als Entfaltung der Predigt-Definition des Thomas von Aquin: „Praedicatio est contemplari et contemplata aliis tradere."

Dementsprechend geht es zuerst um das Verständnis von Wort Gottes, wie es sich in der Bibel darstellt und als Grundlage der Verkündigung zu verstehen ist. Sodann wendet sich Müller dem gerade heute wichtigen und komplexen Thema „Verkündigung als Sprachgeschehen" zu. Gerade dieses in der Praxis der Verkündigung weitgehend nicht bedachte und nicht angewandte Kapitel sei besonders hervorgehoben (83 – 108).

Das sich anschließende Thema handelt „von der Kunst des Verstehens", von der Hermeneutik, einem zentralen Begriff theologischen Denkens, Sprechens und Mitteilens; die Hermeneutik handelt von der Voraussetzung des Verstehens und Sich-Verständigens. Die Leistung der Hermeneutik, sagt Gadamer, „... besteht grundsätzlich immer darin, einen Sinnzusammenhang aus einer anderen ‚Welt' in die eigene zu übertragen" (zit. 109f.). Müller legt die von Gadamer ausführlich behandelten Grundbegriffe dar: Vorurteil, Hermeneutischer Zirkel, Zeitenabstand, Wirkungsgeschichte, Horizontverschmelzung. Abgeschlossen wird dieses Kapitel mit dem für die Homiletik wichtigen Hinweis, daß die Hermeneutik grundsätzlich einer Ergänzung durch die Berücksichtigung des Begriffs der Ideologiekritik bedarf. Ideologie ist dabei als Geltungsanspruch zu verstehen, der als Wahrheit auftritt, in Wirklichkeit aber die Funktion von Interessen bedeutet.

In diesem Zusammenhang weist Müller nicht zuletzt auf die Psychologie als einem wichtigen Instrument einer kritischen Hermeneutik hin. „Über-ich-Funktionen nicht anders als Esbestände aus der Sphäre des Unbewußten, sozial- und entwicklungspsychologische Determinanten bestimmen darüber mit, wie wir etwas verstehen. Keine Predigt bleibt von der inneren Biographie der oder des Predigenden unberührt: Sie bekämpfen in der Predigt, was sie irgendwann – möglicherweise bis zum Trauma hin – verletzt hat, sie geben mit Emphase weiter, was ihnen wichtig geworden ist. Und gar nicht so selten passiert, daß jemand am Ambo unter den Chiffren biblischer Symbole eigene unaufgearbeitete Konflikte und Ressentiments verhandelt" (128f.).

Hier vor allem hat die Psychologie für den Prediger eine wichtige hermeneutische Funktion, ganz im Gegensatz zu der von Müller kritisch beurteilten einseitigen psychologischen Bibelinterpretation, die seit einigen Jahren vor allem durch Drewermann ein ungewöhnlich starkes Echo ausgelöst hat. Die Ursachen dafür sollten aber von der Homiletik sehr ernstgenommen werden.

Die Erkenntnisse der Psychologie sind vor allem wichtig für das Verstehen der jeweils psychischen Entwicklung und Struktur des Predigers und Hörers, bilden diese doch die anthropologischen Voraussetzungen des Mitteilungs- und Verstehensprozesses in der Verkündigung.

Den Ausführungen über die Hermeneutik folgt das Kapitel über die Meditation als den „geistigen Wurzelboden" der Predigt. Daran schließen sich die umfangreichen Ausführungen über das „Subjekt des Verkündigungsvorganges". Müller entwickelt die homiletische Subjektthematik vom Begriff der Kompetenz her. Das hier verwendete Konzept von Kompetenz deckt sich mit der von Müller zitierten harten Kritik der Hildegard von Bingen an

den Predigten des Domdekans Philipp und des Kölner Klerus (148f.). Dementsprechend gibt es für den Prediger eine thematische und methodische sowie eine institutionelle und personale Kompetenz. Diese überzeugende Strukturierung der Subjektthematik innerhalb der Homiletik durch die vierfache Kompetenz entfaltet Müller in der Behandlung der einzelnen Kompetenzen und ihrer Beziehung untereinander (146 – 178).

Im Predigen gibt der Prediger das in der Meditation Erworbene weiter. Dies ist ein sprachliches Geschehen. Die Wirksamkeit von gesprochener Sprache wird in der Rhetorik behandelt. Dementsprechend ist das Thema des folgenden Kapitels innerhalb der Homiletik die Rhetorik.

Die Merkmale rhetorisch wirksamen Sprechens kommen hier ebenso zur Sprache wie deren spezifische Anwendung auf die Predigt. Ein Schwerpunkt hierbei bildet das Thema „Erzählen in der Verkündigung".

Erst dann behandelt Müller die Predigt als Kommunikationsgeschehen. Wenn er auch die Berücksichtigung der Gesetze der Kommunikation bei der Verkündigung für unabdingbar hält, so ist er doch überzeugt davon, daß zur Zeit die Bedeutung kommunikativer Akte gefährlich überschätzt wird.

Das, was in der Predigt tradiert und kommuniziert wird, heißt theologisch „Kerygma". Kerygma ist das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Christus, in dem sich das Reich Gottes realisiert. Was dies für die Predigt bedeutet, wird in dem Kapitel über das Kerygma ausgeführt.

Die Überlegungen zum „Hören" als abschließendes Konstitutivum des Predigens führen zum Schlußgedanken dieser Homiletik. Anfang und Ende der Verkündigung müssen vom „Wort des lebendigen Gottes" sprechen und dessen Wirksamkeit bezeugen, die über alle menschlichen Bedingungen hinaus von Gott her gegeben ist.

Verkündigung ist Vergegenwärtigung der Menschwerdung Gottes der Menschen und ihres Heiles, ihres Lebens über den Tod hinaus wegen als Erfüllung der Liebe, die stärker ist als der Tod und die Gott selbst ist.

Eine derartige Ermutigung steht zu Recht am Ende einer Homiletik, die notwendigerweise auf die vielschichtigen menschlichen Voraussetzungen und damit auch auf die menschliche Verantwortung der Verkündigung verweisen muß. Gott aber ist es, der „das Wollen und Vollbringen noch über unseren guten Willen hinaus bewirkt" (Phil 2,13).

Diese Homiletik von Klaus Müller ist eine hervorragende Ergänzung zum „Grundkurs Predigt" von Rolf Zerfaß und kann, was die ausführliche Inhaltsangabe schon vermuten läßt, sehr empfohlen werden.

Der Heidelberger Neutestamentler Gerd Theissen versteht sein Buch „*Zeichensprache des Glaubens*"[2] als „eine kleine Homiletik, die von jemandem geschrieben ist, der kein Homiletiker ist", wie er es selbst im Vorwort ausdrückt. Dieses Buch entstand aus vier Vorträgen, die Theißen bei einer Fortbildungsveranstaltung der Theologischen Fakultäten der Suisse romande 1993 in Fribourg über das Verhältnis von Exegese und Homiletik gehalten hat.

---

2 Theissen, Gerd: *Zeichensprache des Glaubens*. Chancen der Predigt heute. Gütersloh 1994: Gütersloher Verlagshaus i. Gem. m. d. Chr. Kaiser Verlag, München. 197 S., kt., DM 48,– (ISBN 3-579-02068-4).

Der Autor, der sich seit vielen Jahren einen Namen als Universitätsprediger in Heidelberg gemacht hat, versucht in diesem Buch, sich die implizite Homiletik seiner eigenen Predigten bewußt zu machen.

In jeder Predigt wird die biblische Tradition für die Gegenwart ausgelegt. Damit sind die grundlegenden Aufgaben von Exegese und Homiletik kurz zusammengefaßt genannt. „Die Exegese bestimmt den Sinn des Bibeltextes, den er einmal in seiner Entstehungszeit gehabt hat. Die Homiletik will dazu beitragen, diesen vergangenen Sinn durch die Predigt in Motivation für gegenwärtiges Erleben und Verhalten zu verwandeln" (13). Dabei gibt es nicht, wie man annehmen könnte, eine unüberbrückbare Kluft zwischen abgeschlossener Vergangenheit und offener Gegenwart. Die Texte der Vergangenheit sind in sich schon, wie uns die Exegese sagt, für die damalige Gegenwart verarbeitete Zeugnisse aus der damaligen Vergangenheit. Exegese und Homiletik sind also gemeinsam Agenten eines lebendigen, weiter zu tragenden Traditionsprozesses. Das heißt, „die Aktualisierungen von Texten in der Bibel sind Vorbilder für Aktualisierung der Bibel in der Gegenwart" (ebd.). Theißen weist nun auf ein seit der letzten Zeit neu gesehenes Verständnis von Traditionsprozessen in der Bibel hin. Das bisherige Verständnis des Traditionsprozesses betont das Nacheinander von Tradition, Redaktion und Rezeption, wobei Redaktion und Rezeption jeweils den Text beeinflussen. „Das neue Bild des Traditionsprozesses betont dagegen, daß Tradition, Redaktion und Rezeption in gleicher Weise Produkte einer gemeinsamen Textwelt sind, die von Tradenten, Redaktoren und Rezipienten ‚bewohnt' wird... Das Überliefern gelingt dort, wo Tradenten und Redaktoren eine gemeinsame Welt von Bedeutungen, Formen und Motiven teilen. Entsprechend gelingt Verstehen dort, wo alle eine gemeinsame ‚Sprache' sprechen, d. h. an einem kollektiven Zeichensystem teilhaben, seine Regeln beherrschen und seine Elemente einsetzen können" (14). Der lebendige Traditionsprozeß, zu dem die verstehende Rezeption gehört, wird also getragen von einer gemeinsamen Textwelt, die man auch das gemeinsame Zeichensystem oder die gemeinsame Zeichenwelt nennen kann. Das Verdienst von Theißens hier vorliegendem Buch ist der Versuch, die Aufgabe der Exegese für die Homiletik, der es ja ebenfalls um das Verstehen der biblischen Texte geht, aufzuzeigen sowie deren Ergebnisse für die Homiletik fruchtbar zu machen.

Dementsprechend formuliert Theißen die Aufgabe der Predigt wie folgt:

„Eine Predigt hat den Zweck, die biblische Zeichenwelt zu reaktualisieren – und zwar in allen ihren Funktionen. Sie hat entsprechend fünf Dimensionen:

1. Sie ist Aktualisierung der biblischen Zeichenwelt. Sie muß dabei die Distanz zwischen Vergangenheit und Gegenwart überbrücken. Insofern hat die Predigt eine historisch-hermeneutische Funktion.

2. Sie ist Entfaltung des Sinnpotentials des offenen Bibeltextes durch Revitalisierung seiner Sprache. Das Verhältnis der Predigt zum konkreten Bibeltext ist ihre exegetisch-hermeneutische Funktion.

3. Sie ist Chance für eine Dialogaufnahme mit Gott, d. h. sie ist mit der Hoffnung verbunden, daß sie die Distanz zwischen Gott und Mensch überwinden kann. Dies ist die theologische Dimension der Predigt (im engeren Sinne).

4. Sie verheißt Lebensgewinn, also eine Lebensorientierung, die das Leben gelingen läßt – auch wenn sie gegen ihre Intention de facto oft anders gewirkt hat und wirkt. Sie arbeitet sich an der Distanz des Menschen zu seinem eigentlichen Leben ab, an der Alternative von Heil und Unheil. Das ist ihre existentielle Dimension.

5. Sie ist eine öffentliche Rede im Rahmen eines Gottesdienstes, in der ein Mitglied der Gemeinde versucht, stellvertretend für alle die Grundlagen des gemeinsamen Lebens zu formulieren. Sie will die Distanz zwischen Menschen überbrücken. Sie hat eine kommunikative Funktion" (22f.).

Zusammenfassend definiert dann Theißen die Predigt so: „Eine Predigt ist eine Rede in einem Gottesdienst, in welcher ein Gemeindemitglied stellvertretend für alle die biblische Zeichensprache durch Auslegung eines Bibeltextes reaktualisiert, in der Hoffnung, durch Dialogaufnahme mit Gott Lebensgewinn zu vermitteln" (23).

Theißen entfaltet nun in seinem Buch diese fünf Dimensionen. Er bietet mit seinem hier vorliegenden Buch eine überzeugende Grundlegung und Strukturierung der Homiletik.

Gerade heute, wo es häufig eine enttäuschte Einstellung des Predigers gegenüber der Arbeit der Exegese gibt, die dann in psychologisierendem Erzählen kompensiert wird, sei dieses Buch von Theißen allen, die im Dienst der Verkündigung stehen, dringend empfohlen.

Predigten für jeden Sonntag des Jahres

Bedenkt man, daß zur Zeit Sonntag für Sonntag mehr als fünf Millionen Katholiken in Deutschland einen Gottesdienst feiern, daß also an jedem Sonntag mehrere tausend Priester und Laien eine Predigt halten, so wird die Notwendigkeit und auch der Erfolg von Predigtbüchern verständlich.

Von jedem der vier hier vorliegenden Predigtwerke wurde bereits ein Band in dieser Zeitschrift besprochen.

Rudolf Stertenbrink ist der Herausgeber von Dominikanischen Predigten, die unter dem Titel *„Lichtsekunden"* erschienen. Hier liegt der Band *Lesejahr C* vor.[3]

Diesen Predigtbüchern tut es gut, daß verschiedene Prediger zu Wort kommen. Allen gemeinsam ist eine verständliche, einfache Sprache auf einer der Verkündigung angemessenen Sprachebene.

Das Interesse der Hörer sowie die Anregung und Bereitschaft der Identifizierung mit den jeweiligen biblischen Geschichten wird durch das narrative Element der Predigten geweckt und wach gehalten. Hierbei bekommt aber manchmal der erzählende Teil ein zu großes Gewicht, z. B. wenn Stertenbrink in der Predigt zum Pfingstsonntag über die Hälfte des Textes den Hauptinhalt von Dostojewskis Roman „Schuld und Sühne" wiedergibt und dann auch in dem weiteren Verlauf der Predigt über die Interpretation der Liebe Sonjas zu Raskolnikov nicht hinauskommt. Im Zeitalter des Fernsehens, das sich in langen Serien der hier geschilderten Situation in verschiedenen Variationen annimmt, ist es unmöglich, mit einer derartigen Pfingstpredigt (128 – 131) „die Hörer mitten ins Herz zu treffen" (Apg 2,37), wie es von den Hörern der Pfingstpredigt des Petrus gesagt wird. Dennoch können diese Predigtbücher fruchtbare Impulse für die Predigtarbeit geben.

Sie machen aber auch dem Prediger klar, daß ihm die harte exegetische Arbeit am Text hier nicht abgenommen wird.

---

3 *Lichtsekunden.* Dominikanische Predigten zum Lesejahr C. Hrsg. v. Rudolf Stertenbrink. Freiburg 1994: Herder. 236 S., geb. DM 39,80 (ISBN 3-451-23111-5).

Martin Brasser und Gustav Schörghofer, beide Mitarbeiter der bekannten österreichischen Monatszeitschrift „entschluss", sind die Herausgeber der Predigtbücher *„Schätze im biblischen Acker"*.

Hier liegen die beiden Bände *Lesejahr C und A* vor.[4] Die einzelnen Beiträge, die von verschiedenen Theologinnen und Theologen stammen, sind einheitlich aufgebaut. Der erste, sehr kurze Teil besteht aus wenigen Fragen, die den biblischen Text auf die heutige Situation erfahrbar machen sollen. Hier lassen sich die jeweilige Autorin oder der Autor sehr persönlich auf den Text ein.

Exegetische Erkenntnisse sowie deren Beziehung zur gegenwärtigen Lebenswelt bilden den zweiten, umfangreichsten Teil. Der Identifikation des biblischen Textes mit der eigenen Lebensgeschichte dient dann der abschließende, narrative Teil unter der Überschrift „Geschichte".

Diese kurzen „Bearbeitungen" der Verkündigungstexte eignen sich sehr gut als „Initialzündung" für die eigene Predigtarbeit. Daß sie für den heutigen Prediger brauchbare Hilfe bieten, haben die meisten Beiträge schon dadurch bewiesen, daß sie entweder schon in gehaltenen Predigten erprobt wurden oder aber bereits die „kritische Instanz" der Leserinnen und Leser der Zeitschrift „entschluss" bestanden haben.

Als besonders positiv fallen hier einmal der durchgehend überzeugende Lebensbezug in den dargestellten Situationen und Erfahrungen auf, zum anderen die Kürze der Beiträge, die die intensive eigene Bearbeitung der hier vorgelegten Aussagen nötig macht.

Die Predigten, die Rolf Zerfass unter dem Titel *„Für uns Menschen"* veröffentlicht hat, liegen nun für alle drei Lesejahre vor.[5] (Für Lesejahr A vgl. OK 34. 1993, S. 360.)

Daß Zerfaß nicht nur ein seit Jahrzehnten wissenschaftlich arbeitender, bekannter und sehr erfolgreicher Homiletiker ist, sondern daß seine Lehrtätigkeit immer auch die praktische Predigtarbeit mit einschließt, sowohl in der Begleitung der Predigtpraktika der Theologie Studierenden als auch in seiner eigenen Predigttätigkeit, das beweisen die hier vorliegenden Veröffentlichungen. Sie sind vor allem von dem zentralen homiletischen Grundsatz geprägt, daß die Predigt keine einseitige Prediger-Hörer-Beziehung bedeutet, sondern Vollzug der grundlegenden Verkündigungs-Funktion der Gemeinde insgesamt ist. Predigt bedeutet also nicht: der Gemeinde verkündigen, sondern ist immer ein Mit-der-Gemeinde-Verkündigen.

Zerfaß zeigt in diesen Predigten die praktische Konsequenz dessen, was er in den beiden Bänden seiner Homiletik „Grundkurs Predigt" dargelegt hat.

Es ist überflüssig, darauf hinzuweisen, daß vor allem die Verkündiger mit sehr viel Gewinn mit diesen Predigtbüchern arbeiten können. Leider findet man in den einzelnen Bänden

---

4 *Schätze im biblischen Acker.* Hilfen zur Auslegung der Sonntagsevangelien. Hrsg. v. Martin Brasser und Gustav Schorghofer. Lesejahr A. 1992. 135 S., kt., DM 22,– (ISBN 3-7666-9794-3), Lesejahr C. 1994. 143 S., kt., DM 24,– (ISBN 3-7666-9903-2). Kevelaer: Butzon & Bercker.

5 Zerfass, Rolf: *Für uns Menschen.* Predigten zum Lesejahr B. 1993. 191 S., Pappband, DM 34,80 (ISBN 3-491-72271-3). Lesejahr C. 1994. 175 S., Pappband, DM 32,80 (ISBN 3-491-72272-1). Düsseldorf: Patmos Verlag.

nicht für alle Sonntage einen entsprechenden Beitrag. Dieser Mangel wird auch nicht durch den Vorteil wettgemacht, daß man für einige Feiertage und besondere Gelegenheiten eine homiletische Vorlage findet.

Das Predigtwerk *„Neue Predigten zum Alten Testament"*, das der derzeitige Direktor des Katholischen Bibelwerks in Stuttgart, Franz-Josef Ortkemper, herausgegeben hat, liegt nun auch in dem jeweiligen Band für jedes einzelne Jahr der drei Lesejahre vor.[6] (Für Lesejahr A und B vgl. OK 34. 1993, S. 359 u. 35. 1994, S. 227.)

Im Vergleich mit der gegenwärtigen Fülle der Predigtliteratur fällt auf, daß Predigten über Texte des Alten Testaments immer noch eine Ausnahme bilden. Um so notwendiger sind die hier vorliegenden Bände.

Eine Vielzahl von Theologen und Theologinnen, wobei die Theologinnen leider immer noch bedeutend weniger berücksichtigt werden als deren männliche Kollegen, legt hier ausgearbeitete Predigten vor. Wenn die Predigten auch durchweg auf der Grundlage der Exegese erarbeitet sind, so wäre der direkte Hinweis auf die exegetische Arbeit am alttestamentlichen Text für viele sicherlich sehr hilfreich. Die Predigten bieten aber gute Beispiele, wie die biblischen Texte des Alten Testaments für die heutigen Menschen als Zusage Gottes inmitten der Geschichte und als herausfordernde Aufgabe für die Mitgestaltung der Geschichte ausgelegt werden können. Jedem, der mit diesen Predigtbüchern arbeitet, wird sicherlich bewußt, welche Herausforderungen und Chancen für die heutige Verkündigung gerade mit dem Alten Testament gegeben sind.

Am Ende des dritten Bandes befindet sich zwar ein Stellenregister, leider fehlt aber ein entsprechendes Autorenregister.

Drei einzelne Predigtbücher

An Hand eines Bandes aus den *„Calwer Predigthilfen"*[7] soll auf die zahlreichen, weitgehend ausgezeichneten Predigtbücher evangelischer Homiletiker hingewiesen werden. Allein aus der Bezeichnung „Neue Folge – Reihe V – 1. Halbband" kann man den Umfang gerade dieser Reihe von Predigthilfen ersehen. Sodann fällt positiv auf, wie intensiv und gut strukturiert an den einzelnen Perikopen gearbeitet wird.

Das Arbeitsschema durchläuft folgende Stationen: Annäherung – Biblische Zusammenhänge – Auslegung – Theologische Entscheidungen – Homiletisch-seelsorgerliche Erwägungen – Anregungen, Anstöße, Kontraste – Zur Predigt.

Wer eine derartig intensive Predigtvorbereitung an einigen hier vorliegenden Beispielen nachvollzieht, dem wird wieder einmal mehr bewußt, welche Last und welche Lust dem, der im Dienst der Verkündigung steht, abgefordert und geschenkt werden. Es lohnt sich, bei den evangelischen Kollegen zu lernen. Hoffentlich kann dies auch umgekehrt gesagt werden.

---

6 *Neue Predigten zum Alten Testament*. Hrsg. v. Franz-Josef Ortkemper. Lesejahr C. Stuttgart 1994: Verlag Kath. Bibelwerk. 224 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-460-32993-9).

7 *Calwer Predigthilfen*. Neue Folge. Hrsg. v. Helmut Barié u. a., Reihe V, 1. Halbband: Advent bis Himmelfahrt. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 296 S., geb., DM 39,80 (ISBN 3-7668-3282-4).

Die Weihnachtszeit ist vor allem auch für die Prediger eine besondere Zeit, deswegen werden auch immer wieder entsprechende Predigtbücher herausgegeben. Das von Rudolf Landau unter dem Titel „*Gottes Sohn ist kommen*“[8] herausgegebene Buch hebt sich wohltuend von manch anderen Veröffentlichungen zur Weihnachtszeit ab. Landau ist es gelungen, von namhaften evangelischen Theologen und Homiletikern Predigten oder Meditationen zu den Perikopen der Weihnachtszeit zu bekommen oder von bereits verstorbenen Theologen entsprechende Texte zu veröffentlichen. Zu den einen gehören u. a. Manfed Josuttis, Eberhard Jüngel, Rudolf Bohren, zu den anderen z. B. Karl Barth, Christoph Blumhardt, Helmut Gollwitzer und Hans-Joachim Iwand. Acht bekannte Bilder der Kunstgeschichte über Weihnachtsthemen sollen die Vermittlung der Texte vertiefen.

Jeder, der bei der Vorbereitung der Weihnachtspredigt meint, es sei doch bereits hinlänglich alles gesagt, der wird über dieses Buch mit Weihnachtspredigten froh sein.

Der Erfolg gibt ihm recht, und so wundert man sich nicht, daß Willi Hoffsümmer wieder ein Buch mit Hilfen für die Predigt herausgegeben hat. „*88 Symbolpredigten durch das Kirchenjahr*“ heißt es.[9] Neben Drewermann ist wahrscheinlich Hoffsümmer der zur Zeit am meisten gelesene Theologe. Man ist erstaunt, wieviele Bilder, Symbole, Geschichten und praktische Anregungen er hier zusammengetragen hat. Um so wichtiger sind die kurzen Hinweise, die Hoffsümmer zu bedenken gibt, wenn er z. B. sagt, daß man nicht jeden Sonntag ein neues Symbol „mitbringen“ oder gar mehrere Symbole in einem Gottesdienst „aufgreifen“ sollte. „Ein Symbol darf nicht schon bei der Begrüßung verpuffen oder als Aufhänger bei der Predigt schnell verglühen“ (S. 11).

So wichtig auch dieser Hinweis ist, läßt er aber doch auch erkennen, wie sehr hier die Symbole als Instrumente einer lebendigen Gottesdienstgestaltung angesehen und nicht als wesentliche Elemente des Verstehens- und Mitteilungsprozesses religiöser Inhalte verstanden werden.

Gerade der Erfolg der Bücher mit Geschichten, Bildern, Zeichen und Symbolen weist auf einen grundlegenden Mangel des gegenwärtigen Theologiestudiums hin.

Das ist auch der Grund, warum Bücher mit derartigen Predigthilfen nur eingeschränkt empfohlen werden können.

---

8 *Gottes Sohn ist kommen*. Predigten und Bilder zur Weihnacht. Hrsg. v. Rudolf Landau. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 187 S., geb., DM 30,80 (ISBN 3-7668-3229-0).

9 Hoffsümmer, Willi: *88 Symbolpredigten durch das Kirchenjahr*. Für Erwachsene, Jugendliche und Kinder. Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 165 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-7867-1816-4).

Besprechungen

Geistliches Leben

VANIER, Jean: *In Gemeinschaft leben*. Meine Erfahrungen. Freiburg 1993: Herder. 428 S., kt., DM 28,– (ISBN 3-451-23244-8).

Jean Vanier, der Autor dieses Buches, ist als Gründer der „Arche"-Bewegung inzwischen auch in Deutschland weit bekannt. Die „Arche", ein heute weltweit gespanntes Netz von Gemeinschaften, in denen das Zusammenleben mit geistig Behinderten verwirklicht wird, bildet auch den Lebenshintergrund dieses Buches von Vanier. Bereits vor zehn Jahren erschienen unter dem Titel „Gemeinschaft" Gedanken und Erfahrungen Vaniers zu dem Thema, völlig überarbeitet liegen sie nun in dem bei Herder erschienenen Buch in neuer Gestalt vor.

Es geht Vanier nicht um eine theoretische Reflexion über Gemeinschaft, weder soziologischer noch theologischer Art; nicht umsonst lautet der Untertitel des Buches „Meine Erfahrungen" – und es ist tatsächlich ein großer Reichtum an Erfahrungen, den der Autor hier seinen Leser/innen zur Verfügung stellt. Unter „Gemeinschaft" möchte Vanier Gruppierungen verstanden wissen, „die ihre frühere Lebensweise aufgegeben haben, um gemeinsam mit anderen unter einem Dach zu leben, mit ihnen verbindliche Beziehungen einzugehen und nach einer neuen Sicht des Menschen und seiner Beziehungen mit seinesgleichen und mit Gott gemeinsam zu leben und zu arbeiten" (24). Im Hintergrund steht hier das Zusammenleben der Verantwortlichen und Assistenten der „Arche" mit Behinderten; viele der Erfahrungen aber lassen sich ebenso auf Gemeinschaften beziehen, die mit ihrer Sendung und Arbeit nach außen gerichtet sind, wie es für die meisten Ordensgemeinschaften gilt. Verbindlichkeit der Beziehung zu den Menschen und zu Gott – das allerdings ist ein Leitmotiv dieses Buches, um das sich die konkrete Gestaltung des Gemeinschaftslebens bewegt. Verbindlichkeit der Beziehung zu den Menschen zeigt sich beispielsweise darin, daß die Gemeinschaft selbst nicht über die konkreten Menschen in ihr gestellt wird. Vanier zitiert an dieser Stelle Dietrich Bonhoeffer: „Wer die Gemeinschaft liebt, zerstört die Gemeinschaft; wer die Brüder liebt, baut die Gemeinschaft auf" (38). Ein besonders wichtiges Merkmal der Gemeinschaft ist in den Augen Vaniers die Fähigkeit, die eigene Unzulänglichkeit wahrzunehmen und zuzugeben – sowohl als einzelner wie als Gemeinschaft. Bei aller verhaltenen Skepsis gegen die Psychologie erweist sich Vanier hier selbst als ein Menschenkenner: „Oft sehen und bekämpfen wir das Böse außerhalb von uns, nur um es nicht in uns zu sehen" (50). Und unterfangen wird diese Vertrautheit mit menschlichen Eigenheiten immer von einer tiefgründigen Spiritualität: Das Eingeständnis der eigenen Armut und Schwäche wandelt sich in Reichtum. „Denn von diesem Moment an leben wir nicht mehr unserem eigenen Ruhm, sondern für die Liebe und die Kraft Gottes, die sich in unserer Schwachheit offenbart" (49). Menschenkenntnis und Spiritualität durchdringen sich so gegenseitig und werden ergänzt durch die anklingenden konkreten Erfahrungen aus der Gemeinschaft, in der Vanier lebt.

Von eher grundlegenden Beobachtungen und Aussagen zur Gemeinschaft geht der Autor im Verlauf des Buches dann über zu spezielleren Themen. Dazu gehören die Sendung, das besondere Ziel der Gemeinschaft, die Prozesse des Wachstums der Gemeinschaft, die Gestaltung des Alltags, die Aufgabe der Leitung, die einzelnen Gaben in der Gemeinschaft (darunter der geistliche Begleiter, die Aufgabe eines Außenstehenden als Begleiter, psychologische Begleitung, die Gaben des Zuhörens, der Unterscheidung, der Treue, des Staunens, der „Großmutter", der Belebung, die Gabe von Mann und Frau), Aufnehmen und Annehmen in der Gemeinschaft, das Feiern u. a. Vanier überrascht immer wieder mit neuen Blicken auf die Gemeinschaft und mit aufschlußreichen Details. Er kommt auf die Vielfalt der Lebensformen in derselben Gemeinschaft zu sprechen, auf Verheiratete, Familien, Zölibatäre, auf Randfiguren. Er kommt auf Überaktivität und Ausgebranntsein zu sprechen, auf die Notwendigkeit, den Sabbat zu halten und ergänzt das z. B. auch durch eine ganz konkrete Beobachtung: „Es ist immer gut, eine ‚Großmutter' in der Gemeinschaft zu haben, die uns daran erinnert, daß wir einen Körper und Gefühle haben – und daß wir oft aus einer Mücke einen Elefanten machen, nur weil wir nicht genug geschlafen haben" (232). Die sanfte Ironie und der Humor Vaniers tun gut. Gekoppelt mit seiner menschlichen und spirituellen Kompetenz machen sie Mut zum Leben in Gemeinschaft. Dabei macht sich Vanier – bei aller Bejahung

des gemeinschaftlichen Lebens – keine Illusion über die Ambivalenz vieler, ja sogar aller Menschen: „Was wir am meisten ersehnen und wovor wir am meisten Angst haben, ist und bleibt die Liebe. Die Liebe macht uns empfindlich und offen für andere – so aber können wir verwundet werden durch Ablehnung und Trennung" (31). In einer Zeit, in der von vielen Menschen nach neuen Formen des Zusammenlebens gesucht wird, sind die Gedanken und Erfahrungen Vaniers in ihrem Realismus und ihrer Freude an der Gemeinschaft eine wirkliche Ermutigung und Hilfe. Genau das möchte der Autor wohl auch vermitteln: Es „lohnt sich, zusammen weiterzugehen... Denn wir dürfen hoffen" (425).

Johannes Römelt

Alphonso, Herbert: *Die persönliche Berufung*. Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 75. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 66 S., kt., DM 8,40 (ISBN 3-87868-469-X).

Das Geheimnis der persönlichen Berufung ist für Herbert Alphonso, der seit Jahren als geistlicher Begleiter Erfahrung gesammelt hat, der Schlüssel des spirituellen Lebens. Sein Beitrag zu diesem Thema, der in die Reihe der Münsterschwarzacher Kleinschriften aufgenommen wurde, wurde ursprünglich als Artikel für einen Sammelband zu den ignatianischen Exerzitien der Jahre 1990 und 1991 verfaßt und für die deutsche Ausgabe etwas erweitert. Es ist die Einmaligkeit der Person, die sich in der persönlichen Berufung ausdrückt: daß sie von Gott beim Namen gerufen ist und er ihr einen ganz eigenen Weg weist. Diese unwiederholbar einmalige Wirklichkeit kann als „persönliche Identität", als „persönliche Lebensausrichtung", als „wahres Selbst" bezeichnet werden, in biblischer Sprache ist hier von der „persönlichen Berufung" die Rede. Gemeint ist damit nicht die grundlegende Berufung zum Christen oder die Berufung zum Priester oder zum Ordenschristen; es handelt sich vielmehr um den Geist, der jede dieser Berufungen belebt und trägt. Jeder Christ hat seine eigene persönliche und damit einmalige Art und Weise, Christ zu sein. Ausdrücken läßt sich diese Berufung in wenigen Worten, hinter denen aber die ganze Kraft elementaren Erlebens steht. Alphonso gibt einige Beispiele: „Ich bin bei dir", „geduldige Liebe", „vergebende Liebe", „reines Geschenk" (22). In Worten läßt sich die Tiefe der Erfahrung nicht ausdrücken, gerade weil sie sich in ganz unterschiedlichen Situationen des eigenen Lebens konkretisiert; dennoch bilden diese Worte eine Art Leitfaden. Alphonso beginnt, indem er die Erfahrung der persönlichen Berufung an einem Beispiel schildert; mit Verweisen auf die Psychologie und auf die Bibeltheologie erläutert er sie weiter, schließlich bezieht er sie auf die Schritte der ignatianischen Exerzitien, auf die Bewußtseinsprüfung (Gewissenserforschung) und das Partikularexamen. Indem er die Linie seiner Überlegungen bis in konkrete Übungen fortzieht, macht er auch deutlich, wie die Ausrichtung auf die persönliche Berufung der spirituellen Dynamik im alltäglichen Leben immer wieder Impulse zu geben vermag.

Johannes Römelt

Nowak, Alexius: *Klausur mit Markus*. Regensburg 1994: Fr. Pustet i. Gem. m. d. Vandenhoeck-Verlag, Göttingen. 95 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-7917-1409-0).

Ein wahrhaft ökumenisches Buch von erfrischender Art. Und das nicht nur, weil ein evangelischer Pastor dazu ein empfehlendes Vorwort geschrieben hat, sondern weil es gleichermaßen den Seelsorgern beider Kirchen etwas bietet, was beide dringend brauchen: Hilfen gegen die Resignation. Der Autor, seit 1985 katholischer Pfarrer in Braunschweig, unternimmt den Versuch, anhand von Texten aus dem Markusevangelium die eigene pastorale Existenz zu beleuchten in der Hoffnung, damit zugleich seinen Amtsbrüdern einen guten Dienst zu erweisen.

Er tut das ohne alle wissenschaftliche Exegese, ohne historisch-kritischen Kommentar, aber auch ohne all die modischen Empfehlungen, die uns heute in reicher Auswahl eingeredet werden. Kann so etwas funktionieren? Wer die einzelnen Abschnitte aufmerksam liest, wird bald merken, daß es geht. Hier wird tatsächlich in unprätentiöser Art Wesentliches gesagt und das ohne Moralin und Zaunpfahl. Es handelt sich im Grunde um Vorschläge, die bedacht und erprobt werden wollen. Gern stimmt man dem evangelischen Pastor zu, wenn er schreibt: „Hier wird in wahrhaft katholischer Weise evangelisch geredet. Will sagen, hier spricht einer allgemein eingehende Weisheit aus, die aus dem Zentrum der Frohen Botschaft schöpft" (S. 7).

Franz Karl Heinemann

Balling, Adalbert Ludwig: *Als Gott die Zeit erschuf.* Vom Umgang mit einer Mangelware. Herderbücherei, Bd. 8826. Freiburg 1994: Herder. 127 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-451-08826-6).

Rund um das Thema „Zeit" hat Balling für dieses Buch Aphorismen, Geschichten und Essays gesammelt, teils unterhaltsam, teils nachdenklich. Von der Bibel über die klassischen antiken Schriftsteller bis hin zu modernen Autoren reicht seine Sammlung. Ganz verschiedene Aspekte der Zeit werden dabei angerührt: Immer wieder wird beispielsweise die „Welt der Uhren" beschworen, eine Welt, in der die Zeit zur Mangelware geworden ist; ganz anders gemeint ist dagegen die Rede Ernst Jüngers von der „Macht der Zeit", gegen die der Mensch immer kämpft. Balling stellt mit seinem Buch einfach eine Zitatensammlung zur Verfügung und überläßt es dem Leser selbst, tiefer in die Gedanken zur Zeit einzudringen. Es sind – nach den Worten des Autors selber – Häppchen zum Kosten mit der Absicht, zu einem gelassenen Umgang mit der eigenen Zeit einzuladen.

Johannes Römelt

Balthasar, Hans Urs von: *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch.* Auswahl und Einleitung von Jacques Servais. Reihe: Christliche Meister, Bd. 46. Freiburg 1993: Johannes Verlag Einsiedeln. 231 S., Kt., DM 28,– (ISBN 3-89411-319-7).

Es ist wohl das gleichermaßen von Gotteserfahrung wie theologischer Kenntnis geprägte Denken des Autors, das vorliegendes Büchlein über die ignatianischen Exerzitien zu einer lesenswerten Kostbarkeit für den Menschen auf der Suche nach Gott werden läßt. Der 1988 kurz nach seiner Ernennung zum Kardinal verstorbene eidgenössische Theologe Hans Urs von Balthasar, selbst ein erfahrener Exerzitienmeister und Garant für wertvolle spirituelle Anstöße, hat sich immer wieder dieser geistlichen Übungen des Heiligen von Loyola in seinem mannigfaltigen Werk angenommen. Jacques Servais SJ hat nun die dankenswerte Aufgabe übernommen, solche Texte in vorliegendem Band zu sammeln.

Servais hat die Texte Balthasars nach unterschiedlichen Themen geordnet, die es mit den Exerzitien im allgemeinen und mit besonderen Inhalten der Übungen zu tun haben. In einer ersten Hinführung geht es um das Wesen der Exerzitien als solche. Wir erfahren etwas über ihr Ziel, die „indifferentia", charakterisiert als entschiedene Liebe zu Gott. Für Balthasar ist der Weg hin zur „indifferentia" ein Weg, der wesentlich Gnade Gottes und nicht menschliche Leistung ist. Aufgabe des Menschen ist allemal das Reagieren auf Gottes Gnadenangebot, indem er sich darauf einläßt. Dieses Motiv durchzieht das ganze Bändchen.

Nach einer Betrachtung über das Gebet, wo Balthasar über den Umgang mit den Texten der Exerzitien spricht, geht das Buch dann auf die Einzelthemen der Übungen ein. Da ist zunächst einmal von dem Menschen als Sünder die Rede, dem einerseits, so er umkehrt, Heil gewährt ist, der sich aber auch darüber im klaren sein sollte, daß er eigentlich die Hölle verdient hätte. Dann geht es um den Ruf Jesu Christi, der seine Antwort in der Wahl des Menschen findet. Die Wahl ist die Entscheidung zur Nachfolge Christi, und diese Nachfolge vollzieht sich maßgeblich in der Passion. Balthasars Worte zur Passion des Menschen sind vor allem von dem Bewußtsein des „Pro nobis" des Leidens Jesu Christi getragen. Genau dieses unermeßliche Leiden ruft zur Antwort des Menschen heraus. Teilnahme an der Passion, manifest gemacht am Philipperbriefhymnus, ermöglicht es dem Menschen nun im letzten, Gott zu erfahren. Es ist nach Balthasar der einzige Weg, und so gibt er anderen Formen von Mystik und Askese eine Absage. Es ist aber auch ein Weg, der zu immer größerer Indifferenz und Gottesnähe führt für den, der es fassen kann.

Nach Ausführungen, die es mit dem Christsein in der Kirche zu tun haben, lenkt Balthasar zum Schluß den Blick auf die Welt als ganze. Sein Postulat lautet: „Gott in allen Dingen finden!" Gemeint ist der Gott, der sich Israel offenbart hat und sich auch dem neuen Israel, der Kirche, immer wieder in der Schöpfung zeigt. Die Exerzitien münden schließlich in die Bereitschaft, sich ganz und gar Gott zu übergeben. Hier geschieht wahre Selbstwerdung in der eigentümlichen Dialektik von Freiheit und absolutem Gehorsam Gott gegenüber.

Leicht lassen sich die Thesen des Basler Theologen in mehrfacher Hinsicht nicht lesen. Ihr Verstehen setzt ein Stück theologischer Grundkenntnisse voraus. Aber auch ein existentielles Betroffensein von Gottes Heilstaten erscheint mir unumgänglich, um gerade den Aufruf zum Mitleiden in der Nachfolge zu begreifen. Überhaupt sind viele dargebrachte Ansichten zweifelsohne für den Menschen unserer Zeit ein Ärgernis. Da wird die Existenz der Hölle eben nicht geleugnet, da wird die Kirche als vom Geist erfüllte Wirklichkeit angesehen, der nun einmal zu folgen ist, und da ist immer wieder von der Demut als rechter Haltung Gott gegenüber die Rede.

All jene Heilsimperative jedoch sind getragen von dem immer größeren Heilsindikativ des für uns leidenden Gottessohnes. Das gibt dem Leser auf der Suche nach Gott die Möglichkeit, diese Theologie leichter nachzuvollziehen. Insofern kann Urs von Balthasar auch letztlich überzeugend herausstellen, daß der Weg der Nachfolge durch Kreuz und Ärgernis doch ein Weg zu einer echten Selbstfindung ist, vollzieht sich doch eine Selbstfindung im immer größeren Erkennen der Taten Gottes an dem Menschen, was nun einmal nur durch ein Mittun in Dankbarkeit und aus Gnade möglich und wirklich nachvollziehbar ist. Raymund Fobes

Heilige Schrift und biblische Welt

Haag, Herbert: *Biblisches Wörterbuch.* Freiburg 1994: Herder. 448 S., geb., DM 48,– (ISBN 3-451-23396-7).

Das „Biblische Wörterbuch", 1971 als Herder-Taschenbuch zum ersten Mal auf dem Markt erschienen und seit vielen Jahren vergriffen, wird hier als gebundene Ausgabe, überarbeitet und auf den aktuellen Forschungsstand gebracht, neu vorgelegt. Der Autor, emeritierter Professor für alttestamentliche Exegese und Herausgeber des großen „Bibel-Lexikons" (Einsiedeln 2. Aufl. 1968) hat bei der Neuauflage nicht nur auf die früheren Mitarbeiter zurückgegriffen, sondern auch die Mitwirkung des biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz erreicht, das für einzelne Artikel und vielfältige Hinweise, für Ergänzungen und Beiträge zur Illustrierung verantwortlich zeichnet.

Die gebotenen Informationen sind knapp und präzise und behandeln alle 72 Bücher der Bibel sowie Personen, Sachen und Orte, die in der Bibel vorkommen oder mit ihr zu tun haben. Man mag bedauern, daß die Beantwortung bibeltheologischer Fragen ausgeklammert wurde, vielleicht um Preis und Umfang des Buches in Grenzen zu halten oder weil es dafür bereits andere gute Nachschlagewerke gibt, etwa das „Bibeltheologische Wörterbuch", hrsg. v. J. B. Bauer, Graz 1959, 4. Aufl. 1994 oder das inzwischen vergriffene „Wörterbuch zur biblischen Botschaft", hrsg. v. X. Léon-Dufour, Freiburg 2. Aufl. 1967. Die über 800 ausgewählten Stichwörter sind mit Bedacht für die persönliche Lektüre der Bibel, für Predigt und Bibelgespräch, für Unterricht und Studium ausgewählt und bearbeitet worden. Das Ergebnis ist ein Sachwörterbuch der Bibelkunde, das den Anforderungen praktischer Bibelarbeit entspricht und auch Nichttheologen einen einführenden Zugang und ein klares Verständnis der biblischen Welt ermöglicht. Drei Zeittafeln am Anfang und ein Verzeichnis der Abkürzungen und Abbildungen am Schluß runden das Buch ab, das in keiner Klosterbibliothek fehlen sollte. Franz Karl Heinemann

Giesen, Heinz: *Herrschaft Gottes – heute oder morgen?* Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien. Reihe: Biblische Untersuchungen, Bd. 26. Regensburg 1994: Fr. Pustet. 162 S., kt., DM 38,– (ISBN 3-7917-1454-6).

Es ist unumstritten, daß die Botschaft von der Herrschaft Gottes die theologische Mitte der Verkündigung Jesus bildete. Sein ganzes Denken und Handeln war von dieser Herrschaft Gottes bestimmt. Umstritten ist dagegen bis heute, was Jesus unter dieser Metapher verstanden hat, vor allem „ob und in welcher Weise diese Heilswirklichkeit … schon gegenwärtig erfahrbar ist oder ob sie ein bloß zukünftiges Gut ist" (S. 5). Da Jesus selbst nicht definiert hat, was dieser Begriff für ihn genau besagt, muß man seine Bedeutung aus dem Gesamt seiner Verkündigung erheben. Genau das un-

ternimmt G. in seiner sehr präzisen und dichten Untersuchung, die damit zu einer zusammenfassenden Darstellung der Heilsbotschaft Jesu (und der synoptischen Evangelien) wird, in der alle wesentlichen Aspekte, das ganze Beziehungsgeflecht zwischen Gottesherrschaft und Verkündigung Jesu (sein freiwilliges, stellvertretendes Sterben miteingeschlossen), zur Sprache kommen. Der Verf. ist dazu durch zahlreiche Veröffentlichungen zum Thema bestens befähigt.

Nach einer gedrängten Darstellung der Vorgeschichte der Vorstellung von der Herrschaft Gottes im AT und im Frühjudentum und einer Erörterung der Verkündigung des Täufers und dessen Beziehung zu Jesus beginnt G. seine Untersuchung methodisch mit der matthäischen Sicht von der „Herrschaft der Himmel", die er in Relation zum Ausdruck „Der Vater in den Himmeln" setzt. Der Vergleich ergibt, daß die Metapher „Herrschaft der Himmel" bzw. „Herrschaft Gottes" einen personalen und dynamischen Charakter hat (weshalb die Übersetzung mit „Herrschaft", trotz des heutigen negativen Klangs der anderen mit „Reich" vorzuziehen sei). „Beide Ausdrücke haben die neue durch Christus vermittelte Gottesgemeinschaft zum Inhalt. Diese Gemeinschaft wird in der eschatologischen Perspektive des ‚schon jetzt' geschenkten und ‚noch nicht' vollendeten Heils gesehen" (S. 42). Sie haben daher nichts mit einer despotischen Herrschaft zu tun, sondern drücken eine Vater-Sohn-Beziehung aus.

Was Jesus mit Herrschaft Gottes meint, kommt vor allem in seinen Gleichnissen und Machttaten zum Ausdruck. Weil es sich um eine personale und letztlich geheimnisvolle Beziehung handelt, ist „die Darstellung der ‚Herrschaft der Himmel' in Bildern und Gleichnissen keine Verlegenheitslösung, sondern der angemessene Ausdruck dessen, wovon sie reden" (43). Die Machttaten Jesu, besonders seine Heilungen und Exorzismen, zeigen in erfahrbarer Weise, daß die Herrschaft Gottes bereits wirksam gegenwärtig ist und auf das ganzheitliche Heil des Menschen zielt. Die Darstellung beider Themenkreise (Gleichnisse und Machttaten) enthält grundlegende Ausführungen zum heutigen Verständnis der Gleichnisse und Wunder Jesu (S. 46 – 77).

In einem eigenen Abschnitt: „Der Tod Jesu als Folge seiner Verkündigung von der Herrschaft Gottes", behandelt der Verf. die schwierige und kontroverse Frage nach den Ursachen des Todes Jesu und Jesu eigenem Todesverständnis (86 – 97). Entgegen manchen anderen Deutungsversuchen sieht G., m. M. zu Recht, Jesu Tod letztlich als Konsequenz seines auch im Angesicht der Todesgefahr durchgehaltenen Anspruchs, der einzige Mittler des Heils Gottes (der Gottesherrschaft) zu sein, jenes Gottes, der sich den sündigen Menschen vorbehaltlos zuwendet, was auch der Grund der Kultkritik Jesu ist. „Denn Jesus stellt mit seinem Angriff auf den Tempelkult nicht nur ihre (scl. die sadduzäische Tempelbehörde und Jerusalemer Priesterschaft, Rez.) ökonomische Grundlage in Frage, sondern vor allem auch das Heil, das nach Auffassung der Sadduzäer durch den Kult und der damit gegebenen Sühne gewährleistet wird" (S. 89).

Einen Schwerpunkt bildet die Erörterung der umstrittenen sogenannten „Terminworte" der Evangelien und der damit verbundenen Frage der „Naherwartung". Hier bietet G., der sich in mehreren Aufsätzen zu diesem Problem geäußert hat, eine von der Mehrheitsmeinung abweichende Lösung. Die „Terminworte" beziehen sich nach dem Urteil des Verf., wofür er immerhin beachtliche Argumente anführt, nicht auf die Wiederkunft Christi, sondern auf die Zeit nach der Auferstehung Jesu (98 – 124). – Zum Schluß geht G. noch auf das Verhältnis der Herrschaft Gottes zur Kirche ein und zieht sodann im „Rückblick und Ausblick" die Linien zur johanneischen und paulinischen Transformation der Metapher „Herrschaft Gottes" aus. Trotz der anderen Terminologie beider ist in der Sache doch Kontinuität gegeben (125 – 138). Ein ausführliches Literaturverzeichnis zur behandelten Thematik, ein Stellen-, Namen- und Sachregister bieten gute Hilfen zur Vertiefung.

Aus der Fülle der behandelten Themen bzw. Themenkreise konnten hier nur die wichtigsten genannt werden. G. ist es mit seiner Darstellung des zentralen Inhalts der Verkündigung Jesu (der Herrschaft Gottes) gelungen, eine gut lesbare und doch wissenschaftlich begründete Hinführung zur Heilsbotschaft Jesu und ihrer bleibenden Bedeutung für heute und morgen zu bieten, die – nicht zuletzt auch wegen ihrer Kürze – allen theologisch Interessierten, vor allem auch den im Dienst der Vermittlung Stehenden eine solide und willkommene Orientierung und Hilfe sein kann. (Lies: S. 53: Lk 5,32 statt Lk 5,12; S. 119, Z. 1: „die Stunde" statt „der Tag".) Felix Porsch

GRADWOHL, Roland: *Frag den Rabbi.* Streiflichter zum Judentum. Calwer Taschenbibliothek 34. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 127 S., kt., DM 14,80 (ISBN 3-7668-3292-1).

Gläubige Juden orientieren sich an der Tora, und seit über zweitausend Jahren befragen ihre Gelehrten die biblischen Texte, wenn konkrete Lebensprobleme gelöst werden müssen. Wie das in der Praxis aussieht, zeigt in vorbildlicher Weise dieses kleine Taschenbuch, in dem der Rabbiner Roland Gradwohl in gebotener Kürze auf 82 Fragen, die mit jüdischem Brauchtum und jüdischer Ethik zu tun haben, eine Antwort zu geben versucht. Diese Antworten gehen fast immer von Aussagen der Tora aus, greifen aber auch auf andere alte und neue jüdische Quellen zurück, wobei der Autor sein eigenes Urteil nicht hinter dem Berge zurückhält. Einige Beispiele sollen zeigen, was hier alles angesprochen wird: „Weshalb ein Käppchen?", „Wie wird man Jude?", „Weshalb kein Rahmschnitzel?", „Ist Homosexualität strafbar?", „Aids-Test vor der Hochzeit?", „Wo ist das Paradies?", „Frauen auf der Empore?", „Jesus – der jüdische Messias?", „Gott der Rache?", „Weshalb ein schmuckloser Sarg?", „An der Umkehr (ver)zweifeln?", „Ist Sieben eine heilige Zahl?", „Haben Engel Flügel?"

Viele der gegebenen Antworten finden sicher auch bei christlichen Lesern volle Zustimmung, andere dagegen rufen Erstaunen und vielleicht sogar Widerspruch hervor, weil sie sich tatsächlich oder angeblich vom christlichen Standpunkt unterscheiden. Doch sollte das kein Grund sein, das Büchlein achtlos beiseite zu legen, dessen Ausführungen auf 22 Seiten Anmerkungen gründlich belegt sind. Zahlreiche Christen stehen auch heute noch jüdischen Mitbürgern mit erschütternder Ahnungslosigkeit gegenüber. Ein Dialog zwischen ihnen kann nur fruchtbar sein, wenn man die Überzeugungen, Sitten und Gebräuche der jeweils anderen Seite kennt und respektiert und unvoreingenommen miteinander spricht. Das kleine Buch kann dabei gute Dienste leisten und verdient darum viele Leser.

Franz Karl Heinemann

Dogmatik – Ekklesiologie

Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik in drei Bänden. Band 2: Christologie – Mariologie – Ekklesiologie. Paderborn 1995: F. Schöningh. XV, 590 S., kt., DM 78,– (ISBN 3-506-70806-6).

Wenn man für die Theologie einer Zeit typische Merkmale sucht, dann kann man die Zeit von der Mitte der achtziger Jahre bis heute als eine Zeit der Handbücher bezeichnen. Die nachkonziliare Unsicherheit hat einer neuen Sicherheit Platz gemacht, die darangeht, die Ergebnisse des theologischen Disputs zu sammeln und zu ordnen. So erscheint auch in der Dogmatischen Theologie nach dem ebenfalls von W. Beinert herausgebrachten „Lexikon der katholischen Dogmatik" (Freiburg 1987), das sich dem gleichen Bedürfnis verdankt, und nach dem von Th. Schneider herausgegebenen zweibändigen „Handbuch der Dogmatik" (Düsseldorf 1992) das auf drei Bände angelegte „Lehrbuch der katholischen Dogmatik", dessen erster Band vorliegt (als in der Reihe zweiter), der das Zentrum der katholischen Lehre behandelt: die Christologie (von dem Münchner Dogmatiker G. L. Müller), die Mariologie (von dem in Vallendar lehrenden F. Courth) und die Ekklesiologie (von dem ebenfalls in München dozierenden P. Neuner).

Die drei Autoren, alle durch ihre bisherigen Arbeiten als Kenner ausgewiesen und als Lehrer bewährt, versuchen in guter Übersichtlichkeit und logischer Entfaltung (verstärkt und betont auch durch eingeschobene Übersichten) unseren Glauben verständlich und überzeugend darzulegen, was sich auch im Titel des Lehrbuches niederschlägt: „Glaubenszugänge", zudem noch darin, daß der zweite Band mit seinen zentralen Themen als erster erarbeitet wurde und erscheinen konnte. Daß die Christologie als der Schlüssel und die Basis aller anderen Lehrinhalte so auch als erstes Thema behandelt wird, braucht keine Begründung; daß dies auch für die Ekklesiologie gilt, die aufzuzeigen hat, wie das heilende Werk des Christus Jesus in die Welt und die Zeit hinein sich zu-trägt, versteht sich auch von selbst. Daß zwischen beide Traktate der über Maria als Mutter Jesu und Mutter der Kirche gesetzt wird, entbehrt nicht der Logik (und wird auch von Courth mit seinen einführenden Feststellungen über die wiedergefundene Bedeutung dieser Lehre gut begründet). Dennoch bleibt mir die Frage, ob nicht die Weichenstellung des Konzils (das ja bekanntlich ein eigenes

Lehrdokument über Maria abgelehnt und die glaubende Zuwendung zu ihr als Abschluß der dogmatischen Konstitution über die Kirche gesetzt hat) bleibend ernst genommen gehört.

Die Brauchbarkeit des Handbuches zeigt sich auch in dem ausgesprochen ökumenischen Interesse (bezogen auf die christliche wie die religiöse Ökumene), in den Literaturhinweisen nach jedem Traktat und in den Registern am Ende des Bandes. Viktor Hahn

Üffing, Martin: *Die deutsche Kirche und Mission.* Konsequenzen aus dem nachkonziliaren Missionsverständnis für die deutsche Kirche. Reihe: Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Sankt Augustin Nr. 60. Nettetal 1994: Steyler Verlag. 285 S., kt., DM 40,– (ISBN 3-8050-2816).

Der Verfasser hat die Arbeit, die dem Buch zugrunde liegt, als Promotionsarbeit an der missionswissenschaftlichen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana vorgelegt. Er behandelt das Thema mit zahlreichen die Lektüre erleichternden Gliederungen in Kapitel und Abschnitte in vier Teilen. Der erste, grundsätzliche Teil behandelt die (Orts-)Kirche im nachkonziliaren, theologischen Missionsverständnis (19 – 80). Im zweiten Teil, der insbesondere die kirchliche und pastorale Situation im Deutschland der Gegenwart beschreibt, geht es um „‚Mission' in der deutschen Kirche" (81 – 165). Der dritte Teil setzt „weltkirchliche Strukturen und Engagement der deutschen Ortskirche" miteinander in Beziehung (166 – 224), wobei insbesondere die überdiözesanen Werke und Strukturen, sodann die Aktivitäten einzelner Diözesen, schließlich der „missionierende Orden" ausführlich beschrieben werden. Ein mehr theologisch gehaltener vierter Teil faßt Gesagtes nochmals zusammen: „Suche nach neuen Ansätzen", 225 – 256.

Der Eindruck, den das vorliegende Buch weckt, ist nicht leicht zu vermitteln. Einerseits ist es eine flüssig geschriebene, gut lesbare Summe der angesprochenen Themen, die auf sehr weit gespannten Vorarbeiten beruht, wie die zahlreichen Anmerkungen und die Bibliographie zeigen. Insbesondere der beschreibende dritte Teil enthält eine Zusammenschau von Informationen, wie sie sonst nicht leicht zugänglich sind. Was die Deutung der Gegenwartssituation betrifft, optiert der Verfasser – m. E. berechtigterweise – für die Kategorie der Säkularisierung als Deutungshilfe. Die theologische „Linie" ist von einer entschlossenen Bejahung von Missions- und Evangelisierungsauftrag ebenso geprägt wie von einer geschickt skizzierten Perspektive, was die Sicht auf die Teilkirchen und „jungen Kirchen" betrifft, wie sie heute eindeutig maßgebend ist. Die Entwicklung dieser Sicht wird gut dargestellt (wobei die Löwener Schule eine positivere Würdigung verdient hätte). Insbesondere kommt der innovative Beitrag von Evangelii Nuntiandi gut zum Ausdruck. Dabei ist das Ja zum missionarischen Auftrag heute durchaus nicht selbstverständlich. Wir haben also eine deutlich gezeichnete, mit Blick für Details verbundene Synthese vor uns.

Andererseits haben mich nicht wenige Einzelheiten innerhalb der von mir geteilten Gesamtsicht zum Widerspruch gereizt. Die zentralen Aspekte des Werkes werden eindeutig zu redundant vorgebracht. Bei der Beschreibung der Lage vermisse ich die doch auch von EN und Puebla aufgegriffene Unterscheidung von Säkularisierung und Säkularismus (der Beitrag von U. Ruh zum Thema bleibt unerwähnt). Auch werden oft vorgebrachte Topoi eher pessimistischer Autoren kommentarlos mitzitiert. Generell kann es irritieren, daß oft recht verschieden orientierte Autoren einfach kommentarlos sammelnd nebeneinander gestellt werden, um jeweils die eigene Sicht zu illustrieren. Ist z. B. eine Äußerung aus dem Lebensrückblick von H. Jedin zur Nachkonzilszeit so zustimmungsfähig wie sie hier erscheint (93)? Bilden nicht besorgte Äußerungen einzelner Bischöfe ein anderes Genus von Aussagen als wissenschaftliche Analysen? Soll man das alles so miteinander verbinden?

Bei der oft wiederholten Betonung der Eigenständigkeit der jungen Kirchen bleibt unerwähnt, daß diese sehr oft finanziell und an administrativem Know how durchaus nicht eigenständig sind. Die Verwendung des Wortes „Austausch" im Zitat auf S. 194 ist gegenüber den übrigen Formen von Austausch eine Äquivokation, das Kleinschreiben dieser Dimension eher eine Illusion. Weiter: Gibt es nun noch Gegenden, wo eine Erstverkündigung ansteht, oder nicht (vgl. 215 mit 220)? Ferner: Die Spannung zwischen Dialog und Mission müßte in ihrer Konfliktträchtigkeit deutlicher gesehen werden, als es S. 240 – 244 geschieht. Gewiß muß beides miteinander versöhnt werden, aber die

Schwierigkeiten sind groß ... Die Gefahr des Aufgebens der eigenen kulturellen und religiösen Identität besteht bei dem S. 242 Anm. 62 empfohlenen Vorgehen durchaus, man sollte es in dieser Form kritischer sehen, und ich meine, es sei unrealistisch, zu sagen, von anderen Religionen gehe keinerlei Gefahr aus (75). Die ohne Einschränkung zitierte Beschreibung der Kirche Lateinamerikas – in bezug auf die Hierarchie – erscheint mir recht eigentümlich (64). Weiter: Wie kann die Teilhabe an „anderen religiösen" (Erfahrungen und) „Gemeinschaftsformen" biblisch und praktisch mit Christsein verbunden werden (vgl. die kommentarlos zitierte Äußerung von F. Wilfred, 63)? Was auf S. 37 vom Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Leitungsgewalt gesagt wird, müßte präziser anders ausgedrückt werden. Schließlich: Man sollte auch diejenigen Orden nicht aus dem Blick verlieren, die zwar nicht „Missionsorden", aber missionierende Orden sind (zu 213 – 219; zu ihnen gehören praktisch alle größeren Männerorden, und bei ihnen, die weltweit einen großen Anteil an missionarischen Aktivitäten bestreiten, stellt sich dieses Problem so nicht). – Etliche Ungenauigkeiten bei der Zitation fallen auf: Godin, La France, ..., vgl. 123 mit 272; Rahner, Sendung und Gnade, vgl. 233 mit 280; Metz, 277; bei Titel von H. Cox fehlt das wichtige Fragezeichen, 268; auch muß es wohl heißen: lateinamerikanischer Bischofsrat, 172. – Wie man sieht, bleiben bei thematisch angelegten Arbeiten wegen des weiten Spektrums an Einzelheiten immer viele Reibungsflächen, und diese sollen wohl auch benannt werden. Ein Buch wie dieses bleibt für Interessierte dennoch eine sehr anregende Lektüre.

Peter Lippert

Deine dich liebende... Briefe an Mutter Kirche. Hrsg. v. Ursula Zöller. Aschaffenburg 1993: Verlag U. Zöller. 223 S., kt., DM 23,50.

Geschimpft wird über die katholische Kirche heutzutage sehr viel. Anerkennungsschreiben oder gar Liebesbriefe an die katholische Kirche sind hingegen Mangelware. Die Publizistin Ursula Zöller hat fünfzig solcher Bekenntnisschreiben gesammelt. Besonders delikat nimmt sich die Tatsache aus, daß die Briefe von 47 Frauen geschrieben sind. Die Autorinnen – zu ihnen zählen unter anderem die Psychotherapeutin Christa Meves, die Journalistin Isabelle Löwenstein, die Bundestagsabgeordnete Monika Brudlewsky – gehören zwar in der Mehrzahl zu den konservativen Kreisen der Kirche. Sie stellen sich jedoch in ihren Darstellungen den Fragen der Zeit und erwecken kaum den Eindruck von Reaktionismus. Vielmehr zeichnen die knapp fünfzig Autorinnen aller Generationen helle und optimistische Bilder einer Kirche, die ständiger Kritik ausgesetzt ist. Ihr Grundtenor lautet: „Unser Verhältnis zur Kirche ist unser Verhältnis zu Gott, ein Verhältnis der Liebe – sonst nichts." Viele Briefe stimmen nachdenklich, lassen den Leser Kanten gegenüber dem Zeitgeist erkennen, sind jedoch Anstoß, das eigene Verhältnis zur katholischen Kirche zu hinterfragen. Die freie Journalistin und Theologin Angela Römelt beispielsweise bekennt: „Es ist nicht leicht, Dein Kind zu sein. Es ist nicht leicht zu sagen: Ja, ich stehe zu dieser Kirche mit all ihren geschichtlichen Verfehlungen, mit ihrer Unvollkommenheit und ihren Widersprüchen, weil sie ein Ort der Freiheit und des Lebens ist. Es ist nicht leicht, aber es ist der Anfang der Fülle des Lebens." Wenngleich sich der Eindruck von Idealisierung einstellt, so ringt die dreißigjährige Autorin mit den Anfragen an die Amtskirche, den Diskussionen um die Priesterweihe für die Frauen, den päpstlichen Primat. Sie reflektiert ihre eigene Sozialisation in der Pfarrgemeinde oder an der Universität. Doch rückt Angela Römelt die eigentliche Botschaft des Christentums, das Evangelium, in den Mittelpunkt.

Die „Briefe an die Mutter Kirche" sind ein Hoffnungszeichen, daß Menschen sich in der katholischen Kirche noch wohlfühlen können. Ein beredtes Zeugnis dafür sind die Briefe an heilige Frauen und Männer, an Päpste oder Menschen im privaten Milieu. In ihrer Gesamtheit unterstreichen diese Zeilen eine Dankbarkeit für das eigene Wachsen und Sein in der katholischen Kirche, wo Schlüsselerlebnisse des eigenen Lebens ihren Platz haben.

Christoph Müller

Boff, Leonardo: *Christentum mit dunklem Antlitz.* Wege in die Zukunft aus der Erfahrung Lateinamerikas. Freiburg 1993: Herder. 157 S., kt., DM 22,80 (ISBN 3-451-23094-1).

Der Titel dieses Buches mag auf zweierlei Weise gelesen werden: Zum einen berichtet Leonardo Boff hier mit Blick auf die Vergangenheit (und partiell auch auf die Gegenwart) von einem Christentum, das auf dem lateinamerikanischen Kontinent mit einem dunklen Antlitz auftrat, indem es

Hand in Hand mit den iberischen Eroberern die Unterdrückung und Zerstörung der bestehenden Kulturen betrieb. Zum anderen berichtet Boff aber auch mit Blick auf die Zukunft (und partiell auch auf die Gegenwart) von Erfahrungen und Überlegungen, das Christentum in einem echten Dialog mit den Menschen und Kulturen Lateinamerikas als eine Botschaft der Befreiung ernst zu nehmen und so zu einem Christentum für die Menschen mit dunkler Hautfarbe werden zu lassen. Eindringlich wird Boff vor allem, wenn er konkret spricht; die Schilderung des Leides der Eroberung Lateinamerikas, bezeugt durch Quellen der aztekischen und der Maya-Literatur, ruft das einschneidende historische Ereignis und seine Folgen vor Augen. So übermächtig ist diese Erfahrung der Unterdrückung und der folgenden Selbstentfremdung für den Christen und Theologen Boff, daß sie die einzige Grundkategorie für die Analyse der Entwicklung Lateinamerikas vom Jahre 1492 bis heute darstellt. So eindringlich und zutreffend und notwendig die einzelnen Beobachtungen für sich genommen sind, zusammengenommen bieten sie doch nur ein recht holzschnittartiges Bild dar. Die Gesamtanalyse wird zwangsläufig sehr plakativ, will man die ökonomische, kulturelle, soziale und religiöse Situation Lateinamerikas allein aus der Unterdrückung und dem Unterdrücktwerden verstehen. Die international anerkannte und ausgezeichnete Literatur Lateinamerikas – und auch innerhalb der lateinamerikanischen Staaten handelt es sich bei den Autoren nicht um Leichtgewichte – läßt sich beispielsweise so schlicht nicht unter denselben Hut zwängen. Boffs Überlegungen basieren aber eben nicht nur auf Analysen der historischen und gesellschaftlichen Entwicklung, sondern sind zutiefst inspiriert durch die Botschaft des Evangeliums, das in der Situation der Unterdrückung als ausdrückliche Option für die Armen konkret wird. Den Bogen der Theologie der Befreiung weit ausziehend, formuliert Boff diese Option für die Armen und plädiert gegen ein hierarchisches Christentum alten Stils für eine Kirche der Basisgemeinden und des Gemeinschaftschristentums. So kommt sein Buch am Ende beim konkreten Leben der Gemeinden an; begonnen hatte es (in dem Vorwort zur deutschen Ausgabe) mit der konkreten Lebenserfahrung Boffs selbst: einigen kämpferischen, teils auch bitteren und schließlich auch hoffnungsvollen Worten im Anschluß an seine Entscheidung, den Orden der Franziskaner zu verlassen und das Priesteramt aufzugeben.

Johannes Römelt

Pastoraltheologie

Katholisches Krankenhaus heute? Zur Zukunft der Krankenhäuser in freigemeinnütziger Trägerschaft. Hrsg. v. Athanasius Burre und Bernd Kettern. Paderborn 1994: Bonifatius Druck-Buch-Verlag. 188 S., kt., DM 24,80.

Die katholischen Krankenhäuser in der Bundesrepublik erleben eine Zeit des Umbruchs und sehen sich mit Herausforderungen konfrontiert, wie sie sie selten erlebt haben. Einerseits müssen sich die konfessionellen Kliniken mit der Professionalisierung der Krankenpflege, dem technischen Fortschritt in der Medizin und der Wirtschaftlichkeit ihrer Gesundheitsunternehmen auseinandersetzen. Andererseits ist die Frage zu klären, was in den kommenden Jahrzehnten die konfessionellen Kliniken von öffentlichen Einrichtungen grundlegend unterscheidet. Der Krankenhausmanager Athanasius Burre, Ordensmitglied der Barmherzigen Brüder von Maria-Hilf, und der Trierer Caritasdirektor Bernd Kettern haben elf Experten versammelt, die aus ihren spezifischen Berufsgruppen berichten. Es ist ein Verdienst des vorliegenden Aufsatzbandes, dem medizinischen Personal und den Pflegekräften, den Arbeitnehmern und den Einrichtungsträgern ein gemeinsames Diskussionsforum geboten zu haben. Die Autoren sprechen die Sprache der Praxis und beweisen ein Bemühen um ein eigenständiges Profil des katholischen Krankenhauses. Menschen aus dem Klinikalltag kommen zu Wort, stehen gleichberechtigt neben Experten aus der Sozialwissenschaft oder der Theologie. Diese Tatsache macht die Aufsatzsammlung zu einer guten Diskussionsgrundlage im katholischen Krankenhauswesen.

Daß der Chefarzt für Anästhesie des Brüder-Krankenhauses in Trier, Alois Deller, unkommentiert den Begriff des „Hirntods" gebrauchen kann, stimmt mit dem Blick auf die Diskussionen um die Organtransplantationen nachdenklich. Innerhalb dieses Horizontes scheint es auch fragwürdig, die Organspende „mit unserem christlichen Lebensverständnis" vereinbar zu erklären.

Das Konzept einer „institutionellen Ethik" bringen der Bioethiker Gonzalo Herranz und der Neuropathologe Hans Thomas in die Diskussion. Ihr fundierter Beitrag gehört eigentlich in jede Kran-

ken- und Altenpflegeeinrichtung. Für sie ist das Krankenhaus ein „Brennpunkt der Menschlichkeit". Ihr Blick auf das Einfache kann Postulat pflegerischen und medizinischen Handelns überhaupt sein: „Hygienische Pflege und Bequemlichkeit des Bettes ist ein unmittelbarer Indikator für die humane Qualität des Krankenhauses und zwangsläufig ein Ausdruck der Achtung vor den Patienten." Die Ordnung in den kleinen Dingen sei bedeutsam, so sind Thomas und Herranz überzeugt, weil sie ein untrügliches Zeichen der Echtheit der institutionellen Ethik, des Gemeinschaftsgeistes sei. Gleichzeitig nennen sie das dichte Netz menschlicher Beziehungen im Krankenhaus „eine sprudelnde Kommunikationsquelle".

Das Spezifische des Krankenhauses sei, „daß es sich um eine Anstalt mit eigenem moralischen Leben handelt".

In dieser Welt versteht sich der Mitarbeitervertreter Reinhard Boesten als ein Bindeglied zwischen Arbeitnehmer und Dienstgeber. Den Kompromiß und die Verständigung nennt er seine Kampfmittel, die gegenseitige Wertschätzung sieht er als Basis der Beziehungen im katholischen Krankenhaus. Ob sich in Zukunft die kirchlichen Dienstgeber unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen weiterhin nur Mitarbeitervertretungen und keine gewerkschaftlichen Tarifpartner erlauben können, sagt Boesten nicht. Er bestätigt in vielen Fragen die Sonderwelt der Kirche in einer säkularen Umgebung. Vielleicht muß dieses Privileg erhalten bleiben, sieht man auf den Anspruch einer christlichen Pflege. Karl-Heinz Stolz sieht den Wert christlicher Pflege in der fachlichen Professionalität und der persönlichen Beziehung zum Kranken. Das Gefühl, als Mensch akzeptiert zu werden, Begleitung zu erfahren, sieht er als Konstante einer kirchlichen Klinik.

Nach der Meinung des Theologen und Philosophen Bernd Kettern kann sich das konfessionelle Krankenhaus in einer gelungenen Synthese dreier Aspekte profilieren: „durch eine medizinisch-pflegerische Versorgung auf hohem Niveau, durch die vom Glauben gestärkte Zuwendung zum Menschen, durch einen ökonomisch sinnvollen Umgang mit den Betriebsmitteln, um ihren Einsatz zu optimieren". Ob diese Vision Wirklichkeit wird, kann sich nur an dem harten Alltag eines Krankenhauses erweisen. Sein Wort in Gottes Ohr. Christoph Müller

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Abeln, Reinhard – Kner, Anton: *Das Kreuz mit dem Kreuz.* Wie werde ich fertig mit meinen Sorgen? Münsterschwarzacher Kleinschriften 85. Münsterschwarzach 1994: Vier-Türme-Verlag. 66 S., kt., DM 7,80

Doppelfeld, Basilius: *Symbole.* Teil 4: Mensch und Zahl. Münsterschwarzacher Kleinschriften 83. Münsterschwarzach 1994: Vier-Türme-Verlag. 74 S., kt., DM 8,80.

Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosphie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst. Bd. 1: Die menschliche Gewalt. Würzburg 1995: Echter Verlag. 368 S., kt., DM 58,– im Abonnement DM 48,–.

Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa. Hrsg. v. Joachim G. Piepke. Reihe: Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 45. Nettetal 1995: Steyler Verlag. 204 S., kt., DM 32,–.

Fischer, Georg – Hasitschka, Martin: *Auf dein Wort hin.* Berufung und Nachfolge in der Bibel. Innsbruck 1995: Tyrolia Verlag. 150 S., kt., DM 29,–.

Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd. 2: Hochmittelalter und Reformation. Hrsg. v. Jill Raitt. Würzburg 1995: Echter Verlag. 488 S., Pappband, DM 78,–.

Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie. Hrsg. v. Theodor Schneider. Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 157. Freiburg 1995. Herder. 448 S., kt., DM 68,–.

Grün, Anselm: *Biblische Bilder von Erlösung.* Münsterschwarzacher Kleinschriften 81. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 102 S., kt., DM 10,80.

Grün, Anselm – Dufner, Meinrad: *Spiritualität von unten.* Münsterschwarzacher Kleinschriften 82. Münsterschwarzach 1994: Vier-Türme-Verlag. 105 S., kt., DM 12,80.

Im Widerspruch? Zur Kontroverse um die wiederverheirateten Geschiedenen. Hrsg. v. Rudolf Rüberg. Kevelaer 1995: Butzon & Bercker. 100 S., kt., DM 19,80.

Imbach, Josef: *Wunder.* Eine existentielle Auslegung. Würzburg 1995. Echter Verlag. 238 S., kt., DM 34,–.

Klauck, Franz-Josef: *Konflikt und Versöhnung:* Christsein nach dem zweiten Korintherbrief. Würzburg 1995: Echter Verlag. 168 S., kt., DM 29,80.

Kremer, Jacob: *Die Bibel beim Wort genommen.* Beiträge zu Exegese und Theologie des Neuen Testaments. Hrsg. v. Roman Kühschelm u. Martin Stowasser. Freiburg 1995: Herder. 496 S., geb., DM 88,–.

Leys, Ad: *Ecclesiological Impacts of the Principle of Subsidiarity.* Kampen 1995. Kok Pharos. XXVII, 239 S., kt., Dfl. 44,90.

Lüke, Ulrich: *Nachdenkliche Ruhestörung.* Anstößige Gedanken im Kirchenjahr. Regensburg 1995: Fr. Pustet. 168 S., kt., DM 22,80.

Nersinger, Ulrich: *Seligsprechungen und Heiligsprechungen heute.* Eine Information. Wien 1995. Mayer & Comp. 16 S., kt., DM 4,30.

Nouwen, Henri J. M.: *Sterben, um zu leben.* Abschied von meiner Mutter. Herderbücherei 8837. Freiburg 1995: Herder. 126 S., kt., DM 12,80.

Ruppert, Fidelis: *Der Abt als Mensch.* Eine Anfrage an die Benediktsregel. Münsterschwarzacher Kleinschriften 79. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 48 S., kt., DM 9,80.

Scholl, Norbert: *Sakramente.* Anspruch und Gestalt. Regensburg 1995: Fr. Pustet. 209 S., kt., DM 39,80.

Seelsorge neu gestalten. Fragen und Impulse. Hrsg. v. Hubert Windisch. Graz 1995: Verlag Styria. 144 S., kt., DM 42,80.

Steffen, Paul: *Missionsbeginn in Neuguinea.* Die Anfänge der Rheinischen, Neuendettelsauer und Steyler Missionsarbeit in Neuguinea. Reihe: Studia Instituti Missiologici SVD, Bd. 61. Nettetal 1995: Steyler Verlag. 316 S., kt., DM 45,–.

Stenger, Hermann M.: *Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann.* Innsbruck 1995: Tyrolia-Verlag. 172 S., kt., DM 29,–.

Tiguila, Boniface: *Afrikanische Weisheit – monastische Weisheit.* Münsterschwarzacher Kleinschriften 80. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 50 S., kt., DM 6,40.

Vogler, Gereon – Sudbrack, Josef – Kohlhaas, Emmanuela: *Tanz und Spiritualität.* Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 168 S., kt., DM 32,–.

Waldenfels, Hans: *Gott.* Auf der Suche nach dem Lebensgrund. Leipzig 1995: Benno Verlag. 118 S., kt., DM 19,80.

Wilde, Mauritius: *Ich verstehe dich nicht.* Mit dem kleinen Prinzen fremden Welten begegnen. Münsterschwarzacher Kleinschriften 84. Münsterschwarzach 1994: Vier-Türme-Verlag. 55 S., kt., DM 6,40.

Die Bischofssynode über das gottgeweihte Leben

Ein wichtiges Ereignis für die Neuentdeckung unseres Charismas

Hermann Schalück OFM, Rom

1. Einleitung

Ich danke den Veranstaltern dieses 20. Kongresses des „Instituts der Theologie des Ordenslebens“[1] für die Einladung, im Namen meines Ordens und, in gewisser Weise, auch im Namen der anderen Ordensfamilien, die der Regel des hl. Franz von Assisi folgen, zu sprechen. Ohne wissenschaftliche Ansprüche zu erheben, wenn auch immer in einer aufmerksamen theologischen Lektüre, möchte ich dieser qualifizierten Versammlung mitteilen, was – bei meiner Art zu sehen, zu hören und zu lesen – die Synode für uns bedeutet hat als Erinnerung, Anstoß, Bekräftigung und Einladung zu einer neuen, kreativen, in dynamischer Treue gelebten Verwirklichung unseres ursprünglichen Charismas. Ich will versuchen, einige wesentliche Aspekte unseres Charismas in Erinnerung zu rufen, um zu verdeutlichen, wie die Synode uns gerade durch diese Aspekte hinterfragt und bestätigt, aufweckt und aufrüttelt; doch wie sie uns auch manchmal ratlos läßt, indem sie Fragen stellt, die ungelöst bleiben.

In einem Interview mit G. Svidercoschi[2] habe ich auf die Frage nach unserer Treue zu Franziskus in der heutigen Zeit gesagt: *„Hier stellt sich die Frage nach der historischen Vermittlung. Man kann dieselbe Frage an die Kirche Jesu Christi richten und auch an jede andere Bewegung, ob sie nun kirchlich ist oder nicht: Ist der dynamische Impuls der Gründer, der ersten Gefährten und Gefährtinnen noch spürbar? Merkt man noch etwas von der ‚ersten Liebe‘? In diesem Punkte muß man kritisch, aber auch zuversichtlich sein: Ein Orden mit 19000 Brüdern, der in mehr als 100 Ländern präsent ist, von Saigon bis nach Los Angeles, kann nicht schlechthin ‚die Einfachheit des hl. Franziskus‘ widerspiegeln. Er spiegelt auch die sehr komplexen Situationen von Veränderung, Ermüdung, der zu leichten Anpassungen wider. Aber ich sehe, daß Franziskus lebendig ist, daß die Geschichte nicht nur tote Asche hervorbringt, daß das Feuer brennt. “*

Weiter sagte ich auf die präzise Frage, was ich von der damals noch bevorstehenden Synode erwarte, unter anderem: *„Die Synode kann ein bedeutsames Ereignis für das Ordensleben werden. Dieses besteht nicht im Tun, sondern darin, ein sichtbares und lesbares Zeichen der Liebe Gottes zur Welt, seiner In-*

---

1 Den folgenden Vortrag hielt der Generalminister OFM am 13. 12. 1994 auf Einladung des genannten Instituts der Claretianer in der Aula des Augustinianums in Rom. Im folgenden handelt es sich um eine Übersetzung des in Italienisch vorgetragenen Textes.

2 *L'Informazione*, 2 Luglio 1994.

karnation in unserer konkreten Geschichte, seiner Liebe zu den Armen und Kleinen zu sein. Die Orden sind ein vitaler Aspekt der Heiligkeit der Kirche, ihrer missionarischen Dynamik und prophetischen Kraft, des fortwährenden Drängens des Heiligen Geistes in ihr, damit sie zu neuen Ufern aufbricht. Die Synode muß sich für das wesentliche öffnen, für die dynamische Dimension des Geistes, der die Kirche auch heute erneuern und reinigen will. Die Synode kann nicht, und sie wird es nach meiner Meinung nicht, nur ein Treffen sein, von dem nur disziplinarische Ermahnungen (mögen sie auch noch so notwendig sein) kommen, Ratschläge für eine richtige pastorale und misssionarische ‚Strategie', sondern es muß sich um eine wirkliche Öffnung handeln. Der Geist weht, wann und wo er will. Ich wünsche mir, daß die Synode mit großem Vertrauen und Freimut die Überzeugung auszudrücken versteht, daß es auch in Zukunft so sein wird. Unsere Kirche muß Raum für den Geist lassen und darf sich ihm nicht verschließen. "

Indem ich schon das Ergebnis meiner Ausführungen vorausnehme, meine ich sagen zu können, der Geist habe wirklich geweht. Denn die Synode öffnet Horizonte und verschließt sie nicht: Das gilt auch für unseren Orden. Trotzdem sind wir nicht von der schwierigen und mühevollen Aufgabe weiterer Untersuchungen, Synthesen, Erklärungen, des Beharrens und des Verifizierens dispensiert, vor allem was die Authentizität unseres besonderen Lebens und Zeugnisses betrifft.

2. Identität

Ich bin mir durchaus bewußt, daß man vom Charisma des Ordens oder gottgeweihten Lebens nicht in einer unhistorischen Weise sprechen kann und ohne eine Hermeneutik, die die verschiedenen Inkarnationen in der geschichtlichen Entwicklung berücksichtigt, einschließlich die komplexe heutige Realität. Für uns sind die fundamentalen Bezugspunkte, die Gestalt des hl. Franziskus, seine Schriften, die Regel und die übrigen Quellen, ziemlich klar.[3] Sie unterliegen jedoch immer neuen Interpretationen: in der theologischen und historischen Wissenschaft und im Leben.

Was die fundamentalen Elemente angeht, beruht bekanntlich das „Charisma" des hl. Franziskus nicht auf einem operativen (pastoralen, pädagogischen oder missionarischen) Projekt, sondern auf der ursprünglichen Verwirklichung der „Nachfolge Christi", des Christseins, das seinem Wesen nach eine gemeinsame Berufung ist. Ein derartiges evangelisches Abenteuer ist zusammengefaßt und charakterisiert von einem im hohen Maße suggestiven „Incipit": *„Vita Evangelii Domini nostri Jesu Christi"*. Es handelt sich um ein Projekt und ein Leben, das eng an die Römische Kirche und ihre Leitung gebunden ist und durch ein-

3 Vgl. Martino Conti, OFM, *Studi e Ricerche sul Francescanesimo delle Origini*, Roma 1994.

fache Elemente charakterisiert wird: durch liturgisches Gebet, eine konkrete und herzliche Brüderlichkeit als Ausdruck der Liebe, mit der Gott sich in die Geschichte inkarniert; durch radikalen Verzicht auf jeden Besitz; durch Dienen und Arbeiten, um den Lebensunterhalt zu erwerben (und wenn dieser nicht gewährleistet sein sollte, durch das Betteln, da wir ja zur „Kategorie" der „Bettelorden" gehören); durch eine freundschaftliche, wohlwollende und friedfertige Präsenz inmitten des Volkes; durch existentielle Predigt („mit dem Leben"); durch einfache, evangeliumgemäße Bußpredigt, wenn sich die Gelegenheit dazu ergibt; schließlich, wenn Gott es will, durch eine Präsenz „unter den Ungläubigen". Die Kirche hat, nicht ohne einen gewissen Mut, dieses Projekt von einer in seiner Einfachheit unerwarteten Radikalität, das von dem weiten Atem evangelischer Freiheit und dem fast vollständigen Fehlen juristischer Bestimmungen gekennzeichnet ist, gebilligt.[4]

Heute sagen wir – hier muß ich vor allem den ersten Artikel unserer Generalkonstitutionen von 1987 zitieren, die nach dem ausdrücklichen Willen des Heiligen Stuhles die authentische Interpretation, die sich eben dieser immer vorbehalten hat, der Regel darstellen und die nach unserer Meinung den Ursprüngen und auch der heutigen Konzeption unseres ursprünglichen Charismas ziemlich nahekommen –: *„Der vom heiligen Franziskus gegründete Minderbrüderorden ist eine Bruderschaft, in der die Brüder unter Leitung des Heiligen Geistes in besonders enger Nachfolge Jesu Christi sich durch die Profeß dem höchstgeliebten Gott gänzlich hingeben, indem sie das Evangelium in der Kirche nach der von Franziskus verwirklichten und aufgezeigten Form leben"* (GKon 1 § 1). In dieser Perspektive haben auch die „Gelübde" als Ausdruck der „Nachfolge des armen und gekreuzigten Christus" ihren Ort: *„Im Gelübde des Gehorsams folgen die Brüder Jesus Christus, ‚der seinen Willen in den Willen des Vaters legte'"* (GKon 7 § 1). – *„Im Gelübde der Armut folgen die Minderen Brüder Jesus Christus, ‚der sich für uns in dieser Welt arm gemacht hat'"* (GKon 8 § 1). – *„Im Gelübde der ehelosen Keuschheit führen die Brüder ‚um des Himmelreiches willen' ein eheloses Leben in geistiger und leiblicher Lauterkeit..."* (GKon 9 § 1).

In einer theologischen Abhandlung über das gottgeweihte Leben müßte nach unserer historischen Erfahrung bis heute die Konzeption von „Weihe" und „Gelübde" dem dynamisch-existentiellen Begriff der Nachfolge untergeordnet und von ihm hergeleitet werden. Die Reflexion der Synode jedoch scheint ein globales und ziemlich statisches Verständnis von „Weihe" (das in seiner Beziehung zur Taufweihe, die behauptet, aber nicht erklärt wird, genauer untersucht werden müßte) bevorzugt zu haben, mit dem uns zu identifizieren wir einige Schwierigkeiten haben.[5] Die Synode anerkennt und bestätigt aber auch

---

4 Vgl. K. Esser, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, Leiden 1966; T. Desbonnets, *De l'intuition à l'institution*. Les Franciscains, Paris 1993.

5 Vgl. M. Conti, *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel Mondo*, in: Antonianum 68 (1993), 45 – 99.

das Geschenk der natürlichen Charismen und läßt somit glücklicherweise die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Konzeptionen und Visionen des gottgeweihten Lebens unberührt. Sie anerkennt nämlich klar, daß *„die geistliche und apostolische Erneuerung sich durch die Rückkehr zu den ursprünglichen Charismen vollzogen hat"* (IL 42). In der Propositio 3 wird gesagt, daß das „gottgeweihte Leben" eine *„praestantissima forma radicalis sequelae"* (eine hervorragende Form der radikalen Nachfolge) ist, also ist es nicht ihr Wesen und ihr einziger Ausdruck (Unterstreichung von mir). Noch mehr, ich sehe meinerseits mit Genugtuung den Versuch, die „Weihe" in einen eschatologischen und anthropologischen Kontext einzuordnen (Prop. 3), um den Charakter der Inkarnation, des Geschichtlichen, der umformenden und befreienden Kraft, des kritischen Muts der „Nachfolge" als Dienst am Reich, das kommen wird, und an der kirchlichen Gemeinschaft, die „in via" – „auf dem Weg ist" zu unterstreichen.

Es bleibt für uns im Moment eine Schwierigkeit. Das starke Insistieren auf der spezifischen „Weihe" und dem Gewicht, das den drei Gelübden als tragende Struktur beigelegt wird, was weder mit unserer geschichtlichen Erfahrung und dem Ausdruck unseres von der Kirche selbst anerkannten Charismas, noch mit unserer Sensibilität für die Welt, die uns nach der Gültigkeit des Entwurfs des hl. Franziskus fragt, übereinstimmt. Unser Lebensprojekt versteht und lebt man nur, wenn es in die Geschichte der Nachfolge eingefügt wird, als konkrete Antwort von Männern und Frauen auf die Berufung zur Radikalität des Evangeliums. Auch für uns gilt, wie für die ersten Jünger: „Folge mir". Das ist der ständig neue Ruf des Geistes Gottes an uns, und nach Franziskus ist er der wahre Generalminister unseres Ordens. Die konsequente Nachfolge Jesu ist zugleich unsere Antwort auf die immer neue „Herausforderung" durch die Zeichen der Zeit.

3. Identität und Sendung

Wie die Kirche ihre Identität in der Verwirklichung der ihr durch den Gründer anvertrauten Evangelisierung (vgl. Evangelii nuntiandi 15) findet, so hat auch die erneute Beschäftigung mit unserem Charisma uns wiederentdecken lassen, daß im Zentrum unserer Identität die Verantwortung für das Evangelium steht: Die Taufe, die durch die Profeß radikalisiert und zu ihren äußersten Konsequenzen geführt wird, schafft eine primäre Ebene der Verantwortung im Leben und in der Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche. *„Alle Brüder müssen sich am Evangeliumsauftrag der ganzen Kirche beteiligen"* (GKon 83 § 2). – Die Minderbrüder wissen, daß sie dazu beitragen müssen, *„damit die Kirche immer mehr als Sakrament des Heils in Erscheinung tritt"* (GKon 87 § 3). Es handelt sich um eine Verantwortung, die sich nicht auf die Grenzen der kirchlichen Gemeinschaft beschränkt. Die Sendung des Minderbruders hat ihren Ausgangspunkt bei der Kirche, steht aber im Dienst für das Reich Gottes, da die Kirche selbst im Dienst des Reiches steht (jede Ge-

fahr des „Ekklesiozentrismus“ ist zu vermeiden). Unter den verschiedenen Formen der Evangelisierung bevorzugen unsere Generalkonstitutionen die des Zeugnisses, wobei sie das Gottesreich als das grundlegende Ziel angeben: *„durch das Zeugnis bloßer franziskanischer Präsenz ... künden sie vom Kommen des Gottesreiches“* (GKon 84). *„Das Zeugnis des Lebens ist die wortlose Verkündigung des Gottesreiches“* (GKon 89 § 1).

Dieses Konzept drängt uns, Grenzen zu überschreiten, auch die der Institutionen: *„Wie der Sohn vom Vater gesandt ist, werden alle Brüder vom Heiligen Geist ausgesandt, jedem Geschöpf in der Welt das Evangelium zu verkünden“* (GKon 83 § 1). Es ist eine Herausforderung, in einem bedeutsamen geschichtlichen Moment wie dem unsrigen schöpferisch zu sein, um den heutigen Menschen da zu suchen, wo und wie er ist, durch eine frohe und neue Verkündigung, ein echtes „Evangelium“, das eine schöne und gute Botschaft ist. Auf einer solchen Kreativität, die vom Geist geschenkt wird, insistiert die Synode, inspiriert von den Worten des Papstes, der dazu einlädt, auf die Bedürfnisse der Gegenwart zu hören und so das Beispiel der Gründer fortzusetzen (Prop. 27). Die Meinungen der Synode dürften für uns sehr hilfreich sein, sowohl für die theologische Bedeutung des Begriffs „Herausforderung“ wie für die Methode, diesen Herausforderungen in der Gegenwart zu begegnen (Prop. 20): in der Gemeinschaft/Bruderschaft als Zeichen der Präsenz Gottes, der Liebe ist, im Teilnehmenlassen, im Hören auf die Worte und Zeichen unserer Zeit, im Brotbrechen (eine aktuelle Übersetzung des vierfachen Beharrens der Urgemeinde, wie in Apg 2,42 berichtet). Im selben Sinne können wir die Dringlichkeit des „Neuen“ verstehen, wovon die Prop. 36 b (viermal kehrt das Adjektiv „neu“ wieder) spricht: Auf die neuen Probleme sollen wir mit neuen Formen des Zeugnisses und des apostolischen Dienstes antworten.

Das Zeugnis des Lebens bildet für uns ein grundlegendes Element unserer Sendung. Das Zeugnis ist schon in sich Evangelisierung und in einem gewissen Sinn Vorbedingung für jeden apostolischen Dienst. Die Normen, die Franziskus uns hierfür gegeben hat, sind sehr klar. Es genügt, daran zu erinnern, welche Bedeutung er der ersten Form der Präsenz für jene beigemessen hat, die unter die *„Ungläubigen“*, wie es damals hieß, gehen: sie sollen *„weder Zank noch Streit beginnen, sondern um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur untertan sein und bekennen, daß sie Christen sind“* (NbReg 16,6).

Es handelt sich um eine Forderung, die sich auf zwei Ebenen ausdrückt: der personalen und gemeinschaftlichen. Beide sind bedeutsam, doch ist es das Zeugnis der Gemeinschaft, welches unser Leben charakterisiert und glaubwürdig macht (das „Modell“ der Bruderschaft, das Franziskus vorschwebt und vorschlägt, ist das des Evangelisten Johannes). Unsere Generalkonstitutionen sprechen vom Zeugnis als einer Verpflichtung aller Brüder und eines jeden einzelnen von ihnen: *der Kleriker und Laien, der Prediger, der Beter und derer, die mit ihren Händen arbeiten, der Jungen und Alten, Gesunden und Kranken* (vgl. GKon 89 § 1). Die Synode ermutigt uns zu einem prophetischen Zeugnis, ausgehend von unserem Leben in der Nachfolge Christi: *„In dieser säkulari-*

sierten Welt besteht der wichtigste prophetische Dienst der Gottgeweihten in der unerschütterlichen Nachfolge und sichtbaren Nachahmung Christi, der sich arm, gehorsam und keusch für uns hingab. Die Weihe selbst und das Leben in Gemeinschaft sind wirkliche Formen prophetischen Lebens in einer Welt, die nach Heiligkeit und Gemeinschaft hungert" (Prop. 39 A). Diese Worte der Synode bestätigen sehr gut das Ziel einer neuen und prophetischen Evangelisierung, wie wir Minderbrüder sie verstehen: *„Damit unsere Bruderschaft in der Evangelisierung prophetisch zu sein vermag, soll es den Brüdern wichtig sein, das franziskanische Charisma auch in neuen Formen zu leben, im Sinne der Kirche und in Verbindung mit dem Leben der Bruderschaft"* (GKon 115 § 2).

In der Aussage der Synode, daß vor allem der Lebensstil die wesentliche Sendung der Ordensleute in der Kirche ausmacht, finden wir uns wieder. Es besteht eine große Dringlichkeit für eine Evangelisierung unserer Kulturen, der alten, der neuen und der je neu entstehenden, so wie der neuen und alten „Areopage" (vgl. Prop. 35). Unser Orden als solcher definiert sich, wie schon erwähnt, nicht aufgrund eines „Tuns". Die Sendung unseres Ordens besteht darin, das Evangelium Jesu Christi zu leben (NbReg Prol.), konkret und lebensbezogen (vgl. Botschaft der Synode).

Wir sind freilich ein wenig besorgt über den Nachdruck, den einige Synodenväter (vgl. Prop. 29) auf unsere Eingliederung in die Ortskirche und die Übernahme ihrer Pastoralpläne legen. Es scheint, daß die Synode manchmal das Ordensleben zu sehr einzugrenzen und damit seiner „Katholizität" zu berauben versucht war.

4. Identität und Bruderschaft – Die sog. „Gemischten Institute"

Am Beginn ihres Weges hatte die engste Gruppe um Franziskus keinen anderen Namen als „Brüder", und das war schon sehr viel. Doch bald wollte Franziskus, inspiriert vom Evangelium und auch dem Klima der Zeit, daß keiner Prior genannt würde, sondern alle „mindere" Brüder. *„Und einer wasche des anderen Füße"* (NBReg 6,3.4). Brüder sein, zuerst und vor allem Brüder Christi (BrGI II 52 – 56), dann untereinander und auch aller Kreaturen (Sonn), bedeutet, denselben Vater, denselben Ursprung, dieselbe Bedingung des Geschöpfseins zu haben, aber auch als Folge daraus Gleichheit, Vertrautheit untereinander, Nähe, Zärtlichkeit. Ein Minderer sein bedeutet klein, demütig sein, nicht herrschen und befehlen wollen, sondern dienen, „Füße waschen" nach dem Beispiel des Herrn.

Aus diesen beiden Worten, die ein Programm kirchlichen Verhaltens darstellen, kann man verschiedene praktische Konsequenzen ziehen. Sie sind von der Synode als Gleichheit der Brüder und als Notwendigkeit des Dialogs unter den verschiedensten Formen, einschließlich der Inkulturation, verstanden worden.

Was die fundamentale Gleichheit der Mitglieder der gemischten Institute betrifft (vgl. Prop. 10), findet sich unser Orden vor der dringenden Notwendigkeit einer authentischen Neuentdeckung seines Charismas der Bruderschaft. Nach den Weisungen des Konzils muß das Charisma gestärkt und/oder neu wiedergewonnen werden, um so mehr als das Element Bruderschaft ausdrücklicher Wille des Gründers war und somit wesentlicher Teil des Charismas des Instituts ist, so daß es seine Identität bestimmt.

In der Gesellschaft seiner Zeit, die gespalten war in maiores, minores, Kleriker, Bürger, Bauern etc., die sich heftig bekämpften, um mehr Macht und Geld zu haben, begründete Franziskus eine Lebensform, die als Regel hatte, *„unseres Herrn Jesu Christi heiliges Evangelium zu beobachten durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit"* (BReg 1,1). Sich auf den Text des Matthäusevangeliums beziehend [*„denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder"* (Mt 23,8)] hat er seinen Orden „Bruderschaft" genannt. Und als der Orden sich bildete, sagte er: *„Ich will, daß diese Bruderschaft der Orden der Minderen Brüder sei"* (1 Cel 38). Im Kapitel VII der Regel, die von Honorius III. bestätigt wurde, spricht Franziskus, wo er über die Oberen (Ministri Provinciales) handelt, ausdrücklich von Priestern und Nicht-Priestern, [*„wenn sie Priester sind"*,... *„wenn sie aber nicht Priester sind"* (BReg 7,2)]. Die juristische Diskriminierung, die unseren Instituten praktisch auferlegt ist, bedeutet eine Einschränkung des Charismas. Das bereitet unter anderem jungen Menschen, die in unseren Orden eintreten wollen, Schwierigkeiten. Sie lesen nämlich in der Regel von dem fundamentalen Aspekt des Charismas der Bruderschaft, das sie lieben, und dann stellen sie fest, daß es doch Diskriminierungen gibt. *„Einige Institute stehen in der Kirche so da, als ob ihr Charisma verstümmelt sei"* (Intervention von F. R. Carraro OFMCap).

Im Fall unseres Ordens und anderer Institute, vor allem monastischer, die ja oft von Laien gegründet wurden, ist das ursprüngliche Charisma nicht an das Priesteramt oder einen besonderen Dienst gebunden, auch nicht an den priesterlichen Dienst. Es besteht einfach darin, in Bruderschaft ein radikal evangelisches Leben zu führen, wie es der Eigenart der jeweiligen geistlichen Familie entspricht. Dieses evangelische Leben wird auf dieselbe Weise Laien und Klerikern angeboten, ohne daß die letzteren irgendein Privileg oder ein spezielles Recht hätten, ausgenommen das Recht, das sich auf das Weihesakrament bezieht.

Franzikus, dessen Charisma unser Orden in kirchlichem Gehorsam und dynamischer Treue verpflichtet ist, stellte die Brüder, die predigen, beten und arbeiten *(praedicatores, orantes, laborantes)*, ob Kleriker oder Laien (NbReg 17,5), auf die gleiche Stufe. Allen kann ohne Unterschied das „ministerium fratrum", der Dienst der Autorität (NbReg 17,4; BReg 7,2), anvertraut werden.[6]

---

6 Vgl. A. Boni, *Vangelo e Vita Religiosa: rilettura teologica e storico giuridica delle fonti*, Roma 1994.

Viele sind heute für diese Forderung einer fundamentalen Gleichheit und Verantwortlichkeit innerhalb der Kirche besonders sensibel. Es handelt sich um eines der Zeichen der Zeit, die zu erkennen wir fähig sein müssen.

Unter den wenigen Neuigkeiten im strengen Sinn, die die Synode gebracht hat, ist eine Forderung nach ausdrücklicher Anerkennung der gemischten Institute. Unser Orden wie auch der Kapuzinerorden hat seit vielen Jahren diese Lösung von der Römischen Kurie erbeten. Die Synode hat auf diese Erwartungen positiv geantwortet: Jetzt dürfte die Wiederherstellung unseres ursprünglichen Charismas möglich sein. Denn die öffentliche Anerkennung der gemischten Institute dürfte die „Würde" und „Identität" einiger Institute stärken *(ad corroborandum)*, in denen Brüder, die Kleriker sind, und Brüder, die Laien sind, als Gleiche leben, „nach dem Willen des Gründers" und *„pari ratione paribusque iuribus et obligationibus, salvis iis quae ex Ordine sacro proveniunt – in gleicher Weise und mit gleichen Rechten und Pflichten unter Wahrung derjenigen, die aus der heiligen Weihe hervorgehen"* (Prop. 5). Eine solche Maßnahme wird eine volle Teilnahme aller Mitglieder eines gemischten Instituts am Leitungsamt („munus gubernationis" Prop. 10) erlauben. Ich bin von der Gültigkeit der Aussagen von P. Conti überzeugt: *„Aufgrund der Tatsache, daß die Regel der Minderbrüder die Frucht einer Zusammenarbeit von Franziskus und dem Apostolischen Stuhl ist und dieser das Prinzip der Gleichheit (durch die Profeß) von Klerikern und Laien kennt, folgt daraus, daß, was theologisch und juristisch unter Innozenz III., Honorius III. und Gregor IX. – ein goldenes Zeitalter der Theologie und des Ordensrechts – möglich war, theologisch und juristisch auch unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. möglich sein muß."*[7]

In der Frage der gemischten Institute hat die Synode also positiv auf unsere Erwartungen geantwortet, und darüber sind wir froh.

Es sei mir aber erlaubt, noch drei Punkte anzufügen:

a) Ich glaube, wenn die Franziskanische Familie bald von der kompetenten Autorität die volle Anerkennung als gemischtes Institut erhalten sollte, wenn auch gewisse Details noch definiert werden müßten, dann wäre das ein bedeutender Beitrag für den Weg der ganzen Kirche heute, insofern es ein Zeichen wäre für die Überwindung des Antagonismus, der noch immer zwischen Klerikern und Laien in der Kirche besteht, ein authentisches Zeichen also für eine Kirche, die „communio" und „dienende Kirche" ist.

b) Ich zitiere auch aus meiner Intervention in der Synode: *„Ich bin von einer tiefen Überzeugung und großen Hoffnung erfüllt. In einer Welt, die von so vielen Konflikten – soziopolitischen, ethnischen, rassischen, religiösen und konfessionellen – heimgesucht wird, könnte eine Ordensfamilie und eine Kirche, die tiefer evangelisiert und im Innersten ihres Herzens versöhnt ist, wirksamer und*

7 M. Conti, *La Vita consacrata...*, c.1. 90.

glaubwürdiger zum Dienst des Friedens, des Dialogs, der Versöhnung, kurz, der neuen Evangelisierung beitragen" (Intervention H. Schalück, OFM).

c) Ich möchte schließlich deutlich ein Letztes sagen. Wir bitten für uns darum, ein gemischtes Institut sein zu dürfen, respektieren aber die Charismen anderer Institute, besonders derer, die per definitionem „klerikal" sind, und ihre Art, die Teilnahme von Laien am Leben ihres Instituts zu regeln. Wir sprechen nicht von einem „Befördern der Laienbrüder" etwa in eine Machtposition, sondern von der Angemessenheit und der Notwendigkeit der vollen Anerkennung und der Wiederherstellung unseres Charismas als Bruderschaft.

Diese Anerkennung ermutigt uns, beharrlich und unverbrüchlich unserem Charisma und seinen spezifischen Aspekten treu zu bleiben, auch wenn das auf einige Schwierigkeiten und eventuell auferlegte Einschränkungen stößt, wie das bei uns im konkreten Fall des Artikels 3 der Generalkonstitutionen der Fall ist.

5. Bruderschaft, Inkulturation, Dialog

Es handelt sich um eine alte Problematik, die aber explizit erst in den letzten Jahren ins Licht gerückt ist. Aus der langen Geschichte der Evangelisierung weiß unser Orden, daß es trotz der Irrtümer und Begrenzungen der Vergangenheit doch auch Fälle gibt, die es verdienen, heute als erhellende Beispiele unseres Auftrags zur Evangelisierung der Kulturen vorgestellt zu werden.[8] *„Von größter Bedeutung und mit Nachdruck zu fördern ist die Evangelisierung der Kulturen; dadurch wachsen die wirklich menschlichen Werte in allen Lebensbereichen und werden der menschlichen Würde abträgliche Mißbräuche ausgemerzt"* (GKon 94).

Diese Worte sagen uns, daß die Kulturen nicht einfachhin Objekt der Evangelisierung sind, sondern eine Inkulturation des Evangeliums verlangen: den Eintritt in den Dialog mit den Kulturen. Der franziskanische Stil der Inkulturation muß vom Verhalten des hl. Franziskus charakterisiert sein, der seine Brüder zu einer Gesinnung einlud, die nichts von ihrer Aktualität verloren hat: *„Sie sollen weder Zank noch Streit beginnen, sondern um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur untertan sein und bekennen, daß sie Christen sind"* (NbReg 16,6).

Dieser Auftrag findet in der aktuellen Gesetzgebung unseres Ordens ein großes Echo. Gefordert wird ein respektvolles Hören (GKon 93 § 1), ein tiefer Respekt vor den anderen Religionen und eine besondere Sensibilität für

8 Vgl. F. Morales, OFM (Coordinador y Editor), *Franciscanos en America.* Quinientos años de presencia evangelizadora. México 1993; Lino Gomez Canedo, OFM, *Evangelización, Cultura y Promoción Social.* Ensayos y Estudios críticos sobre la contribución Franciscana al los Origines Cristianos de México (Biblioteca Porrúra 109), México 1993.

den Islam (GKon 95 § 3), spezielle Aufmerksamkeit für den Dienst am Frieden, der Versöhnung und der Hoffnung (GKon 98 § 2), Verkündigung ohne Proselytenmacherei (GKon 104), eine Aufgeschlossenheit, die die Samen des Gotteswortes aufzuspüren weiß, auch in verborgenen Formen, in den verschiedenen Religionen und Kulturen unserer Zeit (GKon 93 § 2), und schließlich ein klares Engagement für die Teilnahme auch auf internationaler Ebene, in Initiativen für eine gerechte, freie und friedliche Welt (GKon § 2). Ich möchte betonen, daß wir die Ermutigung der Synode, die Kulturen, in denen wir leben, zu studieren und zu verstehen, für ganz besonders wichtig halten, um die jeweiligen authentischen Werte zu erkennen und aufzugreifen und um die Suche nach angemessenen Antworten auf die Herausforderungen fortzuführen, die heute die Mega-Städte mit ihren sich ständig wandelnden Kulturen und Subkulturen stellen (vgl. Prop. 40A).

Ebenso bewerten wir den Hinweis auf die „prophetische Dimension" (Prop. 39) des gottgeweihten Lebens. Wir finden in diesen Aussagen eine starke Bestätigung unseres Charismas. In der Kirche und Gesellschaft bedeutet das Leben der Franziskaner, wie vieler anderer Orden, eine spezielle Option im Blick auf das Reich Gottes. Wir sind berufen, durch ein konsequent in Bruderschaft gelebtes Zeugnis und durch klare Zielsetzungen die Werte des Gottesreiches zu inkarnieren, in Gemeinschaften, die wenigstens anfangshaft Zeichen und Bild des Reiches des Friedens, der Gerechtigkeit und der Vergebung sind.[9]

In der Kirche bilden die Orden den prophetischen Pol. Sie sind in einer kreativen Perspektive Vorposten der Evangelisierung, oft an der Peripherie der sichtbaren Kirche. Unsere Prophetie richtet sich nicht nur an die Welt, sondern auch an die kirchliche Gemeinschaft als solche, insofern wir mit der Demut der „Minderen", doch auch mit dem Mut, der Franziskus auszeichnete, die Radikalität des Reiches sichtbar machen, die Notwendigkeit einer ständigen Bekehrung der Herzen und auch der Strukturen, die die Träger des „munus evangelisationis" sind. Um im vollen Maß Kirche des auferstandenen Herrn sein zu können, braucht die Kirche Propheten.

Die Synode, die diese spezifische Rolle der Orden anerkannt hat, hat einige Kriterien aufgezeigt, die für eine authentische Unterscheidung der prophetischen Berufung gültig sind (Prop. 39 C). Außerdem weist die Synode deutlich auf die Spannungen hin, die auftauchen können und, wie auch die Geschichte unseres Ordens zeigt, im Verlauf der Jahrhunderte tatsächlich aufgetreten sind.

Trotzdem scheint mir die Propositio 39 einer gewissen Zwiespältigkeit nicht zu entgehen. Einerseits unterstreicht und klärt sie die Rolle des „munus propheticum", andererseits scheint es, daß die Prophetie total der Hierarchie unter-

---

9 Vgl. Hermann Schalück, OFM, *Our Identiy in Mission*, In SEDOS Vol. 26, N. 10, 15. Nov. 1994, 282 – 288.

stellt wird, sowohl in der Gesamt- wie in der Ortskirche. Mir scheint es wünschenswert, in der gesamten postsynodalen Reflexion der Unterscheidung der verschiedenen Formen von Spannungen mehr Raum zu geben[10]: einige Spannungen sind gewiß schädlich und schuldhaft, andere jedoch notwendig und fruchtbar, weil sie Zeichen der Vitalität und des Wachstums der Kirche im Glauben sind.

6. Option für die Armen

Eines der Elemente, das für die Erneuerung des Ordenslebens der letzten Jahre am meisten bestimmend war und weiterhin eine große Bedeutung haben wird, ist sicher die „Option für die Armen". In diesem Punkt hat unser Orden einen langen Weg der Reflexion, ausgehend vom Leben und von der Lehre des hl. Franziskus, zurückgelegt. Wir haben begriffen, daß für uns Minderbrüder die Option für die Armen eine Forderung ist, die aus der ursprünglichen Intuition unseres Gründers hervorgeht. Wir müssen gestehen, daß auf diesem Gebiet unsere Geschichte neben hervorragenden Beispielen leider auch Schatten aufweist. Selbst heute müssen wir, trotz lobenswerter Anstrengungen und Versuche, auf der Ebene des gesamten Ordens noch einen weiten Weg gehen.

Der stärkste Impuls für dieses Thema kam in der jüngsten Zeit vom Ordensrat, der 1983 in Salvador-Bahia, Brasilien, stattgefunden hat. Mit großer Klarheit haben wir dort erkannt, daß wir als Brüder und als Mindere zu den Armen gesandt sind.

Es handelt sich um einen Prozeß des Bewußtwerdens, der zu einem Wandel im Verhalten herausfordert, sowohl in der Kirche wie in der Welt.

Die neuen Generalkonstitutionen haben unsere Reflexionen darüber zusammengefaßt. Unter den verschiedenen Motiven (soziologischen, politischen und auch psychologischen), die man besonders in den Ländern der Dritten Welt zugunsten einer Option für die Armen gewöhnlich vorträgt, kann unser Motiv nur ein eminent evangelisches sein, nämlich, *„dem Erlöser nachdrücklicher in der Selbstentäußerung zu folgen und ihm deutlicher gleichzuwerden"* (GKon 66 § 1). In diesem Sinn haben wir das Gefühl, daß die Worte der Synode speziell an uns gerichtet sind, wenn sie sagt, *die vorrangige Option für die Armen sei eine Lebensform für die, die sich von den Worten und dem Beispiel des Herrn inspirieren lassen, der gesandt war, den Armen das Evangelium zu verkünden* (Prop 42A).

Außer der Solidarität und der Unterstützung, die wir den Armen anbieten können und müssen, damit sie Subjekte ihrer eigenen Befreiung werden können, sind wir aufgerufen, einen tiefen Prozeß der Bekehrung zur Welt der

---

10 Vgl. Intervention von Timothy Radcliffe, OP., in der Synodenaula.

Armen und ihren Werten auf uns zu nehmen. In diesem Sinne laden uns die Generalkonstitutionen ein, die Armen als Bezugspunkte ernst zu nehmen. Ja, sie sind *„unsere Lehrer"* (GKon 93 § 1).

Eine authentische Option für die Armen führt notwendigerweise zum Leben mit den Armen („inserzione", „inserción"). Wenn es auch immer viele Aktivitäten gibt, die den Armen dienen („Leben *für* die Armen") und es in einigen Fällen im örtlich-räumlichen Sinn zu einem „Leben *mit* den Armen" gekommen ist, so laden uns die Generalkonstitutionen doch zu einer viel engagierteren Einstellung ein, insofern sie nicht nur einen Wechsel des Wohnortes, sondern ein „Leben unter den Armen" wollen: *Nach dem Beispiel des hl. Franziskus, der von Gott unter die Aussätzigen geführt wurde, „sollen die Brüder zusammen und einzeln die Option für die an den Rand Gedrängten leben, für die Armen und Unterdrückten, Entwürdigten und Kranken, in Freude unter ihnen leben und ihnen Barmherzigkeit erweisen"* (GKon 97 § 1). Diese Gesinnung bedeutet für uns einen langen, schmerzhaften, geistlichen und evangelischen Exodus, es geht *um die Zeichenhaftigkeit der Liebe Christi, der, obwohl reich, sich für uns arm gemacht hat* (Prop. 42A). Diese Worte des Apostels Paulus wurden vom hl. Franziskus in seine Regel aufgenommen (vgl. BReg 6,3).

Wenn die Synode das Leben mit den Armen als ein für jede Form des Ordenslebens gültiges Element vorschlägt, bedeutet das für uns eine große Herausforderung.

Es geht um ein Leben, das mehr vom Unterwegssein, von Kreativität und Dynamik bestimmt wird. Es wird in spiritueller Hinsicht weniger festgeschrieben und dogmatisch sein, insofern es immer sehr aufmerksam für die Zeichen der Zeit und die Führung des Heiligen Geistes durch diese Zeichen sein wird. Der Lebensstil wird viel einfacher, nüchterner und flexibler sein; dem Lebensstil der Armen ähnlicher. Die Arbeit, auch die Handarbeit, wird für die Ordensleute die normale Art sein, den Lebensunterhalt zu bestreiten. Wir werden weniger ökonomische Sicherheiten suchen müssen, keine Privilegien und keine Macht. Es bedeutet den Vorrang des Tuns zugunsten des Seins und des „Mit-Seins" aufzugeben, d. h. das Volk zu begleiten, auf es zu hören, ihm zu dienen und mit ihm zu gehen. Wahrscheinlich werden wir erst dann, wenn wir nicht mehr die Privilegierten, sondern wirklich „minores" sind, wenn wir mit dem Volk Glauben, Leiden, Hoffnung, Zeit und Gebet teilen, zu unserer eigenen Berufung und wirklicher Glaubwürdigkeit zurückfinden.

7. Eine einzige große Familie: Einheit und Komplementarität des Charismas

Während der Synode wurde häufiger der Wunsch nach einer Öffnung des engen Kreises eines Instituts für andere geäußert, für Männer und Frauen, die ihrerseits auch berufen sind, von dem Geist, der einen bestimmten Orden be-

seelt, zu leben, mit ihm zusammenzuarbeiten und dasselbe Charisma zu teilen in Einheit und Komplementarität der verschiedenen Aspekte; oft werden diese, wie auch bei uns, Terziaren oder Assoziierte genannt. Schon immer umgab die großen Ordensfamilien eine Schar anderer Gruppen, die das spezifische Charisma zu einer größeren Entfaltung bringen. Und dies ist von der Synode anerkannt und ermutig worden (Prop. 33).

Die Franziskanische Familie hat sich seit ihren Anfängen in vielgestaltiger Form entwickelt. An der Seite des hl. Franziskus mit seinen Brüdern befindet sich Klara mit ihren armen Schwestern, ferner eine bedeutsame Gruppe von Laien, Männern und Frauen, Büßer, die Terziaren genannt wurden, die sich auf dieselbe Spiritualität beziehen. Weil unserem Charisma, im Guten wie im Schlechten, allzu rigide Strukturen widerstreiten, sind die verschiedenen Ausdrucksformen des einen Charismas („I., II., III. Orden"), obwohl sie in einer Symbiose und in engem Kontakt leben, niemals zentralisiert worden. Man muß darüber hinaus feststellen, daß im Lauf der Zeiten eine bedeutende Gruppe von fast 300 Instituten mit etwa 200 000 Schwestern, die aus der franziskanischen Inspiration leben, hinzugekommen ist. Wir haben schon vor geraumer Zeit einen Prozeß gegenseitiger Hilfe und der Zusammenarbeit begonnen, in dem alle Partner als gleichrangig gelten, und das unter allen Zweigen und Komponenten der einen Familie. Besonders gegenüber den Frauen haben wir versucht, den Rest eines elitären und klerikalen Verhaltens zu überwinden, indem wir so mehr Aufmerksamkeit schenken dem, was die Synode heute *„die unverwechselbare und unübertragbare Art der Ordensfrau, die Präsenz Gottes sichtbar und wirksam zu machen"*, nennt (Prop. 9 A).

Ich möchte einen Moment der Reflexion besonders den Klarissen widmen, die einen signifikanten Teil der verschiedenen Familien der kontemplativen Frauen darstellen und mit denen wir uns in besonderer Weise verbunden fühlen. Die hl. Klara hat nämlich ihre Schwestern Franziskus und seinen Brüdern anvertraut, während Franziskus versprach, ihnen immer eine besondere Fürsorge zu schenken (vgl. TestKlara 48 – 51; RegKlara 1,4 – 5). Diese gegenseitige Inspiration ist ein Teil unseres Charismas, doch müssen wir, so scheint es uns, noch einen langen Weg gehen, um diesen vitalen und fruchtbaren Aspekt voll zurückzugewinnen. Obwohl die Synode glücklicherweise die Tore für eine gute Lösung einiger Fragen, die die Klausurierten/Kontemplativen betreffen, geöffnet hat (vgl. Prop. 9; 22; 23), hat sie sich anscheinend nicht, wenigstens nicht hinreichend, der Frage nach der gleichen Würde und der vitalen Komplementarität unter den männlichen und weiblichen Zweigen innerhalb derselben spirituellen Traditionen gestellt.

Die unverwechselbare Würde und spezifische Eigenart der Frau findet bis heute in der Kirche und Gesellschaft keinen angemessenen Ausdruck, trotz der großen Frauen, denen die Kirche so viel verdankt: Katharina von Siena, Theresa von Avila, die beiden „Kirchenlehrerinnen", und Klara von Assisi, die erste Frau, die für Frauen eine Regel geschrieben hat, die von der Kirche anerkannt wurde. Die heutige Situation kann nicht als befriedigend betrachtet

werden. Viele kontemplative Frauen leben in einer Situation der juristischen und disziplinären Abhängigkeit von männlichen Orden und Instituten, die als Superioren der Ordensfrauen gelten – auch derer des apostolischen Lebens. Die Überwindung dieser Situation bedeutete z. B., den Vorsitz der Wahlkapitel und die kanonische Visitation nicht mehr dem Ordinarius, sondern einer Schwester desselben Ordens anzuvertrauen, etwa der Präsidentin der Föderation, und auch der Äbtissin oder der Präsidentin der Föderation die Entscheidung über die *„nützlichen, begründeten, offenbaren und glaubhaften Ursachen"* (RegKlara 2,7) zu überlassen, die es erlauben, die Disziplin der Klausur aufzuheben.

Die Äbtissin eines Klosters ist eine höhere Oberin mit vollem Recht, das ihr wie allen anderen höhen Oberen laikaler Institute vom Can. 596 § 1 des CIC zugestanden wird. Trotzdem ist sie die einzige höhere Oberin, die nicht das Betreten und Verlassen ihres Hauses erlauben kann. Männliche höhere Obere können das dagegen. Warum? Wenn die Klausur dazu bestimmt ist, die Stille, die für ein Leben des kontemplativen Gebets nötig ist, zu fördern, gibt es überhaupt keinen Grund, ein Gesetz für die Klausur der Nonnen zu schaffen, das sich von dem für Mönche unterscheidet. Leider ist es aber so in der Realität. Es handelt sich um eine Diskriminierung, deren historische und soziologische Wurzeln man versteht: Doch das rechtfertigt nicht die heutige Praxis. Man muß sich fragen, welches Frauenbild der Tatsache zugrundeliegt, daß in ein und demselben Charisma unterschiedliche Klausurvorschriften für Frauen und Männer existieren. Die Synode hat dieses Problem nicht gelöst, weist aber in die richtige Richtung. Ich hoffe, daß die „Exhortatio postsynodalis" des Papstes die große Linie der Enzyklika „Mulieris Dignitatem" auf das Leben der Ordensfrauen im allgemeinen und das der kontemplativen Frauen im besonderen anwenden wird.

Ein Wort zur Komplementarität. Viele klausurierte Frauenorden gehören zu Familien, die einen männlichen und einen weiblichen Zweig haben. In diesem Sinne gehören die Klarissen zum Charisma des Ordens des hl. Franziskus, und der Orden des hl. Franziskus ist berufen, eine spezielle Fürsorge für die Schwestern der hl. Klara auszuüben. Es ist nicht länger akzeptabel, daß der weibliche Zweig dem männlichen untergeordnet ist. Aber auch die totale Trennung ist keine Lösung. Sie wäre schädlich für beide Teile, die Männer und die Frauen. Diese Institute könnten dagegen der Kirche und der Welt das Zeugnis einer gesunden und notwendigen Komplementarität geben, die von den beiden Zweigen und den beiden Geschlechtern in tiefem und gegenseitigem Respekt gelebt wird. Sie könnten so miteinander verbunden sein und sich so gegenseitig dienen, daß in dieser Beziehung etwas von der Kirche als „communio" aufscheint. Aber dies darf nicht auf der Ebene der schönen Worte bleiben. Diese Institute, und wir sind eines davon, müßten die Möglichkeit haben, über ihr gemeinsames Charisma in gemischten Versammlungen zu reflektieren, ihre eigene Gesetzgebung in gemischten gesetzgebenden Versammlungen zu revidieren und wenigstens einige gemeinsame Elemente in ihrer Gesetzgebung zu haben. Auch deswegen ist, wenigstens in unserem Fall, eine andere

Konzeption von Klausur notwendig, eine gewisse Revision der Abhängigkeit der kontemplativen Frauen vom Hl. Stuhl bzw. dem Ortsordinarius, indem man bestimmte Fragen der gemeinsamen Entscheidung mit dem männlichen Zweig überläßt. Eine frauenfeindliche Mentalität, wenn auch unbewußt und typisch für das Mittelalter und die Barockzeit, ist z. T. noch vorhanden in der Gesetzgebung für Klausur, Ausbildung und Zusammenarbeit von Klöstern, die als „autonom" bezeichnet werden. Dies aber ist in den Zeiten, in denen wir leben, dem Wachstum und der Fruchtbarkeit des gemeinsamen Charismas bestimmt nicht förderlich.

8. Schlußbemerkung

In unserer Zeit ruft das Lehramt uns Männer und Frauen in den Orden zu einer echten Inkulturation des Evangeliums und der verschiedenen Formen des christlichen Lebens in allen Kulturen und Kontexten auf. Mir scheint, daß dies die wichtigste Herausforderung für die nächsten Jahre und Jahrzehnte ist: Inkulturation nicht nur einiger historischer kirchlicher Gebräuche, sondern des Evangeliums und seiner fundamentalen Werte, z. B. der Geschwisterlichkeit aller unter demselben Vater, des Bruder- und Schwesterseins, des bedingungslosen Respekts, der ungeschuldeten und leidenschaftlichen Liebe für die Welt im Geist Jesu Christi, gleichsam als eine Vorausnahme der neuen Schöpfung.

Ich schließe mit einigen Worten meiner Intervention vom 8. Oktober 1994: Unser Ziel ist *„die fundamentale Gleichheit aller, der Kleriker und Laien, Männer und Frauen, der Kontemplativen und Aktiven, in einer einzigen Berufung, nämlich, wie es der hl. Franziskus gesagt hat, Zeugen zu sein für ‚die heilige Liebe, mit der Gott uns geliebt hat'"* (NbReg 23,3).

Aus meiner Sicht hat die Synode uns aufgerüttelt und zurückgeschickt auf die Straße der Erneuerung. Auch in Zukunft werden wir unsere geistlichen Quellen sowie die Zeichen unserer oft schwierigen Zeiten lesen. Für die Synode darf die Franziskanische Familie dem Herrn der Geschichte dankbar sein.

Zum Weltbezug des gottgeweihten Lebens

Als Mitglied eines Säkularinstitutes bei der Bischofssynode 1994

Gertrud Pollak, Mainz

Anlaß für folgenden Beitrag ist ein Referat, das ich bei der Mitgliederversammlung der VDO am Montag 26. 6. 1995 in Würzburg gehalten habe im Rahmen des Studienteils zum Thema: „Bischofssynode 1994: Perspektiven für die Orden in Kirche und Welt". Meine Ausführungen spiegelten Erfahrungen als Teilnehmerin bei diesem Ereignis. Nach Rom und zum Treffen in Würzburg war ich bewußt als Mitglied eines Säkularinstitutes eingeladen. Diese Tatsache bestimmte meinen Blickwinkel auf das Thema.

Im folgenden Beitrag greife ich ein spezifisches Anliegen unter diesem Focus heraus. Allgemeine Informationen zum Vorfeld, Ablauf und ersten Auswirkungen der Bischofssynode setze ich als bekannt voraus. In bewußter Auswahl folgen einige Gedanken zum Weltbezug des gottgeweihten Lebens, die nicht eine theoretische Abhandlung sein wollen, sondern Vergewisserung aufgrund von Erlebtem. Was mich selbst nachdenklich machte, was auch zur Anfrage an meine eigene Lebensform in einem Säkularinstitut[1] wurde, möchte ich als Einladung formulieren zum Nach-denken und Hinterfragen für die Gemeinschaften gottgeweihten Lebens und andere.

1. Frag-würdiges im Umfeld der Bischofssynode

1.1. Erfreulich reiche Pluralität – Maß ein altüberliefertes Schnittmuster?

Schon äußerlich wahrnehmbar spiegelte sich in Rom die vielfältige Ausprägung dessen, was heute innerhalb der ‚vita consecrata' lebt. Den Augen offenbarte sich eine Vielfalt an Gesichtern, Hautfarben und Gewänder verschiedener Kulturen, den Ohren ein spannendes Sprachengewirr. Beim Zuhören und in Gesprächen auf den Pausengängen gab es viel zu erfahren von der erfreulich reichen Pluralität an Gründer(innen)charismen, Apostolatsfeldern, Lebensformen und aktuellen Fragestellungen. Im Verlauf der vier Wochen stieg unter den Teilnehmenden wahrnehmbar die Freude an der Fülle gelebten Rätelebens und seiner Bedeutung für die Kirche und Welt – und das trotz mancher Sorgen und vieler Schwierigkeiten, die durchaus auch zu spüren waren.

---

1 Im folgenden kann nicht auf die vielfältige Ausgestaltung von unterschiedlichen Akzenten bei den Säkularinstituten eingegangen werden, sondern auf einen Grundtyp. Ich beschränke mich dabei auf die Laieninstitute ohne Berücksichtigung der Säkularinstitute für Priester.

Bei den oft sehr interessanten Randgesprächen erlebte ich häufig eine Dialogsituation, die jeweils nach dem gleichen Schema ablief – für mich ungewohnt und doch sehr symptomatisch. In ganz unterschiedlichen Sprachen stellten Synodenteilnehmer(innen) mir freundlich und interessiert die Frage: „Schwester, woher kommen Sie?" Meiner Antwort, daß ich aus der Bundesrepublik Deutschland käme, fügte ich vorsichtig hinzu, daß das mit ‚der Schwester' nur allgemein christlich, aber nicht spezifisch für mich stimme, denn ich sei Mitglied eines Säkularinstitutes. Dem wohlwollend nickenden, sichtlich staunenden oder gelegentlich auch kenntnisreichen Blick des Gesprächspartners folgte dann eine interessierte Nachfrage wie: „Welches?" Nicht wenige Male hörte ich nach gegebener Auskunft dann ein staunendes „Aha!" oder erleichtert: „Diese Schwestern habe ich auch in meiner Diözese." Nie habe ich solche Begegnungen als unsympatisch erlebt oder gar mit einer Spur von Ärger. In mir blieb lediglich das leise Gefühl von „vergeblich!". Diese Situationen sind mir persönlich sehr eindrücklich und fragwürdig zugleich geblieben.

Ich verstehe menschlich durchaus den Vorgang im gegebenen Rahmen einer thematisch so akzentuierten Bischofssynode, die sowieso meist unter der Chiffre „Ordenssynode" lief. Trotzdem spiegelt sich darin Bewußtsein, nämlich im Endeffekt die Vorstellung: Wer nicht Schwester, Bruder oder Pater ist, paßt nicht ins vertraute Muster! Ich möchte an diese kleine Begebenheit anknüpfend fragen: Weshalb ist das so und woran läßt sich das festmachen?

Vom geschilderten Beispiel herkommend: Auf der Bischofssynode gab es nur Klärungsbedarf bei denen, die „zivil gehen" – Bischöfe und Persönlichkeiten im Ordenskleid paßten zumindest bei den offiziellen Veranstaltungen eindeutig in identifizierbare Kategorien. „Zivil" hingegen mag vielerlei heißen. Ein Blick in den Duden erklärt: „zivil" heißt „a) nicht militärisch; b) mäßig, nicht übertrieben (Bsp. zivile Preise, zivile Forderungen)" – eine Spur dorthin, worum es bei denen geht, die im gottgeweihten Leben „zivil gehen"? Geht es um Gemäßigteres, sprich Billigeres? Oder handelt es sich um begründete Anpassung oder Tarnung, weil die „Uniform" den Weltkontakt schmälert und den Einsatz in einer anders empfindenden Umgebung hindert? Worum geht es da zutiefst?

Ich möchte nicht mehr diskutieren, was in unseren Breiten inzwischen wohl deutlich und anerkannt ist: „Zivil-gehen" von Ordensleuten (was immer das im Detail auch sein mag) ist in heutigen Köpfen und Augen nicht per se etwas Minderwertiges. Wenn der deutsche Sprachzirkel auf der Bischofssynode eigens seine Wertschätzung für den Symbol- und Verkündigungscharakter eines Ordenskleides heute unterstrich, geschah das ausdrücklich keineswegs als Bewertung oder gar Reglementierung für diejenigen, die es nicht (mehr) tragen.

Heißt das, daß das Schnittmuster hier schon weiter geworden ist? Oder macht sich daran etwas Grundsätzlicheres fest? Was bleibt, ist der Klärungsbedarf nach dem, was gottgeweihtes Leben ausmacht, wenn es über das gängig Identifizierbare hinausgeht oder dahinter zurückbleibt.

Obwohl wenige oder niemand ernstlich behaupten würde, daß am Habit das gottgeweihte Leben hängt, spürte ich in Rom schon an dieser äußeren Form und der Tatsache, daß die Anrede „Schwester" für mich so nicht paßt, neu die Frage, welches Bewußtsein von der Differenziertheit gottgeweihten Lebens in der Kirche wirklich lebt. Einerseits gibt es inzwischen eine anerkannte Pluralität, die auch gewohnte Schnittmuster überschreitet. Andererseits scheint das Unterscheidende sehr äußerlich gewertet zu werden. Inhaltlich diskutiert wurde unter dem eben genannten Blickpunkt eigentlich nicht. Ein Grund dafür liegt vielleicht darin, daß im geschilderten Bereich die kirchenrechtliche Seite dieser Unterschiedlichkeiten nicht mehr problematisch ist. Denn zumindest die Gemeinschaften, die von Anfang an in den allermeisten Fällen kein gemeinsames Kleid und keine äußerlich erkennbaren Merkmale (viele auch nicht die Anrede „Schwester") wollten, die Säkularinstitute, haben eine kanonistisch klar umschriebene Zugehörigkeit. Sie sind als Gemeinschaften gottgeweihten Lebens ausgewiesen. Aber fielen sie aus diesem Grund auf der Synode als solche kaum ins Gewicht?[2] Ich sehe hier einen gewissen Grund, habe aber auch noch anderes empfunden. Die Säkularinstitute wurden wenig thematisiert, weil das, was sie zur Buntheit der Lebensäußerungen genuin beitragen, weil ihr Spezifikum der „gottgeweihten Welthaftigkeit" [3], zunächst nicht auffällt oder nicht entdeckt wird. Genau besehen passen sie aber eben damit nicht ins traditionelle Verstehensmuster. Ein anderes Implikat gottgeweihten Lebens liegt zugrunde. Es ist nicht leicht, diese anders prägende Eigenart ihrer Berufung spontan zu verstehen. Ich hatte in Rom und habe vielerorts immer wieder den Eindruck: man beschränkt sich schnell darauf, die Andersartigkeit der Säkularinstitute auf mehr Äußerliches zu beziehen, wovon sie zweifellos manches pionierhaft gelebt haben (Einpassung in nichtkirchliche Milieus, Verbleib im bürgerlichen Beruf, keine von der Umgebung bewußt unterscheidende Kleidung oder Lebensweise usw.). Allerdings werden sie darin heute längst selbst von klassischen Orden überholt. Läge ihr Spezifikum allein hier, hätten sie sich als eigene Form überlebt, zumal sie gleichzeitig in ihrem apostolischen Einsatz von anderen engagierten Laien überholt werden, wie etwa Christen aus den geistlichen Bewegungen und anderem Neuen – und hier gibt es offensichtlich Aktuelleres, das am Horizont erschienen ist.

Ich habe mich während der Synode und danach immer wieder gefragt: Was eigentlich machte diese „neuen Formen" zutiefst attraktiv? Denn offenkundig war, daß sie – auch in der Presse – eine gewisse Aufmerksamkeit erhielten. Manche Erklärungsversuche ließen sich dazu anführen. Von unserem Blickwinkel her möchte ich die Überlegungen einmal zuspitzen: Liegt ihre Brisanz darin, daß sie unter einer für noch sehr wichtig erachteten Rücksicht das gängige Muster knacken – nämlich weil mit den „neuen Formen" auch nicht jung-

2 Vgl. zu den Säkularinstituten auf der Bischofssynode 1994: G. Pollak, Gli istituti secolari, in: SCRIS Informationes 20 (1994) Nr. 2/21 (1995) Nr. 1, S. 242–250.

3 S. u. S. 27f.

fräulich oder bewußt nicht ehelos Lebende, unter das gottgeweihte Leben einzureihen sein sollen? Die klassische Trias und Sicht der evangelischen Räte steht damit auf dem Prüfstand.

Mir gefiel zwar die bei den Synodenvätern vorherrschende Reaktion darauf, daß diese Lebensaufbrüche nicht vorschnell schubladisiert werden sollten, ja erst einmal abzuwarten sei, was der Hl. Geist da zeigen wolle; daß sie sich erst noch entfalten sollten und wachsen dürfen. Trotzdem steckt andererseits dahinter für mich die Frage: was ist denn da näherhin abzuwarten?

Geht es darum, zu warten, bis rechtliche Räume entstehen, sie doch zu integrieren – ein Vorgang, der innerhalb der Strömungen, die zu den Säkularinstituten führten, kanonistisch erfolgt ist. Das Schnittmuster für gottgeweihtes Leben ist durch sie seinerzeit erweitert worden. Oder bleibt zu warten, bis sich klärt, daß mit ihnen eine andere ekklesiologische und theologische Wirklichkeit betont und bereichernd eingebracht wird, als die der traditionellen Gemeinschaften der vita consecrata? Schon das Instrumentum laboris zur Bischofssynode 1987 über den Laien hatte auf eine neue Vielfalt verwiesen: „Das Leben der Kirche ist heute reich an Formen der Ganzhingabe an Gott, die von Laien getätigt werden."[4] Ihre jeweiligen Gründungsimpulse und Schwerpunkte des Einsatzes sind je neu zu erheben. Berührungspunkte unter ihnen gibt es vor allem hinsichtlich ihrem Weltverständnis und ihrer Weltzuwendung.

Zusammenfassend bleibt zu fragen: Welches Selbstverständnis und Bewußtsein von gottgeweihtem Leben herrscht heute bei uns vor? Gefragt ist dabei nicht nach den tatsächlich reichhaltigen, guten Umschreibungen der vita consecrata in einer Reihe wichtiger Dokumente seit dem Vatikanum II, deren sorgfältige Interpretation noch manche Impulse geben und vertiefen könnte. Gefragt ist, was davon wirklich internalisiert ist – unter den Synodalen, unter den Frauen und Männern im gottgeweihten Leben selbst, in unseren Pfarrgemeinden, in den Augen der Gesellschaft? Es drängen sich die oben gestellten Fragen noch einmal aktuell auf: Was sind die Konstitutiva gottgeweihten Lebens, und woran mißt sich die mögliche Pluralität ihrer Verwirklichungsformen?

1.2 Von der Weltflucht als Hilfe gegen Weltsucht – zu neuer Weltwertung und bewußter Weltgestaltung

Die formulierten Sprachspiele sollen durchaus etwas in Bewegung bringen und unterstreichen. Den Stellenwert der ‚Welt'[5] und den Bezug zu ihr so zu ge-

---

4 Instrumentum laboris zur Bischofssynode 1987, IL Nr. 61.

5 Zur Notwendigkeit der Differenzierung im Weltbegriff und einschlägiger Literatur dazu vgl. G. Pollak, Der Aufbruch der Säkularinstitute und ihr theologischer Ort, Vallendar 1986, S. 172–174.

stalten, daß darin gleichzeitig die volle Ausrichtung an den Zielen des Evangeliums Raum hat, ist ein Balanceakt, in dem sich alle Christen von den Anfängen bis heute bewähren müssen. Das Zu- und Ineinander von Kirche und Welt ist stets zugleich Problemfeld und Chance.

Grob gedeutet liegt in der ‚fuga mundi' der ersten Mönche – neben anderem – durchaus auch der Zug, die böse, von Gott ablenkende Welt zu fliehen: ‚Weltflucht als Hilfe gegen Weltsucht'. In der Entfaltung des Rätelebens ergeben sich dabei zu unterschiedlichen Zeiten Rückfragen zur jeweiligen Welterfahrung und zum Weltverständnis – ein Themenfeld, zu dem viel zu sagen wäre. Kirche heute leidet zweifellos in unseren Breiten daran, daß ‚Weltsucht' in vielen Formen um sich gegriffen hat; aber leidet sie, leiden wir genaubesehen nicht noch mehr daran, daß die ‚Welt' sie – die Kirche – nicht mehr sucht? Mich regt das an, zu fragen, ob für die Übersetzung von ‚fuga mundi' heute nicht eigentlich ein doppelter Genitiv möglich ist: subjectivus und objectivus. Nicht wir fliehen die Welt, sondern die Welt flieht vor uns, läuft unserer Botschaft, auch speziell unserer Lebensform davon, weil sie von gestern sei und anderes. Doch – was daran bewegt uns wirklich so, daß es bei uns etwas bewegt – zum Beispiel neues Nachdenken darüber, wie es um unseren Weltbezug steht?

Ich bin während der Synode der Frage nachgegangen: Wie wird in den Interventionen von ‚der (heutigen) Welt' gesprochen? Kommen von dorther Perspektiven für uns? Die Ausbeute war gering. Hier öffnet sich – trotz der wichtigen Ansätze des Vatikanum II – ein thematisch noch wenig bedachtes Feld.

In der Synodenaula prägten diese Thematik im wesentlichen Aussagen zu vier Begrifflichkeiten: ‚Evangelisation', ‚Inkulturation', ‚Kultur', ‚Säkularismus'. Eine sehr unterschiedlich differenzierte Verwendung der Begriffe war festzustellen: manchmal plakativ, schlagwortartig und sich davon abgrenzend, manchmal in Verbindung mit gezielten Anliegen, die voranzubringen wären. Häufig wurde beispielsweise betont, daß ‚die moderne Welt' besser mit dem Evangelium durchdrungen werden müsse und dazu seien die Kräfte der vita consecrata eine gute Chance. Diesbezüglich wurde positiv hervorgehoben, daß damit neue Aufgaben und andere Sendungen für Gottgeweihte warten in ihrem Lebenszeugnis. Neue Apostolatsformen werden notwendig oder einfach das schlichte Dazwischensein als ‚Sauerteig'. Die Hilfsmittel des modernen Lebens sollten dabei als Vorteil genutzt werden.

Daneben fehlte in den Interventionen nicht die Kritik an negativen Entwicklungen in unserem Jahrhundert. Mit Begriffen wie: Säkularismus, Hedonismus, Materialismus wurde es zu charakterisieren versucht. Eine solche Umgebung bringt manche Gefährdungen für Menschen im gottgeweihten Leben und etwa auch einen Zurückgang der Berufungen in weiten Teilen der Welt. Es gibt neue Probleme, die evangelischen Räte in einer stark profanisierten gesellschaftlichen Situation zu leben: Schwierigkeiten wegen der Atmosphäre, Unverständnis und Mißverständnisse, aber teilweise auch nur schwer zu bewältigende neue Aufgaben, bei denen die apostolische, soziale und psycholo-

gische Dimension der Räte integriert sein will. Unbestritten notwendig sei bei all dem eine gute Formation, in der Zeit der Einführung in das Räteleben, aber auch permanent.

Manches kam zur Sprache, und doch vermißte ich in den Interventionen mindestens noch zwei Dimensionen, deren Unterstreichung vielleicht das Schlußdokument nachholen mag:

Die eine oder andere Aussage blieb irgendwie zufällig und schal ohne die Verknüpfung mit einer klareren Theologie der Welt, die auf dem Vatikanum II basiert.[6] Außerdem wäre es sicher sehr notwendig, gerade diese moderne Welt noch positiver als Zeit der Erlösung, als Anruf und genuine Herausforderung gerade für Christen zu verstehen. Dabei ist auch für die Institute des gottgeweihten Lebens eine Klärung ihrer je eigenen Bezogenheit zur Welt erforderlich. Ob eine Gemeinschaft von ihrer Gründung her kontemplativ, apostolisch oder bewußt säkular sein will, ist eine erste Kategorisierung. Es bleiben darüber hinaus aber noch viele Einzelgesichtspunkte. Ausgangspunkt dazu ist einerseits die grundlegende Einschätzung, die im Umfeld des Vatikanum II neu virulent war: die Frage nach der christlichen Weltwertung, der Sicht und Bewertung von Welt in ihren unterschiedlichen Dimensionen. Andererseits steht damit auch aus: die gelebte Antwort einer bewußten christlichen Weltgestaltung, im Annehmen und Leben der schöpfungstheologischen Grunddimensionen. Als einen Impuls aus der Bischofssynode könnten Gemeinschaften gottgeweihten Lebens ihr Stehen in der Kirche und Welt neu sondieren. Gemäß dem je eigenen Charisma könnten die schöpfungstheologischen und soteriologischen Implikationen bedacht und erhoben werden.

Viele Detailfragen stecken dahinter, für deren Bearbeitung hier kein Platz bleibt. Paradigmatisch soll jedoch am Beispiel der Lebensform der Säkularinstitute die genuine Sicht ihres Weltbezugs verdeutlicht werden.

2. Mögliche Impulse aus Grundlinien des Weltbezugs der Säkularinstitute

2.1. Zur Situation der Säkularinstitute

Weltweit sind derzeit 173 Säkularinstitute mit ca. 50000 Mitgliedern anerkannt; in Deutschland ca. 35 Gemeinschaften mit etwas über 3000 Männern und Frauen. Wenn jetzt vom ‚Weltbezug der Säkularinstitute' die Rede ist, sollen Grundlinien aufscheinen. Daraus darf freilich nicht der Eindruck entstehen, alle Säkularinstitute verstünden und verwirklichten das in gleicher Weise. Vielmehr versuche ich lediglich die theologische Grundidee der Säkularinsti-

6 GS; AA; IM.

tute, wie sie geworden, gewachsen und kirchlich anerkannt ist, nachzuzeichnen. Einige Charakteristika dazu sind im Instrumentum Laboris aufgegriffen.[7]

Bereits seit der für die Säkularinstitute kirchenrechtlich grundlegenden Konstitution „Provida Mater" (1947) ist klar, daß diese Gemeinschaften eine vollgültige Form des gottgeweihten Lebens sind und nicht ein Mittelding zwischen der Weihe an Gott im Ordensstand und der Taufweihe allgemein darstellen. Zu ihrer Definition gehören jeweils drei Grundelemente:

- die restlose Offenheit für Gott durch die Ganzhingabe an Christus in den evangelischen Räten
- in einer kirchlich verbindlichen Form
- bewußt in spezifischer, enger Verwobenheit mit der Welt

2.2. Akzentverlagerungen in der Entwicklungsgeschichte

Theologisch betrachtet haben sich zu diesen Grundelementen im Laufe der Jahrzehnte Akzentverlagerungen herausgebildet, die sich zeitlich gesehen zunächst grob in drei Etappen einteilen lassen:

2.2.1. Ausgang vom Grundmuster Ordensleben

Im Zuge der kirchenrechtlichen Anerkennung wird im Motu proprio „Primo Feliciter" betont, daß in den Säkularinstituten vom Wesenskern des Ordenslebens nichts verlorengehen dürfe. Man charakterisiert die neuen ‚Weltgemeinschaften' als ‚Orden in der Welt' und diskutiert, ob ihre Mitglieder Laien oder Religiose seien.[8] Mit dem Vatikanum II bekommt diese Etappe einen gewissen Schlußpunkt. Die Säkularinstitute werden noch im Ordensdekret abgehandelt, aber PC 11 sagt klar: „... obwohl die Weltinstitute keine Ordensgemeinschaften sind..." und grenzt sie somit deutlich ab. Dadurch ist es neu notwendig, ihr Spezifisches anders auszudrücken. Versuche dazu erfolgen in einer zweiten Etappe:

2.2.2. Laie und evangelische Räte zugleich

Mit den Mitgliedern von Säkularinstituten beginnt das Neue, daß Christen einerseits verbindlich die evangelischen Räte leben, gleichzeitg aber nicht nach den Grundmustern herkömmlichen Ordenslebens und der traditionellen Ständetheologie als Religiose gelten – ‚Religiose' in Abhebung zu ‚Klerikern'

---

7 Instrumentum laboris zur Bischofssynode 1994, IL Nr. 33.

8 Dabei wird nach der traditionellen dreigliedrigen Ständetrias unterschieden: Laie, Religiose, Kleriker. Rätechristen sind dann per se Religiose.

und ‚Laien'. Bekanntlich erwies sich der Laienbegriff als zunehmend schillernd. In dieser Etappe ist ‚Laie' zunächst noch sowohl in Abgrenzung zu den Amtsträgern, als auch zu den Religiosen verstanden. Das ist ein klarer Unterschied zum heutigen Gebrauch. Nach unserem derzeit gängigen Verständnis ist eine Ordensschwester, ein Ordensbruder durchaus auch ein Laie, die oder der die evangelischen Räte lebt. Dennoch gibt es in ihrem Laiesein, neben dem Gemeinsamen, andere Nuancen, als sie vom Mitglied eines Säkularinstitutes auszusagen sind. Paul VI. greift etwas davon, wenn er beschreibt, daß es sich bei ihnen um einen „geheimnisvollen Zusammenfluß zweier mächtiger Strömungen des christlichen Lebens"[9] handelt, weil sie trotz fester, anerkannter Bindung auf die evangelischen Räte mit ihrer Lebensentscheidung in dem Sinne Laien bleiben wie es Lumen Gentium zu skizzieren versucht.[10] Sie bleiben im gewohnten Milieu und leben ohne äußerlich trennende Zeichen den Weltcharakter.

Damit setzen Differenzierungen an, die in einer dritten Etappe noch klarer aufgegriffen und entfaltet wurden:

2.2.3. Weltsendung als Laien

Eine Zuspitzung im Verständnis der Säkularinstitute auf den Weltbezug hin stammt zwar aus der inneren Ziellinie dieser Berufung von Anfang an. Nach den theologischen Erörterungen um ‚Welt' und ‚Laie' und der neuen Beschreibung von Kirche im Umfeld des Vatikanum II wird aber dennoch damit in ihrem Verständnis etwas verstärkt und modifiziert. Es gibt eine direkte Beziehung vom Motu Proprio ‚Primo Feliciter' zu LG 31,[11] wo der Weltcharakter des Laien beschrieben wird. Die Säkularinstitute erkennen, daß sie das dort Definierte arteigen bereits als ihr Proprium zu leben versuchen. Paul VI. ruft immer wieder den Säkularinstituten ins Bewußtsein, „ein Modell zu sein für den unermüdlichen Elan auf ein neues Verhältnis zu, welches die Kirche gegenüber der Welt und im Dienst an der Welt darzustellen sucht".[12] An anderer Stelle faßt er diese Tatsache 1976 in das bekannte Bild, wonach die Säkularinstitute „Versuchslaboratorien" seien, in denen die Kirche die konkreten Möglichkeiten ihrer Beziehung zur Welt einer Probe unterzieht.[13] Im selben Jahr formuliert die Gemeinsame Synode der Bistümer Deutschlands, daß die

---

9 Paul VI., An die Hauptverantwortlichen der Säkularinstitute 20. 9. 1972. In: CMIS, Die Säkularinstitute in der Lehre der Kirche, Rom 1974, S. 81.

10 Z. B. LG 31.

11 Vgl. Paul VI., Zum 25. Jahrestag von Provida Mater 2. 2. 1972. In: OR(D) 2 (1972, Nr. 6, S. 2.

12 a.a.O.

13 Vgl. Paul VI., An die Teilnehmer der Weltkonferenz der Säkularinstitute am 25. 8. 1976. Dt. in: CMIS (Hrsg.) Das weltliche Gebet. Protokoll 2. Versammlung 1976, Rom 1980, S. 172.

Säkularinstitute „wie alle christlichen Laien in ihrem Lebensbereich und jeweiligen Berufen einen sachgerechten Beitrag zur Erneuerung der menschlichen Gesellschaft“[14] leisten sollten. 1979 sagt die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Puebla, daß das Charisma der Säkularinstitute mithelfen soll, zu vermeiden, daß „Säkularisierung zum Säkularismus“[15] wird. Daraus zeigt sich deutlich, wie sowohl den Säkularinstituten selbst, als auch der Kirche inzwischen noch ganz andere Fragekreise brennend wichtig sind. Es geht nicht um die Verfeinernung ihrer bestehenden Rechtsformen oder die Aktualisierung der Gründungsimpulse der neuen Lebensform. Diese Form gottgeweihten Lebens soll insbesondere verhindern helfen, daß Säkularisierung nur negativ zu Buche schlägt, sondern auch neue Möglichkeiten birgt, Kirche in Welt zu leben. Hier liegt jetzt der Ansatzpunkt für ein deutlicheres Verständnis des Weltcharakters der Säkularinstitute, der noch zu skizzieren bleibt.

Das neue Kirchenrecht von 1983 integriert in seinen Aussagen über die Säkularinstitute lediglich die Entwicklungen, die mit dem letzten Konzil in Gang gekommen waren und sich auswirken. Die herkömmlichen Fragen etwa, ob sie Orden seien, fehlt in diesem Zusammenhang bereits völlig. Sie sind eine eigene kirchenrechtliche Form innerhalb des gottgeweihten Lebens.[16] Das Kirchenverständnis des Vatikanum II und insbesondere LG 31 wird hierzu im CIC klar aufgegriffen.[17] Der dortigen Beschreibung nach sind die Säkularinstitute ein willkommenes Instrument, die Kirche wirksam sein zu lassen inmitten einer säkularisierten Gesellschaft, die viele Probleme für die Weitergabe des Glaubens mit sich gebracht hat.

2.3. Zuspitzung auf das Spezifikum der Säkularinstitute: „geweihte Welthaftigkeit“

2.3.1. *Der spezifische Weltcharakter oder: „gottgeweihte Welthaftigkeit“ (Paul VI.)*

Alle Menschen sind als Geschöpfe zur Welt gehörig, sind von der Welt und in der Welt. Schöpfungstheologisch ist solcher Weltcharakter eine Dimension, die konstitutiv zum Menschsein und zum menschlichen Zusammenleben gehört. Sie ist ohne unser Zutun vorhanden mit all ihren Implikaten wie geschichtlichen, geographischen, kulturellen Gegebenheiten. Vieles finden wir vor; das meiste ist unabhängig von unserer freien Entscheidung einfach vorhanden.

---

14 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg – Basel – Wien 1976, S. 568.

15 Puebla Nr. 774.

16 Vgl. CIC Buch II, Volk Gottes can. 710–730.

17 Can. 713 § 2.

Für die Weltwertung, im Sinne der eigenen Sicht der Welt, gibt die jeweilige Weltanschauung das Maß vor. Hinsichtlich der Würdigung und Abgrenzung von Welt nach den Maßstäben des Christentums, gelten zunächst für alle Getauften die gleichen Bedingungen. Alle christlichen Berufungen haben in ihrem Verhältnis zur Welt zunächst die gleichen Voraussetzungen. Erst in Weltgestaltung, in der Art und Weise, wie in der Welt und für die Welt gelebt wird, läßt sich Unterscheidendes bei den einzelnen Lebensformen ausmachen. Hier prägt Eheleute oder Priester, Ordensleute oder Mitglieder von Säkularinstituten jeweils nochmals Unterscheidendes.

Das Spezifische der Säkularinstitute ist, daß sie den Weltcharakter als Berufung, als bewußt gewählte Lebensform haben. „Geweihte Welthaftigkeit"[18] kommt erst zustande durch bewußte, individuelle Wahl. Das heißt, ein so verstandener Weltcharakter ist nicht einfach etwas nur Angeborenes oder das Bleiben bei dem, was für alle Getauften gilt. Aufgrund einer gottgeschenkten Berufung ist es vielmehr die gesonderte, gewollte, freie Entscheidung eines Getauften, den angeborenen Weltort und Weltcharakter zum besonderen Zeichen, zur prägenden Dimension seines Lebens zu machen. Das Mitglied des Säkularinstitutes setzt *einen bewußten Akt des Bleibens in der Welt als Ort und Modalität der Ganzhingabe an Gott.* Dadurch entsteht eine neue theologische Situation. Das eigene Leben in allen Dimensionen: Leib (Jungfräulichkeit), Besitz (Armut) und Wille (Gehorsam) sind eigens in den soziologischen Gegebenheiten belassen und dort bewußt ‚der Welt' vermengt, um in der Verwobenheit mit den zeitlichen Dingen die Schöpfung zu heiligen und die Verwirklichung der Gottesherrschaft voranzubringen. Papst Johannes Paul II. beschreibt das so: „Gerade euer Weltcharakter wird Gott geweiht."[19]

2.3.2. *Weltcharakter als modifizierende theologische Wirklichkeit*

Paul VI., der Entscheidendes für das Verständnis der Säkularinstitute geleistet hat, unterscheidet zur Klärung den Weltcharakter als *existentiell-soziologische Größe* (d. h. der Weltcharakter ist ein angeborenes Faktum im Sinne des oben Gesagten) und setzt davon ab den Weltcharakter der Säkularinstitute als eigene *theologische Größe.* 1972 faßt Paul VI. das zusammen in einer Ansprache an die Hauptverantwortlichen der Säkularinstitute: „Eure existentielle und soziologische Situation wird für euch zu einer theologischen Wirklichkeit."[20]

Wie sehr so gesehen ein grundsätzlicher Unterschied besteht zwischen dem ‚Zivil-gehen', dem Schwestersein einer Ordensfrau und der Lebensweise eines Säkularinstituts-Mitgliedes dürfte deutlich sein. Er könnte noch an anderen Merkmalen illustriert werden.

---

18 Vgl. zu diesem Begriff Pauls VI.: Pollak, Säkularinstitute (Anm. 5) S. 241ff.

19 Johannes Paul II., Ansprache 28. 8. 1980. In: OR(D) 10 (1980) Nr. 38, S. 5.

20 Paul VI., Ansprache an die Hauptverantwortlichen der Säkularinstitute 20. 9. 1972. In: CMIS, Die Säkularinstitute in der Lehre der Kirche, Rom 1974, S. 83.

Ich möchte dazu lediglich noch kurz ein Beispiel aufgreifen, das im Zueinander von Orden und Säkularinstituten oder Säkularinstituten und Bischöfen schon Probleme gebracht hat: Die Frage der *Diskretion.* Sie galt lange und gilt für manche Säkularinstitute bis heute als ein spezifisches Merkmal dieser Lebensform unter verschiedener Hinsicht. Aber sie ist nicht allein deren genuines Charakteristikum – denn das wäre wieder nur eine äußerliche Beschreibung einfach in Abhebung vom traditionellen Schnittmuster. Diskretion galt in der Gründungsphase der Säkularinstitute durchaus als das Unterscheidungsmerkmal zu den Orden und Kongregationen: „... den vielfältigen Aufgaben des Apostolates und zu Dienstleistungen an Orten und Zeiten oder unter Umständen, die Priestern und Ordensleuten untersagt oder unzugänglich sind: zu alldem können diese Gemeinschaften leicht verwendet und eingesetzt werden. Andererseits hat die Erfahrung gezeigt, daß es nicht an Schwierigkeiten und Gefahren fehlt, die dieses frei geführte Leben der Vollkommenheit – ohne den äußeren Schutz eines Ordenskleides und den Halt eines gemeinsamen Lebens, ohne die Aufsicht der Bischöfe, die manchmal nichts von ihnen wissen, und den Vorgesetzten, die oft weit entfernt sind – nicht selten, ja sogar leicht mit sich bringt."[21] Man sah in den Säkularinstituten eine spezifische, neue Möglichkeit apostolischen Einsatzes, angesichts einer Gesellschaft, in der die Einflußnahme der Kirche geringer wurde – etwa in der politischen Bedrohung und Verfolgung des Dritten Reiches oder in kommunistischen Ländern. Und man sah ganz neue Chancen, die Ziele der Kirche unerkannt und unbehindert von innen her voranzubringen.

Manches davon gilt heute noch. Dennoch ist die Praxis der Diskretion innerhalb der Säkularinstitute sehr unterschiedlich. Sie richtet sich nach der jeweiligen Situation, in der geweihte Welthaftigkeit am ehesten die Anliegen der Kirche voranbringen kann. Angesichts der immer weniger werdenden Priester und Ordensleute und der Neubewertung der Laien könnte es z. B. derzeit ein wichtiger Akzent im Apostolat der Säkularinstitute sein, Kirche präsent zu machen nicht nur im verborgenen Einsatz als ‚Sauerteig', sondern erkennbar nach außen, als Laien, die sich intensiv und wahrnehmbar als Gemeindemitglieder engagieren. Darin liegt nicht nur die Chance, immer wieder einzelne Menschen (neu) zu Religion und Kirche zu führen, sondern auch die, das Kirchenbild der Medien, das sich massiv auf „Amtskirchliches" fixiert, vor Ort zu korrigieren.

Zu gewichten ist außerdem die schon angesprochene Tatsache, daß sich Orden und Kongregationen heute äußerlich oft ähnlich säkular geben, wie ehedem schon pionierhaft die Säkularinstitute. Deren Spezifikum darf auch deshalb nicht in der äußeren Erscheinungsweise oder allein in der Diskretion gesucht werden. Vielmehr gilt es, tatsächlich zu erschließen, was „geweihte Welthaftigkeit" zutiefst meint und aktuell erfordert, wo sie sich eigengeprägt verwirklichen muß. Darüber hinaus ist dann zu klären, wie Weltbezug und Weltge-

21 Vgl. Provida Mater 10.

staltung der anderen Formen gottgeweihten Lebens sich verstehen und wo sich Gemeinsames aus den verbindenden Grundimpulsen gottgeweihten Lebens heute in Kirche und Gesellschaft bezeugen ließe.

Wo wird es spürbar, erfahrbar und prägend, das „gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt"? Ist es vielleicht gar so, daß bei diesem zweiten Thementeil der letztjährigen Bischofssynode noch manches zu gewinnen wäre?

Mir sind aus der Erfahrung der Bischofssynode – auch aus den eingangs beschriebenen symptomatischen kleinen Randdialogen – verstärkt zwei Bemühungen wichtig geworden, die wie die Brennpunkte einer Ellipse zusammengehören: Einerseits gilt es, noch mehr die Vielfalt gottgeweihten Lebens in Blick zu nehmen und das Miteinander der Gemeinschaften zu betonen. Andererseits braucht es aber auch den Mut zum eigenen Profil – ob mit oder ohne „zivil", ob mit oder ohne „Schwester"... Könnte dann die gemeinsame „Sendung des gottgeweihten Lebens für Kirche und Welt" in der nachsynodalen Phase vielleicht unter dem Slogan stehen: *Im Miteinander Profil zeigen!?*

Vom bleibenden Sinn des Vorläufigen

Peter Lippert CSsR, Hennef/Sieg

0. Die Situation, aus der diese Überlegungen kommen[1]

0.1 Hinführung

Die beiden Hochschulen der Redemptoristen und der Gesellschaft vom göttlichen Wort feiern ein Jubiläum: das 25jährige Jubiläum der Arbeitsgemeinschaft beider Hochschulen. Bedauerlicherweise, aber unleugbar verbindet sich mit dem Rückblick aus diesem Anlaß das Wissen, daß die Hochschule der Redemptoristen mit dem Ende des Sommersemesters 1996 ihren Studienbetrieb einstellen wird, daß also noch zwei Studienjahre in der bisherigen Form vor uns liegen. Das ist für alle, die mit dieser Hochschule verbunden sind, ein bitteres Wissen.

Es wäre in dieser Situation sicherlich höchst unbefriedigend, diesen Aspekt der Jubiläumssituation verdrängen zu wollen, um „besser feiern zu können". Kein Zweifel: In zwei Jahren wird eine Ära zu Ende gehen, und es gilt, sich dem bei unserem Feiern zu stellen. Ich möchte dazu in drei Schritten vorgehen. Zunächst werde ich den Blick auf *einige Denkformen* richten, die es allesamt mit Begrenztheit, Endlichkeit und deren Verarbeitung zu tun haben und denen man heute immer wieder in geistlichen Betrachtungen und in Diskussionen begegnet. Anschließend werde ich fragen, welche Grundzüge eine *„Spiritualität in Zeiten der Rückläufigkeit"* aufweisen muß. Schließlich will ich versuchen, *im Entdecken eines bleibenden Sinns des Vorläufigen* den Grund dafür aufzuweisen, daß wir unser Jubiläum feiern können.

0.2 Ein Jubiläum in allgemeinen Turbulenzen

Das Jubiläum wird in einer Zeit mannigfacher Turbulenzen begangen. Es sind nun die Turbulenzen, die wir wohl alle spüren, auf mehreren Ebenen kurz zu registrieren.

– Es gibt zweifellos Turbulenzen im *Zustand der Gesellschaft.* Übereinstimmend werden als Merkmale genannt: strukturelle Kompliziertheit; erfahrungsmäßiger und ideeller Pluralismus; Individualisierungsschub; Aufhören des deutlichen Geprägtseins des Lebens von ausdrücklichen, häufigen und sozial selbstverständlichen Rückbeziehungen auf Religiosität, erst recht auf verbindlich institutionalisierte Religiosität (Säkularisierungsthematik).

---

1 Die hier vorgelegten Überlegungen wurden als Vortrag zum 25jährigen Jubiläum der Hochschulgemeinschaft der Hochchulen CSsR, Hennef und SVD, Sankt Augustin gehalten. Die Bezugnahme auf die konkrete Situation wurde belassen.

– *Was die Kirche* betrifft, so stehen wir in einem größeren Zusammenhang, der nicht selten mit Stichworten wie „Verdunsten des Glaubens", „Postmoderne", „Spätkultur", „Säkularisierung", „Neuheidentum" mehr oder weniger treffend gekennzeichnet wird. Es kann hier gewiß keine ausgefeilte Bewertung dieser Epoche der Kirche gegeben werden. Viele werden es so empfinden: Nicht wenige der Erwartungen der unmittelbaren Nachkonzilszeit haben sich als Illusion erwiesen. Dennoch, so kann man es sehen, gibt es nicht wenige Hoffnungszeichen im Leben der Kirche, und man kann sich gewiß fragen, ob die heutige Kirchenkrise ohne die Impulse aus dem II. Vatikanischen Konzil nicht noch schwerwiegender ausgefallen wäre, sowohl was die innere, auch theologische Glaubwürdigkeit der Kirche als auch ihre Fähigkeit betrifft, zu den Menschen zu gehen.

– Es gibt zweifellos auch schwere Turbulenzen im *Zustand der Orden.* Man wird in bestimmtem Sinn sagen müssen: Dies ist die Zeit der Orden nicht. Das braucht nicht zu heißen, diese Lebensform würde es künftig in der Kirche nicht mehr geben, wie manche meinen.[2] Aber die Orden werden noch mehr zu Randgruppen werden, was die Statistik und was die Lebensform betrifft. Sie brauchen sich jedenfalls nicht eigens um ein Randgruppendasein zu bemühen oder dieses um des sogenannten prophetisch-kritischen Charakters willen herbeizuwünschen.

Die Krisenmerkmale sind auch hier bekannt und schnell genannt: Drastischer Nachwuchsmangel; Überalterung; Überhang der bisherigen Werke und Institutionen; Unsicherheit über künftige Wege, Selbstzweifel am eigenen Charisma und u.U. an der bisherigen Form des Ordenslebens überhaupt; Mitgeschlagensein von den Wunden der Gesellschaft und von den Geplagtheiten der Kirche. So ist auch hier anzumerken, daß Licht und Schatten zu finden sind.[3] Persönlich bin ich jedenfalls dankbar, mein Ordensleben in dieser Zeit leben zu dürfen, und ich habe die Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil primär als Befreiung und Vermenschlichung des Ordenslebens erfahren.

Im übrigen wird künftig viel davon abhängen, wie die Orden ihre Randgruppenrolle ausfüllen wollen – es gibt hier durchaus unterschiedliche bis widersprüchliche Optionen.[4] Das kann von einem Rückzug in einen geistigen

---

2 Es wird nicht selten vergessen, daß das Ordensleben in anderen Erdteilen aus verschiedensten Motiven durchaus mehr Attraktivität besitzt und daß dort die Nachwuchszahlen ganz anders liegen.

3 Leider befaßt sich die deutschsprachige Ordensliteratur mit wenig Blick auf das iberischsprachige und englischsprachige Ausland stark mit abstrakten Themen und läßt psychologische, vor allem soziologische Aspekte des Ordenslebens fast gänzlich außer acht. Die stärkere Bezugnahme hierauf in anderen Weltgegenden des Ordenslebens hat zwar Krisen nicht verhindert, ist aber für den Umgang mit ihnen sicher hilfreicher als ihre Ignorierung.

4 Besonders anregend, aber auch kontrovers zu diskutieren und widerspruchsbedürftig ist die Konzeption von der Kirche als Kontrastgesellschaft, wie sie u. a. von N. Lohfink entwickelt wurde (vgl. meine Skizze: *Kirche als Kontrast und Modell:* PastBl 35[1983]

Schmollwinkel, von dem aus ständig der bösen Welt Verdikte entgegengeschleudert werden, bis zu einer Lebensform reichen, in der die Orden Werte leben wie Hoffnung und Solidarität, die sich eine manchmal recht ich-fixierte und oft hoffnungsarme Gesellschaft kaum noch zutraut.

– Es gibt schließlich Unsicherheiten in der *Entwicklung des Theologiestudiums* und der *Berufsnachfrage* bei Theologiestudenten. Vor 25 Jahren, als die Arbeitsgemeinschaft der beiden Hochschulen begann, barsten die Universitätsfakultäten von Theologiestudenten. Das ist inzwischen anders geworden.[5]

1. Denkfiguren

1.0 Bemerkung vorab

Wie oben bemerkt, möchte ich nun in einem ersten Teil einige Denkfiguren daraufhin betrachten, inwieweit sie Menschen Hilfe und Hinweis darauf sein könnten, sich mit der Vergänglichkeit ihrer Unternehmungen, und letztlich ihrer selbst, auseinanderzusetzen.

1.1 Das unechte Lutherwort vom Apfelbäumchen

Luther soll auf die Frage, was er täte, wenn er wüßte, daß morgen der Welt Ende wäre, geantwortet haben: er würde ein Apfelbäumchen pflanzen. Das Wort wird häufig zitiert. Doch handelt es sich bei diesem Ausspruch um ein unechtes Wort, das gemäß Büchmanns „Geflügelten Worten" erst seit 1945 Luther zugeschrieben wird. Zwar habe Gottfried Benn, als er den Ausspruch in einer Radiosendung vernahm, tief beeindruckt ein Gedicht hierzu geschrieben.

Aber unecht bleibt unecht, und: Bei näherem Zusehen bringt das Wort mitnichten eine exemplarische Haltung zum Ausdruck. Einen Baum zu pflanzen, wenn man weiß, morgen ist *mein* Ende, das heißt dem Tod ins Gesicht trotzen, das macht Sinn. Aber einen Baum zu pflanzen, wenn man weiß, morgen ist es mit *aller* Welt, auch mit diesem Baumschößling wirklich vorbei, scheint mir nicht gerade überzeugend.

1.2 Das Wort des Karl Borromäus: weiterspielen

Dem Mailänder Reformbischof wird gelegentlich das Wort zugeschrieben, er habe beim Schachspiel auf die Frage, was er täte, wenn er wüßte, daß er morgen sterben müsse, geantwortet: weiterspielen. Mir gelang es nicht, die Histo-

---

266–271), die, auf die Orden bezogen, diese als Kontrastgruppe in der Kontrastgesellschaft erscheinen läßt: *Der Geschmack der Hoffnung.* Christsein und christliche Orden, Freiburg 1983.

5 Bereits 1991 zeigten bei der größeren Zahl der theologischen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen die Statistiken eine sinkende Tendenz.

rizität des Wortes zu verifizieren. Aber in der Zeit vor Übernahme der Mailänder Erzdiözese, während welcher der sehr junge Carlo Borromeo in Rom als Kardinalstaatssekretär bei aller von vielen bestaunten, enormen Arbeitsleistung ein zwar verantwortungsbewußtes und unbestechliches, aber höfisch großzügiges Leben führte, liebte er neben der Jagd und literarischen Zirkeln auch das Schachspiel.

Es könnte also sein, daß unser Ausspruch der zugleich vertrauensvolle und ein wenig kecke Ausspruch eines jungen Mannes ist, der mit sich und der Welt in Frieden lebt und sich an ihr freut – ein Wort nicht also etwa eines aszetischen Kirchenmannes und Seelsorgers; entsprechend wird es auch auszulegen sein. Aus einem solchen Wort könnte Verdrängung der immer andrängenden Nähe des Todes ebenso sprechen, wie es Ausdruck einer großen Geborgenheit in Gott sein kann, die sich auf dem richtigen Wege weiß und die deswegen ein mögliches Ende ruhig in Betracht zieht.

Auf die Frage, wie Menschen der Begrenztheit und Vorläufigkeit ihrer Mühen und Werke einen Sinn abgewinnen können, der stärker ist als diese Vorläufigkeit selbst, vermag diese Art, mit dem nahen Ende umzugehen, denn doch auch eher wenig zu helfen.

1.3 Die Rede von Orden bzw. Kirche in winterlicher Zeit

Immer wieder hört man im Blick auf die oben genannten Krisenphänomene den Vergleich, der etwa besagt, die Kirche oder die Orden befänden sich gegenwärtig in einer winterlichen Zeit, auf die wieder ein Frühjahr, ein Neubeginn folgen würden. Die Sachhälfte des Vergleichs meint also, etwas salopp ausgedrückt: Wenn es auch jetzt schwierig ist – es wird schon wieder werden.

Nun kann dieser Vergleich in bestimmter Hinsicht durchaus der Aufschlüsselung unserer Wirklichkeit dienen. Aufschlußreich wirkt das Wort von der Winterzeit dort, wo es bei K. Rahner seinen Ursprung hat und zunächst von der Kargheit der Formen christlicher Spiritualität gemeint war. Man wird auch an den Buchtitel von I. F. Görres erinnern können: „Im Winter wächst das Brot".[6]

Rahner hatte damals geschrieben: „Im Vergleich zur Spiritualität vergangener Zeiten wird sie [scil. die Spiritualität der Zukunft] sich wohl sehr deutlich auf das Wesentliche konzentrieren müssen. ... So gab es unter intensiver Interessenahme der Frommen die verschiedensten Andachtsformen, religiösen Einzelpraxen, die verschiedensten, voneinander abgesetzten Stile des religiösen Lebens. ... Aber es ist doch zu vermuten, daß in einer winterlichen Zeit eines weltweiten Säkularismus und Atheismus gar nicht so viele Einzelblumen christlicher Spiritualität werden blühen können. In einer solchen Situation ist

---

6 Das Bild begegnet bei Rahner früh: *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft:* SchrTh 14, Einsiedeln 1980, 368–381. Vgl. I. F. Görres, *Im Winter wächst das Brot.* Sechs Versuche über die Kirche, Einsiedeln 1970.

die Konzentration auf die letzten christlichen Überzeugungen auch im Bereich der Spiritualität unvermeidlich und unerläßlich. ... Man wird doch Jesus sagen und nicht Prager Jesuskind. Man wird Maria sagen und weniger von Lourdes und Fatima künden."[7] Dieses Bild kann dann wohl auf die Kirche überhaupt angewendet werden. Sie hat die Verheißung, daß sie bleibt, daß also winterliche Zeiten nicht ihr Ende sind.

Eine m. E. bereits überzogene Ausweitung erfährt dieser Vergleich aber dort, wo man ihn auf Ordensgemeinschaften ausdehnt. Bei aller Brillanz lag m. E. eine solche Ausweitung bei dem Referat vor, das Jörg Dantscher SJ zum Jubiläum der AGO im Haus Völker und Kulturen gehalten hat.[8]

Dantscher verbindet das Bild einer winterlichen Glaubenslandschaft mit dem herbstlicher Orden. Mir scheint das Bild (um dieses geht es hier, nicht um Dantschers Sachaussagen) letztlich keine brauchbare Aussage zu liefern. Mag Herbst auch Ernte bedeuten, er ist doch das schön gefärbte Sterben; auf ihn folgt der Winter, und was dann? Nur die zyklische Natur um uns herum oder eine endgültige Verheißung garantieren, daß im Winter nicht alles erfriert. Nur dort können solche Bilder, auf Endliches bezogen, tröstlich empfunden werden.

1.4 Das Wort von der ars moriendi

Eine weitere Denkform bildet der Rückgriff auf die allgemein verbreitete und während langer Jahrhunderte auch in der christlichen Volksfrömmigkeit gepflegte *ars moriendi,* die Kunst des rechten Sterbens. Doch werden sich auch hier, vor allem gegen die Metzsche Verwendung des Wortes, starke Bedenken ergeben.

Seit den Anfängen war ars moriendi die aktive Einübung in ein aktives Sterben, und sie war von drei Aspekten geprägt: Sie war ein Nein zu naturalistischen Auffassungen von Leben und Sterben als ungesteuerte, pflanzenhafte Vorgänge; sie war ein Nein zur Verdrängung des Todes, und sie war gerade so eine Einübung in eine rechte *ars vivendi.*[9]

Auch in späteren Jahrhunderten war die Kunst des Hinschauenkönnens auf den Tod nicht ausgestorben – erinnert sei nur an den bekannten Brief Mozarts an seinen Vater, der ob seines Inhaltes dem Biographen Wolfgang Hildesheimer wohl zu religiös war, so daß er ihn als wahrscheinlich unecht bezeichnet.[10]

---

7 K. Rahner, a.a.O., 372f.

8 J. Dantscher, *Herbstliche Orden in einer winterlichen Glaubenslandschaft:* OK 34 (1994) 136–150. Mein Einwand bezieht sich zuerst auf das Bild, nicht auf den Inhalt (die „Sachhälfte") von Dantschers Artikel.

9 Vgl.: K. Baumgartner – B. Sill – H. Windisch, *ars moriendi* I., IV., V.: LThK 3 (1994) 1035–1038; *„Ars moriendi" – Impulse für heute aus christlicher Tradition:* A. E. Imhof – R. Weinknecht (Hg.), Erfüllt leben – in Gelassenheit sterben, Berlin 1994, 263–269.

10 W. Hildesheimer, *Mozart,* Frankfurt/Main 1977, 163f.

Bei Metz hat, wenn ich ihn recht verstehe, die Rede von der ars moriendi den unbedingt zustimmungsfähigen Sinn, daß die Orden von Ewigkeitssüchten wegkommen sollten und sich als sterblich akzeptieren lernen müßten. Es bedeutet ferner bei ihm, daß die Orden geliebte Praxen und Sicherheiten loslassen müßten, und auch hier wird ihm Zustimmung sicher sein. Das Wort bekommt aber insofern bei Metz einen schlechten Sinn, als er auch meint, konkrete Ordensgemeinschaften sollten ihr eigenes Sterben einüben.[11] Einzelne Ordensgemeinschaften oder Ordensprovinzen sollten, wie ich meine, zwar der Möglichkeit eines solchen Sterbens ins Auge sehen lernen, sie sollten aber, von Extremsituationen abgesehen, nicht aktiv auf ihr Sterben hinarbeiten. Hier liegt die Grenze des Vergleichs: Der Einzelmensch muß, nimmt er seine endliche Schicksalhaftigkeit und Sterblichkeit ernst, dies sehr wohl tun (Mozart etwa schreibt, er gehe keinen Abend zu Bett, ohne daran zu denken, daß er vielleicht am nächsten Tag nicht mehr wäre).[12]

Daß die Idee einer ars moriendi der Orden bei Erscheinen des Metzschen Buches so viele Ordensleute faszinierte, erklärt sich wohl einerseits aus ihrem befreienden, aber begrenzten Wahrheitsgehalt, andererseits aus seiner Kritik am Wachstumsfetischismus, der als gesellschaftliche Denkform die Auffassung suggeriert, was wächst, sei gut, und was nicht wächst oder kleiner wird, tauge nichts. Auch die von R. Hostie schon längst vorgetragene Theorie, daß auch Ordensgemeinschaften ihren Lebenszyklus haben, wozu eben auch das Sterben gehöre,[13] mag vorbereitend gewirkt haben. Trotz der richtig gesehenen Aspekte halte ich diese Denkfigur nicht für hilfreich.

1.5 Die ignatianische Indiferencia

Als letzte und m. M. nach einzig wirklich tragfähige Denkform für unseren Zusammenhang möchte ich kurz auf die ignatianische Indiferencia zu sprechen kommen. Diese hat natürlich in manchen von der mittelalterlichen Mystik empfohlenen Haltungen wie der Gelassenheit ihre Vorstufen. Sie ist aber doch wegen der Deutlichkeit, mit der sie im Exerzitienbuch des Ignatius vorgestellt wird, einen ausdrücklichen Hinweis wert. Denn das, was hier empfohlen wird, könnte wohl die Schlüsselhaltung für Ordensgemeinschaften in Turbulenzen sehr viel besser sein als die Rede von der ars moriendi.

---

11 Bei Metz, a.a.O., vgl. Anm. 12, liest sich das (gekürzt) so: „Es geht um die ‚Kunst', aufhören und sterben zu können, nicht nur individuell, sondern gleichsam kollektiv. ... Ob eine Gemeinschaft stirbt oder einfach ausstirbt: das scheint mir keinesfalls das gleiche zu sein" (a.a.O., 20).

12 Metz, *Zeit der Orden?* Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg 1977; *Zeichen der Zeit – Antwort der Orden:* OK 31(1990) 418–425.

13 Hostie, *Vie et morts des ordres religieux.* Approches psychologiques, Paris 1972; in nuancierter Form weiterentwickelt von L. Cada, *The Identity of the Religious,* II. Historical Perspectives: Union of Superiors General, Consecrated Life Today. Charisms in the Church for the World, Middlegreen 1994, 229–234.

Im sogenannten Prinzip und Fundament der Exerzitien findet sich die Indiferencia ausgedrückt: gewiß in der spröden Sprache des Basken, aber eindrucksvoll. Dort heißt es: „Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott Unseren Herrn zu loben, Ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen, und damit seine Seele zu retten. Die anderen Dinge auf der Oberfläche der Erde sind zum Menschen hin geschaffen. ... Darum ist es notwendig, uns allen geschaffenen Dingen gegenüber gleichmütig zu verhalten. Auf diese Weise sollen wir von unserer Seite Gesundheit nicht mehr verlangen als Krankheit, Reichtum nicht mehr als Armut, Ehre nicht mehr als Schmach, langes Leben nicht mehr als ein kurzes, und folgerichtig so in allen übrigen Dingen. Einzig das sollen wir ersehnen und erwählen, was uns mehr zum Ziele hinführt, auf das wir geschaffen sind."[14]

2. Elemente einer Spiritualität in Zeiten der Rückläufigkeit

2.1 Eine reflektierte, zeitbezogene Spiritualität in Zeiten der Rückläufigkeit fehlt weithin

Meines Wissens gibt es eine solche zeitbezogene Spiritualität in reflektierter Weise kaum. Grundzüge einer Spiritualität in Zeiten der Rückläufigkeit wären aber eine notwendige Sache, denn sonst setzt sich fort, was allenthalben zu beobachten ist: Resignation oder trotziges Festhalten am Bisherigen. Wenn auch die Worte für eine Spiritualität in Zeiten der Rückläufigkeit noch fehlen – die Erfahrungen sind bereits da, und sie sind oft bedrängend genug.

Eine solche Spiritualität würde gewiß auch ein gerütteltes Maß an gegenkulturellen Elementen in sich aufnehmen können, ohne daß dies zur Distanzierung von Welt, Menschen und Gesellschaft führte, die für die Beteiligten selbst auf gesunde menschliche Weise nicht zu leben wäre.

2.2 Grundlinien einer Spiritualität in Zeiten der Rückläufigkeit

Grundlinien einer Spiritualität in Zeiten der Rückläufigkeit wären: innere Überwindung der Wachstumsidee; die Bereitschaft zu einem Vertrauen, bisherige Sicherheiten zu lassen und doch nicht verlassen zu sein; die Entdeckung neugewonnener Möglichkeiten, eben dadurch Neues zu gewinnen. Die zahlreichen Versuche vieler Orden, in den neuen Ländern Neues zu wagen, sprechen eine deutliche Sprache (diese Versuche sind inzwischen so prägend, daß sich ein eigenes Wort gebildet hat: Man nennt sie gelegentlich „Neue-Wege-Gruppen"). Andererseits birgt die Zeit des Rückgangs auch die Gefahr in sich, daß alle nervös hin- und herlaufen und sich dabei angstvoll gegenseitig blockieren.

---

14 Ignatius v. Loyola, *Geistliche Übungen, Prinzip und Fundament*, zit. nach: A. Haas, *Geistliche Übungen*, Freiburg 1967, 25f. Übrigens sagt der berühmte Vierzeiler der Teresa von Avila: Nada te turbe, nichts soll dich schrecken, im Letzten das Gleiche: solo Diòs basta, nur Gott genügt wirklich. Dies freilich führt uns unmittelbar zum nächsten Schritt.

2.3 Option oder Gesendetsein?

In diesem Zusammenhang möchte ich freilich die Frage stellen, wie weit in den Orden das Bewußtsein noch gegeben ist, eine Sendung zu haben. Orden kranken gewiß nicht selten, wie Mary Jo Leddy in einem vielbeachteten Buch meint, an einem *lack of vision,* einem Mangel an Zielbildern.[15] Aber es geht darüber hinaus um die Frage, wie die Zukunft und ihr Anspruch *primär* erlebt wird: *als Option oder als Sendung* (wenn beides sich auch letztlich nicht ausschließt). Sendung ist die Erfahrung der Propheten und das Gesandtsein der Jünger Jesu, die (anders als Rabbinenschüler) nicht das Ihre verkünden, sondern gesandt sind, in Jesu Namen zu reden. Option ist hingegen die getroffene Parteinahme und die eigene Entscheidung.

Die Frage ist also: Welche Art, Vision zu erleben, prägt uns Ordensleute heute letztlich? Ist es nicht oft mehr Option und weniger Bewußtsein von Sendung? Weiter gefragt: Ist es nicht so, daß kraftvolle Ordensgemeinschaften ihr Globalziel von Gott gegeben sahen, im konkreten Vollzug aber sehr offen und beweglich waren (man lese nur einmal die Lebensläufe von Ignatius, Alfons, Klemens Hofbauer!)? Hat es nicht heute eher den Anschein, als wären Ordensgemeinschaften manchmal von einem als Anspruch von Gott gegebenen letzten Ziel gar nicht so überzeugt, während sie um so sicherer und unflexibler in bezug auf konkrete Entscheidungen wirken?[16]

3. Vom bleibenden Sinn

Nun, so meine ich, können wir mit kurzen Strichen hinreichend umreißen, was mit dem bleibenden Sinn des Vorläufigen gemeint ist. Dabei möchte ich die jeweiligen Gedanken ohne viel Redundanz vortragen; wenn die Darlegung kurz ausfällt, dann auch darum, weil sie nicht mehr ist als ein In-Erinnerung-Rufen dessen, was uns allen eigentlich sehr präsent sein dürfte.

3.1 Verfehlte Denkfiguren

Dabei ist zunächst auch hier auf einige sicher nicht ganz falsche und doch ungenügende Denkfiguren zu verweisen.

Es wäre zunächst eine Sicht zu beschreiben, die früher sicherlich häufig als genügend herangezogen worden wäre, die Auffassung nämlich, daß es doch auf die Verdienste für den Himmel ankäme und daß es demgegenüber ziem-

---

15 M. J. Leddy, *Reweaving Religious Life.* Beyond the Liberal Model, Mystic CT 1990.

16 K. Frielingsdorf / G. Switek (Hg.), *Entscheidung aus dem Glauben,* Mainz 1978; R. Cantin, *O discernimento espiritual pessoal e comunitário,* São Paulo 1987 (aus: Cahiers de Spiritualité Ignatienne, Suppléments num. 12/13); M. Sievernich / G. Switek (Hg.), *Ignatianisch: Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu,* Freiburg 1990.

lich egal sei, ob eine theologische Hochschule z. B. ihre Vorlesungen einstellen muß. Das heutige Empfinden auch gläubiger Menschen wehrt sich hier. Das Konzil hat uns gelehrt, die Eigenständigkeit des Irdischen ernst zu nehmen – das gilt wohl auch von unseren vorläufigen Zielen und Werken.

Eine andere Sicht würde gerade umgekehrt argumentieren, nicht supranaturalistisch, sondern immanent. Sie würde auf ein Weiterleben in den Leistungen verweisen, die getan worden sind, so etwa wie Eltern in ihren Kindern, Künstler in ihren Werken „weiterleben", wie man so sagt: in der Erinnerung der Nachwelt. Aber – selbst wenn man mit Erik Erikson „Generativität" in diesem weiteren Sinne als zum reifen Menschsein gehörig ansieht: Kann das alles sein? Ist das eine haltbare Auskunft? Ich meine, sie genüge nicht.

3.2 Der bleibende Sinn

Natürlich ist jede Behauptung, das Vorläufige und also das Vergängliche habe einen bleibenden Sinn, herausgefordert, diesen Sinn näher zu beschreiben. Und so sehr der Hinweis auf den Himmel, losgelöst vom letztlich unwichtigen Jetzt, nur begrenzt stimmig ist, so sehr andererseits die Tröstung, man werde in der Erinnerung anderer weiterleben, ebenfalls ungenügend ist, so sehr hat der Christ von seinem Glauben her einen Trost bereit. Nach klarer Aussage der Schrift und nach Überzeugung der Christen ist Gottes Reich etwas, das zwar erst noch vollendet, von Gott selbst vollendet werden muß und wird, das aber mit dem Kommen Jesu, mit seinem Tun und Lehren, seinen Taten und seinem Ostergeheimnis schon wirklich da ist. Diese Doppeldimension ist es, die dem Jetzt und dem, was Jesu Jünger in Glaube, Hoffnung und Liebe tun, bleibenden Wert gibt, auch dort, wo es nicht persönlich erlebte Einzeltat, sondern wo es institutionalisierter Glaube ist, etwa im Studienbetrieb einer Hochschule.[17]

Anders gewendet: Weil jede Tat der Liebe „bleibt",[18] darum bleibt alles, was im Vorläufigen geschieht: Das nicht Gute wird auch von Gott nicht ungeschehen gemacht, aber es wird verwandelt durch seine vergebende Liebe, das Gute aber wird bestätigt und ver-ewigt.

Einen Gedanken möchte ich als weitere Kritik an dem spontanen, aber falschen Empfinden anführen, nur das, was dauert, sei von Wert. Es ist der Hinweis, der sich in den spätesten Aufsätzen K. Rahners wiederholt findet[19] –

---

17 „Zwar werden wir gemahnt, daß es dem Menschen nicht nützt, wenn er die ganze Welt gewinnt, sich selbst jedoch ins Verderben bringt; dennoch darf die Erwartung der neuen Welt die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann..." GS 39.

18 „Die Liebe wird bleiben wie das, was sie einst getan hat, und die ganze Schöpfung, die Gott um des Menschen willen schuf, wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit sein" (GS 39).

19 Z. B.: *Was hat Friedrich Spee uns heute zu sagen?* in: M. Sievernich (Hg.), Friedrich von Spee, Priester – Poet – Prophet, Frankfurt 1986, 129–140.

daß sich nämlich das Entscheidende des Christseins, daß sich Glaube, Hoffnung und Liebe oft in äußerlich unscheinbaren Situationen ereignen, daß eben Gott in der Banalität des Alltäglichen gegenwärtig ist und viele – nicht alle – Begegnungen mit ihm dort stattfinden.

So starb Ignatius von Loyola ohne Sterbesakramente und ohne den Segen des Papstes (mit dem ihn ja eine durchaus konfliktreiche Beziehung verband), weil man glaubte, diesen zu erbitten sei noch am nächsten Tag Zeit. Er starb, mit den allereinfachsten Worten, unspektakulär: Ein Mitbruder hörte ihn im Nebenzimmer sagen: *„Ay Dios, ay Dios"*. So war Alfons während der letzten achtzehn Jahre seines Lebens nicht der Erzbischof von Palermo (der zu werden ihm angeboten war), auch nicht mehr der Bischof der Zwergdiözese von Sant'Agata dei Goti, sondern ein durch seine Rückenverkrümmung sicher unschön anzusehender alter Pater am Rande der Legalität seines Ordens.

Wenn Christsein sich vielfach in der Unscheinbarkeit des scheinbar und alltäglich Vordergründigen ereignet, so dürfen wir diese Perspektive auch auf das Geschehen an einer theologischen Hochschule anwenden. Wir können nicht beweisen, aber wir können dessen sicher sein, daß in 25 Jahren zwischen manchmal interessanten, aber wohl auch manchmal mühsam durchgestandenen Vorlesungen, der Öde der Prüfungsvorbereitungen, den Ängsten der Examina und den wohl oft zu kurzen Ferien, zwischen Begreifen und Nichtbegreifen der verschiedenen Stoffe, also in der Banalität des Studienalltags Gott mitten unter denen war, die sich da versammelt haben. Und dabei meine ich nicht nur, daß solche Präsenz, die dem Vorläufigen ihren bleibenden Sinn verleiht, nur gleichsam begleitend zum Studieren gegeben sein wird, sondern ebenso auch im Gewinnen theologischer Erkenntnisse. Denn gerade in einer Zeit, die dazu neigt, die geistige Auseinandersetzung hintanzusetzen, entscheidet das gelingende Nachdenken über Gott und das Es-richtig-sagen-Können in menschlicher Ehrlichkeit und Sachkompetenz bei nicht wenigen Menschen über Glauben-Können oder Nicht-Glauben-Können. Und es darf, so meine ich, erst *„omnia palea"* sagen,[20] wer zuvor gründlich studiert hat.

Weil dies alles so ist, darf auch in schwierigen Zeiten der Rückläufigkeit auf einen bleibenden Sinn vertraut werden. Nichts war vergebliche Liebesmüh' – die mag es bei Shakespeare geben, nicht im Glauben. Weil dies so ist, bleiben die letzten, bleibenden Worte über dem Leben von Institutionen, Gemeinden und einzelnen Menschen nach wie vor das *Magnificat* und das *Nunc dimittis* als Ausdruck einer Haltung, die einen bleibenden Sinn im Vorläufigen nicht nur etwa mit letzter Mühe auszumachen versucht, sondern diesen in Dankbarkeit und Freude zu feiern vermag.

---

20 Nach der Legende habe Thomas von Aquin gegen Ende seines Lebens angesichts der Unerforschlichkeiten Gottes über sein reiches theologisches Schaffen gesagt, all dies sei Stroh, palea. Diese Legende steht in fruchtbarer Polarität zu der anderen, der Gekreuzigte habe einmal zu Thomas von einem Kruzifix her gesagt: Bene de me scripsisti, Thoma: „Du hast gut über mich geschrieben, Thomas".

Ganzheitliche Sorge – Seelsorge unter Armen

Option für die Armen

Bericht über das 5. Kontaktseminar zum Thema an der
Kath. Fachhochschule NW, Abt. Münster
vom 13. bis 17. März 1995

Ursula Adams, Münster

Das Seminarthema dieses Jahres verdankt sich dem Wunsch der Teilnehmer des Seminars aus 1994. Wir haben zunächst gezögert, denn: Wird ein Erfahrungsaustausch möglich sein über seelsorgliche Praxis unter Armen? Und dann wurden wir gleich am 1. Tag eines anderen belehrt. Die Mehrzahl der Teilnehmer konnte von eigener Praxis berichten, wo Arme nicht nur Antworten auf materielle Nöte erhalten, sondern nach Quellen des Lebenssinns suchen und hierfür offene Herzen finden.

26 Ordensleute aus 19 verschiedenen Ordensgemeinschaften waren nach Münster gekommen. Von diesen hatten 19 den Aufbruch an einen neuen Ort bereits vollzogen und sprachen fast nur noch von ihren Erfahrungen im Dienst der Armen. Das war bislang ganz anders gewesen. Noch 1994 waren die meisten Teilnehmer auf der Suche. Jetzt konnten wir eine Eigendynamik in den Aufbrüchen erleben, die schön aber zugleich eine Herausforderung an uns Dozenten ist.

Wieder lagen Konzeption und Begleitung des Seminars bei dem Dozententeam, das seit sechs Jahren mit auf dem Weg der Ordensaufbrüche ist:

- Prof. Ursula Adams, Koordinatorin des Lernbereichs Randgruppen,
- P. Erich Purk OFMCap, Lehrbeauftragter für Theologie in Münster und Leiter der City-Seelsorge in Frankfurt an Liebfrauen
- Dipl.-Sozialarbeiter Ulrich Borchert, Dozent für Methodik, Sozialarbeitslehren und Supervision, Letzteres auch in Orden,
- Prof. Josef Elberg, Dozent für Sozialphilosophie.
- Als Praxisbegleiter ergänzte P. Stefan Taeubner SJ aus Leipzig das Team.

Am ersten Tag – nach der Vorstellungsrunde – führte uns die Gruppenarbeit zu provozierenden Fragen, z. B.: Ist die Option für die Armen vor allem ein Weg nur für uns selbst? – Was bewegt mich, zu den Armen zu gehen? – Was brauchen die Armen wirklich? – Was habe ich von den Armen bekommen? – Welche Art von Beziehung erlebe oder wünsche ich?

Anschließend berichteten die Gruppen von ihren Überlegungen: Was brauchen die Armen? Sie brauchen vor allem Zuwendung, Ansprache und auch unter den Helfern solche, die um Freundschaft zu Armen wissen. Sie brauchen Orte, wo „Heimat" sein darf. Sie brauchen die Erfahrungen, selbst etwas

geben zu können. Sie brauchen einen Platz, wo sie es aushalten können. Und schließlich: Sie brauchen Erlebnisse, festliche Stunden, die als Erinnerungen ihr Leben bereichern können.

Die Referate der Seminarwoche griffen die Praxis von Ordensleuten und Laien unter Armen auf und beleuchteten bestimmte Zusammenhänge:

Ulrich Borchert setzte sich mit dem Titel des Seminars auseinander und fragte: „Was ist ganzheitlich Sorge?" Viele reden heute von „ganzheitlich": in der Krankenpflege, in der Sozialarbeit, sogar in der Ernährungslehre und in der Kosmetikberatung – jetzt auch in der Seelsorge?

In der Sozialarbeit, führte er aus, meinen wir mit dem Begriff ein einheitlich geordnetes Ganzes. Es ist ein Fortschritt, daß die Seelsorge sich dabei zu Wort meldet mit einem eigenen Beitrag im Rahmen des gesamten Hilfesystems. Seelsorge kann nicht nur nebenbei mitgenommen, miterwartet werden im Arbeitsauftrag an Sozialarbeiter, -pädagogen, Erzieher und weitere. Hier geschieht gewiß manches, was als Seelsorge bezeichnet werden kann, aber dies ist nicht der eigentliche Gegenstand des Arbeitsauftrags.

U. Adams und B. Mülbrecht (leitender Sozialarbeiter unter Wohnungslosen in Münster) nahmen sich in ihrem Impulsreferat einen anderen Begriff vor: Barmherzigkeit. Barmherzigkeit wurde lange in unserem Land als entbehrlich betrachtet, weil durch Sicherungs- und Versorgungssysteme des sozialen Rechtsstaates überwunden. Inzwischen werden viele Lücken in dem „für normale Zeiten" erdachten sozialen Hilfesystem deutlich. Da sind z. B. die illegalen Ausländer, die Angst haben, zurückgeschickt zu werden, deren Ängste aber keine Ausländerbehörde anerkennen kann. Da sind die von einer Zuhälter-Mafia aus Osteuropa nach Deutschland gelockten jungen Frauen und Mädchen, die an Bordelle verkauft werden. Da sind die deutschen Wohnungslosen, die sich verstecken, weil sie ihre vielen inneren und äußeren Wunden nicht zeigen wollen. Wer zeigt solchen eine Nische, wo sie sich für eine kleine Weile geschützt verkriechen können? Wer gewährt ihnen eine Grundversorgung für Essen, Trinken, Körperpflege, Reinigung der Kleider und ein Bett zum Schlafen? Und dies alles, bevor sie Angaben zur Person machen müssen!

All diesen Menschen kann nur aus Barmherzigkeit ihr Recht auf Leben verschafft werden, auf ein Leben, das mehr ist als Überleben. Die Notwendigkeit von Barmherzigkeit wird heute auch von Sozialarbeitern und -pädagogen in offiziellen Dienststellen, die mit Grenzsituationen zu tun haben, durchaus gesehen. An dieser Stelle unterscheiden sich die sozialen Fachdienste kaum von den Orden, zu deren Selbstverständnis Barmherzigkeit zählt. Viele aus der einen und aus der anderen Gruppe versuchen danach zu leben. B. Mülbrecht betonte: „Wer sich auf Hilfeleistung allein aus Barmherzigkeit einlassen möchte, sollte wissen, daß hierzu Risikobereitschaft, Bedingungslosigkeit und Uneigennützigkeit gehören." P. Erich meinte: „Vielleicht haben Ordensleute hierzu die größere Freiheit."

Josef Elberg behandelte anschließend das Thema: „Der Wandel der Werte in postmaterialistischer Zeit – neue Suchbewegungen nach mehr Religiösität." Seine Darlegungen veranlaßten die Anfrage: „Wenn Untersuchungen behaupten, daß sich in Europa nur 5% als Atheisten bezeichnen und 30% zwar außerhalb der Kirchen stehen, sich aber als ‚gläubig' bezeichnen, was ist dann mit uns, mit der Kirche los, daß Religiösität neben den Konfessionen lebt und blüht?"

Einer der Teilnehmer, ein Pfarrer aus einer Randsiedlung, berichtete aus seinen Erfahrungen: „Wir sollten viel mehr erwarten von all denen, die wir abgeschrieben haben." Und er erzählte von einem Ostergottesdienst, den er mit Obdachlosen aus seinem Stadtteil vorbereitet hatte. Auch eine stadtbekannte Prostituierte sollte mitmachen. In der Kirche fragte sie alsbald: „Was soll ich hier tun?" Und dann übernahm sie es, die vielen Kerzen für die Gläubigen an der Osterkerze zu entzünden und anschließend auszuteilen. Etwa 80 Menschen waren in diesem Gottesdienst. Jeder kannte die Frau und wußte, wie sie ihr Geld verdient. Aber jetzt ließ sich jeder eine Kerze geben und „Frohe Ostern" wünschen. Ich denke, das ist mehr als „neue Religiösität". Das ist Heilung an der Wurzel bei den Gläubigen dieses Ostergottesdienstes, vielleicht auch bei der Frau, die man Prostituierte nennt.

Am 3. Tag ging es um religiöse Praxis. P. Gerhard Zimmermann, Arnsteiner Pater und Seelsorger unter Wohnungslosen in Münster, stellte zunächst sein eigenes Seelsorgeverständnis vor: Bei jeder Begegnung mit Menschen in Grenzsituationen gehe es darum, um die eigenen Ängste, Grenzen, Fragen und Probleme zu wissen. Nur so könne der andere in seinem Verhalten an- und ernstgenommen werden. Nur so könne Kontakt zustandekommen.

Diesem Verständnis von Seelsorge entspricht das sozialarbeiterische Berufsverständnis. Hier zeigt sich eine Nähe in der Sichtweise und Zuwendung zum Armen, die den einen und den anderen Berufsvertreter kennzeichnet, so daß sich enge Kooperation anbietet. Für P. Zimmermann ergibt sich diese Kooperation aus der Tatsache, daß er in einem Haus für Wohnungslose in einem großen Mitarbeiterkreis mit unterschiedlichen Aufgabenfeldern eingebunden ist. Da gibt es Sozialarbeiter und -pädagogen. Da gibt es Krankenschwestern (übrigens Ordensfrauen) und eine Wirtschafterin (ebenfalls Ordensfrau). Da gibt es Studenten unterschiedlicher Fachrichtungen, die auf Honorarbasis mitarbeiten. Da gibt es Verwaltungsfachkräfte, die für die Sozialhilfeauszahlung zuständig sind. Und regelmäßig kommen Ärzte für Sprechstunden.

In diese Atmosphäre und Teamarbeit fügt sich ein seelsorgliches Angebot nahtlos ein: P. Zimmermann berichtete, daß das Gespräch einen großen Zeitraum einnehme und Bedingung sei für die Vertrauensbildung. Hier begegnen ihm vielfältige Geschichten der Armut, die sich z. T. ganz anders anhören als die, die Sozialarbeitern berichtet werden. Aber diese Geschichten sind ein Stück Lebenswirklichkeit der Armen, an die sich manchmal die Bitten um ein Gebet anschließt.

Als einen wichtigen Aspekt liturgischer Feier mit Wohnungslosen bezeichnet P. Zimmermann das Totengedenken. Der Abschied am Friedhof wird im Kreis

der Freunde und Helfer begangen. Ergänzend hierzu wird an den großen Festtagen im Gottesdienst das Totengedenken in die Erinnerung gerufen. Da gab es einmal Sterne mit Namen von Verstorbenen, die Weihnachten 1994 neben den Stern von Bethlehem über der Krippe an der Wand befestigt wurden.

P. Zimmermann ergänzte seinen Bericht über Beispiele aus Einzelseelsorge in Sterbebegleitung, Lebenstrauer und Lebensbilanz. Und schließlich erzählte er noch von einer Taufe und dann von einer Familienzusammenführung, was eine Heilung eigener Art ist. Denn vor dem Leben auf der Straße stehen in der Regel Beziehungsabbrüche.

An diesen Praxisbericht knüpfte P. Erich Purk mit seinem Thema an: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein – Seelsorge unter Armen." Er sprach von seinen Erfahrungen in der *Nichtseßhaftenhilfe Münster* zwischen 1978 – 92[1] und von seinen derzeitigen Möglichkeiten im Rahmen der City-Seelsorge an Liebfrauen in Frankfurt. Hier gehört ein umfangreiches Angebot für Arme zum Dienst der Ordensleute. P. Erich stellte seine Erfahrungen unter ein Zitat nach Dorothee Sölle: „Der Mensch stirbt am Brot allein." Hunger und Durst spielen eine große Rolle, aber wichtiger ist, die Sehnsucht nach einem Zuhause zu erkennen. Er betonte: Die psychische Obdachlosigkeit wird in den Städten immer größer. Nicht nur der Leib, auch die Seele braucht ein Dach.

Seelsorge kann sich wohl nur da ereignen, wo Beziehungen zu Menschen entstehen, die am Ort bleiben. „Auf Orte kommt es an, nicht nur auf Worte", betonte P. Erich und zitierte dann ein Wort von Franz von Assisi: „Wenn es Dir gut tut, dann komm!" Wer sich zur Seelsorge bereit hält, kann dies mit leeren Händen tun. Denn das ist das Geheimnis der leeren Hände, daß Arme sich daran festhalten können. So kann „handgreifliche Seelsorge" geschehen.

An diesem Tag war die Kleine Schwester Jesu, Irmgard aus Dortmund zu Besuch. Sie erzählte von der Spiritualität für ein Leben unter Armen, wie es von Charles de Foucauld gewollt war und wie es heute in den Gemeinschaften gelebt wird. Wichtig ist dabei die Kapelle, die in jeder – auch der kleinsten – Wohnung ist. Hier hält jedes Mitglied täglich eine Stunde eucharistische Anbetung. Der Bericht von Sr. Irmgard löste eine leidenschaftliche Anfrage aus: „Wie kann in jeder Wohngemeinschaft von Ordensleuten das Geheimnis der Anwesenheit Gottes deutlich wahrnehmbar gestaltet werden? ‚Mitten in der Welt leben' heißt ja nicht, wie die Welt leben, sondern: unter den Menschen, ihnen zugewandt und dabei zugleich vor Gottes Antlitz!"

P. Erich sprach anschießend zur *„franziskanischen Option"*. Franziskus erkannte, daß Krippe und Kreuz Anfang und Ende des Lebens Jesu ausmachen und von hier aus die Maßstäbe für den Umgang mit den Menschen setzen. „Seht die Demut Gottes", sagt Franziskus. Rotzetter drückt dies so aus: „Deus semper minor". Solche Sicht des Lebens und der Menschen führt die Minori-

---

1 Aufgezeichnet in: U. Adams, P. Erich Purk „Verriegelte Türen öffnen – Nichtseßhafte finden ein Zuhause", Verlag modernes lernen, Dortmund 1987

ten zu denen am Rand. Dafür ist Ortswechsel geboten. Im anschließenden Gespräch der Teilnehmer wurde deutlich, wie unterschiedlich die Ansätze der einzelnen Ordensspiritualitäten sind.

In einem Rollenspiel wurde schließlich allen Teilnehmern klar, wie entscheidend wichtig das Zeugnis gelungenen Gemeinschaftslebens ist. Es genügt nicht, Dienste für andere zu leisten und die Gemeinschaft nur als „Versorgungsstelle" zu sehen. Herr Borchert faßte als Resumée zusammen: „Für die Ordensleute ist es wichtiger, die geistlich-geschwisterliche Gemeinschaft zu leben als zu den Armen zu gehen."

In der Schlußreflexion wurden folgende Erfahrungen wichtig:

– Die Eigendynamik der Neuaufbrüche wird in den vergangenen fünf Jahren immer deutlicher. Es gibt immer mehr Ordensgemeinschaften, die Gruppen von Schwestern und Brüdern zu den Armen aussenden. Eine sagte: „Als ich 1992 an diesem Seminar teilnahm, kamen wir alle mit der Einstellung: ‚Ärmel hoch und anpacken!' Das ist überwunden, weil wir alle etwas tun und die Probleme der Praxis erfahren."

– Eine andere: „Was wir tun, hat enorme politische Auswirkungen. Das sollte uns immer bewußt sein. Wir müssen unsere eigene Identität in der Kooperation mit den sozialen Diensten noch mehr finden. Dazu gehört auch der seelsorgliche Auftrag."

– „Durch die Arbeit kann man in großen Konventen zum Außenseiter werden. Diese Woche war Seelsorge an uns – gegenseitig!"

– „Die Bedeutung der Gemeinschaft ist mir neu deutlich geworden."

– „In dem Team der Mitarbeiter unter den Armen fühle ich mich wohl. Im Konvent finde ich nichts, was ähnlich wäre. Ich will mich darum bemühen, mich im Konvent so einzubringen, wie ich es im Mitarbeiterteam tue."

– „Neue und vielfältige Zugänge sind deutlich geworden. Als Merksatz nehme ich mit: ‚Das 8. Sakrament der Christusbegegnung ist der Arme'."

– „Die vielen Orden, die in diesen Seminaren zusammenkommen, knüpfen untereinander ein Netzwerk, weil sie sich kennenlernen und nun über Regionalgruppen im Austausch bleiben wollen. Das ist für mich sehr wichtig" (ein Sozialarbeiter)!

Das Gespräch auch aus diesem Seminar wird fortgeführt in *Regionalgruppen*, die es an folgenden Orten gibt: in Frankfurt, Stuttgart, Münster, Aachen, Leipzig, Berlin, Gera. Nähere Informationen: U. Adams, Münster, Bussardweg 1.

1996 wird wieder ein Kontaktseminar an der Kath. Fachhochschule in Münster angeboten, und zwar vom 4. bis 8. März 1996.
Das Thema soll wieder lauten: „Ganzheitliche Sorge – Seelsorge unter Armen". (Vgl. den beiliegenden Prospekt!)

Die neuen Generalkonstitutionen der Klarissen

Ein Entwurf zeitgemäßer Verwirklichung der Spiritualität der hl. Klara *

Heinz-Meinolf Stamm OFM, Rom

Papst Johannes Paul II. beginnt sein apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente*[1] mit folgenden Worten: «Während das dritte Jahrtausend neuer Zeitrechnung näherrückt, kommen uns unwillkürlich die Worte des Apostels Paulus in den Sinn: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau" (Gal. 4,4). Die Fülle der Zeiten ist identisch mit dem Geheimnis der Fleischwerdung des Wortes, des mit dem Vater wesensgleichen Sohnes, und mit dem Geheimnis der Erlösung der Welt. Der hl. Paulus unterstreicht an dieser Stelle, daß der Sohn von einer Frau geboren und in die Welt gekommen ist, um alle freizukaufen, die unter dem Gesetz standen, damit sie die Sohnschaft erlangten. Und er fügt hinzu: „Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater!" Wirklich tröstlich ist sein Schlußsatz: „Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott" (Gal. 4,6–7).»[2]

Freikaufen vom versklavenden Gesetz, den Geist des Sohnes ins Herz senden, zu Söhnen und Erben durch Gott machen, kurz: die Fülle der Zeit anbrechen lassen, das steht als das große Ziel für das dritte Jahrtausend vor unseren Augen.

Der Papst schließt sein apostolisches Schreiben mit einem Hinweis auf das Zweite Vatikanische Konzil: «Als Abschluß passen die Worte der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes:* „Die Kirche glaubt, daß Christus, der für alle starb und auferstand, dem Menschen durch seinen Geist Licht und Kraft schenkt, damit er seiner höchsten Berufung nachkommen kann; es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, in dem sie gerettet werden sollen. Sie glaubt ferner, daß in ihrem Herrn und Meister der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte gegeben ist. Die Kirche bekennt überdies, daß allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit. Im Licht Christi also, des Bildes des unsichtba-

---

* Der folgende Beitrag ist ein Referat, das der Autor auf der Tagung der Johannes-Duns-Skotus-Akademie zum Thema „Das Ordensrecht im Dienst der Spiritualität" vorgetragen hat. Vgl. OK 36 (1995) 257f.

1 Cf. Johannes Paul II., Apost. Schreiben *Tertio millennio adveniente,* 1994 Nov. 10, aus dem Vatikan *[= Tert. mill. adv.],* in: *L'Osservatore Romano: Wochenausgabe in deutscher Sprache,* Jg. 24 (1994), Nr. 47 (Nov. 25), S. 9–16.

2 *Tert. mill. adv.,* S. 9.

ren Gottes, des Erstgeborenen vor aller Schöpfung, will das Konzil alle Menschen ansprechen, um das Geheimnis des Menschen zu erhellen und mitzuwirken dabei, daß für die dringlichsten Fragen unserer Zeit eine Lösung gefunden wird"[3].»[4]

Dieses Anliegen des Konzils vertraut der Papst der mütterlichen Fürsprache Mariens, der Mutter des Erlösers, an: «Sie werde für die Christen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend der Stern, der mit Sicherheit ihre Schritte auf den Herrn zulenkt. Das einfache Mädchen aus Nazaret, das vor zweitausend Jahren der ganzen Welt das fleischgewordene Wort dargebracht hat, möge die Menschheit des neuen Jahrtausends zu dem hinlenken, der „das wahre Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet" (Joh 1,9).»[5]

Christus das wahre Licht bei dem Streben nach der Fülle der Zeit; Maria, das einfache Mädchen aus Nazaret, der Stern, der zu diesem Licht hinführt. Damit haben der Papst und das II. Vatikanische Konzil deutlich das Ziel und den Weg aufgezeigt, die die entscheidenden Orientierungspunkte an der Schwelle ins dritte Jahrtausend sind.

Gerade hier aber darf der Spiritualität der hl. Klara eine tiefe aktuelle Bedeutung zugesprochen werden. Denn sie zeigt sich direkt auf die Zielrichtung der heutigen Kirche ausgerichtet.

1. Die Spiritualität der hl. Klara

Ancilla Röttger OSC vergleicht die hl. Klara mit einer Königin der Nacht. Lange bereitet sich die Blüte vor, um dann für einen kurzen Augenblick ihre zauberhafte Schönheit zu verströmen: aber nicht im hellen Rampenlicht, sondern verborgen im Dunkel der Nacht. Ihre verschwenderische Schönheit offenbart sich nur dem, der im rechten Augenblick in die verborgene Tiefe zu schauen vermag.[6]

Herbert Schneider OFM faßt das geistliche Zusammenwirken des hl. Franziskus und der hl. Klara in trefflichen Momentaufnahmen zusammen:

– «Franziskus sieht, daß seine Berufung nur zusammen mit der Klaras vollständig ist. Klara sieht, daß sich ihre Berufung nur zusammen mit der des Franziskus vollendet.

– Franziskus vollendet durch sein apostolisches Wirken das kontemplative Leben Klaras. Klara bereitet durch ihr kontemplatives Leben das apostolische Wirken des Franziskus vor.

---

3 II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonst. *Gaudium et spes,* Nr. 10, in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* cur. J. Alberigo et al., ed. tertia, Bologna 1973 [= *Conc. Oec. Decr.*], S. 1074–1075.

4 *Tert. mill. adv.,* S. 16.

5 *Tert. mill. adv.,* S. 16.

6 Cf. A. Röttger, *Klara von Assisi und ihre Schwestern,* Münster 1994, S. 3–5.

– Franziskus schafft Frieden, indem er unter Gebet predigt. Klara bringt Frieden, indem sie durch ihr Gebet predigt.

– Franziskus sieht den Widerschein Christi in allen Menschen und Geschöpfen; alles erinnert ihn an Christus. Klara gewahrt die Gegenwart Christi in den Gaben des täglichen Mahles und in der Gemeinschaft der Schwestern; sie sind ihr Zeichen der Nähe und Spiegel der Armut, Demut und Liebe Christi.

– Franziskus spricht von der höchsten Armut und erwählt sie als die tiefste Tugend Christi zur Braut. Klara spricht von Christus und erwählt ihn in seiner höchsten Armut zum Bräutigam.

– Franziskus weiß sich beschenkt und getragen vom Reichtum der armen Hostie. Klara erkennt in der armen Hostie die persönliche und demütige Nähe des Bräutigams.»[7]

In der Tat schreibt die hl. Klara in ihrem *Testament:* «Der Sohn Gottes ist uns Weg geworden, den uns unser seliger Vater Franziskus, sein wahrer Liebhaber und Nachfolger, durch Wort und Beispiel gezeigt und gelehrt hat. Deshalb müssen wir die uns erwiesenen unendlichen Wohltaten Gottes betrachten, besonders aber diejenigen, die Gott in uns durch seinen geliebten Diener, unseren seligen Vater Franziskus, zu wirken sich gewürdigt hat.»[8]

Und im ersten Kapitel der *Regel* betont Klara: «Die Lebensweise des Ordens der Armen Schwestern, die der selige Franziskus begründet hat, ist diese: Unseres Herrn Jesu Christi heiliges Evangelium zu beobachten durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit. Klara, die unwürdige Magd Christi und kleine Pflanze des hochseligen Vaters Franziskus, verspricht Gehorsam und Ehrerbietung dem Herrn Papst Innozenz und seinen rechtmäßigen Nachfolgern, sowie der Römischen Kirche. Und wie sie am Anfang ihrer Bekehrung dem seligen Franziskus, zusammen mit ihren Schwestern, Gehorsam versprochen hat, so verspricht sie, denselben seinen Nachfolgern unverbrüchlich zu bewahren.»[9]

Im gleichen Geiste ermutigt sie die hl. Agnes von Prag: «Liebste Schwester,... Ihr seid Braut, Mutter und Schwester meines Herrn Jesus Christus, strahlend ausgezeichnet mit dem Banner unverletzter Jungfrauschaft und heiligster Armut... Euch gefiel ja die Verachtung der Welt mehr als Ehren, Armut mehr als irdische Reichtümer und mehr, Schätze im Himmel als auf Erden zu sammeln... Deshalb ist Euer Lohn überreich im Himmel, und Ihr habt würdig verdient, Schwester, Braut und Mutter des Sohnes des allerhöchsten Vaters und

---

7 H. Schneider, *Klarianische Zusammenfassung,* in: *Kommunion und Kommunikation,* Nr. 15 (1993 Jan.), S. 25–27.

8 Klara von Assisi, *Testament,* Nr. 2–3, in: *Leben und Schriften der hl. Klara von Assisi,* Einf., Übers., Erl. E. Grau, Werl 1952 [= *Leb. u. Schr.*], S. 90.

9 Klara von Assisi, *Regel,* Kap. I, Nr. 1–4, in: *Leb. u. Schr.,* S. 72–73.

der glorreichen Jungfrau benannt zu werden.»[10] Und später fügt sie hinzu: «Seiner liebsten Mutter hange fest an, die einen solchen Sohn geboren hat, den die Himmel nicht zu fassen vermögen; und dennoch hat sie ihn in dem Kämmerlein ihres Mutterleibes gebildet und ihn in jungfräulichem Schoße getragen... Wie also die glorreiche Jungfrau der Jungfrauen ihn leiblich getragen hat, so kannst Du ihn ohne jeglichen Zweifel stets in Deinem keuschen und jungfräulichen Leibe geistigerweise tragen, wenn Du den Fußstapfen ihrer Demut und besonders ihrer Armut nachfolgst.»[11]

Wie kann nun diese tiefe und bis heute gültige, ja heute geradezu notwendige Spiritualität der hl. Klara in eine rechte und zeitgemäße Form umgesetzt und gelebt werden? Bei dieser doppelten Aufgabe bieten die *Generalkonstitutionen*[12] der Klarissen einen sicheren Leitfaden.

2. Die Spiritualität der hl. Klara in zeitgemäßer Sprachform

Die *Generalkonstitutionen* bieten vor allem eine zeitgemäße Formulierung der Spiritualität der hl. Klara. Sie beschreiben den Ursprung des Ordens der Schwestern der hl. Klara: «Unser Orden ist hervorgegangen aus der Eingebung des Herrn an den heiligen Franziskus von Assisi, nach der Form des heiligen Evangeliums in der Kirche zu leben. Der heiligen Mutter Klara, der „kleinen Pflanze des heiligen Vaters Franziskus", wurde die gleiche Berufung zuteil, und sie hat sie uns überliefert.»[13]

a) Das Leben nach der Form des hl. Evangeliums

Das Leben nach dem Evangelium ist für Franziskus und Klara die Person Jesu Christi selbst. Er erniedrigt sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Nach seiner Rückkehr zum Vater sandte er seinen Geist in Fülle, und am Ende der Zeiten wird er alles der Herrschaft seines Vaters übergeben, auf daß Gott alles in allem sei.[14]

---

10 Klara von Assisi, *Erster Brief an die hl. Agnes von Prag,* Nr. 2–3, in: *Leb. u. Schr.,* S. 98–99.

11 Klara von Assisi, *Dritter Brief an die hl. Agnes von Prag,* Nr. 3, in: *Leb. u. Schr.,* S. 103–104. Zum näheren Verständnis der beiden Zitate aus den Briefen der hl. Klara an die hl. Agnes von Prag siehe E. van den Goorbergh – T. Zweerman, *Clara van Assisi: licht vanuit de verborgenheid: over haar briefen aan Agnes van Praag,* Assen 1994, S. 28–29 u. 102–103.

12 Cf. *Generalkonstitutionen des Ordens der Armen Schwestern der heiligen Klara* [= *GGKK*], in: *Regel und Generalkonstitutionen des Ordens der heiligen Klara,* Werl 1989, S. 53–170. Sehr ähnlich gefaßt sind die *Konstitutionen der Klarissen-Kapuzinerinnen,* in: *Regel und Testament der heiligen Klara, Privileg der Seraphischen Armut und Konstitutionen der Klarissen-Kapuzinerinnen,* [o.O.] 1986, S. 67–204. Man vergleiche dazu auch: A. Senftle, *Dasein für die Welt durch ein Leben in der Kontemplation: Einführung in den Geist der Konstitutionen der Klarissen-Kapuzinerinnen,* [o.O.] 1990.

13 *GGKK,* Art. 1.

14 *GGKK,* Art. 3.

Für die Klarissen kommt diese Erfahrung Jesu Christi zur Vollendung in der Lebensform und Weise heiliger Gemeinschaft und höchster Armut. Deshalb haben sie erwählt, «den Fußspuren Christi selbst und seiner heiligsten Mutter zu folgen, in klösterlicher Abgeschlossenheit zu wohnen und in höchster Armut im Dienst des Herrn zu stehen»[15].

Während Franziskus die Kontemplation mit der apostolischen Tätigkeit verband und so nach dem Evangelium lebte, erwählte Klara mit ihren Schwestern als besondere Lebensweise vor allem, Zeugnis abzulegen von Christus, wie er auf dem Berge betet, allein mit dem Vater. Durch die Betrachtung Christi wandelte sie sich gänzlich um in das Abbild seiner Gottheit und zeigte den gleichen Weg auch ihren Schwestern.[16]

Der Wunsch der Schwestern, im Verborgenen mit Christus in Gott zu leben, erfüllt sich in der Klausur und gipfelt in der Feier des eucharistischen Geheimnisses. Damit übernehmen sie das Lob des Universums und führen es hin zum Fest des kommenden Reiches.[17]

b) Die Ordensprofeß

Die geistliche Grundlage für dieses Leben bildet die Ordensprofeß.

Die Ordensprofeß wurzelt, wie das II. Vaticanum sagt, zutiefst in der Taufweihe, verbindet aber in besonderer Weise mit der Kirche und ihrem Geheimnis und übergibt den Menschen ganz dem über alles geliebten Gott zu eigen.[18]

c) Die Gelübde

Die Weihe der Keuschheit ist das Bekenntnis der bräutlichen Liebe zum Erlöser selbst. Sie nährt die schwesterliche Liebe und wird ihr zum Zeichen. So verbindet sie die Schwestern inniger untereinander in geistlicher Schwesterlichkeit.[19]

In der Armut erhalten die Schwestern Anteil an der Armut Christi, der für uns arm geworden ist, da er doch reich war, um uns durch seine Armut reich zu machen. Gerade hier war die hl. Klara so besorgt, daß sie sich «das Gelübde der heiligsten Armut vom Herrn Papst Innozenz und von seinen Nachfolgern durch ihre Privilegien bekräftigen»[20] ließ.[21]

---

15 Innozenz IV., Gratialschreiben *Solet annuere*, 1253 Aug. 9, Assisi, Nr. 3, in: *Leb. u. Schr.*, S. 72.

16 Cf. *GGKK*, Art. 4 u. 7.

17 Cf. *GGKK*, Art. 11–12.

18 Cf. *GGKK*, Art. 22. Dazu II. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 44, u. Dekret *Perfectae caritatis*, Nr. 5, in: *Conc. Oec. Decr.*, S. 885–886 bzw. 941.

19 Cf. *GGKK*, Art. 25 u. 27.

20 Klara von Assisi, *Testament*, Nr. 12, in: *Leb. u. Schr.*, S. 93.

21 Cf. *GGKK*, Art. 32.

Diese franziskanische Armut wird in besonderer Weise durch den Begriff der Entäußerung gedeutet. Die Entäußerung ahmt die Selbstentäußerung Christi nach. Sie beschränkt sich nicht nur auf den Verzicht auf irdischen Besitz, sondern befreit von aller Anhänglichkeit an das Irdische und macht verfügbar für die kontemplative Aufnahme Christi und des Reiches Gottes, offen für die Hoffnung auf das Kommende, wie für die wahre Danksagung gegenüber dem Geber aller Gaben.[22]

Das Gelübde des Gehorsams erstrebt die besondere Teilnahme an dem Mysterium des gehorsamen Christus, der zur Wiedergutmachung des Ungehorsams der Menschen vom Himmel herabgestiegen ist, nicht um seinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat. Der franziskanische Gehorsam ist von der evangelischen Liebe durchdrungen. Sein besonderes Kennzeichen besteht nämlich darin, minder und allen untergeben zu sein.[23]

d) Die Zurückgezogenheit in der Klausur

Im Zusammenhang mit der Ordensprofeß und den Gelübden ist von besonderer Bedeutung auch die Zurückgezogenheit in der Klausur. Klara wählte das strenge Leben der Einsamkeit, das sich allein von Gott nährt. Aus Liebe zu ihrem himmlischen Bräutigam schloß sie sich bei San Damiano in den Gewahrsam einer kleinen Behausung ein und erfüllte während ihres zweiundvierzigjährigen Lebens dort das Haus der Kirche mit dem Duft ihrer Heiligkeit.[24] «Klara war verborgen, doch war ihr Leben offenbar; Klara schwieg, doch ihr Ruhm rief laut; sie hielt sich in klösterlicher Zelle verborgen, dennoch sprach man in den Städten von ihr»[25], verkündet Papst Alexander IV. bei der Heiligsprechung.

So streben auch heute die Schwestern danach, durch die Beobachtung der Klausur «in der Einsamkeit ein intensiveres Gebetsleben zu führen»[26] und in gänzlicher Sammlung und im Schweigen die Begegnung mit Gott im Gebet sicherer und leichter zu erfahren.[27]

---

22 Cf. *GGKK*, Art. 34. Dazu A. Röttger, *«Der Sohn Gottes ist uns Weg geworden»: Weg als Metapher der Wandlung bei Klara von Assisi*, in: *Geist und Leben*, Jg. 67 (1994), S. 283: «Armut nicht als ein gewalttätiger Sog der Leere, sondern ein schier unbändiges Vertrauen in Gott: Da muß sich doch Fülle erbarmen!... Armut als Ausdruck einer Leere, die selbst Fülle offenbart, ja selbst Fülle ist... Mit anderen Worten, in einer anderen Sprache, mit einer anderen Melodie sagt Klara genau das Gleiche: Leere wird zur Fülle der Gegenwart des unbegreiflichen Gottes.»

23 Cf. *GGKK*, Art. 40–41.

24 Cf. *GGKK*, Art. 46.

25 Alexander IV., Kanonisationsdekret *Clara claris praeclara*, 1255 Sept. 26, Anagni, Nr. 4, in *Leb. u. Schr.*, S. 119.

26 Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus, Instruktion *Venite seorsum*, 1969 Aug. 15, Romae, Prooemium, in: *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, coll., dig. notisque ornavit X. Ochoa, Bd. IV, Roma 1974, Sp. 5597.

27 Cf. *GGKK*, Art. 48–49.

e) Das Leben mit Gott

Gott allein ist der Ursprung der einzigartigen Berufung der Klarissen zum kontemplativen Leben. In Gott finden sie das Ziel, die bewegende Kraft und die Einheit ihres Lebens. Jeder Augenblick des Lebens wird so von jenem Zwiegespräch der Liebe erfüllt, das Gott selbst beginnt, indem er sich der menschlichen Niedrigkeit anpaßt und den Weg zu seiner Erkenntnis öffnet.[28]

Genährt wird das Zwiegespräch vor allem durch jene Formen des Gebetes, die sowohl den Ursprung als auch den Höhepunkt der kontemplativen Lebensweise bilden: die Feier der Eucharistie und des Stundengebetes sowie das persönliche Gebet. Die kontemplative Vereinigung mit Jesus setzt sich sodann fort im täglichen Leben der Schwestern: in ihrer Armut, in ihrer Arbeit, in der Demut ihres Lebens, in der Bedrängnis, in jedem Ereignis, bei jedem Kontakt mit anderen Personen, ja sogar bei jedem Kontakt mit der vernunftlosen Schöpfung.[29]

Da echtes Suchen nach inniger Gottverbundenheit notwendig das Schweigen des ganzen Menschen fordert, suchen die Schwestern, sowohl die Arbeit wie auch die Ruhe durch das Schweigen zu ordnen.[30]

f) Die schwesterliche Gemeinschaft

Wie für Franziskus die Brüderlichkeit, so war auch für Klara die schwesterliche Verbundenheit ein wesentlicher Bestandteil ihrer Lebensform. Deshalb verläuft auch heute die ganze Berufung der Schwestern innerhalb des gemeinschaftlichen Lebens. Alles, was ihren inneren Reichtum ausmacht, wächst in der schwesterlichen Gemeinschaft und erreicht darin auch seine Vollkommenheit.[31]

Von daher kommt der unschätzbare Wert, den das Leben in der Gemeinschaft der Liebe darstellt. Dieses Leben hat seinen Ursprung in der Gemeinschaft der Dreifaltigkeit selbst und macht, je mehr es verwirklicht wird, das Geheimnis dieser innergöttlichen Liebe deutlich.[32]

---

28 Cf. *GGKK*, Art. 56–57.

29 Cf. *GGKK*, Art. 58–59.

30 Cf. *GGKK*, Art. 81–82.

31 Cf. *GGKK*, Art. 89–90. Papst Johannes Paul II. weist in seinem Schreiben *Ottocento anni*, 1993 Aug. 11, dal Vaticano, in: *Acta Provinciae Venetae S. Antonii Patavini Ordinis Fratrum Minorum*, Jg. 48 (1993), S. 424, die Klarissen darauf hin, daß die hl. Klara unter der Führung des hl. Franziskus bei aller Kontemplation und Abgeschlossenheit kein Eremitenleben geführt hat, sondern wie die Vögel des Himmels oder die Lilien des Feldes leben wollte und sehr schnell einen ersten Kreis von Schwestern um sich versammelt hat.

32 Cf. *GGKK*, Art. 90.

g) Die apostolische Sendung

Das kontemplative Leben führt die Schwestern in das Herz der Kirche, des Leibes Christi, dessen Ziel die Erlösung der Menschen ist und die vollendete Verherrlichung Gottes. Das kontemplative Leben ist in der Tat ein Apostolat, weil es nach dem besonderen Plan Gottes eine zeichenhafte Weise ist, Kirche zu sein, in der Kirche zu leben, die Gemeinschaft in der Kirche zu verwirklichen und seine Sendung in der Kirche zu erfüllen.[33]

3. Die Spiritualität der hl. Klara in zeitgemäßer Lebensform

Neben der zeitgemäßen Sprachform der Spiritualität der hl. Klara bieten die Generalkonstitutionen auch eine zeitgemäße Lebensform dieser Spiritualität. Ja, die Lebensform erwächst aus der Sprachform.

Zunächst wird die besondere Eigenart des Ordens beschrieben: «Unsere Familie, Orden der hl. Klara oder auch mit Recht Orden der Armen Schwestern genannt, bildet den Zweiten Franziskanischen Orden und gibt sich ganz dem kontemplativen Leben hin. Sie bekennt sich zur Beobachtung des Evangeliums gemäß der Regel, die von Innozenz IV. bzw. Urban IV. bestätigt wurde.»[34]

a) Die Gesetze des Ordens

Es folgen sodann grundsätzliche Hinweise auf die Gesetze des Ordens.

«Nach der Lehre der Kirche besteht die erste und grundlegende Norm für jede Ordensprofeß darin, dem Leben unseres Herrn Jesus Christus zu folgen und es nachzuahmen, so wie es im Evangelium dargelegt ist. Auf dieser Norm gründen die Regeln – sei es die der hl. Klara selbst, sei es die Papst Urbans IV. – sowie diese Konstitutionen: sie bilden zusammen die Grundgesetze des Ordens.»[35]

Auf die Regel kann mit Recht das gleiche angewandt werden, was Franziskus von der Regel der Minderbrüder versicherte, als er sie «Buch des Lebens, Hoffnung des Heiles, Mark des Evangeliums, Weg zur Vollkommenheit, Schlüssel zum Paradies, Vertrag des ewigen Bundes»[36] nannte.[37]

Die Generalkonstitutionen sind der authentische Ausdruck der besonderen Spiritualität und dienen der Einheit des Geistes in den Klöstern der ganzen Welt.[38]

---

33 Cf. *GGKK*, Art. 160–161.

34 *GGKK*, Art. 1.

35 *GGKK*, Art. 14.

36 Thomas von Celano, *Zweite Lebensbeschreibung*, Nr. 208, in: Ders., *Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi*, Einf., Übers., Anmerk. E. Grau, Werl 1955, S. 430.

37 Cf. *GGKK*, Art. 15.

38 Cf. *GGKK*, Art. 16.

Die in den Generalkonstitutionen enthaltenen Bestimmungen sind jedoch mehr allgemeiner Art. Deshalb ist es notwendig, daß neben den Generalkonstitutionen je nach der Besonderheit der Gegend für die einzelnen Klöster zusätzlich Partikularstatuten erstellt werden. Während die Generalkonstitutionen vom Heiligen Stuhl approbiert werden, werden die Partikularstatuten, unter Beachtung des Rechtes, vom Konventskapitel oder einem anderen kompetenten Ordensgremium approbiert.[39]

Für die authentische Erklärung der Regel und der Generalkonstitutionen ist der Heilige Stuhl zuständig, für die der Partikularstatuten das Konventskapitel oder das Ordensgremium, das sie approbiert hat.[40]

Von dem, was zum Wesen des Ordenslebens gehört, sowie von den Gesetzen der Ordensverfassung, die sich auf die Leitung beziehen, kann nur der Heilige Stuhl dispensieren.[41]

Aus gerechtem Grund kann die Äbtissin von den Disziplinargesetzen dispensieren. Und zwar kann sie es aus eigener Vollmacht, wenn es sich um eine einzelne Schwester in einem Enzelfall handelt. Handelt es sich um die ganze Gemeinschaft im Einzelfall, muß die Äbtissin vorher das Diskretorium anhören. Geht es um die ganze Gemeinschaft über einen längeren Zeitraum, benötigt sie die Zustimmung des Konventskapitels.[42]

b) Die Klausur

Die Klausur umfaßt das Haus und das Gelände der Schwestern. Hinsichtlich des Chores und des Sprechzimmers, richte man sich nach der Tradition des Ordens.[43]

Im Falle einer großen und drohenden Gefahr kann jede Schwester unmittelbar die Klausur verlassen.

Die Äbtissin kann zudem, mit der wenigstens habituellen Zustimmung des Ordinarius, die Erlaubnis zum Verlassen der Klausur erteilen:

- zur ärztlichen Behandlung und Pflege der Gesundheit;
- zur Begleitung und zum Besuch einer kranken Schwester;

---

39 Cf. *GGKK*, Art. 17.

40 Cf. *GGKK*, Art. 19.

41 Cf. *GGKK*, Art. 20, § 1.

42 Cf. *GGKK*, Art. 20, § 2–3.

43 Cf. *GGKK*, Art. 51, § 3. A. Senftle, *Dasein für die Welt*, S. 94–95, erläutert den tiefen Sinn der Klausur: «Die Klausur sichert... den geistigen Raum für eine ausschließliche Begegnung einer Ordensfamilie und ihrer Glieder mit Christus, ihrem Haupt, und untereinander in der Liebe Christi... Die Klausur ist nur dann erfüllend und sinnvoll, wenn das Verlangen und Streben vorherrscht, sie mit dem Leben der Christusbegegnung und der Eintracht schwesterlicher Liebe auszufüllen. Es geht... um den bewußt gelebten Wandel in Gottes Freundschaft und in einem seine Gegenwart ehrenden Dasein, angeregt von dem Wort der Schrift: „Wer in mir bleibt, bringt viele Frucht"... Das Vorbild für solches Leben in der Klausur mit dieser Motivation ist die hl. Klara selbst.»

- zur Handarbeit oder notwendigen Aufsicht innerhalb des Klosterbereiches, aber außerhalb der Klausur;
- zur Ausübung der bürgerlichen Rechte;
- zur Abwicklung von notwendigen Verwaltungsakten.

Dauern Aufenthalte außerhalb der Klausur länger als eine Woche, so muß die Äbtissin, vom Krankheitsfall abgesehen, vor der Erlaubniserteilung die Zustimmung des Ordinarius einholen. Um Aufenthalte außerhalb der Klausur zu gestatten, die drei Monate überschreiten, benötigt sie die Zustimmung des Heiligen Stuhles.

Für nicht in den Generalkonstitutionen genannte Fälle kann die Äbtissin mit Zustimmung des Diskretoriums beim Ordinarius um Erlaubnis bitten.[44]

Ferner kann die Äbtissin nach Rücksprache mit dem Konventskapitel Schwestern für ständig beauftragen, die außerhalb der Klausur notwendigen Angelegenheiten des Klosters zu erledigen, sowie einer Schwester für eine Woche gestatten, ihre schwer erkrankten Eltern zu besuchen.[45]

Das Betreten der Klausur ist gestattet:

- dem Ordinarius und dem Generalminister des Minderbrüderordens bei Vorliegen eines gerechten Grundes;
- dem kanonischen Visitator zur Besichtigung;
- dem Priester und den Ministranten zur Sakramentenspendung an den Kranken oder zur Bestattung der Verstorbenen;
- den Ärzten und anderen Personen, deren Dienstleistung für die Bedürfnisse des Klosters notwendig ist.[46]

Auch kann die Äbtissin den Eltern und Geschwistern gestatten, die schwer erkrankte Tochter bzw. Schwester zu besuchen, sowie mit Zustimmung des Konventskapitels für einen Monat junge Mädchen mit Neigung zum kontemplativen Leben an der Gemeinschaft teilnehmen lassen.[47]

Notwendige Nachrichten über das Leben der Kirche und die Ereignisse in der Welt sind den Schwestern bekanntzumachen. Deshalb kann ihnen bei besonderen religiösen Anlässen der Gebrauch von Radio und Fernsehen erlaubt werden. Auch dürfen sie mit der nötigen Unterscheidungsgabe Tageszeitungen, Zeitschriften und andere Kommunikationsmittel benutzen.[48]

c) Das Leben mit Gott

Für die Feier der Eucharistie und den Vollzug des Stundengebetes soll das Kalendarium des franziskanischen Ordens benutzt werden. Nehmen Gläubige

---

44 Cf. *GGKK*, Art. 53, § 1.
45 Cf. *GGKK*, Art. 53, § 2.
46 Cf. *GGKK*, Art. 54, § 1.
47 Cf. *GGKK*, Art. 54, § 2–3.
48 Cf. *GGKK*, Art. 55.

teil, kann aber auch das Kalendarium der Diözese angewandt werden.[49] Die Liturgie des Stundengebetes werde im Chor gefeiert, da er in besonderer Weise ein heiliger Ort ist. Aus einem vernünftigen Grund kann die Äbtissin aber zuweilen für einen Teil des liturgischen Gebetes einen anderen Ort bestimmen.[50]

Sie kann auch aus einem triftigen Grunde für einzelne Schwestern das Offizium ganz oder teilweise in andere Gebete oder in eine Schriftlesung umwandeln oder ganz davon dispensieren.[51]

Die Schwestern sollen häufig das Bußsakrament empfangen, damit sie immer mehr dem Leibe Christi verbunden werden. Die Äbtissin sorge deshalb dafür, daß die Schwestern alle zwei Wochen oder, wenn sie es wünschen, auch öfter das Bußsakrament empfangen können. Sorgfältig ist dabei die notwendige Freiheit der Schwestern zu beachten.

Dem Kloster werde ein ordentlicher Beichtvater gegeben. Es besteht aber keine Verpflichtung, sich an ihn zu wenden. Die Schwestern können auch bei jedem anderen mit der notwendigen Vollmacht ausgestatteten Priester beichten.[52]

Monatlich soll ein Tag der Geisteserneuerung sowie das Kapitel der Lebenserneuerung und jährlich wenigstens sechstägige Exerzitien gehalten werden.[53]

d) Die schwesterliche Gemeinschaft

Alle Schwestern sollen das gemeinsame Leben pflegen.[54]

Die Tagesordnung ist vom Konventskapitel zu erstellen, soll aber anpassungsfähig an die sich ständig ändernden Verhältnisse und Beschäftigungen sein.[55]

Die Schwestern sollen sich um eine nützliche Arbeit bemühen, um dadurch eigenen und fremden Bedürfnissen abzuhelfen. Es ist dabei Aufgabe der Äbtissin, darauf zu achten, daß den einzelnen Schwestern eine für sie geeignete Arbeit zugewiesen wird. Bei der Ausführung der zugeteilten Arbeiten ist den Schwestern genügend Freiheit zu lassen. Nach der Arbeit finde eine familiäre

---

49 Cf. *GGKK*, Art. 63. C. A. Lainati, *Die heilige Klara von Assisi*, Übertr. in die dt. Sprache von M. B. Umiker, Werl 1987, S. 67, zeigt das Leben der hl. Klara in Vereinigung mit Gott: «Klara ist unerschöpflich im Gebet: sie... wird nie müde, ihren Gott zu schauen und anzubeten; und aus diesen langen Zeiten des Verweilens mit ihm schöpft sie immer wieder neuen Antrieb, ihn zu lieben und sich ihm zu schenken. Vom Gebet kehrt sie verwandelt zurück... Der ganze Heiligsprechungsprozeß ist ein einziges Zeugnis in dieser Hinsicht.»

50 Cf. *GGKK*, Art. 65, § 2–3.

51 Cf. *GGKK*, Art. 66, § 1.

52 Cf. *GGKK*, Art. 68–69.

53 Cf. *GGKK*, Art. 79, § 1, u. 80, § 1.

54 Cf. *GGKK*, Art. 96, § 1.

55 Cf. *GGKK*, Art. 96, § 2.

Erholung statt. Sie ist nämlich für eine angemessene Entspannung unentbehrlich und zugleich der geeignete Ausdruck schwesterlicher Liebe.[56]

Die Äbtissin sorge dafür, daß den einzelnen Schwestern die notwendigen Dinge zur Verfügung stehen. Mit der Unterstützung der anderen sorge sie besonders für die schwachen und kranken Schwestern, in geistlicher und in leiblicher Hinsicht.[57]

e) Die apostolische Sendung

In dem Bewußtsein, daß die jungen Kirchen die Fülle des Lebens und der Zukunft in sich tragen, sollen die Schwestern die Hilfen materieller und spiritueller Art, die der Herr ihnen gegeben hat, mit den Schwestern in den verschiedenen Ländern der Erde teilen.[58]

Klöster und Föderationen, die viele Berufungen erhalten haben, sollen an der Ausbreitung der Anwesenheit der Kirche in den jungen Kirchen und an anderen Orten der Missionierung mitarbeiten.[59]

f) Die Struktur des Klosters und des Ordens

Der Orden bildet eine einzige Familie, geeint unter dem einen Vater im Himmel durch den Heiligen Geist in Christus. Jedes einzelne Kloster ist aber selbständig.[60]

In den einzelnen Klöstern unterscheidet man Ämter im strengen Sinn, d. h. Leitungsämter, und Ämter im weiteren Sinn, d. h. Aufgaben. Ämter im strengen Sinn sind nur das Amt der Äbtissin, der Vikarin und der Diskreten. Alle anderen Ämter sind Ämter im weiteren Sinn.[61]

Übertragen werden die Ämter durch Wahl, gegebenenfalls Postulation, oder Ernennung. Niemand kann sich dabei selbst die Stimme geben. Den Vorsitz bei der Wahl der Äbtissin führt der Ordinarius, auch bei der Wahl der Vikarin und der Diskreten, wenn die Partikularstatuten dies vorsehen.[62]

---

56 Cf. *GGKK,* Art. 100 u. 112. A. Senftle, *Dasein für die Welt,* S. 115–116, erklärt: «Diese franziskanische Theologie der Arbeit endet mit der Aufforderung: durch das Arbeiten wie durch das ganze Leben allen Menschen Gutes tun und darum seine Gaben und Talente des Leibes und des Geistes wie des Gemütes einbringen, damit wir mit allem zur Verherrlichung Gottes dasein und durch das Bei- und Mitsein Gottes den Menschen zum Heil sein können. Und so erfahren wir selbst die große Würde des Menschseins, daß wir durch das Arbeiten Mitarbeiter und Mitschöpfer Gottes sein dürfen.»

57 Cf. *GGKK,* Art. 104, § 2. 58 Cf. *GGKK,* Art. 163, § 1.

59 Cf. *GGKK,* Art. 163, § 2. M. Bartoli, *Klara von Assisi: die Geschichte ihres Lebens,* aus dem It. von A. Röttger, Werl 1993, S. 125–126, zeigt auf, daß nach dem Martyrium der ersten Minderbrüder in Marokko die hl. Klara entschlossen war, S. Damiano zu verlassen und sich als Missionarin nach Marokko zu begeben. Nur eine plötzliche Erkrankung vereitelte ihr Vorhaben.

60 Cf. *GGKK,* Art. 216. 61 Cf. *GGKK,* Art. 224.

62 Cf. *GGKK,* Art. 228, § 3; 229, § 1.

Die Äbtissin wird vom Kapitel auf drei Jahre gewählt und kann ohne Amtspause für ein weiteres Triennium wiedergewählt werden. Für ein drittes oder viertes Triennium kann sie nur mit Zwei-Drittel-Mehrheit postuliert werden. Für die Annahme der Postulation ist der Heilige Stuhl zuständig. Zum Amt der Äbtissin kann nur eine Schwester gewählt werden, die volle dreißig Jahre alt ist, wenigstens seit fünf Jahren Feierlich-Professe ist und die sonstigen notwendigen Eigenschaften und Kenntnisse besitzt.[63]

Die Vikarin wird ebenfalls vom Kapitel in einem eigenen Wahlgang gewählt. Sie ist zugleich die erste Diskrete. Für Klöster mit bis zu 10 Schwestern mit feierlicher Profeß ist sodann vom Kapitel eine weitere Diskrete zu wählen; für Klöster mit mehr als 10 Schwestern mit feierlicher Profeß sind drei weitere Diskreten zu wählen; für Klöster mit mehr als dreißig Schwestern mit feierlicher Profeß können sogar fünf weitere Diskreten gewählt werden, wenn die Partikularstatuten es vorsehen. Die Vikarin und die übrigen Diskreten müssen Schwestern mit feierlicher Profeß sein sowie die notwendigen Eigenschaften und Kenntnisse besitzen. Sie werden für drei Jahre gewählt.[64]

Will die Äbtissin, die Vikarin oder eine Diskrete auf ihr Amt verzichten, muß sie ihre Entscheidung schriftlich dem Konventskapitel vortragen. Das Konventskapitel entscheidet dann über die Annahme des Amtsverzichts.[65]

Wenigstens viermal im Jahr ist das Diskretorium einzuberufen.[66]

Das Konventskapitel besteht aus allen Schwestern mit feierlichen Gelübden. Es muß ebenfalls wenigstens viermal im Jahr einberufen werden.[67]

Neben dem Konventskapitel kommt die ganze Gemeinschaft gewöhnlich einmal im Monat zusammen, um die schwesterliche Lebensart zu fördern und die persönliche Erneuerung zu vertiefen.[68]

Nach Maßgabe der Regel, des allgemeinen Rechtes und der Generalkonstitutionen muß die Äbtissin für bestimmte Entscheidungen entweder den Rat oder die Zustimmung des Diskretoriums einholen. Unterläßt sie dies, sind die von ihr gesetzten Handlungen rechtsunwirksam.

Auch die Stimme des Konventskapitels hat je nach den Bestimmungen der Generalkonstitutionen entweder beratenden oder entscheidenden Charakter.[69]

---

63 Cf. *GGKK*, Art. 228, § 1; 233, § 1–2; 234, § 1. Die *Konstitutionen der Klarissen-Kapuzinerinnen*, Art. 181, sehen keine Postulation vor, geben dafür aber die Möglichkeit der direkten Wahl mit Zwei-Drittel-Mehrheit für ein drittes Triennium.

64 Cf. *GGKK*, Art. 237, § 1; 239; 240; 250.

65 Cf. *GGKK*, Art. 231.

66 Cf. *GGKK*, Art. 246.

67 Cf. *GGKK*, Art. 249.

68 Cf. *GGKK*, Art. 251. H. Schneider, *Commento sulle Costituzioni generali dell'Ordine delle Sorelle Povere di Santa Chiara*, Roma 1992, S. 118, weist darauf hin, daß die regelmäßige Zusammenkunft aller Schwestern eine «geistliche Heimat» schafft und fördert.

69 Cf. *GGKK*, 245 u. 250.

Jedes Kloster ist entweder der besonderen Aufsicht des Diözesanbischofs anvertraut oder untersteht dem zuständigen höheren Oberen des Ersten Ordens. Beide üben ihre Autorität nach Norm des allgemeinen Rechtes und der Generalkonstitutionen aus.[70]

Möchte ein Kloster, das der Aufsicht des Diözesanbischofs anvertraut ist, dem Ersten Orden unterstellt werden, kann es, mit Zustimmung des Diözesanbischofs und Einwilligung des betreffenden Generalministers des Ersten Ordens, die entsprechende Bitte an den Heiligen Stuhl richten.[71]

Wo es angebracht erscheint, sollen die Klöster untereinander Föderationen und Konföderationen bilden. Die Föderationen und Konföderationen werden nach rechtmäßig vom Heiligen Stuhl approbierten Statuten geleitet. Sie dürfen jedoch nicht die Autonomie der einzelnen Klöster verletzen.[72]

Ihr Zweck ist es vor allem, sich untereinander schwesterliche Hilfe zu leisten. In einmütiger und hochherziger Zusammenarbeit kann so der Geist des Ursprungs des Ordens sicherer erhalten und gefördert sowie auf seine ständige Erneuerung gedrängt werden. Die verschiedenen Schwierigkeiten können angemessener gelöst, und für die Ausbildung und den Unterricht der Novizinnen und jungen Professen kann besser gesorgt werden.[73]

Schluß

Die Klarissen besitzen somit in ihren Generalkonstitutionen einen Text, der in trefflicher Weise die Spiritualität der hl. Klara in einer für die heutige Zeit zugeschnittenen Sprach- und Lebensform bietet und der ihnen folglich ein sicherer Kompaß sein kann, wenn es gilt, die zentrale Aufgabe des dritten Jahrtausends anzugehen: mit Christus, dem wahren Licht, und Maria, dem Stern, der zu diesem Licht hinführt, freikäufen vom versklavenden Gesetz, den Geist des Sohnes ins Herz senden, zu Söhnen und Erben durch Gott machen, kurz: die Fülle der Zeit anbrechen lassen.[74]

---

70 Cf. *GGKK*, 253, § 1.

71 Cf. *GGKK*, Art. 253, § 3.

72 Cf. *GGKK*, Art. 252, § 1 u. 3.

73 Cf. *GGKK*, Art. 252, § 2.

74 Das ist auch die Quintessenz am Schluß des Kommentars zu den Konstitutionen der Klarissen-Kapuzinerinnen von A. Senftle, *Dasein für die Welt*, S.159–160: «Diese Konstitutionen verweisen uns mit der geistlichen Berufung auf eine Sendung, die geradezu auffallend und aktuell ist für unser Heute in Kirche wie Gesellschaft... Die Konstitutionen geben uns... die Sendung auf, Gottes Geistwirken durch unser Leben und aus unserem Leben ins Wort zu bringen und in Taten sichtbar zu machen... auf die Einladung des Gottes-Geistes, daß „alles Fleisch Gottes Heil schauen soll!" Das aber ist Ziel unserer Berufung in diesem geistlichen Stand eines kontemplativen Lebens... Es ist eine Höchstform apostolischen Seins und Dienens an unserer Zeit.»

Der Begriff des Gehorsams im Ordensrecht nach dem CIC 1983. Eine Skizze

Rudolf Michael Schmitz, München *

Der Begriff „Gehorsam" hat für viele unserer Zeitgenossen einen unangenehmen Klang. Sie verstehen darunter eine Einschränkung der persönlichen Freiheit, der Möglichkeit zur „Selbstverwirklichung" oder der eigenen Subjektivität, und glauben, aus der Geschichte zahlreiche Beispiele anführen zu können[1], die die verhängnisvollen Auswirkungen des Gehorsams in Welt und Kirche genügend aufzeigten. Der neuzeitliche Freiheitsbegriff, von dem ein solchermaßen negatives Gehorsamsverständnis mitgeprägt ist, duldet kaum Beschränkungen der Person und tut sich schwer zu begreifen, daß gerade in der selbstauferlegten Begrenzung der subjektiven Freiheitsmöglichkeiten der Weg zum Kern wirklicher Freiheit liegen kann[2].

Ganz anders stellt sich der Gehorsam aus theologischer Sicht dar. Hier erscheint er geradezu als das Prinzip der neutestamentlichen Heilsordnung, die auf dem Gehorsam des Sohnes dem Vater gegenüber gründet, auf jenem definitiven gehorsamen Ja zum Willen des dreifaltigen Gottes, das Jesus als Mensch erlernen mußte, damit sein Opfer am Kreuz den Ungehorsam der Menschen aufheben konnte. Nur auf dem Hintergrund dieser Gehorsamstat kann begriffen werden, weshalb der Gehorsam in der Kirche für alle Gläubigen und noch einmal speziell für jene, die sich durch ein Gelübde an ihn gebunden haben, der direkte Weg der Christusnachfolge bedeutet.[3] Damit ist aber auch schon die Problematik angeschnitten, die die Ausübung des Gehorsams mit sich bringen kann. Obgleich der Herr in seinem erlösenden Gehorsamsakt sicher sein konnte, den Willen des Vaters zu tun, werden hier und jetzt sowohl die Gehorchenden wie diejenigen, denen zu gehorchen ist, vor die Frage gestellt, ob in ihrem Handeln der göttliche Wille durch das menschliche

---

* Bei diesem Beitrag handelt es sich um ein Referat von der Tagung der Johannes-Duns-Skotus-Akademie zum Thema „Das Ordensrecht im Dienst der Spiritualität". Vgl. OK 36 (1995) 257f.

1 Vgl. z. B. R. Sebott, *Das neue Ordensrecht.* Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici, Kevelaer 1987, 32–33.

2 Vgl. P. Hinder, *Grundrechte in der Kirche.* Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche (Studia Friburgensia. Neue Folge 54), Freiburg (Schweiz) 1977, 255–256; CH. Huber, *Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes.* Eine Untersuchung zu c. 219 des kirchlichen Gesetzbuches (DiKa 2), St. Ottilien 1988, 43.

3 Vgl. Comite canonique des religieux, *Directoire canonique.* Vie consacrée et sociétés de vie apostolique, Paris 1986, 98–99: „Il peut se faire que cette obéissance semble lui demander de sacrifier le meilleur de lui-même. C'est alors qu'il entre davantage dans le mystère pascal, avec le Christ qui apprit en souffrant ce qu'est obéir."

Tun wirklich zur Ausführung gebracht wird oder nicht. Anders gewendet haben wir es mit dem Problem der Begrenzung und Differenzierung von Gehorsam in der Kirche schlechthin zu tun. Wie weit das Kirchenrecht zur Erhellung dieses Fragenkreises gerade hinsichtlich des Ordenslebens hilfreich sein kann, soll der Gegenstand der folgenden Ausführungen sein, die allerdings keine erschöpfende Lösung bieten, sondern nur eine Skizze der kanonistischen Antwort geben können.

I. Stufen des Gehorsams

Der Gehorsam ist in der Kirche nicht etwa nur denen vorbehalten, die sich mit einem besonderen Gelübde an ihn gebunden wissen. Weil der Gehorsam durch das Handeln Christi zu den Grundprinzipien der Erlösungsordnung gehört, finden wir ihn in differenzierter Abstufung in allen Bereichen christlicher Lebensordnung wieder. Das Kirchenrecht zeigt deutlich, wie diese Stufen zusammenhängen und wie stark die Verpflichtung zum Gehorsam darin ist.

a) Die Christgläubigen im allgemeinen

Im sogenannten Katalog der Gemeinrechte und -pflichten der Christgläubigen (cc. 208–223) findet sich auch ein Kanon, der sich mit der Pflicht aller Christgläubigen zum Gehorsam gegenüber den geistlichen Hirten befaßt. C. 212 § 1 erklärt dazu näherhin: „Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen."[4] Es ist hier nicht der Ort, diesen Kanon genauer zu untersuchen, aber aus dem bereits vorliegenden Studium des Textes, seines Kontextes, der Redaktionsgeschichte und der Quellenlage[5] geht hervor, daß der christliche Gehorsam in dieser Norm ein Generalbegriff ist, der sich je nach Glaubensgegenstand verdichtet. Er bezieht sich auf alle offiziellen Lehrentscheidungen der zuständigen Hierarchen, vornehmlich des eigenen Ordinarius und des Papstes oder den von ihnen Beauftragten, u. U. auch eines Lehr- und Leitungskörpers aus mehreren Hierarchen wie etwa der nationalen Bischofskonferenz. Dabei kann sich dieser Gehorsam im Spektrum von der feierlichen Dogmatisierung bis zur authentischen Interpretation je nach dem

4 „Quae sacri Pastores, utpote Christum repraesentantes, tamquam fidei magistri declarant aut tamquam Ecclesiae rectores statuunt, christifideles, propriae responsabilitatis conscii, christiana oboedientia prosequi tenentur."

5 Vgl. R. M. Schmitz, *Die Bekenntnisfreiheit im Gemeinstatut der Gläubigen (cc. 208–223)*. Ihre Möglichkeiten und Grenzen innerhalb der kanonischen Rechtsordnung (DiKa 11), St. Ottilien 1995, 55–87, zur Einführung der Begriffe Gemeinrechte und -pflichten vgl. demnächst W. Aymanns – K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht*. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici II.

im „assensus fidei", der „fides ecclesiastica"[6] und dem „obsequium religiosum intellectus et voluntatis" ausdrücken, die in den cc. 750 bis 754 bzw. 1371, 1° ihre jeweiligen Spezialnormen finden[7].

Auch der disziplinäre Gehorsam den Bestimmungen der Hierarchen als „ecclesiae rectores" gegenüber ist in c. 212 ein Generalbegriff. Hier tritt aber keine Verdichtung nach dem Gegenstand der Bestimmungen zutage. Der disziplinäre Gehorsam differenziert sich vielmehr je nach dem Stand der von ihm Betroffenen, wie aus der nur die Kleriker bzw. die Ordensleute betreffenden „oboedientia canonica"[8] bzw. der „oboedientia religiosa-votiva" der cc. 273 und 573 § 1[9] abzulesen ist. Für die nicht im Kleriker- bzw. Ordensstand lebenden Gläubigen handelt es sich im c. 212 § 1 also nur um jenen disziplinären Grundgehorsam, der jedem nicht weiter verpflichteten Gläubigen bezüglich aller mit der Autorität der Leitungsgewalt versehenen Befehle oder Verbote eines zuständigen Hierarchen abverlangt wird, was durchaus auch Konsequenzen aus bestimmten Glaubenshaltungen betreffen kann[10]. Im Vergleich zu den anderen Gehorsamsformen handelt es sich dabei um die Form „mit dem geringsten Umfang und Verpflichtungsgrad"[11], der aber, wie die in c. 1371, 2° jedem Unbotmäßigen angedrohte Sanktion zeigt, durchaus ernstzunehmen ist.

b) Die Ordensleute

Ohne hier näher auf den kanonischen Gehorsam der Kleriker eingehen zu können, beschäftigen uns nun direkt die Ordensleute, die den Gehorsam in einer auf striktere Weise verpflichtenden Art leben. So bemerkt Heribert Schmitz: „Die strengste Form kirchlichen Gehorsam *(oboedientia religiosa-votiva)* erwächst aus dem Gehorsamsgelübde, das zur Trias jener Gelübde der evangelischen Räte gehört, welche die *‚vita consecrata'* in besonderer

---

6 Vgl. zur klassischen und zeitgenössischen Diskussion um diesen relativ neuen und niemals unumstrittenen Begriff z. B.: F. Marin-Sola, *L'evolution homogène du Dogme catholique I,* 2ième éd., Fribourg/suisse 1924, 402–514; F. M. Gallati, *Wenn die Päpste sprechen.* Das ordentliche Lehramt des apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen, Wien 1960, 159–162; H. Schmitz, *„Professio fidei" und „iusiurandum fidelitatis".* Glaubensbekenntnis und Treueid. Wiederbelebung des Antimodernisteneides?: AfkKR 157 (1988) 353–429, hier 407–409.

7 Vgl. J. H. Provost, *The Obligations and Rights of All the Christian Faithful (cc. 208–223): The Code of Canon Law.* A Text and Commentary, commissioned by The Canon Law Society of America, ed. by J. A. Coriden, Th. J. Green, D. E. Hentschel, New York Mahwah 1985, 134–159, hier 145.

8 Vgl. zu Geschichte und Grundsätzen immer noch H. Lenhardt, *Der kanonische Gehorsam im neuen kirchlichen Gesetzbuch* (Diss. masch. 1931), Manuskript abgeschr. München 1964, bes. 4–29.

9 Vgl. H. Schmitz, *„Professio fidei"*, 421.

10 Vgl. zum Ganzen R. M. Schmitz, *Die Bekenntnisfreiheit,* 85–87.

11 H. Schmitz, *„Professio fidei"*, 421.

Weise qualifizieren (vgl. c. 573 § 2) und deren öffentliche Übernahme in der Profeß den Ordensstand konstituiert (vgl. c. 607)."[12] Die kanonistische Bedeutung dieses religiös-gelobten Gehorsam, der also eine Spezialform des allgemeinen christlichen Gehorsams in c. 212 § 1 darstellt, wird der weitere Gegenstand dieser Ausführungen sein[13]. Wir behandeln also den Gehorsam derjenigen, die in einem Institut geweihten Lebens ein Gehorsamsgelübde abgelegt haben. Alle anderen in einer wie auch immer gearteten geistlichen Gemeinschaft Lebenden sind, sofern sie eben nicht durch ein Gehorsamsgelübde oder -versprechen im Sinne eines „votum publicum" gebunden sind, an den allgemeinen Gehorsam gebunden, den sie mit allen anderen Christgläubigen gemeinsam haben, oder, falls sie Kleriker sind, an den amtsspezifischen kanonischen Gehorsam.

II. Gehorsam in der Nachfolge Christi

a) Christologische Grundlegung

Der Ordensstand, der durch die öffentliche Übernahme der evangelischen Räte in den Profeßgelübden konstituiert wird (c. 607), besteht nach c. 573 § 1 „in einer auf Dauer angelegten Lebensweise, in der Gläubige unter Leitung des Heiligen Geistes in besonders enger Nachfolge Christi sich Gott, dem höchstgeliebten, gänzlich hingeben und zu seiner Verherrlichung wie auch zur Auferbauung der Kirche und zum Heil der Welt eine neue und besondere Bindung eingehen"[14]. Die besondere Nachfolge Christi zeigt sich eben in dem dauerhaft gebundenen Leben nach den evangelischen Räten[15], die in der „Lehre und dem Beispiel" „Christi, des Meisters" grundgelegt sind[16].

Dieses „christologische Fundament"[17]mag in einem Gesetzbuch ungewöhnlich erscheinen, weist aber nur auf den tieferen Sinn des Ordenslebens hin, nämlich in allem wie Christus den Willen des Vaters zu tun (c. 577 Schluß). Diese

---

12 H. Schmitz, *„Professio fidei"*, 421.

13 Vgl. S. Mayer, *Ordensgehorsam*, LThK IV, Freiburg 1960, 604–605.

14 Der gesamte c. 573 § 1 lautet: „Vita consecrata per consiliorum evangelicorum professionem est stabilis vivendi forma qua fideles, Christum sub actione Spiritus Sancti pressius sequentes, Deo summe dilecto totaliter dedicantur, ut, in Eius honorem atque Ecclesiae aedificationem mundique salutem novo et peculiari titulo dediti, caritatis perfectionem in servitio Regni Dei consequantur et, praeclarum in Ecclesia signum effecti, caelestem gloriam praenuntient."

15 Vgl. zur Definition des geweihten Lebens z. B. R. Henseler, *Ordensrecht.* Sonderausgabe in Verbindung mit der Vereinigung Deutscher Ordensoberen (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici), Essen 1987, 35–36.

16 c. 575: „Consilia evangelica in Christi magistri doctrina et exemplis fundata, donum sunt divinum, quod Ecclesia a Domino accepit Eiusque gratia semper conservat."

17 R. Henseler, *Ordensrecht*, 44.

Verwirklichung des göttlichen Willens aber gipfelt eben in dem endgültigen Gehorsamsakt Christi im Tode. Insofern vollendet sich die Nachfolge der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen (c. 599) und die „imitatio Christi" der evangelischen Armut (c. 600) in der „Unterwerfung des Willens gegenüber den rechtmäßigen Oberen als Stellvertretern Gottes, wenn sie gemäß der eigenen Konstitutionen befehlen"[18]. Das theologische Prinzip des Gehorsams spiegelt sich auch in den beiden anderen evangelischen Räten wider, die im Grunde eine Teilverwirklichung des göttlichen Willens hinsichtlich des Gebotes der Vollkommenheit sind, die durch den gehorsamen Verzicht auf wertvolle Güter dem Beispiel Christi nachstrebend erreicht werden soll. Aber erst das Gehorsamsgelübde umfaßt alle möglichen Bereiche, in denen Verzicht, Opfer und Selbsthingabe möglich werden können[19]. So wie sich Christus am Kreuz für uns ganz hingegeben hat, soll sich eine im Ordensstand befindliche Person durch den Gehorsam ganz dem Willen Gottes hingeben.

b) Ekklesiologische Dimension

Dabei darf nicht das Mißverständnis entstehen, als müße jeder Befehl eines rechtmäßigen Oberen eo ipso dem Willen Gottes objektiv entsprechen, damit ihm Gehorsam geschuldet sei. Nicht im Einzelbefehl tritt dem Ordensmitglied der Wille Gottes entgegen. Es ist vielmehr die Gesamthaltung des Gehorsams, mit der u. U. auch ein sachlich verbesserungswürdiger Befehl befolgt wird, die das Ordensmitglied befähigt, sich dem Willen Gottes anzugleichen. Der einzelne Befehl des Ordensoberen hat „keine besondere Präsumption, sachlich richtig zu sein", bloß weil er von einem Ordensoberen kommt; er hat aber „eine Präsumption dafür", daß er befolgt werden soll, weil und insofern er Befehl einer legitimen Autorität ist[20]. Diese Autorität jedoch handelt, weil für das Gemeinwohl der communio in Kirche und Orden gottgewollt, in Stellvertretung Gottes und daher ist der Gehorsam ihr gegenüber auch dann ein Weg zur Vollkommenheit, wenn nicht jede Einzelhandlung dem göttlichen Willen entspricht.

Karl Rahner betont zwar mit Recht die Nicht-Identität des einzelnen Ordens mit der Kirche und warnt vor einer vorschnellen ekklesiologischen Über-

---

18 c. 601: „Evangelicum oboedientiae consilium, spiritu fidei et amoris in sequela Christi usque ad mortem oboedientis susceptum, obligat ad submissionem voluntatis erga legitimos Superiores, vice Dei gerentes, cum secundum proprias constitutiones praecipiunt."

19 Vgl. J. F. Gallen, *Canon Law for Religious.* An Explanation, New York 1983, 166–167: „Obedience is considered the greatest of the religious vows simply because it is to control the greatest obstacle to the perfection of divine love lived in Christ our Lord...Obedience is not in the religious life merely for itself nor as the supreme virtue of the Christian or religious life, but as the principal negative means to the perfection of divine charity."

20 Vgl. K. Rahner, *Was heißt Ordensgehorsam?* Überlegungen für eine heutige Theologie des Ordenslebens: Geist und Leben 46 (1973) 115–126, hier 116.

höhung des Ordensgehorsams, aber es muß doch wohl festgehalten werden, daß auch der autonome Verband jede Autorität nur aus dem ganzen der ekklesialen communio ableitet und daß demnach das einzelne Ordensmitglied, das seinen ekklesialen Ort eben im Ordensstand in seiner konkreten Ordensgemeinschaft hat, gerade dadurch den Willen des Herrn der Kirche erfüllt, daß es sich durch den Ordensgehorsam dem Gemeinwohl nicht nur seiner Gemeinschaft, sondern in ihr auch dem der Kirche unterordnet. Daß aber meint letztlich nichts anderes als Unterordnung unter den Willen Christi, der der Herr der Kirche ist. Auch Karl Rahner stellt fest, daß „der spezifische Sinn der Autorität im Orden sich vom Sinn und Zweck einer kirchlich approbierten Ordensgemeinschaft als einer Teilkirche, die ja nicht notwendig lokal ist, herleitet“[21]. Die Ordensleute werden gerade durch ihre Gelübde der evangelischen Räte „in besonderer Weise mit der Kirche und ihrem Geheimnis verbunden“, wie c. 573 § 2 unterstreicht[22]. Die ekklesiologische Dimension des Gehorsams, der nur im Ganzen der von Christus getragenen communio sinnvoll bleibt, wird dadurch nochmals hervorgehoben.

Die Funktionalität des Ordensgehorsams[23], die Rahner neben der spirituellen Dimension der „Entsagung“ betont[24], dient doch schließlich ebenfalls nur der Erreichung des Zieles des Ordenslebens, „die Vollkommenheit der Liebe im Dienste des Reiches Gottes zu erlangen und ein strahlendes Zeichen in der Kirche zu werden, das die himmlische Herrlichkeit ankündigt“ (c. 573 § 1). Auch die Zielsetzung des Ordenslebens hat somit eine ekklesiologische Komponente, an der der Gehorsam anteil hat und zu deren Verwirklichung er beiträgt. Es ist deswegen keine künstliche Gehorsamsmystik, wenn der CIC die Unterwerfung des Willens gegenüber den rechtmäßigen Oberen als Stellvertretern Gottes verlangt, sondern ein Ernstnehmen des Eingebettetseins jeder Ordensgemeinschaft in das vom göttlichen Erhaltungswillen getragene Ganze des mystischen Leibes Christi.

Trotzdem muß denen Recht gegeben werden, die darauf hinweisen, daß der Ausdruck „Stellvertreter Gottes“ in c. 601 wenigstens zu Mißverständnissen führen kann[25]. Diese Bezeichnung, die man im Codex von 1917 vergeblich su-

---

21 K. Rahner, *Was heißt Ordensgehorsam?,* 116.

22 c. 573 § 2: „Quam vivendi formam in institutis vitae consecratae, a competenti Ecclesiae auctoritate erectis, libere assumunt christifideles, qui per vota aut alia sacra ligamina iuxta proprias institutorum leges, consilia evangelica castitatis, paupertatis et oboedientiae profitentur et per caritatem, ad quam ducunt, Ecclesiae eiusque mysterio speciali modo coniunguntur.“

23 Vgl. R. Sebott, *Das neue Ordensrecht.* Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici, Kevelaer 1987, 32.

24 vgl. K. Rahner, *Was heißt Ordensgehorsam?,* 118–120.

25 Vgl. B. Primetshofer, *Ordensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici 1983 unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz,* 3. neubearb. Aufl., Freiburg i. B. 1988, 29; R. Sebott, *Das neue Ordensrecht,* 32.

chen würde, geht auf das Konzilsdekret „Perfectae caritatis" zurück, wo es in der Nr. 14 heißt:

„Im Gelöbnis des Gehorsams bringen die Ordensleute die volle Hingabe ihres Willens gleichsam als Opfer ihrer selbst Gott dar. Dadurch werden sie fester und sicherer dem göttlichen Heilswillen geeint. Unter der Anregung des Heiligen Geistes unterstellen sie sich im Glauben den Obern, die Gottes Stelle vertreten, nach dem Beispiel Christi, der in die Welt kam, um den Willen des Vaters zu erfüllen (vgl. Jo 4, 34; 5, 30; Hebr 10, 7; Ps 39, 9), und in der Annahme der Knechtsgestalt (Phil 2, 7) aus seinem Leiden Gehorsam erlernte (vgl Hebr 5, 8). Durch die Obern werden sie zum Dienst an allen Brüdern in Christus bestellt, wie auch Christus selbst im Gehorsam gegen den Vater den Brüdern diente und sein Leben als Lösepreis für viele dahingab (vgl. Mt. 20, 28; Jo 10, 14–18). So sind sie dem Dienst der Kirche enger verbunden und streben danach, zum Vollmaß der Fülle Christi (vgl. Eph. 4, 13) zu gelangen."[26]

Die oben erklärte ekklesiologische Dimension des Ordensgehorsams und seine Verankerung im theologischen Prinzip des Gehorsams Christi geht also offensichtlich auf das zweite vatikanische Konzil zurück. Gleichzeitig kann mit Viktor Dammertz gesagt werden, daß der Obere hier gleichsam eine Stelle der Vermittlung zwischen dem Ordensmitglied und Gott einnimmt[27], allerdings eben nur bezüglich der Legitimität seiner Befehlsgewalt als solcher, nicht jedoch hinsichtlich deren jeweils konkreter Inhalte. Die Oberen empfangen ihre Vollmacht eben durch den Dienst der Kirche von Gott (c. 618); sie besitzen daher diese Vollmacht unabhängig vom Willen der Mitglieder, deren Profeß die Vollmacht der Oberen nicht konstituiert, sondern nur eine Unterwerfung unter die bereits bestehende Vollmacht darstellt[28].

Diese Vollmacht ist nicht mit der „potestas regiminis" der höheren Oberen klerikaler Religioseninstitute päpstlichen Rechts (c. 596 § 2) identisch, sondern eignet jedwedem Oberen kraft c. 596 § 1: „Die Oberen und Kapitel der Institute haben über ihre Mitglieder die Vollmacht, die im allgemeinen Recht

---

26 LTHK. *Das zweite vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen.* Lateinisch und Deutsch. Kommentare. Teil II, Freiburg/Basel/Wien 1967, 292–295: „Religiosi per professionem oboedientiae plenam propriae voluntatis dedicationem veluti sacrificium sui Deo offerunt, et per illud constantius et securius divinae voluntati salvificae uniuntur. Inde ad exemplum Iesu Christi, qui venit ut faceret voluntatem Patris (cfr. Io 4, 34; 5,30; Hebr. 10, 7; Ps. 39, 9), et ‚formam servi accipiens' (Phil 2, 7) ex iis, quae passus est, didicit oboedientiam (cfr. Hebr 5, 8), religiosi, Spiritu Sancto movente, Superioribus, vices Dei gerentibus, in fide sese subiiciunt et per eos ad omnium in Christo fratrum ministerium ducuntur, sicut ipse Christus ob suam erga Patrem submissionem fratribus ministravit et animam suam posuit redemptionem pro multis (cfr. Matth. 20, 28; Io. 10, 14–18). Ita, Ecclesiae servitio arctius devinciuntur et in mensuram aetatis plenitudinis Christi (cfr. Eph. 4, 13) pervenire contendunt."

27 Vgl. V. Dammertz, *La nuova figura del superiore:* Domingo J. Andrés u.a., Il nuovo diritto dei religiosi, Roma 1984, 131–151, hier 136.

28 Vgl. V. Dammertz, *la nuova figura,* 136.

und in den Konstitutionen umschrieben ist“[29], und zwar gleich auf welcher Ebene[30]. Die im CIC/1917 c. 501 § 1 „potestas dominativa“ genannte hausherrliche Gewalt[31] wird heute mit Hinweis auf das allgemeine Recht und die jeweiligen Konstitutionen universaler gefaßt. Ob man nun diese Vollmacht der Oberen als „öffentliche Gewalt nichtjurisdiktioneller Art, die sich aus einer der Kirche von Christus her übertragenen Gewalt“ herleitet, ansehen will, oder als eine „privatrechtliche Gewalt, der aber von der Kirche manche Befugnisse übertragen sind, die sonst von den Trägern der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt ausgeübt werde“[32], bleibt sich für die ekklesiologische Verwurzelung[33] dieser Vollmacht gleich. In jedem Fall trifft jedenfalls die ekklesiologische Einordnung des c. 618 zu, der sie als durch den Dienst der Kirche von Gott übertragen erklärt, dessen Wille darin auch nach den Worten des zweiten Vatikanischen Konzils aufscheint[34]. Es ist aber auch die Kirche, die darauf achten muß, daß die Oberen die Grenzen, die dieser Gehorsam haben muß, wenn er dem Willen Gottes entsprechen soll, nicht überschreiten[35].

III. Die Grenzen des Ordensgehorsams

a) Die rechtmäßigen Oberen

Auf die möglichen Grenzen des Ordensgehorsams weist schon c. 601 selbst hin, indem er spezifiziert, daß den rechtmäßigen Oberen – und nur diesen, nicht aber in jedem Fall ihren Vikaren[36] – dann Gehorsam geschuldet ist, wenn sie „gemäß den eigenen Konstitutionen befehlen“ („...secundum proprias constitutiones praecipiunt“). Es handelt sich hier um eine deutliche Garantie

---

29 „Institutorum Superiores et capitula in sodales ea gaudent potestate, quae iure universali et constitutionibus definitur.“

30 Vgl. B. Primetshofer, *Ordensrecht*, 29.

31 Vgl. G. Kindt, *De potestate dominativa in Religione.* Dissertatio historico-canonica (Universitas catholica Lavaniensis. Dissertationes II/34), Brugis – Parisiis – Romae 1945, 259–286; H. Socha, *Die Analogie zwischen der Hirtengewalt und der Dominativgewalt der klösterlichen Laienoberen* (MThSt III/27), München 1967, 33–37.

32 R. Henseler, *Ordensrecht*, 83–84.

33 Vgl. schon G. Kindt, *De potestate dominativa*, 320: „Vidimus enim statum religiosum ex ordinatione Ecclesiae esse statum ecclesiasticum, et ideo potestatem Superioribus religiosis propriam recte dici posse *ecclesiasticam.*“

34 Dekret „Perfectae caritatis“ Nr. 14: „Sodales ergo in spiritu fidei et amoris erga Dei voluntatem Superioribus suis ad normam regulae et constitutionum humile praestent obsequium...“ LThK. Das zweite Vatikanische Konzil II, 294.

35 Vgl. G. Kindt, *De potestate dominativa*, 319: „Interventus Ecclesiae in his materiis quandoque *exigitur* ut salva sit voluntas Christi, quandoque etiam *libere* ab ipsa *ecercetur* saltem quoad modum quo determinat quae Christus determinanda requirit.“

36 Vgl. B. Primetshofer, *Ordensrecht*, 29–30.

für die Untergebenen[37], die in der Begrenzung der Vollmacht des Vorgesetzten durch die Regeln und Konstitutionen des Ordens liegen; falls der Obere diese Begrenzung mißachtet, handelt er mit Sicherheit nicht an Gottes Statt und kann keinen Gehorsam fordern[38].

Zu den rechtmäßigen Oberen gehören dabei nicht nur die dem Orden angehörigen, sondern auch der Papst als der höchste Obere der Ordensleute (c. 590 § 2). Ihm schuldet das Ordensmitglied auch kraft des Gelübdes besonderen Gehorsam, der ihn mehr bindet als der einfache Gehorsam es bei den anderen Gläubigen tut[39]. Dabei bleibt zu fragen, ob der Papst, dem dieser Gehorsam persönlich gilt, auch an die Grenzen der Konstitutionen gebunden ist oder ob er, als oberster Gesetzgeber der Kirche, auch über die Konstitutionen hinaus vom einzelnen Ordensmitglied kraft des Gelübdes Gehorsam fordern kann, etwa hinsichtlich kraft seiner Primatialgewalt durchgesetzter Änderungen von bestimmten Normen innerhalb der Konstitutionen. Nach c. 678 § 1 unterstehen die Ordensleute hinsichtlich der Seelsorge, der öffentlichen Abhaltung von Gottesdiensten und anderer Apostolatswerke auch den Bischöfen, denen sie „in treu ergebenem Gehorsam und mit Ehrerbietung begegnen müssen“[40]. Das wird sich naturgemäß besonders auf die Diözesanbischöfe der jeweiligen Niederlassungen oder des Wirkungsgebietes einzelner Ordensmitglieder beziehen, denen aber nicht aus dem gelübdegebundenen Ordensgehorsam, sondern aus einem Gehorsam, der „mehr funktional auf die vom Konzil betonte Einheit der Bistumsordnung und die daraus abgeleitete Koordination sämtlicher apostolischer Tätigkeiten“ durch den Diözesanbischof abstellt[41]. Diese Art von Gehorsam ist also auf die äußeren Aufgaben des Ordensmitgliedes in einer Diözese beschränkt und steht deutlich unter dem Ordensgehorsam, der sich im Bereich der Konstitutionen bewegt.

b) Handlungsnormen für die Oberen

Dieser gegenüber den Oberen geforderte Gehorsam wird durch die Weisungen, die der CIC den Oberen selbst in Ausführung der Bestimmungen des Konzilsdekretes „Perfectae caritatis“ erteilt, nochmals näher umschrieben und begrenzt. In Nr. 14 des Konzilsdekretes heißt es nämlich weiter: „Die Oberen aber, die für die ihnen anvertrauten Seelen Rechenschaft ablegen müssen (vgl.

---

37 Zu den Schwierigkeiten dieses Begriffs vgl. K. Rahner, *Was heißt Ordensgehorsam?*, 115–116.

38 Vgl. D. J. Andres, *El derecho de los religiosos. Comentario al codigo*, 2. Aufl., Fuenlabrada (Madrid) 1984, 33.

39 Vgl. R. Henseler, *Ordensrecht*, 72.

40 „c. 678 § 1: „Religiosi subsunt potestati Eiscoporum, quos devoto obsequio ac reverentia prosequi tenentur, in iis quae curam animarum, exercitium publicum cultus divini et alia apostolatus opera respiciunt.“

41 Vgl. R. Henseler, *Ordensrecht*, 72.

Hebr 13, 17), sollen in der Erfüllung ihres Amtes auf den Willen Gottes horchen und ihre Autorität im Geist des Dienstes an den Brüdern ausüben, so daß sie Gottes Liebe zu jenen zum Ausdruck bringen. Sie sollen ihre Untergebenen als Kinder Gottes und in der Achtung vor der menschlichen Person leiten und deren freiwillige Unterordnung fördern. Darum sollen sie ihnen besonders die geschuldete Freiheit in bezug auf die Beichte und die Gewissensleitung lassen. Sie sollen ihre Untergebenen dahin führen, daß sie bei der Durchführung des ihnen Aufgetragenen und der Inangriffnahme neuer Aufgaben in aktivem und verantwortlichem Gehorsam mitarbeiten. Sie sollen sie deshalb auch bereitwillig anhören und ihr Mitplanen zum Wohl des Instituts und der Kirche fördern, bei voller Wahrung freilich ihres Rechtes, zu entscheiden und anzuordnen, was zu tun ist."[42]

Diese konziliare Aussage hat Eingang gefunden in den c. 618[43], der zusammen mit c. 619[44] ein schwer judiziables und eher ein dem Genus der geistlichen Ermahnung zugehöriges Bild der Pflichten der Oberen bildet. Hinsichtlich des Gehorsams ist aber offensichtlich die Freiwilligkeit desselben zu fördern, was dann bedeuten kann, daß sich die Oberen nur dort, wo unbedingt nötig, ihrer ausdrücklichen Befehlsgewalt bedienen sollen. Ein Bereich jedoch wird davon ausdrücklich ausgenommen, nämlich der des Gewissens. Die Oberen überschreiten offenkundig ihre Befehlskompetenz, sobald sie die Eröffnung des Gewissens verlangen, denn c. 630 § 5 empfiehlt zwar den Ordensmitgliedern die Eröffnung ihres Seelenzustandes gegenüber den Oberen, verbietet es diesen aber, eine Gewissenseröffnung des nichtsakramentalen inneren Bereichs[45],

---

42 LThK. *Das zweite vatikanische Konzil II,* 294–295: „Superiores vero, rationem pro animabus sibi commissis reddituri (cfr. Hebr. 13, 17), voluntati Dei in munere explendo dociles, in spiritu servitii pro fratribus auctoritatem exerceant, ita ut caritatem qua Deus illos diligit exprimant. Subditos ragant qua filios Dei et cum respectu personar humanae, illorum voluntariam subiectionem promoventes. Ideoque speciatim debitam eis libertatem reliquant quad poenitentiae sacramentum et conscientiae moderamen. Sodales eo perducant ut in muneribus obeundis et in inceptis suscipiendis activa atque responsabili oboedientia cooperentur. Itaque Superiores libenter sodales audiant necnon eorum conspirationem ad bonum instituti et Ecclesiae promoveant, firma tamen sua auctoritate decernendi et praecipiendi quae agenda sunt."

43 „Superiores in spiritu servitii suam potestatem a Deo per ministerium Ecclesiae receptam exerceant. Voluntati igitur Dei in munere explendo dociles, ipsi subditos regant uti filios Dei, ac promoventes cum reverentia personae humanae illorum voluntariam oboedientiam, libenter eos audiant necnon eorum conspirationem in bonum instituti et Ecclesiae foveant, firma tamen ipsorum auctoritate decernendi e praecipiendi quae agenda sunt."

44 „Superiores suo officio sedulo incumbant et una cum sodalibus sibi commissis studeant aedificare fraternam in Christo communitatem, in qua Deus ante omnia quaeratur et diligatur. Ipsi igitur nutriant sodales frequenti verbi Dei pabulo eosque adducant ad sacrae liturgiae celebrationem. Eis exemplo sint in virtutibus colendis et in observantia legum et traditionum proprii instituti; eorum necessitatibus personalibus convenienter subveniant, infirmos sollicite curent et visitent, corripiant inquietos, consolentur pusillanimes, patientes sint erga omnes."

45 Vgl. B. Primetshofer, *Ordensrecht,* 73.

auf irgendeine Weise ihnen selbst gegenüber[46] zu veranlassen. Auch die Beichte dürfen sie nur dann ihren Untergebenen abnehmen, wenn diese von sich aus darum bitten, wie c. 630 § 4 bestimmt. Ganz klar geht es dem CIC/1983 um eine deutliche Trennung zwischen äußerem Bereich der Leitung und innerem Bereich der Seelenführung, welch letztere der persönlichen Freiheit der Ordensmitglieder weitestgehend anheimgestellt ist. In diesem Raum haben die Oberen „die gebührende Freiheit" zu lassen, „jedoch unter Wahrung der Ordnung des Instituts"[47]. Diese Einschränkung ist jedoch mit Vorsicht anzuwenden und in einer Konfliktsituation zwischen „Beichtvaterfreiheit und Institutsordnung" ist Rudolf Henseler zuzustimmen, der unter Berufung auf das in c. 1752 ausgedrückte oberste Gesetz des Heils der Seelen in solchen Fällen der Freiheit den Vorrang einräumt[48]. Wenn schon 1890 den Laienoberen und im CIC/1917 can. 530 § 1 schließlich allen Oberen die Veranlassung der Gewissenseröffnung verboten worden ist[49], wird durch die Einschärfung dieser Grenze auch im CIC/1983 klar, daß die Kirche die in der Neuzeit größer gewordene Sensibilität für die Wahrung eines persönlichen Bereichs respektieren will[50]. Diese Bestimmungen des Ordensrechtes können als Spezialgesetze zu der im Katalog der Gemeinrechte und -pflichten statuierten Norm des c. 220 verstanden werden, in der es u. a. heißt: „Niemand darf ... das persönliche Recht eines jeden auf den Schutz der eigenen Intimsphäre verletzen."[51] Dazu haben wir bereits interessante Überlegungen von P. Victor Papež OFM gehört. Hier soll nur noch einmal gesagt sein, daß, sollte der Obere in diesem Bereich befehlen wollen, ihm nicht nur nicht gehorcht zu werden braucht, sondern seinem Befehl sogar keine Folge geleistet werden darf, weil sonst nicht nur die persönliche Intimsphäre des Betroffenen, sondern das Gleichgewicht der Leitung und damit das Gemeinwohl des gesamten Institutes Gefahr liefe, geschädigt zu werden.

Es ist ohne Zweifel wichtig, daß die Oberen den freiwilligen Gehorsam durch kluge Anleitung und richtige Führung fördern. Ein Gehorsam, der sich nur auf dem Wege des ständigen strikten Befehls durchführen ließe, entbehrte auf die Dauer sowohl beim Gehorchenden als auch bei dem Befehlenden des geistli-

---

46 Die Veranlassung einer solchen Gewissenseröffnung Dritten gegenüber ist zwar durch den Wortlaut der Norm („...sibi peragendam...") nicht ausgeschlossen, dürfte aber wegen des im inneren Bereich schädlichen Zwangscharakters ebenso eher der Heuchelei Vorschub leisten und dem Seelenheil abträglich sein: vgl. B. Primetshofer, *Ordensrecht,* 74.

47 c. 630 § 1: „Superiores sodalibus debitam agnoscant libertatem circa paenitentiae sacramentum et conscientiae moderamen, salva tamen instituti disciplina."

48 vgl. R. Henseler, *Ordensrecht,* 151.

49 Vgl. H. Flatten, *Gewissenseröffnung:* LThK, 2. Aufl., Freiburg/Basel/Wien 1960, 870.

50 Vgl. V. Marcozzi, *Il diritto alla propria intimità nel nuovo Codoce di di Diritto Canonico (cc. 220. 642):* Vita consacrata 20(1984) 552–559.

51 c. 220: „Nemini licet bonam famam, qua quis gaudet, illegitime laedere, nec ius cuiusque personae ad propriam intimitatem tuendam violare."

chen Fundamentes und bedeutete sicherlich eine Überstrapazierung und damit schließlich eine Aushöhlung der bindenden Kraft des Gelübdes. Trotzdem ist die Pflicht der Oberen, die „Befolgung der Vorschriften und Überlieferungen des eigenen Institutes" zu urgieren, „Störenfriede zurechtzuweisen" (c. 619) und grundsätzlich „zu entscheiden und vorzuschreiben, was zu tun ist" (c. 618). Es handelt sich nicht nur im Ursprung, sondern auch in der Art der Ausübung nicht um eine demokratische Gewalt[52], sondern um einen Dienst am Wohl des jeweiligen Ordensverbandes, dem sich der einzelne Obere nicht entziehen darf, der den Gehorchenden aber auch nur dann dient, wenn klar bleibt, wann und in welchem Umfang befohlen wird.

c) Das Objekt

Abgesehen von der schon erwähnten Tatsache, daß auch die rechtmäßigen Oberen nur im Umfang der Konstitutionen befehlen dürfen, kann auch zwischen dem direkten und indirekten Objekt des Gehorsams (materia remota et proxima) unterschieden werden. Ohne hier die Grenzen zur Moraltheologie überschreiten zu wollen, ist die Verpflichtung zur „Unterwerfung des Willens" (c. 601) wohl immer dann gegeben, wenn nicht klar feststeht, daß der Obere seine Kompetenz überschritten hat oder sein Befehl sogar sündhaft ist. Es gibt also eine gewisse Präsumption für den Gehorsam, die den Oberen begünstigt[53]. Strikter Gehorsam wird aber nach wie vor erst dann zu verlangen sein, wenn ausdrücklich im Namen des Gehorsamsgelübdes befohlen wird, wenn der Obere sich also nicht irgendwelcher Ausdrücke des bloßen Wünschens oder Wollens bedient, sondern auch sprachlich eindeutig die Befehlsform mit Bezug auf das Gelübde verwendet[54]. Dabei wird man sich sicher an die klassischen, schon 1901 vom Hl. Stuhl gegebenen Empfehlungen halten dürfen, solche Befehle nur selten, mit großer Vorsicht, schriftlich oder vor zwei Zeugen zu geben. Lokalobere, vor allem solche kleinerer Niederlassungen, sollten sich ihrer ganz enthalten[55]. Daß der Inhalt solcher Befehle nur wichtige Gegenstände betreffen sollte, versteht sich von selbst, wenn die Autorität der Oberen erhalten bleiben und das Gewissen der Ordensmitglieder nicht über Gebühr belastet werden soll. In keinem Fall darf die Dynamik der sich selbst beschränkenden Freiheit durch die Überbeanspruchung solcher Formen zerstört werden.

---

52 Vgl. J. Beyer, *Il diritto della vita consacrata,* Mailand 1989, 221.

53 Vgl. J. F. Gallen, *Canon Law for Religious,* 169.

54 Vgl. J. F. Gallen, *Canon Law for Religious,* 171–173.

55 Vgl. J. F. Gallen, *Canon Law for Religious,* 173.

IV. Der Schutz des Gehorsamsgelübdes

Damit jedoch, wenn im Gehorsam befohlen worden ist, die Einhaltung des Gelübdes gewährleistet wird, existieren für diejenigen, die nicht gehorchen wollen, auch Sanktionen, die sie zur Botmäßgkeit führen sollen. C. 696 spricht in diesem Zusammenhang davon, daß ein Mitglied entlassen werden kann, das sich u.a. folgendes hat zuschulden kommen lassen: „ständiges Vernachlässigen der Verpflichtungen des geweihten Lebens; wiederholte Verletzungen der heiligen Bindungen; hartnäckiger Ungehorsam gegenüber den rechtmäßigen Anordnungen der Oberen in einer schwerwiegenden Angelegenheit; ...hartnäckiges Festhalten oder Verbreiten von durch das Lehramt der Kirche verurteilten Lehren"[56]. Es ist bei solchen Vergehen, die sich alle im engeren oder weiteren Sinn auf Verstöße gegen das Gehorsamsgelübde beziehen, das übliche Exklaustrationsverfahren (cc. 697–701) einleitbar[57]. Auch die Aufforderung zum Ungehorsam, die schon bei allen Christgläubigen mit einer Sanktion belegt ist (c. 1373), muß beim Ordensmitglied als besonders gravierend angesehen werden, weswegen von den beiden Auswahlstrafen sicherlich die strengere, also das Interdikt in Frage kommt. Der Gesetzgeber gibt jedenfalls selbst im jetzigen, sehr geschrumpften Saktionskatalog noch deutlich seinen Willen zu erkennen, den Gehorsam zu schützen und trotz aller wichtigen Betonung der Förderung der persönlichen Freiheit die Autorität der Oberen zu stärken, denen ein kindlicher Gehorsam („oboedientia filialis") geschuldet ist, wie viele erneuerte Konstitutionen bestimmen.[58]

V. Schlußerwägungen

Das jetzige Ordensrecht hat sicher auch den Gehorsam der Ordensleute auf dem Hintergrund der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils erneuern wollen. Deutlich sind verschiedene Akzente abzulesen, die in einer Gesamtschau ein ausgewogenes und durchaus spirituell bereicherndes Bild des Gehorsams zeigen. Eingebettet in den von allen geforderten Gehorsam der Christgläubigen (c. 212), stellt der durch Gelübde gebundene Gehorsam nochmals eine verdichtende Spezifizierung des theologisch fundierten Gehorsams in der Kirche dar. Wenn man das Gesicht dieses Gehorsams in einer kurzen Skizze erfasssen wollte, wären vor allem folgende Punkte von großer Bedeutung:

---

56 c. 696: „....habitualis neglectus obligationum vitae consecratae; iteratae violationes sacrorum vinculorum; pertinax inoboedientia legitimis praeceptis Superiorum in materia gravi;...pertinax sustentatio vel diffusio doctrinarum ab Ecclesiae magisterio damnatarum..."

57 Vgl. G. Ghirlanda, *La problematica della separazione del religioso dal proprio istituto:* Il nuovo diritto dei religiosi, Roma 1984, 153–185.

58 Vgl. J. Beyer, *Il diritto della vita consacrata,* 155.

1) Der Gehorsam der Ordensleute hat im CIC 1983 eine deutliche ekklesiologische Dimension und bekommt, sowohl von seiner Begründung als auch von seiner Ausübung einen weniger individualistischen als vielmehr in der ekklesialen Communio[59] verwurzelten Sinn.

2) Er kennt hierarchische Abstufungen und unterstreicht auch dadurch die Einordnung in das Gesamt des mystischen Leibes.

3) Er besitzt eine mehr dialogisch-freiheitliche Struktur, weil er von den Oberen, denen allerdings die letzte Entscheidung zukommt, mehr durch Überzeugung hervorgerufen als durch Befehl erzwungen werden soll.

4) Er betont ebenso die Stellung der Verbandsautorität, die mit dem II. Vatikanischen Konzil als Stellvertreter Gottes angesehen werden, denen gegenüber die „Unterwerfung des Willens" gefordert ist.

5) Er kennt die Rückbindung an den Gehorsam Christi und versucht trotz schwer judiziabler Materie die geistliche Tiefe der kirchenrechtlichen Gehorsamsbindung der Ordensleute zu erschließen.

Das Gesamtbild des Gehorsams im CIC ist damit wenigstens kurz umrissen, wenn auch viele Einzelheiten nicht angesprochen werden konnten. Der Codex hat sich von einer rigiden Befehlsautorität ebenso fernzuhalten gewußt wie von der unsicheren Versuchung eines mehr oder weniger großen Relativismus. Auch wenn hier und da die Bestimmungen der wünschenswerten Präzision ermangeln, ist die Sicht des Ordensgehorsams letztlich ausgewogen[60] und wird Oberen und Ordensmitgliedern das Leben nach den Gelübden dann spirituell reicher und gleichzeitig einfacher machen, wenn sie die entsprechenden Normen des CIC kennen und respektieren.

---

59 Zur ekklesiologischen Dimension des Ordenslebens überhaupt vgl. G. Ghirlanda, *Ecclesialità della vita consacrata:* Vita consacrata 12 (1976) 283–293,410–420, 598–607, 13 (1977) 26–32, 223–237; auch W. Aymans, Das konsoziative Element in der Kirche: AfkKR 156 (1987) 337–366.

60 Vgl. G. Martelet, *L'obbedienza secolare:* Vita consacrata 7 (1971) 214–229.

Ordensleute als „Arbeitnehmer" bei kirchlichen und weltlichen Arbeitgebern

Rudolf Henseler CSsR, Hennef/Sieg

Einleitung

Das erste ordensrechtliche Symposion an der Theologischen Fakultät der Universität Lublin, das im Oktober 1988 stattfand, und bei der ich die Ehre hatte, das Grundsatzreferat zu unserem damaligen Generalthema „Ortskirche und Autonomie der Ordensverbände" zu halten, liegt nun schon sechs Jahre zurück. Der Idee und Einladung zu einem solchen Symposion, gestartet von unserem lieben Freund Bronislaw Wenanty Zubert, waren auch noch die Kollegen Viktor Dammertz (damals noch Rom, jetzt Bischof von Augsburg), Bruno Primetshofer (Wien) und Gabriel Bartoszewski gefolgt. „Ordenspersonen in Dienst- und Arbeitsverhältnissen" lautet unser Generalmotto diesmal, und schon ein flüchtiger Blick auf die sehr interessanten Themen zeigt, daß alles mit jedem zusammenhängt (z. B. das jeweilige staatliche mit dem kanonischen Recht), und daß thematische Überschneidungen somit beinahe unvermeidlich sind.

Viele Ordenspersonen stehen im Spannungsverhältnis zwischen Gelübdebindung und moderner Arbeitswelt.[1] Dies ist grundsätzlich nichts Neues, da sich Spannungen vielmehr immer da ergeben, wo Ordensleute den Binnenraum verlassen und dadurch in einen Rollenkonflikt geraten, für den sie selbst nichts können. Wenn bspw. – wie an unserer Phil.-Theol. Hochschule in Hennef/Geistingen Anfang der 70er Jahre – Ordensstudenten in einen Vorlesungsstreik treten, um bestimmte hochschulpolitische Forderungen durchzusetzen, so geraten sie ebenfalls in einen Konflikt zwischen ihrem Gehorsamsgelübde, erwachsen aus ihrer Rolle als Ordensleute mit Profeß einerseits, und dem Studentsein andererseits, in dem immer ein gewisses Gegeneinander der Interessen von Professoren und Studenten eine Rolle spielt, und das m. E. auch ausgetragen werden darf und muß.

Manche mein Thema streifende Fragen darf ich hier einfach ausklammern, weil sie entweder bereits in speziellen Referaten auf diesem Symposion behandelt werden wie das Sozialversicherungsrecht[2], oder aber Gegenstand von

---

1 Sr. E. Mc. Donough: *Die Ordensperson im Spannungsverhältnis zwischen Gelübdebindung und moderner Arbeitswelt,* Vortrag auf diesem Symposion.

2 So beispielsweise die ganze Problematik der Ordensperson im Sozialversicherungsrecht, wozu wir auf unserem Symposion verschiedene Länderberichte hören werden: Sr. E. Mc Donough über die USA und Canada, E. D. Menges über Österreich und Deutschland, P. Erdö über Ungarn und S. T. M. Bach über Polen. Oder etwa auch die nähere Interpretation dessen, was nun „propria industria" und „intuitu religionis" (societatis) eigentlich meint, was uns der Beitrag von B. W. Zubert erläutern wird.

Spezialuntersuchungen wären wie die Frage der staatlichen Besteuerung von Gestellungsverträgen. Ich möchte meine Ausführungen über die Ordensleute als Arbeitnehmer bei kirchlichen und weltlichen Arbeitgebern wie folgt gliedern:

1. Das Besondere der Ordensleute als Arbeitnehmer: ihre Profeß
2. Die Folge dieser Besonderheit: Gestellungsverträge als Idealfall eines Arbeitsvertrages für Ordensleute
3. Gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen einem kirchlichen und weltlichen Arbeitgeber?
4. Hinweis auf sich ergebende Einzelfragen steuerrechtlicher und sozialversicherungsrechtlicher Art
5. Übernahme und Beendigung eines Arbeitsverhältnisses bei Ordensleuten

1. Das Besondere der Ordensleute als Arbeitnehmer: ihre Profeß

Die Profeß[3] meint das Bekenntnis (profiteri) zu einem Leben nach den Evangelischen Räten. Diese Profeß ist zunächst einmal ein religiöser Akt, durch den ein besonderer Bezug des Professen zu Gott hergestellt wird. Die Profeß ist sodann auch ein Rechtsakt in doppeltem Sinn: als Konstitutivakt und als Inkorporationsakt. Sie ist ein Konstitutivakt, insofern sie für den Professen einen „Stand" (status) in der Kirche konstituiert, den sog. Ordensstand[4] mit jenen Rechten und Pflichten, die das kirchliche Gesetzbuch für diese Personengruppe normiert.[5] Sie ist zudem ein Inkorporationsakt, insofern durch diesen Rechtsakt ein Vertrag abgeschlossen wird zwischen dem Professen und dem jeweiligen Institut, durch den der Professe in das Institut eingegliedert (inkorporiert) wird und insofern aus dieser Mitgliedschaft gegenseitige Rechte und Pflichten erwachsen. Seitens des Verbandes ist es die Pflicht, für den Professen zu sorgen, auch in Alter und Krankheit, die Pflicht ferner, ihm das

---

3 Dominicus Michael Meier: *Die Rechtswirkungen der klösterlichen Profeß* – Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der monastischen Profeß und ihrer Rechtswirkungen unter Berücksichtigung des Staatskirchenrechts, Frankfurt/M. 1993, Europäische Hochschulschriften, Reihe 23 Theologie, Bd. 486.

4 Daß es sich hierbei um einen uneigentlichen status in Ecclesia handelt, braucht an dieser Stelle nicht longe lateque erörtert zu werden. Es ist hinreichend bekannt, daß die eigentlichen Stände in der Kirche die der Kleriker und der Laien sind, und daß der Klerikerstatus durch den Empfang der Diakonatsweihe erworben wird. Beide, Kleriker wie Laien, können Ordensleute sein. Dennoch hat auch das II. Vatikanische Konzil den Begriff Ordensstand (im uneigentlichen Sinne) gebraucht. Trotz der leicht mißverständlichen Dreiteilung des Buches II im CIC/17 in „de clericis", „de religiosis", „de laicis", kannte auch schon dieser alte Codex in seinem can. 107 ein lupenreines Zweiständeschema.

5 cann. 662–672

Lebensnotwendige gemäß der Lebensweise des jeweiligen Instituts zur Verfügung zu stellen. Seitens des Professen entspricht dem die Pflicht, das Gesetz der „cassa communis" zu beachten, wie es der CIC zum Ausdruck bringt: „Was immer ein Ordensangehöriger durch eigene Arbeit oder im Hinblick auf das Institut erwirbt, erwirbt er für das Institut. Was ihm aufgrund einer Pension, einer Unterstützung oder Versicherung auf irgendeine Weise zukommt, wird für das Institut erworben, sofern im Eigenrecht nicht etwas anderes festgelegt ist."[6] Mit anderen Worten: Einkünfte fließen in die gemeinsame Kasse, von dort werden auch die Ausgaben bestritten. Privates Geld, über das frei verfügt werden könnte, gibt es nicht. Jenseits aller Unterschiede zwischen feierlichen oder nur einfachen Gelübden[7] bedeutet somit das Armutsgelübde: Bescheidenheit, Gütergemeinschaft, Abhängigkeit im Gebrauch der Mittel, Rechenschaftsablegung. Dies führt uns nun zum 2. Punkt:

2. Die Folge dieser Besonderheit: Gestellungsverträge als Idealfall eines Arbeitsvertrages für Ordensleute

Ein Individualvertrag bspw. zwischen einer Ordensfrau und einem Krankenhaus über ihre Tätigkeit als Stationsschwester wird in der Regel ihrer Situation als Ordensfrau, die das Gelübde der Armut abgelegt hat, nicht gerecht. Deshalb schließt man sog. Gestellungsverträge ab, wobei die Vertragspartner – wenn wir einmal bei diesem Beispiel bleiben – das Krankenhaus auf der einen, das Religioseninstitut auf der anderen Seite sind, nicht aber etwa die Ordensschwester. Der Religiosenverband verpflichtet sich bspw. dazu, vier Ordensschwestern als Krankenschwestern für die Arbeit im Krankenhaus abzustellen, ohne diese allerdings namentlich zu nennen. Beim gänzlichen Ausfall einer dieser Schwestern wird sie durch eine andere ersetzt. Das Gehalt erhält der Religiosenverband, nicht die einzelne Ordensschwester. Diese Form von Vertrag – Gestellungsvertrag genannt – wird dem Wesen und der Eigenart der Profeß in idealer Weise gerecht. Wo dies aus irgendeinem Grund nicht möglich oder nicht opportun ist oder wo ein ganz bestimmter Professe wegen einer individuellen Qualifikation für eine Aufgabe abgestellt wird (z. B. als Professor an einer Theol. Fakultät), wird man zwar einen Individualvertrag zugestehen müssen, wird aber gleichzeitig durch ordensinterne Abmachungen sicherstellen, daß das Gehalt des Betreffenden an den Verband abgeführt wird.

---

6 can. 668 § 3

7 Obgleich der can. 1192 § 2 des neuen Codex den Begriff der feierlichen Profeß kennt, taucht er im kodikarischen Ordensrecht nicht auf. Doch ist Hubert Müller (in: HdbKathKR § 56 S. 483 Anm. 47) recht zu geben, wenn er bemerkt: „Das Eigenrecht der Verbände weist sehr wohl weiterhin diese Unterscheidung mit entsprechenden Rechtsfolgen auf." Ich möchte hinzufügen: auch der Sache nach ist dieser Unterschied noch vorhanden: man schaue nur in can. 668, der die Rechtswirkungen des Armutsgelübdes behandelt. „Hier lebt der alte Unterschied wieder deutlich auf" (Henseler, *Ordensrecht,* in: Münsterischer Kommentar zum CIC, Essen ab 1985, zu can. 668 Rdn 1).

Wohnt der/die Betreffende aus besonderen Gründen nicht in der Kommunität, sondern für sich alleine in einer Mietwohnung, wird man einen Haushaltsetat zugestehen; das Gehalt jedoch wird zunächst an das Haus überwiesen, dem das Mitglied zugeschrieben ist. Ordensrechtlich völlig unhaltbar ist die zuweilen anzutreffende umgekehrte Regelung dergestalt, daß das Ordensmitglied das eigene Gehalt überwiesen bekommt, anschließend davon (großzügig!) eine Abgabe an das zugeschriebene Haus macht, hier und da auch noch in Form einer Spende, gar noch mit der Bitte um eine Spendenquittung.[8]

3. Gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen einem kirchlichen und weltlichen Arbeitgeber?

Ein wesentlicher Unterschied zwischen einem kirchlichen und einem weltlichen Arbeitgeber ist zunächst einmal nicht auszumachen, wenn der Arbeitnehmer ein Ordensmitglied ist, und abgesehen von der unten noch zu beschreibenden Zuständigkeit des Diözesanbischofs bei Übernahme oder Beendigung eines Kirchenamtes durch Ordensleute. Wohl nehmen die Grundordnungen des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse die Ordensleute in der Regel von der Geltung ebendieser Bestimmungen aus.[9] Arbeitet bspw. eine Ordensschwester in einem kommunalen Krankenhaus oder in einem solchen, das in der Trägerschaft der Diözese steht, so macht dies zunächst einmal für ihren Dienst und die Art und Weise des Dienstvertrages keinen Unterschied. Sie wird in jedem Fall einen Gestellungsvertrag anstreben und unterliegt in der gleichen Weise dieser oder jener Dienstordnung.

4. Hinweis auf sich ergebende Einzelfragen steuerrechtlicher und sozialversicherungsrechtlicher Art

Die steuerrechtlichen und versicherungsrechtlichen Regelungen sind natürlich von Land zu Land verschieden und daher auch höchstens in Länderberichten behandelbar. Der Gestellungsvertrag wirkt sich z. B. in Bayern dahingehend aus, daß das Gehalt nicht lohnsteuerpflichtig ist. Unter bestimmten Umständen sind sie auch von der Sozialversicherungspflicht freigestellt.[10] Dieser Vor-

---

8 Der Autor dieser Zeilen ist selber 15 Jahre lang Ökonom in einem großen Kloster und kennt diese Dinge zur Genüge aus eigener Erfahrung.

9 So etwa die Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse Art 2 (Geltungsbereich) Abs. 3: „Unter diese Ordnung fallen nicht Mitarbeiter, die auf Grund eines Klerikerdienstverhältnisses oder ihrer Ordenszugehörigkeit tätig sind." Diese Grundordnung haben die katholischen Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland, jeweils für ihren Bereich, erlassen. Sie trat am 1. Januar 1994 in Kraft. Vgl. Amtsblatt des Erzbistums Köln, Stück 25, S. 222–224, Nr. 198.

10 „Versicherungsfreiheit besteht für Ordensleute, wenn sie als Beamte oder sonstige Beschäftigte des Bundes, eines Landes, eines Gemeindeverbandes, einer Gemeinde, von öffentlich-rechtlichen Körperschaften, Anstalten, Stiftungen oder Verbänden öffent-

teil hat allerdings auch wieder Nachteile. Scheidet der oder die Betreffende aus dem Dienst aus, so erhält er oder sie keinerlei Rente; denn das ist ja gerade das Wesen des Gestellungsvertrages, daß der Vertragspartner eben nicht der einzelne Arbeitnehmer ist, sondern das Institut, das in der Regel beim Ausscheiden des Mitglieds A dieses durch das Mitglied B ersetzt. Aus diesem Grunde kann man in der Tat die Frage stellen, ob es nicht angesichts der Altersstruktur vieler Verbände und der damit immer dringlicheren Problematik der finanziellen Unterhaltung der vielen alten Mitglieder sinnvoller wäre, die Vorteile eines normalen Individualvertrages in Anspruch zu nehmen und dafür auf das „schnelle Geld" (nicht lohnsteuerpflichtig, nicht sozialversicherungspflichtig) zu verzichten, dafür aber etwas in die Zukunft zu investieren. Im übrigen ist es nicht ausgeschlossen, sich mit Erlaubnis der Oberen privat für das Alter zu versichern, sofern nicht das Institut als Ganzes bereits alio modo dafür gesorgt hat.[11]

Ausführlicher möchte und brauche ich dies hier nicht auszuführen, da wir in dem vorgesehenen Länderbericht (vgl. Anm 2) die Ordensperson im Sozialversicherungsrecht einzelner Staaten betrachten werden.

Fassen wir zusammen: „Die Rechtsprechung unterscheidet bei Dienstverträgen von Ordenspersonen und deren sozialversicherungsrechtlicher und steuerlicher Behandlung, ob es sich um Einzeldienstverträge der Ordenspersonen mit einem Dritten (kirchlicher, staatlicher oder privater Dienstgeber) oder um Gestellungsverträge zwischen diesem und dem Ordensverband handelt."[12]

---

lich-rechtlichen Körperschaften oder deren Spitzenverbänden nach beamtenrechtlichen Vorschriften oder Grundsätzen bei Krankheit Anspruch auf Fortzahlung der Bezüge und auf Beihilfe oder Heilfürsorge haben... Versicherungsfrei sind die satzungsmäßigen Mitglieder geistlicher Genossenschaften, Diakonissen und ähnliche Personen, wenn sie sich aus überwiegend sittlichen oder religiösen Beweggründen mit Krankenpflege, Unterricht oder anderen gemeinnützigen Tätigkeiten beschäftigen und nicht mehr als freien Unterhalt oder ein geringes Entgelt beziehen, das nur zur Beschaffung der unmittelbaren Lebensbedürfnisse an Wohnung, Verpflegung, Kleidung und dergleichen ausreicht..." So Bruno PRIMETSHOFER: *Kirchenspezifische Dienstverhältnisse,* III Religiosen, in: Handbuch des Vermögensrechts der kath. Kirche, Regensburg 1993, S. 725, über die rechtliche Situation in Bayern referierend.

11 „Das in Deutschland neue Rentenreformgesetz, das am 1.1.1992 in Kraft getreten ist, legt fest, daß auch die Ordensgemeinschaften den Nachweis erbringen müssen, daß die Altersversorgung für die Mitglieder gesichert ist. Ohne diesen Nachweis werden sie rentenversicherungspflichtig. – Aus diesem Grunde haben die Dachverbände der Vereinigung Deutscher Ordensoberinnen (VOD), der Vereinigung Deutscher Ordensoberer (VDO) und die Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen (VOB) am 19.11.1991 in München ein ‚Solidarwerk der Katholischen Orden Deutschlands' gegründet. Das bedeutet, daß sich die Mitgliedsgemeinschaften dieses Solidarwerks nach Richtlinien, die in der Satzung festgelegt sind, gegenseitig in der Altersversorgung stützen und helfen. Die Mitgliedschaft in diesem Solidarwerk genügt dem Staat als Nachweis, daß die Altersversorgung gewährleistet ist." HENSELER, *Ordensrecht,* in: Münsterischer Kommentar zum CIC, Essen ab 1985, zu can. 670 Rdn 5. Die Satzung mit einem Kommentar von Wolfgang SCHUMACHER findet sich in OK 33, 1992, 179–198.

12 Vgl. dazu Bruno PRIMETSHOFER: *Kirchenspezifische Dienstverhältnisse,* III Religiosen, in: Handbuch des Vermögensrechts der kath. Kirche, Regensburg 1993, S. 724 mit aus-

Damit ein Gestellungsvertrag vorliegt, der ein persönliches Beschäftigungsverhältnis ausschließt, müssen für Beginn und Ende der Beschäftigung ausschließlich Vereinbarungen zwischen dem Orden und dem Dienstempfänger maßgebend sein; d. h. es genügt nicht, daß die Ordensperson nur mit Zustimmung, Genehmigung oder sonstwie mit Willen des Ordens bei einem Dritten tätig wird. Bei Individualverträgen wird das vom Dritten entrichtete Entgelt als an die Ordensperson persönlich ausbezahlter Arbeitslohn betrachtet, für den Lohnsteuer und Versicherungsbeiträge zur Arbeitslosenversicherung zu entrichten sind.[13] Sofern nur der Ordensangehörige selbst in kein Arbeitsverhältnis zu einem Dritten tritt, liegt ein nicht lohnsteuerpflichtiger Gestellungsvertrag vor.[14]

5. *Übernahme und Beendigung eines Arbeitsverhältnisses bei Ordensleuten*

Wenn wir eingangs sagten, daß es im Prinzip keinen Unterschied macht, ob der Arbeitgeber der Ordensleute ein weltlicher oder kirchlicher Dienstherr ist, so gilt es in bezug auf die Übernahme von ausgesprochenen Kirchenämtern jedoch Einschränkungen zu machen; dazu gleich mehr. Prinzipiell gilt zuvor festzuhalten, daß bei einem Gestellungsvertrag, bei dem für eine bestimmte Institution (z. B. Krankenhaus, Schule, Kindergarten) nicht namentlich genannte Mitglieder seitens des klösterlichen Verbandes abgestellt werden, diese Mitglieder von der Ordensleitung frei dorthin entsandt, ebenso frei aber auch ausgetauscht werden können, was eine Ersetzung durch ein anderes Mitglied bedeutet; lediglich in bezug auf die Anzahl der dort arbeitenden Mitglieder ist der klösterliche Verband durch den Gestellungsvertrag gebunden. Ebenso gilt prinzipiell, daß bei einem Individualvertrag (auch Dienstvertrag genannt) der Ordensobere das Mitglied nicht abberufen kann, vielmehr eine Beendigung des Arbeitsverhältnisses nur durch die Ordensperson, die ja Vertragspartner ist, erfolgen kann.[15] Allerdings bestimmt der can. 671, daß ein Ordensangehöriger Aufgaben und Ämter außerhalb des eigenen Instituts nicht ohne Erlaubnis des rechtmäßigen Oberen übernehmen darf. Die Koordinierung der verschiedenen Tätigkeiten sowie die Abschätzung der Belastbarkeit des einzelnen muß einer Instanz überlassen bleiben, die den erforderlichen Überblick hat. Das bedeutet aber auch, daß Ordensangehörige von Dritten (zu denen auch Bischöfe zählen!) nicht zu irgendwelchen Aufgaben und Ämtern herangezogen werden können ohne die Erlaubnis der rechtmäßigen Oberen.[16]

---

drücklichem Bezug auf Bayern, mit zu vermutender Geltung aber auch für andere Teile Deutschlands.

13 ebd.

14 ebd.

15 Bruno Primetshofer, *Ordensrecht,* Freiburg 1988, 3. Aufl., S. 139.

16 Vgl. dazu Henseler, *Ordensrecht,* in: Münsterischer Kommentar zum CIC, Essen ab 1985, zu can. 671.

Das Entscheidende über die Ernennung für ein Kirchenamt bzw. die Abberufung regelt can. 682: Zur Ernennung bedarf der Diözesanbischof der Präsentation oder wenigstens der Zustimmung des zuständigen Oberen. Die Amtsenthebung erfolgt frei entweder durch den Diözesanbischof oder durch den Ordensoberen. Die Zustimmung des jeweils anderen ist nicht erforderlich, sondern lediglich die Mitteilung. Über Werke, die den Ordensleuten vom Diözesanbischof anvertraut werden, brauchen wir hier nicht zu sprechen. Jedenfalls unterstehen diese gemäß can. 681 der Autorität und Leitung des Bischofs; eine schriftliche Vereinbarung ist zu treffen, nicht zuletzt auch über die wirtschaftlichen Fragen, so can. 681. Die schwierige und komplexe Materie betreffend „das Apostolat der Ordensleute und der Diözesanbischof" ist in dem außerordentlich bedeutsamen can. 678 geregelt. Die Literatur gerade zu diesem Thema ist groß[17], jedoch nicht speziell das Thema dieses Symposions; vielmehr haben wir uns vor sechs Jahren an gleicher Stelle damit ausführlich befaßt.

Zusammenfassung

Die Profeß ist es, die nicht nur das spirituelle Leben der Ordensleute bestimmt und diesem Grund und Fundament gibt, diese Profeß macht vielmehr auch das Besondere der Ordensleute als Arbeitnehmer aus. Die rechtliche Implikation des Armutsgelübdes ist es, die vom Wesen dieses Gelübdes her anstelle eines individellen Dienstvertrages einen Gestellungsvertrag fordert, mindestens aber diesen als Idealfall vor Augen hat, so daß nicht der Ordensmann oder die Ordensfrau als Individuum zum Vertragspartner des kirchlichen oder weltlichen Arbeitgebers fungiert. Von der Konzeption des Gestellungsvertrages her macht es zunächst keinen wesentlichen Unterschied, ob der Arbeitgeber ein weltlicher oder kirchlicher ist. Handelt es sich jedoch um ein Kirchenamt und ist der Dienstherr der Diözesanbischof, so kennt der CIC eine Reihe von Vorschriften, die hier einschlägig sind. Eine andere Frage sind die vielen und von Land zu Land unterschiedlichen steuerrechtlichen und sozialversicherungsrechtlichen Probleme und Regelungen in bezug auf Gestellungsverträge, von denen gerade mal die Lohnsteuer, die Altersversorgung und die Rentenfrage angeschnitten wurden.

---

17 Ich darf auf meine diesbezüglichen Beiträge verweisen, nämlich neben HENSELER, *Ordensrecht,* in: Münsterischer Kommentar zum CIC, Essen ab 1985, zu can. 678, DERS.: *Das Verhältnis des Diözesanbischofs zu den klösterlichen Verbänden unter besonderer Berücksichtigung des Exemtionsbegriffs und der Einordnung des Apostolates in die Gesamtpastoral des Bistums,* in: OK 25, 1984, 276–297; DERS.: *Programmierte Konflikte?* Gesetzliche Unklarheiten und mögliche Spannungen zwischen Diözese und klösterlichen Verbänden, in: OK 26, 1985, 17–37; DERS.: *Grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis Ortskirche – Ordensverbände,* in: OK 30, 1989, 5–18 (liegt auch in polnischer Übersetzung vor: Podstawowe refleksje na stosunkiem Kosciol partykularny – instytuty zakonne, in: Aotonomia zakonow a kosciol partykularny, Hrsg. B.W. Zubert, Lublin 1991.

Im Blick auf das Ganze unseres Kongresses waren die hier gemachten Ausführungen nur ein Mosaiksteinchen zum Ganzen. Das Gesamtthema „Ordenspersonen in Dienst- und Arbeitsverhältnissen" ist wichtig genug für die Ordensleute, geht es doch dabei nicht nur um eine der Profeß gemäße Vertragsform für ein Anstellungsverhältnis, sondern auch um viele wirtschaftliche Implikationen: Lohnsteuern und Sozialversicherung, besonders die Altersversorgung, sind Themen, die in einer Zeit zunehmender Überalterung der Institute und damit einhergehenden zunehmenden wirtschaftlichen Problemen der klösterlichen Verbände immer mehr Gewicht bekommen. Das in Deutschland gegründete Solidarwerk der katholischen Orden Deutschlands ist ein Beleg dafür. Vermögensrechtliche Fragen im weitesten Sinne bedürfen daher einer erhöhten Aufmerksamkeit und erfordern eine gediegene Sachkompetenz.

Die Ordensoberen tun daher gut daran, auch einiges in die administrative Ausbildung wenigstens einiger Mitbrüder zu investieren. Gute Ökonome, die sich auch in arbeits- und sozialrechtlichen Fragen und auch sonst mit dem Wirtschaftsleben auskennen, die ferner durch sonstige weitgehende Freistellung auch wirklich Zeit für diese Aufgabe haben, sind ein Kapital, das mehr Zinsen bringt als manches gut angelegte Sparbuch. Mit anderen Worten: nicht das kleinliche Sparen des observanten Ökonomen alten Stils, der den Vorschuß, den er den Mitbrüdern oder -schwestern gewährt, erst zweimal herumdreht, bevor er ihn hergibt, hilft wirklich Geld sparen, sondern der Fachmann, der etwas von Arbeits-, Dienst- und Sozialrecht versteht, von Vertragsabschlüssen und Kündigungsfristen, von Verhandlungen mit Firmen, Kostenvoranschlägen und Haushaltsbilanzen, der die Altersversorgung der Mitbrüder im Auge hat und weiß, ob hier oder da ein Gestellungsvertrag oder ein Individualvertrag die bessere Lösung ist. Dies führt uns abschließend wieder zurück zum Thema von Sr. E. McDonough: die Ordensperson steht in der Tat im Spannungsverhältnis zwischen Gelübdebindung und moderner Arbeitswelt. Nicht alle Ordensleute müssen sich in der modernen Arbeitswelt auskennen. Aber einige müssen sich für die anderen kundig machen, um alle vor Schaden zu bewahren. Dies ist ein Dienst, zu dem auch unser Kongreß mit seiner Themenstellung beitragen will.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. September 1995)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Der Papst in der Slowakei

Vom 30. Juni bis zum 3. Juli 1995 besuchte Papst Johannes Paul II. die Slowakei. Es war dies seine 66. Pastoralreise außerhalb Italiens. Bei seiner Ankunft wurde der Papst vom Präsidenten der Slowakischen Republik begrüßt. In seiner Begrüßung unterstrich der Papst den Beitrag der Christen zum Aufbau des Landes und das leuchtende Zeugnis der Heiligen. „Seit seiner ersten Evangelisierung durch das Wirken der heiligen Kyrill und Method ist dieses Land zutiefst von der Verkündigung des Evangeliums geprägt. Vielmehr das reiche bürgerliche und geistliche Erbe des Christentums wurde anerkannt und als Lebensprogramm auch in der Gegenwart von der Konstitution eurer Republik wieder eingebracht."

Zu Beginn des Pastoralbesuchs hatte Johannes Paul II. bei einer Messe im westslowakischen Marienheiligtum Sastin vor 350 000 Menschen seine Freude über das Ende der Verfolgung durch den Kommunismus vor fünf Jahren bekundet. Auch in der wiedererlangten Freiheit müsse die Kirche auf ihren ethischen Prinzipien beharren. Die Öffnung der Grenzen, Freiheit und Demokratie hätten auch neue Gefahren für das Zusammenleben der Menschen gebracht. Bei einem Zusammentreffen in Neutra mit jungen Gläubigen aus der Slowakei und ihren Nachbarländern Österreich, Ungarn und Polen rief der Papst die Jugend auf, ihre Freiheit nicht für Individualismus und Nationalismus aufzugeben. Mehr als 5000 slowakische Jugendliche gelobten dem Papst Keuschheit bis zur Ehe.

Zu den Jugendlichen sagte der Papst: Bleibt mit euren Hirten vereint, hört auf sie, kommt mit den Priestern zusammen, in den Pfarreien und Schulen! Unter ihrer Führung vertieft ihr die Kenntnis Christi. Hört eifrig das Wort Gottes, betet, empfangt die Sakramente, besonders das Sakrament der Eucharistie und das Bußsakrament. Das sage ich immer den Jugendlichen eines jeden Landes, ganz besonders aber bei den Weltjugendtreffen, und das wiederhole ich heute bei euch!

Verwechselt nicht Freiheit mit Individualismus! Es gibt keine wahre Freiheit ohne die Liebe zu den Mitmenschen: Die Christen leben die Freiheit als einen Dienst, in der Überzeugung, daß davon die Entwicklung der wahren Zivilisation in Europa und auf der ganzen Welt abhängt... Slowakische Jugend, haltet die Augen immer weit auf! Laßt euch nicht von der Ideologie einer falschen Freiheit irritieren, die im Namen eines scheinbaren Wohlstandes Gleichgültigkeit und Relativismus verbreitet...

Papst Johannes Paul II. hat die *slowakischen Bischöfe* zu einer neuen Evangelisierung des Landes und zum Widerstand gegen die „Feinde von heute" aufgerufen. In einer Rede vor der slowakischen Bischofskonferenz im Wallfahrtsort Sastin nördlich von Preßburg zählte der Papst zu diesen Feinden vor allem „radikalen Subjektivismus, Materialismus, religiöse Gleichgültigkeit, Konsumdenken und Säkularismus". Das Oberhaupt der Kirche ermahnte die Bischöfe auch, sich um die Minderheiten im Lande zu kümmern. Die Bischöfe ihrerseits sind dazu berufen, in das Gewissen der Menschen und Gläubigen guten Willens Klarheit zu bringen, indem sie die ethischen Prinzipien hervorheben.

Am 2. Juli sprach der Heilige Vater in Kaschau drei katholische Märtyrer heilig, die in der Reformationszeit um ihres Glaubens willen gefoltert und ermordet worden waren: Markus Krizvevci, Stefan Pongracz, Melchior Grodziecki, Diese drei Priester waren dem Haß der Calvinisten zum Opfer gefallen: Der Papst sagte: Zum Abschluß der Heiligsprechung der heiligen Märtyrer von Kaschau wollen wir an den Herrn unseren Lobpreis richten für die „großen Taten" (vgl. Lk 1,49), die er an ihnen vollbracht hat, indem er an schwachen und hinfälligen Menschen die siegreiche Kraft seiner Gnade deutlich werden ließ. In ihnen wurde das Wort Christi Wirklichkeit: „Wenn aber der Beistand kommt, den ich euch vom Vater aus senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, dann wird er Zeugnis für mich ablegen. Und auch ihr sollt Zeugnis ablegen, weil ihr von Anfang an bei mir seid« (Joh 15,26 – 27).

Die Apostel gaben für Jesus Zeugnis durch das Wort, durch das Beispiel und durch das Blut. Nach ihnen haben zahllose andere Menschen im Laufe der Jahrhunderte dieses Wort Christi in ihrem Leben verwirklicht, während sie in den Opfertod gingen. Zu dieser edlen Schar gehören auch die heiligen Märtyrer von Kaschau. Durch ihr Beispiel und ihre Fürsprache ermutigen sie auch die Gläubigen der heutigen Generation, nicht zurückzuweichen vor den Schwierigkeiten, welche die konsequente Zustimmung zum Glauben mit sich bringt.

Bei der Begegnung mit dem *Klerus* und den *Ordensleuten* in Preßburg, am 30. Juni, sagte Papst Johannes Paul II. u. a.: Ein besonderes Wort gilt nun euch, ihr Ordensmänner und Ordensfrauen! Eure Präsenz in der Kirche ist ein unverzichtbares Geschenk. Mit dem Bekenntnis der evangelischen Räte begründet ihr für alle einen mächtigen Anspruch an die zeitbedingt wandelbaren Wirklichkeiten und die unvergänglichen Werte des Gottesreiches.

Welche Glaubenszeugnisse für Gott und die Liebe konntet ihr für die Brüder in der Verborgenheit der dunklen Jahre des Totalitarismus ablegen! Glaube an Gott und Liebe zu den Brüdern, die zu Vergebung und Gebet wurden gegenüber den für die Verfolgung Verantwortlichen, die darauf gerichtet war, euch zu vernichten; sie wurden zum prophetischen Zeugnis im Dunkel der Prüfung, am Anfang besserer Zeiten. Wer hätte erwartet, daß der Papst heute in dieser Kirche anwesend sein würde.

In diesen schwierigen Jahren war der Herr mit euch. Seine Liebe stützte euch und euer Herz erweiternd lehrte sie euch das Kreuz zu umarmen und auf dem schmalen Weg voranzugehen, der zum wahren Leben führt. Euer Zeugnis war groß und die Kirche ist euch dankbar dafür!

Mein Gedenken gilt auch den lieben Klausurschwestern! Ihre lautlose Anwesenheit unter dem Volk Gottes ist ein Geschenk, das immer mehr angenommen und aufgewertet werden muß. Deshalb ermutige ich euch, liebe Schwestern, durch die betende Ausdruckskraft eures Daseins, dem Herrn die Bedürfnisse, die Ängste und die Hoffnungen der Menschheit unserer Zeit vorzutragen und für sie vor allem das höchste Gut der rettenden Begegnung mit dem Erlöser zu erflehen. Gerade diese stetige Fürbitte für die Brüder wird euch dabei helfen, auf dem Weg der Askese leicht und mühelos voranzugehen (L'Osservatore Romano n.152 v. 3./4.7.95).

2. Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem Ökumenischen Patriarchen Batholomaios I. am 29. Juni 1995

„Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus. Er hat uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet durch unsere Gemeinschaft mit Christus im Himmel" (Eph 1,3).

Wir sagen Gott Dank auch für diese unsere brüderliche Begegnung, verwirklicht in seinem Namen und mit der demütigen und überzeugten Absicht, seinem Willen zu gehorchen, damit seine Jünger eins seien (vgl. Joh 17,21).

Diese unsere Begegnung ist zustandegekommen in der Wegrichtung der anderen großen Ereignisse, die unsere Kirchen ihren Willen bekunden ließen, die alten Exkommunikationen in die Vergessenheit zu verweisen und sich auf den Weg zu machen zur Wiederherstellung der vollen Einheit. Unsere verehrten Vorgänger Athenagoras I. und Paul VI. sind als Pilger nach Jerusalem aufgebrochen, um sich im Namen des Herrn ebendort zu begegnen, wo der Herr mit seinem Tod und seiner Auferstehung den Menschen die Vergebung und das Heil gebracht hat. In der Folge haben ihre Treffen im Phanar und in Rom diese neue Tradition der brüderlichen Besuche eröffnet, um den wahren Dialog der Liebe und der Wahrheit zu fördern. Diese wechselseitigen Besuche wurden während der Amtszeit des Patriarchen Dimitrios weitergeführt, als unter anderem auch der theologische Dialog für eröffnet erklärt wurde. Die wiedergefundene Brüderlichkeit im Namen des einen Herrn hat uns zu einer unbefangenen Diskussion gebracht, zum Dialog, der das Verständnis und die Einheit sucht.

Dieser Dialog hat sich durch die gemischte internationale Kommission als ergiebig erwiesen und konnte grundsätzliche Fortschritte machen. Es ergab sich daraus eine gemeinsame sakramentale Konzeption der Kirche, durch die Zeit hindurch getragen und überliefert aufgrund der Apostolischen Sukzession. In unseren Kirchen ist die Apostolische Sukzession grundlegend für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes. In Anbetracht dessen, daß in jeder Ortskirche sich das Geheimnis der göttlichen Liebe realisiert, und daß auf diese Weise die Kirche Christi ihre wirksame Gegenwart in jeder von ihnen ausdrückt, konnte die gemischte Kommission erklären, daß unsere Kirchen sich als Schwesterkirchen wiedererkennen, gemeinsam verantwortlich für die Bewahrung der einen Kirche Gottes in der Treue zum göttlichen Plan, in ganz besonderer Weise hinsichtlich der Einheit.

Von ganzem Herzen sagen wir dem Herrn der Kirche Dank, weil er durch diese gemeinsam abgegebenen Bestätigungen nicht nur den Fortschritt zur Lösung der bestehenden Schwierigkeiten beschleunigt, sondern Katholiken und Orthodoxe von nun an auch fähig macht, ein gemeinsames Glaubenszeugnis abzugeben.

Das ist ein besonders passender Zeitpunkt am Vorabend des dritten Jahrtausends, an dem zweitausend Jahre nach der Geburt Christi alle Christen sich anschicken, eine Gewissensprüfung darüber zu halten, wie Seine Heilsankündigung in der Geschichte und unter den Menschen verlaufen ist. Wir wollen dieses Große Jubiläum feiern, während wir auf der Pilgerschaft zur vollen Einheit sind und zu jenem gesegneten Tage, von dem wir erbitten, daß er nicht fern sei: der Tag, an dem wir in der einen Eucharistie des Herrn am selben Brot und am selben Kelch teilnehmen können.

Die Reflexion, das Gebet, der Dialog, die gegenseitige Vergebung und die gegenseitige brüderliche Liebe werden uns dem Herrn noch näher bringen und uns helfen, seinen Willen für die Kirche und die Menschheit besser zu verstehen.

Unter diesem Gesichtspunkt ermutigen wir unsere Gläubigen, Katholiken und Orthodoxe, den Geist der Brüderschaft zu stärken, der aus der einen Taufe und der Teilnahme am sakramentalen Leben hervorgeht. Im Lauf der Geschichte und der jüngsten Vergangenheit hat es gegenseitige Beleidigungen und Übergriffe gegeben. Da wir uns nun bereit machen, in dieser Lage vom Herrn seine große Barmherzigkeit zu erbitten, laden wir alle ein, sich gegenseitig zu vergeben und den festen Willen zu bekunden, eine neue Beziehung der Brüder-

lichkeit und der praktischen Zusammenarbeit herzustellen.

Ein solcher Geist sollte Katholiken und Orthodoxe, vor allem dort, wo sie Seite an Seite zusammenleben, zu einer noch intensiveren Zusammenarbeit im kulturellen, geistlichen, pastoralen, erzieherischen und sozialen Bereich ermutigen, und dabei soll jede Versuchung zu ungebührlichem Eifer für die eigene Gemeinschaft, der zu Lasten der anderen ginge, vermieden werden. Immer möge das Wohl der Kirche Christi den Ausschlag geben! Die gegenseitige Unterstützung und der Austausch der Gaben kann die Pastoralarbeit selbst nur wirksamer und das Zeugnis für das Evangelium, das man verkünden will, nur transparenter machen... (L'Osservatore Romano n. 150 v. 30. 6. / 1. 7. 95).

3. Brief an die Frauen

Am Hochfest der Apostel Peter und Paul, 29. Juni 1995, veröffentlichte Papst Johannes Paul II. einen „Brief an die Frauen". „Euch, Frauen der ganzen Welt, gilt mein herzlichster Gruß" – so beginnt der Brief. Der Brief ist allenthalben gut aufgenommen worden, und wurde viel beachtet, auch außerhalb der katholischen Kirche. Der Papst will mit den Frauen ins Gespräch kommen, und die katholische Kirche möchte „ihren Beitrag zur Verteidigung der Würde, der Rolle und der Rechte der Frauen" anbieten. Anläßlich der IV. Weltfrauenkonferenz, die die Vereinten Nationen im September 1995 in Peking ausrichten, hat sich Johannes Paul II. „an die Frauen" gewandt. Nicht apodiktisch ergreift der Papst das Wort, sondern er wendet sich „direkt an jede Frau, um mit ihr über die Probleme und Aussichten der Situation der Frau in unserer Zeit nachzudenken". Es soll ein „gedanklicher Dialog" werden. Die Sprache des Kirchenoberhauptes ist anders als die einer feministischen Podiumsdiskussion, aber die angesprochenen Themen bestimmen auch die aktuelle Diskussion.

Dank bildet den Ausgangspunkt für die Überlegungen des Papstes: Dank an Gott für „seinen Plan bezüglich der Berufung und Sendung der Frau". Dank aber auch „an jede Frau, für das, was sie im Leben der Menschheit darstellt". Mit seinem Dank hebt der Papst verschiedene Aspekte des Frauseins hervor. Frau als Mutter, Frau als Braut, Frau als Tochter und Schwester, die berufstätige Frau, die Frau im Ordensstand. Mit dem Dank ist es aber nicht getan. Er spricht auch von dem vielfach leidvollen Weg der Frauen durch die Geschichte. Oft seien Frauen ausgeschlossen, versklavt und so in der eigenen Entwicklung gehindert worden. „Aber wenn es dabei besonders im Rahmen bestimmter geschichtlicher Kontexte auch bei zahlreichen Söhnen der Kirche zu Fällen objektiver Schuld gekommen ist, bedauere ich das aufrichtig." Dieses Bedauern überträgt der Papst auf die ganze Kirche, die dem Beispiel Jesu verstärkt folgen wolle. Jesus habe gegenüber den Frauen eine Haltung der Öffnung, der Achtung, der Annahme und Zuneigung eingenommen.

Der Papst schaut auch auf die Geschichte zurück und stellt fest, daß Frauen unter deutlich ungünstigeren Bedingungen ihren Beitrag geleistet hätten, der jedoch dem der Männer nicht nachstehe. „Wieviele Frauen wurden und werden noch immer nach dem physischen Aussehen bewertet, als nach ihrer Sachkenntnis, ihrer beruflichen Leistung, nach den Werken ihrer Intelligenz, nach dem Reichtum ihrer Sensibilität und schließlich nach der ihrem Sein und Wesen eigenen Würde." Noch viel sei zu tun, damit das Dasein als Frau und Mutter keine Diskriminierung beinhalte. Tatsächliche Gleichheit der Rechte für Frauen und Männer müsse erreicht werden. Das bedeute „gleichen Lohn für gleiche Arbeit, Schutz der berufstätigen Mutter, gerechtes Vorankommen in der Berufslaufbahn. Gleichheit der Eheleute im Familienrecht und die An-

erkennung von allem, was mit den Rechten und Pflichten des Staatsbürgers zusammenhängt".

Auch die sexuelle Gewalt, der sich Frauen oft ausgesetzt sehen, läßt der Papst nicht unerwähnt. Diesem Phänomen gegenüber dürfe man nicht gleichgültig bleiben oder resignieren. Der Papst schreibt, es sei an der Zeit, die sexuelle Gewalt nachdrücklich zu verurteilen und geeignete gesetzliche Mittel hervorzubringen. „Im Namen der Achtung der menschlichen Person müssen wir außerdem Anklage erheben gegen die verbreitete, von Genußsucht und Geschäftsgeist bestimmte Kultur, die die systematische Ausbreitung der Sexualität fördert, indem sie auch Mädchen im jungen Alter dazu anhält, in die Fänge der Korruption zu geraten und sich für die Vermarktung ihres Körpers herzugeben. Hochachtung bringt der Papst jenen Frauen entgegen, „die mit heroischer Liebe zu ihrem Kinde eine Schwangerschaft austragen, die durch das Unrecht ihnen gewaltsam aufgezwungener sexueller Beziehungen gekommen ist". Solches ereigne sich nicht nur in Kriegssituationen, sondern auch im Wohlstand und im Frieden. „Unter solchen Umständen ist die Entscheidung zur Abtreibung, die freilich immer eine schwere Sünde bleibt, eher ein Verbrechen, das dem Mann und der Mitwirkung des Umfeldes anzulasten ist, als eine den Frauen aufzuerlegende Schuld."

Nach Ansicht des Papstes reicht es nicht aus, Mißstände und Ungerechtigkeiten anzuprangern, sondern es sei notwendig die Stellung der Frau durch wohldurchdachte konkrete Entscheidungen zu fördern. Im zweiten Teil seines Briefes lädt Johannes Paul II. die Frauen ein, mit ihm über die biblische Schilderung der Erschaffung von Mann und Frau zu meditieren und dabei dem „Genius der Frau" näher zu kommen. Dabei kommt er mit den Worten des Glaubens, sowohl auf die Gleichheit als auch auf die Verschiedenheit von Mann und Frau zu sprechen, die sich nicht nur aus der Rollenunterscheidung ergeben.

Vor diesem Horizont des ‚Dienstes' – der, wenn er in Freiheit, Gegenseitigkeit und Liebe erbracht wird, das wahre ‚Königtum' des Menschen zum Ausdruck bringt – ist es möglich, ohne nachteilige Folgen für die Frau auch einen gewissen Rollenunterschied anzunehmen, insofern dieser Unterschied nicht das Ergebnis willkürlicher Auflagen ist, sondern sich aus der besonderen Eigenart des Mann- und Frauseins ergibt. Es handelt sich hier um eine Thematik mit einer spezifischen Anwendung auch auf den innerkirchlichen Bereich. Wenn Christus – in freier und souveräner Entscheidung, die im Evangelium und in der ständigen kirchlichen Überlieferung gut bezeugt ist – nur den Männern die Aufgabe übertragen hat, durch die Ausübung des Amtspriestertums ‚Ikone' seines Wesens als ‚Hirt' und als ‚Bräutigam' der Kirche zu sein, so tut das der Rolle der Frauen keinen Abbruch, wie übrigens auch jener der anderen Mitglieder der Kirche, die nicht das Priesteramt innehaben, sind doch alle in gleicher Weise mit der Würde das ‚gemeinsamen Priestertums' ausgestattet, das in der Taufe seine Wurzeln hat (L'Osservatore Romano n. 158 v. 10. / 11. 7. 95).

4. An das Generalkapitel der Franziskaner-Minoriten

Am 12. Juni 1995 sprach der Heilige Vater zu den Mitgliedern des Generalkapitels der Franziskaner-Minoriten. Er sagte u. a.:

Ein Kaptitel, liebe Brüder, ist stets eine Einladung zur Quelle, zu Christus, zurückzukehren, von dem jedes Ordensmitglied jene tägliche Nahrung empfängt, die ihm ermöglicht, seine Existenz als geweihte Seele voll zu leben. Die Wirkungskraft des Ordenszeugnisses besteht gerade darin, Sauerteig des Gottesreiches und Aufruf zu den immerwährenden Werten des Evangeliums zu sein. Das ist es, was die Kirche von

euch erwartet: was vielleicht, ohne es zu wissen, auch die Welt von euch erwartet.

Um diese schwierige Aufgabe zu erfüllen, braucht ihr jene ständige Inspiration, die nur einer engen und tiefen Verbindung mit dem Herrn im Gebet und in der treuen Befolgung seines Willens, entspringen kann. Das hatte der hl. Franziskus klar erkannt, und das ist auch die Aufgabe, die er euch, seinen geistlichen Söhnen, hinterlassen hat, die ihr seinem kontemplativen Geist nacheifert und in ihm denjenigen erkennt, der „vollends zum Gebet geworden" ist.

Wenn von „Poverello" die Rede ist, denken wir fast unwillkürlich an den Frieden, jene stark ersehnte, aber auch stark bedrohte Wirklichkeit. Ich hatte die Ehre, gleich viermal in Assisi am Grab des hl. Franziskus zu weilen. Ihm habe ich die Gegenwart und die Zukunft Italiens anvertraut, dessen Schutzpatron er ist. Ihm, dem in Liebe entbrannten Bruder Seraphicus, habe ich mehrmals den Frieden in Europa und insbesondere auf dem Balkan ans Herz gelegt.

Möge Franziskus das Geschenk des wahren Friedens für die vom Krieg zerrütteten Völker erlangen! Es ist bereits zu viel Blut geflossen! Als treuer Bote Christi lehrt Franziskus uns, daß es nur durch die Verbreitung und Übung des Evangeliums des Friedens und der Liebe möglich ist, das Gesicht der Welt zu verändern und es dem Plan Gottes anzupassen...

Während eures Kapitels habt ihr über einen anderen Wert nachgedacht, der in eurem Vater Seraphicus leuchtet und der auch im Leben des hl. Antonius besonders hervortritt: die Liebe zum Evangelium, dem Wort des lebendigen Gottes. Diese Liebe, der die Berufung des hl. Franziskus entspringt, spiegelt sich gleichsam im Predigen des Antonius wider, den die Kirche als „Lehrer des Evangeliums" verehrt...

Wie ihr während eures Generalkapitels hervorgehoben habt, zählen zu den neuen Zielsetzungen eures Apostolats der Einsatz für die Einheit der Christen – ein Anliegen, das ich unlängst als dringendes Erfordernis der apostolischen Tätigkeit der Kirche im Hinblick auf das dritte Jahrtausend dargestellt habe –, die Bewahrung der Schöpfung, die mutige Antwort auf die Anforderungen der neuen Evangelisation und die missionarische Präsenz in jenen Ländern, die unlängst Opfer fortwährender religiöser Verfolgungen geworden sind. Im Hinblick auf diesen letzten Aspekt ist mir bekannt, daß ihr euch für jene Brüder einsetzt, die all das wieder aufbauen müssen, was während oft langer und schwerer Zeiten der Unterdrückung zerstört wurde. Die Stimme, die zu Franziskus sprach, sagt heute auch zu euch: „Geht, und stellt mein verfallenes Haus wieder her". Und, eingedenk der Worte des Herrn, antwortet ihr voller Eifer: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25,40). Zweifelt nicht daran, daß der Herr all eure Bemühungen segnen wird! (OR, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 28, 14. 7. 95, S. 11).

5. Botschaft zum Weltmissionssonntag 1995

Die Kirche hat das Evangelium als Verkündigung und Quelle der Freude und der Erlösung empfangen. Sie hat es als Gabe von Jesus Christus empfangen, der vom Vater gesandt wurde, damit er „den Armen eine gute Nachricht bringe" (Lk 4,18). Sie hat es von den Aposteln empfangen, die von Ihm in die ganze Welt ausgesandt wurden (vgl. Mk 16,15; Mt 28,19 – 20). Geboren aus dieser Verkündigung des Evangeliums hört die Kirche jeden Tag die Warnung des Apostels widerhallen: „Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!" (1 Kor 9,16) (Evangelium vitae 78).

Als Gabe des Vaters an die Menschheit und als Fortführung der Mission des Gottessohnes, lebt die Kirche im Bewußtsein, daß sie die Botschaft des Evangeliums bis an die

Grenzen der Erde und bis zum Ende der Welt verkünden soll (vgl. Mt 28,19 – 20).

Deshalb ist der Missionsauftrag immer gültig und aktuell und verpflichtet die Christen zum freudigen Zeugnis von der Frohbotschaft gegenüber allen in der Nähe und in der Ferne durch den Einsatz von Energie und Mitteln und sogar durch die Hingabe des Lebens.

Die Mission kommt durch das Kreuz und das Opfer des eigenen Leibes zum Ausdruck: wie der Auferstandene, der es erlitten hat und dazu aufgerufen wurde, den Brüdern die Zeichen der Liebe zu zeigen, um ihre Ungläubigkeit und ihre Angst zu überwinden.

„Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1,8). Folgt er mit Freude dem Aufruf zur Mitarbeit bei der Mission der Erlösung, weiß jeder Christ, daß er sich auf die Gegenwart Christi und die Kraft des Heiligen Geistes verlassen kann. Diese Sicherheit verstärkt die Kraft seines Dienstes am Evangelium und gibt ihm Mut und Hoffnung trotz Schwierigkeiten, Gefahren, Gleichgültigkeit und Niederlagen.

Der Weltmissionssonntag ist Anlaß, den Herrn um eine ständig wachsende Leidenschaft für die Mission zu bitten: dies ist der erste und wichtigste Dienst, den die Christen den Frauen und Männern unserer Zeit leisten können, die von Haß, Gewalt und Ungerechtigkeit und vor allem vom Verlust des wahren Sinns des Lebens gezeichnet sind. Denn nichts hilft uns mehr, den Konflikt zwischen Leben und Tod zu überwinden, als der Glaube an den Gottessohn, der Mensch geworden ist und zu den Menschen gekommen ist, damit „sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10): der Glaube an den Auferstandenen hat über den Tod gesiegt; der Glaube an das Blut Christi, dessen Stimme das Blut Abels übertönt, erfüllt uns mit Hoffnung und gibt der Menschheit ihr wahres Angesicht wieder.

Habt Mut und keine Angst, verkündet Jesus Christus als den Herrn: „es ist uns kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen" (Apg 4,12)!

Am Weltmissionssonntag soll die ganze Kirche bereit sein, die Wahrheit und die Liebe Gottes besonders den Menschen zu verkünden, die die Frohbotschaft Jesu Christi noch nicht erreicht hat!

Mit großer Zuneigung und Anerkennung wende ich mich vor allem an euch, liebe Missionare und Missionarinnen, und insbesondere an diejenigen, die im Namen Jesu Christi leiden.

Sagt allen, „sich der Liebe Christi öffnen, bedeute wahre Befreiung. In ihm und in ihm allein, werden wir befreit von jeder Entfremdung und Verirrung, von der Sklaverei, die uns der Macht der Sünde und des Todes unterwirft" (Redemptoris missio 11). Er ist der Weg und die Wahrheit, die Auferstehung und das Leben (vgl. Joh 14,6; 11,25), Er ist das „Wort des Lebens" (vgl. Joh 1,1)!

Verkündet Christus mit dem Wort und mit konkreten Gesten der Solidarität, macht seine Liebe für den Menschen sichtbar und stellt euch mit der Kirche und in der Kirche „in die vorderste Linie an diesen Fronten der Nächstenliebe", wo „viele ihrer Töchter und Söhne, besonders Ordensleute, in alten und immer neuen Formen ihr Leben Gott weihten und auch heute noch weihen, indem sie es aus Liebe zum schwächsten und bedürftigsten Nächsten hingeben" (Evangelium vitae, 27).

Eure besondere Berufung ad gentes und ad vitam behält ihre volle Gültigkeit: sie verkörpert das Beispiel des missionarischen Einsatzes der ganzen Kirche, die immer auf radikale und ganzheitliche Hingabe angewiesen ist, auf neue und kühne Impulse. Ihr

habt euer Leben dem Zeugnis des Auferstandenen unter den Völkern geweiht: laßt euch nicht von Zweifeln, Schwierigkeiten, Zurückweisung und Verfolgung einschüchtern; ruft die Gnade eures besonderen Charismas wieder wach und nehmt euren Weg mit Mut wieder auf, den ihr mit viel Glauben und Hochherzigkeit eingeschlagen habt (vgl. Redemptoris missio, 66).

Derselbe Aufruf gilt alten und neu errichteten Kirchen und ihren Hirten, die „nicht nur für eine bestimmte Diözese, sondern für das Heil der ganzen Welt konsekriert sind" (Ad gentes, 38) und oft vom Schwinden der Berufe und vom Fehlen der Mittel geprüft sind. Im einzelnen wende ich mich an die christlichen Gemeinschaften, die in der Minderheit leben.

Hört das Wort des Herrn: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn euer Vater hat beschlossen, euch das Reich zu geben" (Lk 12,32) und laßt die Freude des Glaubens an den einzigen Erlöser verlauten, gebt Rechenschaft ab von der Hoffnung, die euch beseelt und zeugt vom Glauben an Jesus Christus, der euch im Innersten erneuert hat.

Um Schöpfer der neuen Evangelisierung zu sein, muß sich jede christliche Gemeinschaft, die Logik der Hingabe und der Aufopferung zu eigen machen, die in der Mission ad gentes nicht nur einen Anlaß zur Unterstützung der geistig und materiell Bedürftigen sieht, sondern vor allem eine außerordentliche Gelegenheit zum Wachstum hin zur Reife des Glaubens.

Die Verkündigung des Evangeliums voll Mut ist besonders euch Jugendlichen anvertraut. In Manila habe ich euch daran erinnert, daß der Herr „viel von euch verlangen wird; er wird von euch den Einsatz eurer ganzen Person bei der Verkündigung des Evangeliums und im Dienst seines Volkes fordern. Aber fürchtet euch nicht! Seine Forderungen sind auch Maß seiner Liebe zu jedem einzelnen unter euch" (Orig. ital. in O. R. 14. 1. 95). Fürchtet euch nicht! Wenn der Herr euch aufruft, euer Land zu verlassen, um zu anderen Völkern, anderen Kulturen, anderen kirchlichen Gemeinschaften zu gehen, so folgt hochherzig seinem Ruf. Ich möchte euch noch einmal wiederholen: „Geht mit mir ins dritte Jahrtausend, um die Welt zu erlösen" (ebd).

Habt fortwährend den Mut, Jesus, den Herrn, allen zu verkünden: den Familien, den Priestern, den Ordensleuten und allen, die an Christus glauben. Den Familien, den Priestern, den Ordensleuten und allen, die an Christus glauben, wiederhole ich: habt fortwährend den Mut Jesus, den Herrn, allen zu verkünden. Jeder Gläubige ist zur Zusammenarbeit bei der Verbreitung des Evangeliums und zu seinem Leben im Geiste und mit den Gesten der Mission durch die selbstlose Hingabe an die Schwestern und Brüder aufgerufen. Wie ich in der Enzyklika Redemptoris missio erwähnte, sind wir ein Volk der Gesandten und wissen vom Gesetz der Liebe, das uns auf unserem Weg leitet und unterstützt: die Liebe, deren Quelle und Vorbild der menschgewordene Gottessohn ist, der durch seinen Tod der Welt das Leben gegeben hat (Nr. 79).

Liebe Schwestern und Brüder!

Der Weltmissionssonntag soll für alle Christen eine große Gelegenheit sein, ihre Liebe zu Christus und zu den Nächsten zu prüfen, er soll außerdem Anlaß geben, sich bewußt zu werden, daß niemand das Gebet, die Aufopferung und die konkrete Hilfe für die Missionen, die Vorposten der Kultur der Liebe, verwehren darf. Der Geist des Herrn beseelt jedes Missionsvorhaben und führt es zu Ende.

Indem ich diejenigen bekräftige und segne, die sich aktiv dem missionarischen Wirken widmen, denke ich insbesondere an die Verantwortlichen der Päpstlichen Werke für die Glaubensverbreitung, denen die Animation dieses Weltmissionssonntags anvertraut ist und an diejenigen, die für die anderen Päpstlichen Werke, diesen unentbehrlichen Einrichtungen für die Heranbil-

dung zur Zusammenarbeit und wertvollen Instrumente für die gerechte und aufmerksame Unterstützung für alle Missionen, arbeiten.

Maria, die Königin der Evangelisierung, unterstütze und leite das wertvolle Wirken der Arbeiter des Evangeliums und gebe den Christen immer neue Freude und Ansporn bei der Verkündigung Jesu Christi in Wort und Leben.

Allen gilt mein besonderer Apostolischer Segen als Bekräftigung bei ihren Aufgaben im Dienste des Evangeliums.

Aus dem Vatikan, am 11. Juni, dem Heiligen Dreifaltigkeitsfest, des Jahres 1995, dem siebzehnten Jahr meines Pontifikates.

Johannes Paul II.

(Internationaler Fidesdienst, 13. 6. 95, 3959, ND 299 – 302).

6. Missionarische Kirche

Am 19. April 1995 sprach der Papst über den missionarischen Sendungsauftrag der Kirche.

1. In Fortsetzung des Dienstes der Apostel ist die Kirche Erbin des Auftrages, das Evangelium ‚bis an die Grenzen der Erde' (Apg 1,8) zu verkünden und besitzt dadurch die Eigenschaft der ‚Katholizität', aus der ihre missionarische Ausrichtung hervorgeht. Dazu heißt es im Konzilsdekret Ad Gentes: ‚Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch, da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes empfängt, gemäß dem Plan Gottes, des Vaters' (2). Dieser missionarische Charakter der Kirche steht zutiefst im Zusammenhang mit dem Geheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit, er erfüllt sich in der Kirche und ist als ständiger Wesenszug in ihr vom ersten Pfingstfest an sichtbar.

2. Der ‚missionarische' Charakter der Kirche bedeutet nicht nur, daß sie einen weltweiten Sendungsauftrag gegenüber der gesamten Menschheit hat, sondern auch, daß sie in der ihr eigenen Wirklichkeit, in ihrem Innersten, man könnte auch sagen in ihrer Seele, eine Dynamik besitzt, die in der Verkündigung des Evangeliums ‚bis an die Grenzen der Erde', in der Ausbreitung des Glaubens und in der Aufforderung zur Bekehrung ihren konkreten Ausdruck findet. Dieser innig mit ihrem Sendungsauftrag verbundene innere Ansporn kommt vom Heiligen Geist und ist ein Teil ihres Geheimnisses. Der daraus hervorgehende Eifer ist demnach ein charakteristisches Kennzeichen der gesamten Kirche. Es wird besonders in denjenigen konkret und wirksam offenbar, die – angefangen von den Aposteln – um des Evangeliums willen ihre Heimat verlassen und in entfernte Gebiete gehen. Auch wenn nicht alle dazu berufen sind, persönlich in Missionsgebiete zu gehen, hat in der Kirche jeder die Aufgabe, das Licht des Evangeliums zu verbreiten, entsprechend dem Heilsauftrag, den die Kirche vom Erlöser erhalten hat. Alle sind demnach gerufen, in der Mission der Kirche mitzuwirken.

3. Ursprung des missionarischen Eifers (vgl. AG 2,3,5) ist die Liebe Gottes des Vaters, der in der Menschwerdung seines Sohnes der Welt Heil und Erlösung gebracht hat. Gott erschafft uns und ‚beruft uns in seiner Gnade, an seinem Leben und Ruhm teilzuhaben'. Aus seiner unendlichen Güte zu jeder Kreatur entspringt als Gabe des Heiligen Geistes die missionarische Bewegung der Kirche, ihre Verpflichtung zur Verbreitung der Heilsbotschaft in der Welt.

4. Die Teilhabe göttlichen Lebens verwirklichte sich vor allem in der Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes, den der Vater gesandt hat, um den Menschen die Offenbarung und das Heil zu bringen. Das Kommen des Fleisch gewordenen Wortes (vgl. Joh 1,14) stellt gewissermaßen die Urform – wie die Kirchenväter sagen würden – des missionarischen Antriebs der Kirche dar, die die Grenzen des antiken Israel über-

schreitet und der gesamten Menschheit das Himmelreich verkündet. Diesen Antrieb verwirklichen vor allem die Missionare, die wie die Apostel ihre irdische Heimat verlassen, um die Frohbotschaft ‚allen Völkern' zu verkünden.

Der erste Missionar, der eingeborene Sohn, den der Vater auf die Erde gesandt hat, um die Welt zu erlösen, beauftragt die Apostel, seine Sendung fortzusetzen (vgl. Joh 20,21).

5. Durch die Bekräftigung des übernatürlichen Ursprungs des missionarischen Beweggrundes seiner Menschwerdung offenbart Jesus auch das Ziel, nämlich allen den Weg zurück zu Gott zu erschließen. Jesus geht als erster diesen Weg. Er erklärt: ‚Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater' (Joh 16,28). Er sagt, Ziel dieses ‚Gehens zum Vater' sei es, den Jüngeren einen Platz zu bereiten: ‚Wenn ich gegangen bin und einen Platz für euch vorbereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin' (Joh 14,3). Die Rückkehr Jesu zum Vater geschieht durch ein Opfer, durch das er den Menschen seine Liebe ‚bis ans Ende' (Joh 13,1) offenbart. Er möchte sie teilhaftig werden lassen an seiner Heimkehr zum Vater. Daher sendet er seine Apostel und die gesamte Kirche aus, an allen Orten und zu allen Zeiten das Evangelium zu verkünden und den Glauben zu bezeugen.

6. Wir haben unterstrichen, daß das missionarische Wirken Christi im Opfer gipfelt. Diese Tatsache wirft ein Licht auf die Missionstätigkeit der Kirche und ihre Ausrichtung auf das Opfer, wie Jesus voraussagte: ‚Ein Jünger steht nicht über seinem Meister und der Sklave nicht über seinem Herrn' (Mt 10,24); ‚Ihr werdet um meines Namens willen von allen gehaßt werden' (Mt 10,22).

Es geht darum, dem göttlichen Meister auf dem Kreuzweg zu folgen. Das ist der Weg der Kirche und der Weg der Missionare, wie es auch im Konzilsdekret Ad Gentes heißt: ‚Deshalb muß die Kirche unter Führung des Geistes Christi denselben Weg gehen, den Christus gegangen ist, nämlich den Weg der Armut, des Dienens, des Gehorsams und des Selbstopfers bis zum Tod hin, aus dem er dann durch seine Auferstehung als Sieger hervorging' (5).

7. Auf diesem Weg der Kirche und der Missionare geht Christus nicht nur als vollkommenes Vorbild voraus, er ist es auch, der seiner Kirche durch den Heiligen Geist allzeit die notwendige Kraft verleiht. Das Konzil lehrt: ‚Christus sandte vom Vater her den Heiligen Geist, der sein Heilswerk von innen her wirken und die Kirche zu ihrer eigenen Ausbreitung bewegen soll' (AG 4).

Pfingsten war nicht nur ein tiefes Erlebnis, es war der Beginn eines übernatürlichen Antriebs, der sich in der langen Geschichte der Kirche weiterentwickelt hat (vgl. RM, 24). Wie am Pfingsttag, so ist es auch heute der Geist Gottes, der missionarischen Eifer schenkt, die hierarchischen und charismatischen Gnadengaben zuteilt, und ‚die kirchlichen Einrichtungen gleichsam als Seele belebt' (AG 4, vgl. LG 4). Diese tiefe Einheit der Jünger Jesu kommt in der brüderlichen Gemeinschaft zum Ausdruck, durch die sie ‚ein Herz und eine Seele' werden (RM 26).

8. Durch das Wirken des Heiligen Geistes in den Herzen und im Verstand der Menschen erleuchtet er sie und entzündet in ihnen die göttliche Liebe. Er ist wesentlich wirksam in der Mission der Kirche und ‚geht ihr bisweilen sogar sichtbar voran, wie er sie auch auf verschiedene Weisen unablässig begleitet und lenkt' (AG 4). Auf diese Weise erfüllt die Kirche, ‚getrieben von der Gnade und Liebe des heiligen Geistes' ihren Sendungsauftrag, allen Menschen ‚den freien und sicheren Weg zur vollen Teilhabe am Geheimnis Christi zu eröffnen' (AG 5) (Internationaler Fidesdienst, 22. 4. 95, Nr. 3952, ND 173).

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Päpstlicher Rat für die Pastoral im Krankendienst

Die *„Charta der im Gesundheitswesen tätigen Menschen"* ist in deutscher Sprache erschienen. Der in vierjähriger Arbeit vom Päpstlichen Rat für die Pastoral im Krankendienst erarbeitete Text stellt eine umfassende Synthese der kirchlichen Position für den Gesundheitsbereich dar, dessen erster und absoluter Wert das Leben ist, heißt es im Vorwort.

Die Charta besteht zu einem großen Teil aus lehramtlichen Zitaten. Im ersten Teil werden allgemein Tätigkeit und Aufgaben der Beschäftigten im Gesundheitswesen dargestellt. Drei weitere Teile behandeln die Themen „Fortpflanzung", „Leben" und „Sterben". So wird u. a. hervorgehoben, daß genetische Manipulationen bei Föten verboten sind. Die Abtreibung wird als „verabscheuungswürdiges Verbrechen" und die Euthanasie als „Mord" verurteilt. Weiter werden Ärzte und Krankenpersonal angehalten, sterbenden Menschen mit Glauben und Hoffnung beizustehen. Außerdem gibt es Richtlinien zur Organtransplantation.

Hinweis: Das Buch kann beim päpstlichen Rat für die Pastoral im Krankendienst zum Einzelpreis von 20 000 Lire (rund 16 DM) erworben werden. Anschrift: Pontificio Consiglio della pastorale per gli operatori sanitari, Via della Conciliazione 3, I – 00193 Rom, Fax: 0039 – 6 – 698.83139.

2. Kongregation für das katholische Bildungswesen

Der Präfekt der Kongregation für das katholische Bildungswesen, Kardinal Pio Laghi, hat am 6. Juni 1995 unter dem Titel: *„Richtlinien für die Ausbildung der Priesterkandidaten im Hinblick auf die Probleme von Ehe und Familie"* ein neues Dokument vorgestellt. Die katholischen Priester sollen in ihrer Ausbildung künftig noch stärker auf den seelsorgerischen Umgang mit Ehe- und Familienproblemen vorbereitet werden, um für ihre Aufgaben besser qualifiziert zu sein.

3. Kongregation für das katholische Bildungswesen

Der Präfekt der Kongregation für das Katholische Bildungswesen, Kardinal Pio Laghi, hat den Appell eines Gesprächskreises „Kirche und Wissenschaft" der Katholischen Akademie in Bayern, die *Theologieausbildung an staatlichen Universitäten* zu erhalten, mit einem Schreiben geantwortet.

In dem Schreiben heißt es:

Die Kongregation hat Ihr Schreiben... vom 16. Mai dieses Jahres erhalten, mit dem Sie uns im Auftrag des Gesprächskreises ‚Kirche und Wissenschaft' bei der Katholischen Akademie in Bayern die Erklärung der Mitglieder dieses Kreises vom 15. Mai 1995 übersandten. In besagter Erklärung hatten diese sich zugunsten des Verbleibs der Theologischen Fakultäten in den Staatsuniversitäten ausgesprochen und verschiedene Gründe hierfür vorgetragen.

Wir danken Ihnen für das zum Ausdruck gebrachte Interesse, das Ihre Sensibilität für die Präsenz der Kirche auf dem Gebiet des Wissens aufzeigt.

Wie Ihnen sicherlich bekannt ist, liegt nach dem Kirchenrecht die Planungskompetenz für kirchliche Fakultäten und Universitäten in den Händen der jeweiligen Bischofskonferenz. Die Kongregation hat diese Kompetenz immer respektiert und wird dies auch künftig tun. Das gilt sowohl für Neueinrichtungen von Fakultäten, wie auch bezüglich deren Veränderungen oder Schließung.

Was die Notwendigkeit der Präsenz der Theologie an den Staatsuniversitäten anbelangt, so kann und muß man durchaus die

Vorteile einer solchen Präsenz anerkennen. Der interdisziplinäre Dialog zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften wird fruchtbar sein können, wenn die katholische Theologie ihre wissenschaftliche Methode treu zu bewahren weiß.

4. Kongregation für die Glaubenslehre

Kardinal Joseph Ratzinger, der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, richtete am 19. Juni 1995 ein Schreiben an die Präsidenten der Bischofskonferenzen über den *Gebrauch von Brot mit niedrigem Anteil an Gluten und von Traubensaft als eucharistische Materie* (Prot. N. 89 / 78).

In den vergangenen Jahren hat dieses Dikasterium aufmerksam den Fortgang der Fragen verfolgt, die mit dem Gebrauch von Brot mit niedrigem Anteil an Gluten und von Traubensaft als eucharistische Materie verbunden sind.

Nach vertieftem Studium in Zusammenarbeit mit einigen besonders interessierten Bischofskonferenzen hat die ordentliche Versammlung dieser Kongregation am 22. Juni 1994 diesbezüglich einige Entscheidungen getroffen.

Deshalb teile ich Ihnen entsprechende Regelungen mit:

I. *Bezüglich der Erlaubnis, Brot mit geringem Anteil an Gluten zu verwenden:*

A. Diese Erlaubnis kann von den Ordinarien den Priestern und Laien gewährt werden, die an Zöliachie erkrankt sind, nachdem sie eine entsprechende ärztliche Bescheinigung vorgelegt haben.

B. Bedingungen für die Gültigkeit der Materie:

1) Besondere Hostien „quibus glutinum ablatum est" sind ungültige Materie.

2) Gültige Materie hingegen sind Hostien, in denen jener Anteil an Gluten vorhanden ist, der für die Brotherstellung ausreichend ist; es dürfen keine fremden Stoffe beigefügt werden; der Vorgang der Zubereitung darf auf keinen Fall die natürliche Substanz des Brotes verändern.

II. *Bezüglich der Erlaubnis, Traubensaft zu verwenden:*

A. Die Lösung, die vorzuziehen ist, bleibt die Kommunion *per intinctionem* oder die Kommunion nur unter der Gestalt des Brotes bei der Konzelebration.

B. Die Erlaubnis, Traubensaft zu verwenden, kann aber von den Ordinarien den Priestern gewährt werden, die an Alkoholismus oder einer anderen Krankheit leiden, die untersagt, daß sie auch nur eine geringe Menge von Alkohol zu sich nehmen, nachdem sie eine entsprechende ärztliche Bescheinigung vorgelegt haben.

C. Es soll sich um *Traubensaft* handeln, der entweder frisch oder dessen Gärung (mittels Gefrieren oder anderer die Natur nicht verändernden Methoden) unterbrochen worden ist.

D. Für jene, die die Erlaubnis haben, Traubensaft zu verwenden, bleibt im allgemeinen verboten, bei einer Konzelebration den Vorsitz zu führen. Es kann aber Ausnahmen geben, etwa im Fall eines Bischofs oder eines Generaloberen, oder auch am Jahrestag der Priesterweihe oder bei ähnlichen Anlässen, wobei jeweils die Genehmigung durch den Ordinarius einzuholen ist.

In diesen Fällen muß der Hauptzelebrant die Kommunion auch unter der Gestalt des Traubensaftes empfangen; für die Konzelebranten ist ein Kelch mit normalem Wein bereitzustellen.

E. Die überaus seltenen Anfragen von Laien sind an den Heiligen Stuhl weiterzuleiten.

III: *Allgemeine Normen*

A. Der Ordinarius muß überprüfen, ob die verwendete Materie mit den oben genannten Anforderungen übereinstimmt.

B. Die Erlaubnis wird nur gewährt, solange die Situation gegeben ist, die zur Anfrage geführt hat.

C. Ein Ärgernis muß vermieden werden.

D. Wegen der zentralen Bedeutung der Eucharistiefeier im Leben des Priesters können die Priesteramtskandidaten, die an Zöliachie erkrankt sind oder an Alkoholimus oder analogen Krankheiten leiden, nicht zu den heiligen Weihen zugelassen werden.

E. Weil die entsprechenden lehrmäßigen Fragen nun entschieden sind, wird die Kompetenz des gesamten Problemkreises der Kongregation für den Gottedienst und die Ordnung der Sakramente übertragen.

F. Die betreffenden Bischofskonferenzen mögen alle zwei Jahre der oben genannten Kongregation über die Anwendung dieser Normen Bericht erstatten.

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Mitgliederversammlung der Vereinigung Deutscher Ordensobern

Im Exerzitienhaus Himmelspforten/Würzburg fand vom 25. bis 27. Juni 1995 die Mitgliederversammlung der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO und VOB) statt. Das Schwerpunktthema der diesjährigen Versammlung lautete „Bischofssynode '94 – Perspektiven für die Orden in Kirche und Welt". Impulsreferate wurden gegeben von Bischof Dr. Karl Lehmann (Mainz) und Frau Dr. Gertrud Pollak. An der Podiumsdiskussion beteiligten sich außerdem Bischof Dr. Viktor Josef Dammertz OSB (Augsburg) sowie die Vorsitzenden von VDO (P. Peter Schorr), VOB (Br. Thomas Bischop) und VOD (Sr. Mediatrix Altefrohne).

Bischof Lehmann sagte, Ordensleben dürfe nicht bloß unter dem Gesichtspunkt des pastoralen Nutzens gesehen werden. Das Ordensleben bedeute viel mehr für das Leben der Kirche. Deshalb gehöre es zum Auftrag des Diözesanbischofs, den Ordensgemeinschaften, unter Wahrung der Autonomie derselben, die Möglichkeit zu geben, ihren Auftrag und ihre Sendung zu verwirklichen. Das Recht auf Verwirklichung des Charismas, das von der Kirche gebilligt ist, ist der Profeß der Ordenspersonen inhärent.

Frau Pollak sprach aus der Perspektive der Säkularinstitute über die von der Bischofssynode ausgehenden Impulse für das gottgeweihte Leben (s. ihren Beitrag in diesem Heft: Zum Weltbezug des gottgeweihten Lebens, S. 400 – 411). In der Podiumsdiskussion wurde hervorgehoben: „Wir haben uns in der Vergangenheit allzu sehr um Funktionalität und zu wenig um uns selbst gekümmert" (P. Peter Schorr OFM).

Die Mitgliederversammlung nahm ferner die Berichte der Kommissionen entgegen. Viel Raum nahm die Diskussion über den Offenen Brief der AGJPO an Bischöfe und Ordensobere ein (Kommission Bildung und Erziehung) (vgl. OK 36 1995, S. 206 und S. 353). Weitere Berichte kamen von der Kommission für Pastorale Grundfragen, der Kommission Weltkirche und der Kommission Medien. Auch die etwa zwölf Arbeitsgemeinschaften der VDO legten ihre Berichte vor.

Neu eingeführt und gerne wahrgenommen wurde die „Kollegenberatung in Kleingruppen" (am Abend) zu Fragen wie: Erfahrungen mit Supervision, Förderung der Kommunikationsfähigkeit, Entscheidungsfindung in Gemeinschaft, Hilfe für bedrängte Mitbrüder, Der Obere, Aufnahmekriterien für das Noviziat, u. a.

2. Überlegungen zum Selbstverständnis des Forums der Orden

1. Das Forum der Orden wird von jenen Ordenschristen verlebendigt,

– die mitmachen auf der Suche nach Wahrhaftigkeit und *Umkehr in den Ordensgemeinschaften;*

– die bereit und engagiert sind, der kleinen und großen *Kirche ihre Arbeitskraft und ihr Gebet* zu widmen, damit die Frohe Botschaft mehr und mehr zum Tragen kommt,

– und die sich den *Nöten und Sorgen der Welt* und unserer jeweiligen Gesellschaft öffnen und dazu beitragen, daß solche Nöte nicht resignativ hingenommen, sondern im Sinn größerer Gerechtigkeit und Freiheit verändert werden.

2. Dabei lebt das Forum von der *gemeinsamen Begegnung* unter Ordenschristen sowie mit anderen Menschen,

– für gemeinsame Reflektionen,

– für Schritte der Erneuerung,

– für das Gebet um die Kraft der Ermutigung

– und für die Feier unserer Hoffnungen und Visionen aus dem Geist Jesu Christi.

3. Dies kann in kleinen lokalen, regionalen oder überregionalen, regelmäßigen oder gelegentlichen Begegnungen und im Gebet geschehen, aber auch in gemeinsamer Arbeit für bestimmte Anliegen, in Experimenten neuer Lebensformen etc. Dabei ist nicht bedeutsam, daß solches unter dem Namen des „Forums der Orden" geschieht, sondern wo immer sich Schwestern und Brüder aus einem solchen Geist heraus zusammenfinden, da wird die Idee des Forums lebendig.

4. Das Forum will einerseits ein *Zusammenstehen aller Ordenschristen* sein, die sich für dieses Anliegen einsetzen, in welchen Funktionen und Aufgaben sie in ihren eigenen Gemeinschaften auch stehen mögen. Daher kann sich auch jede Schwester, jeder Bruder als *Kontaktperson* im Forum verstehen und melden, wenn Bereitschaft besteht, das *Anliegen an die eigene Gemeinschaft weiterzugeben.* Auch kann jede Schwester und jeder Bruder jeweils dort teilnehmen und sich in der Form einbringen, wie es ihr oder ihm möglich und sinnvoll ist.

5. Das Forum ist jedoch auch eine *Initiative, die von den Höheren Oberinnen und Obern ausdrücklich dazu im Jahr 1990 gutgeheißen* und von diesen begleitet und auf den Weg gebracht wurde. Daher versteht sich das Forum nicht nur als eine freie Initiative von unten, sondern als einen Ort, wo das freie Engagement von Ordenschristen und die Sendung und Begleitung durch die Oberinnen und Obern (VOD, VOB und VDO) zusammenwirken.

6. Seit der Gründung des Forums hat es viele dieser Formen von Gemeinsamkeit zwischen den Dachverbänden (und der ADOV) und der Basis des Forums gegeben. Dies war bisher durch Personen, die im Forum wie in den Dachverbänden eingebunden waren, möglich. Durch zwei Entwicklungen ist dieses künftig nicht mehr in der gleichen Weise selbstverständlich:

– durch das vermehrte Ausscheiden jener aus dem Kreis der Höheren Oberinnen und Obern, die die Initiative des Forums mitgestaltet haben;

– und durch den nötigen Wechsel, der zugunsten neuer Impulse wünschenswert ist.

7. Das Forum wird, wenn die Oberinnen und Obern keine andere Struktur vorschlagen, nach innen weiterhin einen *offenen Initiativkreis* haben, zu dem jeder Zugang hat, der dabei mitmachen möchte. In der Verantwortung des Initiativkreises liegt die Vor- und Nachbereitung wie auch die Durchführung überregionaler Treffen und die Erstellung von „Informationen" wie sie bisher schon erschienen sind.

8. Bisher gab es sowohl einen *Sprecher des Forums*, der bei überregionalen Treffen gewählt oder bestätigt wurde, wie auch ein *Sekretariat*, in dem die überregionale Datenverwaltung und Schreibarbeit erledigt wurde. Diese Arbeit war ehrenamtlich, ist allerdings zu bestimmten Zeiten arbeitsintensiv. Insofern ist es sicher nicht einfach, die Aufgabe des Sprechers und des Sekretariates in zwangloser Form wandern zu lassen. Genau genommen bedarf es hier jeweils der Offenheit und Hilfsbereitschaft der jeweiligen General- oder Provinzialleitung, wenn ein Ordenschrist eine solche Arbeit übernimmt.

Die in Ludwigshafen versammelten Ordenschristen wollen künftig nicht nur einen einzigen Sprecher haben, sondern eine kleine *Sprechergruppe*, damit sich die Sprecher ergänzen können und ein Wechsel in diesem Amt leichter wird.

9. Um die Kontinuität des Forums zu sichern, wünscht dieses einen *regen Austausch mit den Dachverbänden* und der ADOV. Daher bitten wir die VOD, VOB und VDO bzw. ADOV, sich Gedanken darüber zu machen, wie eine solche Verbindung institutionell verankert werden kann. Dabei geht es uns Ordenschristen einerseits um kritische Begleitung und Anregung, anderseits um einen geschwisterlichen gemeinsamen Weg gerade auch mit unseren Oberinnen und Obern. Wir können uns dabei verschiedene Formen dieser Gemeinsamkeit und Begleitung vorstellen.

a. etwa indem VOD, VOB und VDO Vertreterinnen und Vertreter benennen, die diese Gemeinsamkeit lebendig werden lassen und dadurch auch die notwendige Rückbindung gewährleisten;

b. oder indem das Forum sich eine kleine *Koordinationsgruppe* (aus den Sprechern und anderen Ordenschristen) jeweils für eine bestimmte Zeitspanne – etwa für drei Jahre bei überregionalen Treffen – wählt und die ADOV bzw. die Dachverbände ihrerseits Mitglieder bestimmen, die durch diese Koordinationsgruppe das Leben des Forums begleiten.

10. Daher möchten wir die Oberinnen und Obern *bitten*, daß sie sich wie bisher am Forum der Orden engagiert beteiligen.

a. In diesem Sinn hoffen wir, daß jeweils VOD, VOB und VDO aus ihrer Mitte einen oder mehrere Vertreter benennen, die sich möglichst an der Initiativgruppe, einer Koordinationsgruppe und den überregionalen Veranstaltungen beteiligen können.

b. Wünschenswert ist für das Fortleben des Forums, wenn die Dachverbände gewährleisten, daß die organisatorische Arbeit (Sekretariat oder dergl.) auch dann weitergeführt wird, wenn hier ein Wechsel nötig ist.

c. Wichtig ist für das Forum, daß Informationen des Forums über die Generalsekretariate an die Generalate, Klöster und Provinzialate versandt werden und diese sowie die Kontaktpersonen solche Informationen an alle Ordensmitglieder weitergeben.

d. Wenn in dieser Art eine gute Zusammenarbeit möglich ist, hat das Forum keine Sorge, im intensiven Gespräch mit den Dachverbänden zu bleiben. Ob und in welcher Form die Dachverbände eine solche Zusammenarbeit strukturieren wollen, liegt sicher an der Bedeutung, die die Dachverbände dem Forum zumessen.

e. Wir Ordenschristen bitten die Dachverbände, bei ihren Jahresversammlungen über all diese Fragen zu sprechen und über geeignete Hilfe nachzudenken. So bitten wir VOD, VDO und VOB auch, weiterhin vor allem hinter dem in Nr. 1 – 5 Gesagten zu stehen.

11. *Wir danken* all jenen, vor allem auch den Oberinnen und Obern, die trotz ihrer starken Beanspruchung seit nun fünf Jahren die Idee des Forums der Orden mitentwickelt und mitgetragen haben. Wir freuen uns, daß geschwisterliche Visionen der Hoffnung ausgetauscht und neues Leben ge-

weckt werden kann. Wir sehen allerdings auch, daß wir hinter unseren eigenen Ideen und Visionen zurückbleiben und immer wieder schuldig werden. So bitten wir, daß jeder, der uns kritisch begleitet, sich nicht selbst entmutigt abwendet, sondern weiter mit uns auf dem Weg bleibt, damit wir am Ende erfahren dürfen, daß unser Herz brennt, wenn wir einander begegnen.

3. Interkongregationales Noviziatsprojekt

„Mit einer Hoffnung unterwegs" – Mit diesem Leitthema waren 15 Novizinnen und Novizen aus neun Ordensgemeinschaften der Bistümer Münster, Paderborn, Würzburg und Oslo für acht Wochen im Begegnungshaus in Stapelfeld zusammen.

Mit Hilfe von Referentinnen und Referenten des Kardinal-von-Galen-Hauses wurde dieses Thema in Einzelthemen entfaltet: Wer bin ich als Mensch und Christ? Was prägt mich? Wovon lasse ich mich leiten? – In einer Kirche leben, deren Ursprungserfahrung der Exodus und die Wüstenwanderung sind. – Wie gestaltet sich „Kirche in der Welt von heute"? – Was bedeutet diese Kirche für mich als Ordensmann/-frau? Welches Bild von Gemeinde und Gemeinschaft ist Impuls für mein persönliches Leben? – Wer ist für mich Jesus Christus?

Theologische Information, geistliches Gespräch und kreatives Tun – z. B. in der Auseinandersetzung mit klassischen und modernen Christus- und Marienbildern – setzten den Rahmen für einen „persönlichen Lernprozeß in Gemeinschaft", um den es in diesem interkongregationalen Seminar vorrangig gehen sollte.

Das war die Vorgabe, die die Provinzleitungen erarbeitet und dem Projektleitungsteam (Sr. Rita Krey, Sr. Emanuela Ostendorf, Pfarrer Hermann Kappenstiel) mit auf den Weg gegeben hatten.

Die Seminararbeit war eingefügt in gemeinsame Gestaltung des Alltags. Putzen, Waschen und Bügeln gehörten ebenso zum Wochenprogramm wie der Arbeitseinsatz in den Gartenanlagen der Heimvolkshochschule, des Begegnungshauses und des Umweltzentrums.

Gestaltung der gemeinsamen Gottesdienste und Gebetszeiten, Mitgestaltung der Sonntagsgottesdienste der Pfarrgemeinde Heilig Kreuz, Exkursionen und Freizeitgestaltung ließen erkennen, daß es darum ging, „sich in einen ordensübergreifenden Gruppenprozeß einzubringen, um Selbstand (Identität) und Gemeinschaftsbezogenheit (Ich-Du-Wir) einzuüben", wie es in der Zielformulierung seitens der Ordensgemeinschaften heißt.

Damit war neben dem Thema auch die innere Struktur des Projektes angedeutet. In der ersten Woche setzte das Leitungsteam dementsprechend einen geistlichen Impuls – ausgehend von dem Psalmwort: „Ich gehe meinen Weg vor Gott im Lande der Lebenden" (Ps 116,9).

In diesem Wort eröffnet sich die Grundstruktur christlicher Lebensgestaltung:
1. Den eigenen Weg entdecken und gehen (Selbsterfahrung), 2. Wahrnehmen, daß dieser je eigene Weg im Land der Lebenden verläuft, in Beziehungen und in lebendiger Gemeinschaft (Gemeinschaftserfahrung) und 3. Erkennen, daß das persönliche und gemeinschaftliche Leben sich unter den Augen Gottes ereignet, daß Gott die Bedingung der Möglichkeit gelingenden Lebens ist (Gotteserfahrung).

Lassen sich Ergebnisse diese Projekts festhalten?

Ein Teilnehmer formulierte es so: „Wir erleben uns als Novizinnen und Novizen innerhalb unserer Ordensgemeinschaften meistens als Minderheit und in der Vereinzelung. In diesen Wochen hatten wir die Chance, uns in einer Gruppe Gleichgesinnter und zugleich ganz unterschiedlicher Charaktere und Typen zu erleben – eine Erfahrung, die mit uns gehen wird, wenn alle

wieder in ihren Gemeinschaften sein werden."

Die „Vereinzelung im Noviziat" sagt ja auch etwas über die Situation der Ordensgemeinschaften: Welches Gesicht werden in den kommenden Jahren und Jahrzehnten die Ordensgemeinschaften haben? Wie werden junge Menschen einen Zugang zu ihnen bekommen? Was heißt – konkret – „Ordensleben in der Welt von heute"?

Es gibt Grund genug zu glauben, daß die acht Wochen in Stapelfeld eine Entscheidungshilfe für die einzelnen waren, daß sie deutlicher werden ließen, was es heißt, auf einem Stück gemeinsamen – oft mühseligen – Weges der Hoffnung Hand und Fuß zu geben, und daß sie vielleicht eine Zukunftsperspektive erkennen ließen: In dem (unvollständigen) Puzzle der verschiedenen Ordensspiritualitäten kristallisiert sich – bei aller notwendigen Verschiedenheit – ein gemeinsames Moment heraus: Leben in Gemeinschaft!

Was wie ein Allgemeinplatz klingt, kann sich vielleicht als Perspektive für zeitgemäßes Ordensleben erweisen. In einer Gesellschaft (und Kirche!), deren Merkmale Privatisierung und Segmentierung, Unübersichtlichkeit und Vereinzelung sind, könnten Ordenskommunitäten, die eine gemeinsame Gestaltung des ganzen Lebens in allen Dimensionen auf ihre Fahnen geschrieben haben, eine alternative Orientierung bieten für Menschen, die in einer Welt mit zerbrechenden Strukturen ihren Weg suchen.

Nach innen – und als Teil der Kirche – könnten Orden dann wieder werden, was sie von ihrem Ursprung her sein wollen: Vorhut für das Volk Gottes auf dem Weg ins gelobte Land.

Und nach außen – für die Menschen unserer Zeit – könnten sie so etwas wie Oasen sein: Orte zum Auftanken, zur Regeneration und zur Orientierung.

Daß solche Überlegungen nicht nur Zukunftsmusik sind, beweist das Projekt selber. Sind doch Offenheit, Mut und Risikobereitschaft Voraussetzung für ein solches Unternehmen. Dafür, daß den für das Projekt Verantwortlichen ein hohes Maß an Vertrauen entgegengebracht wurde, ist den Ordensleitungen ausdrücklich zu danken (Hermann Kappenstiel).

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Steyler Klausurschwestern

Anläßlich des bevorstehenden 100. Gründungstags der Steyler Klausurschwestern hat P. Dr. Karl Müller SVD, Sankt Augustin, ein umfängliches Manuskript über die Ordensgemeinschaft erarbeitet, das zeitgerecht als Buch erscheinen wird. Die Kongregation der „Dienerinnen des Heiligen Geistes von der Ewigen Anbetung" (SSpSAP) wurde am 8. Dezember 1895 vom seligen Arnold Janssen gestiftet. Es war, nach der SVD (1875) und den Steyler Missionsschwestern „Dienerinnen des Heiliges Geistes" (1889), seine dritte Gründung. Die Klausurschwestern, heute 365 Profeßschwestern, 60 Novizinnen und Postulantinnen, verfügen über 17 Klöster in Holland, Deutschland, Polen, den USA, auf den Philippinen, in Indien, Argentinien und Brasilien (steyl aktuell [sta] 138 / 95).

2. Dominikaner

120 Mitglieder des Dominikanerordens aus mehr als 20 Nationen trafen sich Anfang Juli (5. – 9. 7. 1995) in Mechelen/Belgien zum „Dritten Kongreß des Ordens über die Mission in Europa". Vertreter der dominikanischen Laiengemeinschaften aus Moskau, Düsseldorf und Porto waren ebenso angereist wie Schwestern aus Italien, Frankreich und den Niederlanden und Dominikaner aus Lettland, Schweden und Wales.

Initiiert von ESPACES, dem in Brüssel ansässigen Europa-Institut des Ordens, diskutierten die Kongreßteilnehmer/-innen über das Thema „Einheit und Vielfalt in Europa". Naturgemäß standen dabei soziale, religiöse und gesellschaftspolitische Fragestellungen im Mittelpunkt des Interesses.

„Keine Identitätsfindung ohne Gedächtnis" – unter dieser Maxime suchten erste Referate die politisch-kirchlichen Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert in Erinnerung zu rufen. Deutlich wurden dabei die regional sehr unterschiedlichen Konfliktfelder, in denen sich Dominikaner zu bewähren hatten, so z. B. die Auseinandersetzung mit dem Erbe der Französischen Revolution in Frankreich, die Antwort auf den Nationalsozialismus in Deutschland oder die Reaktion auf den Staatskommunismus Osteuropa. Diese äußerst differenten Erfahrungen – so zeigte die historische Evaluation – wirken sich bis in heutige Zeit aus und erschweren somit sowohl das gegenseitige Verstehen als auch den angestrebten europäischen Einigungsprozeß.

Verstärkt werden die genannten Hindernisse durch wirtschaftliche Ungleichzeitigkeiten. In diesem Zusammenhang forderten die Kongreßteilnehmer/-innen im Gespräch mit Jaques Santer, dem Präsidenten der EU-Kommission, politische Initiativen für eine gerechtere Verteilung der ökonomischen Ressourcen ein. Dies gilt in noch stärkerem Maße für das Verhältnis zwischen Europa und den Staaten der sogenannten Dritten Welt. Für die Verwirklichung einer solchermaßen humanen Europa-Idee versprachen die Ordensleute denn auch ihre Mitarbeit.

Konkret bedeutet dies, daß sich Dominikanerinnen und Dominikaner verstärkt dem Dialog zwischen östlich-orthodoxer und westlicher Welt wie auch dem Gespräch mit dem Islam widmen werden. Weiterhin wurde eine Vernetzung schon bestehender nationaler Forschungsprojekte avisiert sowie auf europäischer Ebene angesiedelte Arbeitsgruppen zu den Themenfeldern Arbeit/Arbeitslosigkeit, Frauen, Medien und Immigranten ins Leben gerufen. Schließlich faßte man für die Studentinnen und Studenten des Ordens an die „Erasmus"- und „Tempus"-Initiative der EU angelehnte Studienaustauschprogramme ins Auge (Ulrich Engel OP).

3. Spiritaner

Wer von Köln aus auf der Landstraße nach Norden fährt, dem fällt unweigerlich auf der rechten Seite die Dreiturmanlage eines romanischen Gotteshauses ins Auge. „Klosterkirche" wird das Gebäude, das 1160 auf den Namen des hl. Andreas geweiht wurde, in der Umgebung genannt. Vom 25. Mai bis 4. Juni 1995 wurde in Knechtsteden gefeiert: Denn vor 100 Jahren haben die Patres der Kongregation vom Heiligen Geist, Spiritaner genannt, die Klostergebäude wieder besiedelt. Die Geschichte des Klosters reicht allerdings weiter zurück.

Im Jahre 1128 hatte der Kölner Domherr Hugo von Sponheim auf einer Sandbank an einem alten Rheinarm ein Kloster errichtet. Das übergab der Kölner Erzbischof Friedrich I. dem acht Jahre zuvor gegründeten Prämonstratenserorden. Die Mönche errichteten zunächst eine Kapelle, gingen aber bald an den Bau einer Kirche. Von Anfang an übernahmen sie die Seelsorge für einen aus der uralten Pfarrei Nievenheim ausgegliederten Pfarrsprengel. Die Basilika war so eingerichtet, daß sowohl die Ordensfamilie als auch deren Bedienstete in Kloster und Landwirtschaft sowie die Pfarrangehörigen eigene Räume zur Verfügung hatten. Das Schicksal vieler Kirchen ereilte auch die Andreaskirche zu Knechtsteden. 1475 wurde die Kirche durch einen Brand total zerstört, anschließend auf den alten Fundamenten wieder aufgebaut. Noch einmal erlitt das Gotteshaus Kriegsschäden, 1794 durch französische Truppen. 1802 wurde die Prämonstratenserabtei wie alle Klöster aufgelöst, ihr Besitz ging in die

Hände des Staates über. Die Gebäude verfielen nach und nach, und als 1869 ein Brand ausbrach, blieben nur noch Ruinen übrig. Zwar begann bereits 1878 der Wiederaufbau, aber als 1895 der *Spiritanerpater Amadeus Acker* Knechtsteden besuchte, erschrak er über die Trümmerhaufen. Von seinen Obern in Paris hatte der Ordensmann den Auftrag erhalten, am Rhein einen Ort zu suchen, wo die in Frankreich gegründete Kongregation eine erste deutsche Niederlassung nördlich des Mains gründen könne. In Knechtsteden sah es zwar nicht gut aus, aber der Ort lag günstig und hatte Tradition.

Den Brüdern – gelernte Handwerker aus allen Berufen – war es zu verdanken, daß der Aufbau des Klosters so rasch gelang. Sogar eine eigene Brauerei gab es. 1901 schon konnte die Klosterschule mit dem Unterricht beginnen. Nur sechs Jahre später öffnete die Philosophisch-Theologische Hochschule des Ordens ihre Pforten für den Priesternachwuchs. Zu Ostern 1908 lebten bereits 16 Patres und 38 Brüder in der Klostergemeinschaft. Dazu kamen noch 21 Seminaristen im Priesterseminar und 34 Anwärter auf das Ordensgelübde als Bruder.

Wichtiger aber als die Aufbauarbeit im Kloster war die Vorbereitung für den Einsatz der Patres in der Seelsorge, auch in Missionsgebieten. Südafrika war 1923 Ziel der ersten Gruppe von Missionaren aus Knechtsteden. 1926 übernahm eine zweite Gruppe ein Missionsgebiet am Amazonas in Brasilien. Ostafrika, Nigeria, Kamerun, Angola und die USA waren Einsatzgebiete der Patres. Ihnen ging es um die Verkündigung des Wortes Gottes und um die Verbesserung der Lebensverhältnisse der Menschen in den Missionsgebieten. Ein Pater beispielsweise kaufte auf dem Markt Sklavenkinder für 21 Mark und sorgte für eine Erziehung in Freiheit. In Algerien züchtete Bruder Clement Früchte, die nach ihm den Namen Clementinen bekommen haben. Das Kloster in Knechtsteden ist das „Vaterhaus" des Ordens geworden, eine Zelle geistlichen Lebens und Mittelpunkt für viele Katholiken zwischen Köln und Neuss. Zum Gnadenbild der Schmerzhaften Muttergottes, entstanden im 14. Jahrhundert, pilgern vor allem im Sommer viele Menschen. Zum Jubiläum feierte der Kölner Kardinal Joachim Meisner mit den Ordensleuten und Gästen ein Pontifikalamt (Wilhelm Bettecken).

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

1. Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zum Kreuz-Urteil des Bundesverfassungsgerichtes vom 10. August 1995

Unbeschadet einer eingehenden Prüfung des umfangreichen Urteiles bekunden die deutschen Bischöfe bei allem Respekt gegenüber dem Bundesverfassungsgericht ihr Unverständnis für diese Entscheidung des Ersten Senats. Diese enthält nach dem Urteil der Bischöfe im Kern ein grundlegendes Mißverständnis der Religionsfreiheit und eine Wertung des Kreuzes im Sinne eines intoleranten Symbols mit Zwangselementen, die religiös-theologisch falsch ist und im übrigen die Kompetenz auch eines Verfassungsgerichtes weit überschreitet.

Gemäß unserer Verfassung hat die Religionsfreiheit nicht nur einen negativ-neutralen Charakter, sondern gibt zum Beispiel den Christen das Recht, diese Freiheit inhaltlich positiv mit ihrer Glaubensüberzeugung zu realisieren. Durch das Anbringen eines Kreuzes identifiziert sich der Staat nicht mit einer christlichen Kirche und deren Bekenntnis. Unser Staat ist bei aller Freiheit des religiösen Bekenntnisses auch nach seinem Selbstverständnis nicht ohne Herkunft und Geschichte zu verstehen, zu denen das christliche Erbe entscheidend gehört.

Auch wenn das Kreuz das zentrale Zeichen für den christlichen Glauben ist, so prägt es

nicht weniger unsere gesamte Kultur und Rechtsordnung. Mit einer angeblichen „Profanisierung des Kreuzes" hat dies nichts zu tun. Man denke nur an die vielen Kreuzesdarstellungen in den Wappen von Städten und Gemeinden, an die Kreuzesdarstellungen der europäischen Kunst, in Bauwerken und Museen sowie an die Wegkreuze in unseren Landschaften. Sie sind sprechende Zeugnisse, erfüllen aber keinen missionarischen Zweck, der mit Zwangselementen verbunden ist. Für die meisten Menschen ist das Kreuz auch heute – gewiß in unterschiedlicher religiöser Intensität – ein sprechendes Symbol für Menschlichkeit, Solidarität, Hingabe, Opferbereitschaft und Versöhnung. Es ist erstaunlich, wie sehr diese positiven Aspekte vernachlässigt werden und negative Kennzeichnungen überwiegen. Die deutschen Bischöfe werden sich mit diesem denkbar knapp ergangenen Urteil und vor allem mit seinen Grundlagen nicht abfinden.

Es überrascht auch, wie sehr der Erste Senat des Bundesverfassungsgerichtes angesichts der föderalen Struktur unseres Staates, die gerade in der Kulturhoheit der Länder zum Ausdruck kommt, und angesichts einer geschichtlich gewachsenen Kulturvielfalt, zu der auch religiöse Zeichen und Brauchtum gehören, in einer abstrakten Allgemeinheit überkommenes Länderrecht verwirft und für nichtig erklärt. Die deutschen Bischöfe sind der festen Überzeugung, daß diese Entscheidung, gerade im Verständnis von Religionsfreiheit, eine einmalige Ausnahme darstellt und von den bewährten Grundlagen des Gefüges von Religion und Gesellschaft, Staat und Kirche nicht prinzipiell abrückt, die in vielen Entscheidungen ergangen sind und noch Gültigkeit haben. Dieses Urteil ist freilich, gemeinsam mit anderen jüngst ergangenen Urteilen desselben Senates, Ausdruck und Symptom für tiefgreifende Wandlungen unserer Gesellschaft. Die deutschen Bischöfe wehren sich nicht gegen eine veränderte Auslegung unserer Verfassung, wenn es sich um vertiefte, situationsgetreuere Gerechtigkeit handelt, aber sie warnen vor Verbeugungen gegenüber dem Zeitgeist. Das Entfernen von Kreuzen aus den Klassenzimmern erinnert an keine gute Vergangenheit in unserem Land. Es ist erstaunlich, wie wenig man offenbar daraus gelernt hat.

2. Katholischer Erwachsenen-Katechismus

Der zweite Teil des Katholischen Erwachsenen-Katechismus mit dem Titel „Leben aus dem Glauben" liegt vor. Ziel des Erwachsenen-Katechismus, der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben wird, ist die verbindliche Darstellung und Erläuterung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre. Der 1985 erschienene erste Teil des Erwachsenen-Katechismus hatte das Glaubensbekenntnis der Kirche zum Gegenstand. Der jetzt vorliegende zweite Teil erläutert die ethischen Anforderungen, die sich für den Christen aus dem Glauben ergeben.

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Meisner – Das verwerfliche Kreuz-Urteil des Bundesverfassungsgerichts Karlsruhe

Es gibt keine voraussetzungslosen menschlichen Gesellschaften, so wie es keine Bäume ohne Wurzeln gibt. Die geistigen Voraussetzungen für Europa hat das Evangelium geschaffen, dessen Symbol das Kreuz Christi ist. Das Bundesverfassungsgericht hat mit seinem Urteil vom 10. August 1995, „das Kreuz aus den staatlichen Schulen Bayerns zu entfernen" den Versuch unternommen, die „natura pura" unserer Gesellschaft, die es nie gab, wiederherzustellen, das heißt eine kreuzeslose abendländische Gesellschaft zu schaffen.

Das Gericht will unsere Gesellschaft gleichsam „zurückkreuzen", wenn das Wort überhaupt noch erlaubt ist, und zwar in einen Zustand, bevor es sie gab. Im Bilde gesprochen: das Bundesverfassungsgericht will den Baum erhalten, aber die Wurzeln absägen.

Das Kreuz mit Christus, der offene Hände, offene Arme und ein offenes Herz hat, ist das Symbol des abendländischen Menschen schlechthin geworden: solidarisch, offen und allen helfend. Vom Kreuz Christi ist zum Beispiel das Rote Kreuz nur ein Ableger. Und das Rote Kreuz hat auch den Islam inspiriert zu einem Roten Halbmond. Dieses Kreuz ist als Bedrohung der Religionsfreiheit vom höchsten deutschen Gericht diffamiert worden. Die Konsequenzen daraus wären: Abschaffung des Roten Kreuzes, das Verbannen der Weg- und Bergkreuze aus unserer Landschaft, die Demontage der Kreuze auf den Türmen der Kirchen und Kapellen, das Säubern der staatlichen Museen von allen Kreuzesdarstellungen, das Verbot der Bajuwaren, in ihrem Wortschatz noch das Wort „kreuzfidel" zu gebrauchen. Die Kultur lebt vom Kultus. Wo dieser Zusammenhang zerschnitten wird, entartet die Kultur. Grillparzer sagt: „Humanität ohne Divinität ist Bestialität". In unserer jüngsten Geschichte fand dieses Wort seine traurige Bestätigung, als die Nazis die Kreuze aus den Schulen verbannten. Als sie ihr schauriges, kreuzesloses Werk begannen, stürzten sie die ganze Welt ins Unglück.

Alle Werte, die unsere europäischen Gesellschaften wertvoll gemacht haben, so zum Beispiel die „Menschenrechte", haben einen gemeinsamen Bezugspunkt, den wir Gott nennen. Werden sie davon abgeschnitten, vertrocknen sie nicht nur, sondern sie „schwitzen" gleichsam Gifte aus, die das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen vergiften, etwa wenn die Würde der Einzelpersönlichkeit in einem hemmungslosen Individualismus und Liberalismus übersteigert und zur Bedrohung des anderen wird.

Der 10. August 1995 ist ein „dies ater", ein schwarzer Tag in der Geschichte unseres Volkes. Man sollte alles tun, um den Schaden zu begrenzen. Wo immer aber Kreuze fehlen, sollten wir Christen sie durch unser lebendiges Zeugnis ersetzen.

2. Bischof Spital – Lebendige Beziehung zu Jesus

Der Bischof von Trier, Hermann-Josef Spital, hat davor gewarnt, bei den Strukturdebatten in der Kirche die lebendige Beziehung zu Jesus zu vergessen. Die Kirche sei nicht einfach eine soziale Veranstaltung oder ein gutes Miteinander von Schwestern und Brüdern. Zwar seien Überlegungen zu kirchlichen Strukturen oder zu pastoralen Arbeitsformen angebracht, allein davon werde kein einziger Mensch für den Glauben gewonnen. Die Christen seien vielmehr wesentlich angewiesen auf die Kräfte des Heiligen Geistes. Dies äußerte der Bischof bei der Priesterweihe von 17 Diakonen.

3. Erzbischof Dyba – Gewissen und Gewissensbildung

Der Bischof von Fulda sagt in seinem Hirtenwort zur Fastenzeit 1995:

In jeder heiligen Messe bitten wir den Herrn unmittelbar nach dem Vaterunser: „Komm uns zu Hilfe mit deinem Erbarmen und bewahre uns vor Verwirrung und Sünde..." Warum läßt uns die Kirche zuerst um die Bewahrung vor der Verwirrung und erst dann um die Bewahrung vor der Sünde bitten? Dem liegt wohl zugrunde, daß Sünden oft leichter erkennbar sind – wir können sie bereuen und aus bereuter Schuld immer wieder einen neuen Anfang in der Gnade Gottes finden. Bei der Verwirrung ist das schwieriger. Sie besteht ja oft gerade darin, daß man Recht und Unrecht nicht mehr unterscheiden kann und das Bewußtsein von Schuld und Sünde erlischt. So heißt es im 1. Brief des Apostels Johannes: „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde

haben, führen wir uns selbst in die Irre, und die Wahrheit ist nicht in uns. Wenn wir aber unsere Sünden bekennen, ... vergibt er uns die Sünden und reinigt uns von allem Unrecht" (1 Joh 1,8f.).

Die Verwirrung der Geister, die die klaren Maßstäbe von Gut und Böse aus den Augen verliert, ist aber gerade das Kennzeichen unserer Zeit. Gemeinsame Grundüberzeugungen, auf denen unsere Gesellschaft erbaut wurde, bröckeln ab und fallen in sich zusammen. Viele haben den festen Boden unter den Füßen verloren, geistige und oft auch familiäre Bande zerrissen und lassen sich vom Strom der Zeit treiben.

Wäre das nicht die Stunde der Kirche, all den umherirrenden Menschen in Gottes Wort die Wahrheit, in Gottes Geboten Sicherheit und in Gottes Liebe Geborgenheit anzubieten? Wer das heute in der Kirche sucht, wird aber auch in unserer Gemeinschaft Klarheit und Sicherheit oft schmerzlich vermissen. Zwar haben wir Dialoge und Diskussionen, Umfragen und Sitzungen und vor allem immer wieder neue Papiere und Erklärungen in einem nie gekannten Ausmaß, aber geklärt, wirklich klar, erscheint immer weniger, eher nehmen die Fragen zu, und viele der neu versuchten Antworten entsprechen eher dem jeweiligen Wunschdenken, als der ewigen Wahrheit. Ja, wir erleben heute wirklich, was der Apostel Paulus im 2. Brief an Timotheus vorausgesagt hat: „Es wird eine Zeit kommen, in der man die gesunde Lehre nicht erträgt, sondern sich nach eigenen Wünschen immer neue Lehrer sucht, die den Ohren schmeicheln; und man wird der Wahrheit nicht mehr Gehör schenken, sondern sich Fabeleien zuwenden" (2 Tim 4,3).

Um in einer solchen Situation den rechten Weg zu finden, hat uns Gott das Gewissen als Kompaß für die Seele gegeben. Aber sind nicht auch viele Gewissen in den Strudel des Zeitgeistes geraten? Wir scheinen ja geradezu eine Inflation von Gewissensbildung zu haben.

Viele berufen sich heute auf ihr Gewissen, Gewissen gegen das Gesetz, Gewissen gegen die Institution – die höchste Instanz: Mein Gewissen! Ob aber da nicht oft eigene Wünsche, eigene Interessen, ja eigene Beliebigkeit mit dem Etikett der Gewissensentscheidung bemäntelt werden?

Das muß nicht unbedingt Absicht sein; das kann auch auf bloßer Selbsttäuschung beruhen. Vergessen wir nicht, daß irrige Gewissensbildung und entsprechende Gewissensentscheidungen in der Geschichte der Menschheit viel Unheil angerichtet haben. (Im Namen ihres Gewissens haben die Anführer der Französischen Revolution unzählige Menschen auf die Guillotine getrieben. „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit" und Vernunft statt Religion, daraus entsprang das neue Gewissen. Aber was ist im Namen dieses Gewissens alles geschehen?)

Noch in der uns vorangegangenen Generation wurden in Deutschland im Namen des „völkischen" Gewissens, das die „Reinerhaltung des Blutes" forderte, Millionen von Juden und anderen Unschuldigen in die Gaskammern von Auschwitz getrieben. Ich erinnere mich noch sehr gut an die grausige Terminologie des Dritten Reiches, die das alles im Namen von Ehre und Gewissen forderte. Wieviele Gewissen sind da verführt und verbogen worden! (Ich bin auch selbst über die berüchtigten Todesfelder in Kambodscha gegangen, auf denen die Roten Khmer ein Drittel des eigenen Volkes, die ganze städtische Bevölkerung niedergemetzelt haben. Das war eine hohe und hehre Gewissensentscheidung in ihren Augen.) (So sehr können wir mit unserem Gewissen in die Irre gehen. Denken wir an Andreas Baader und Ulrike Meinhof. Denen wird doch kaum jemand absprechen, daß sie meinten, im Namen ihres Gewissens zu handeln. Wohin aber hat sie diese falsche Gewissensentscheidung geführt?) Und wenn heute in unserer Generation jedes Jahr Hunderttausende von Kindern im Mutterleib getötet werden,

auch dafür werden ja Gewissensentscheidungen in Anspruch genommen.

Ja, so sehr können wir mit unserem Gewissen in die Irre gehen, wenn wir vergessen, daß das Gewissen kein autonomes Organ ist, sondern ein empfangendes Organ. Es ist gewissermaßen die Radaranlage unserer Seele, die die Wellen Gottes empfangen kann. Im Vaterunser sprechen wir: „Dein Wille geschehe". „Dein Wille!" Und wenn wir uns über Autonome erregen, die sich von Gott und der Gesellschaft nichts mehr sagen lassen und völlig frei agieren, wollen wir nicht vergessen, wieviele Nischen von Autonomie wir selbst in unseren Herzen und Seelen eingerichtet haben. Wie oft wir selbst uns nicht „Deinem Willen" öffnen, sondern doch heimlich sagen: „Mein Wille geschehe." Wenn ich mich so vom Willen Gottes abwende und meinen eigenen Willen autonom setze, dann darf ich das nicht als eine „Gewissensentscheidung" bezeichnen. Hüten wir uns also vor vorschnellen und selbstherrlichen Gewissensurteilen. Ganz besonders gilt das da, wo wir im heiligsten Bereich dem lebendigen Gott gegenübertreten, bei der heiligen Eucharistie. „So prüfe sich denn der Mensch" – mahnt uns der hl. Paulus – „und dann esse er vom Brot und trinke aus dem Kelch. Denn wer unwürdig ißt und trinkt ... der ißt und trinkt sich das Gericht" (1 Kor 11,28f.).

Auch in der großen Begriffsverwirrung unserer Tage mit all ihren modischen Strömungen muß mein Gewissen sich bilden am Wahren, am Guten, an Gott und seiner Schöpfung. Die Radaranlage, die die Wellen Gottes auffängt, überträgt die Wellen Gottes in den Willen Gottes für uns.

Damit, liebe Schwestern und Brüder, kommen wir von dem schlechten Gewissen und von den Gefahren irriger Gewissensbildung weg zu einem viel froheren und beglückenderen Thema, nämlich dem des guten Gewissens. Wenn es so funktioniert, daß wir Gottes Willen auffangen und uns daran orientieren, was Gott von uns will, dann eröffnet sich eine ganz neue Dimension des Lebens, die führt uns zusammen! Wenn jeder sein eigenes will, dann geht es gegeneinander und auseinander. Wenn wir alle die Wahrheit Gottes empfangen, empfangen wir das, was uns zur Gemeinsamkeit führt, zu dem Fundament gemeinsamer Überzeugungen, das wir heute so sehr suchen und dessen Zusammenbruch in unserer Gesellschaft so furchtbar durchschlägt. Denn erst wenn wir uns als Kinder Gottes begreifen, werden wir untereinander Brüder und Schwestern. Und wenn wir auffangen, wozu der Geist Gottes uns treibt, nämlich zum Guten, zum Wahren, zu Liebe und Hingabe, dann können wir auch einander glücklich machen.

Gutes tun! Einander Gutes tun! Wieviele Möglichkeiten verpassen wir da in unserem Leben. Wenn wir unsere Seele, unser Gewissen Gott öffnen, gibt er uns Impulse, Anregungen und gnadenreiche Ideen in Fülle.

Wieviel Gutes können wir tun! Ich glaube, unser Fegefeuer wird einmal nicht zuletzt darin bestehen, daß wir sehen, wieviele Gelegenheiten, Gutes zu tun, wir in unserem irdischen Leben verpaßt haben. Vielleicht erkennen wir dann, wieviele Arme und Leidende wir gar nicht wahrgenommen haben. Vielleicht werden dann Menschen in den Vordergrund treten, die wir immer im Hintergrund gelassen haben. Wäre das nicht der rechte Fastenvorsatz für dieses Jahr? Was können wir alles tun: durch einen freundlichen Blick, durch eine hilfreiche Hand, durch ein wenig Opfer an Zeit für einen Menschen, der das braucht. Wenn wir dann spüren, wieviel Freude wir machen, wieviel Hilfe wir geben, dann ist das Opfer an Zeit plötzlich gar kein Opfer mehr, sondern es wird uns selbst erfreuen. Dann werden wir so viel Freude haben am Gutes-Tun, daß wir wirklich einander glücklich machen und dadurch glücklicher werden. Das ist ein Gewissen in voller Funktion, das ist die Frucht des guten Gewissens für unser Leben.

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Abitur für Erwachsene

Am Ketteler-Kolleg des Bistums Mainz (staatlich anerkannt) können Erwachsene nach mind. zweijähriger Berufsausbildung oder mind. dreijähriger Berufstätigkeit mit mittlerer Reife in 3 Jahren (mit Hauptschulabschluß in 3½ Jahren) im Tagesunterricht die allgemeine Hochschulreife erwerben.

Nähere Auskünfte, auch über Abendkurse, erteilt das Ketteler-Kolleg, Rektor-Plum-Weg 10, 55122 Mainz, Tel. (0 61 31) 3 10 60. Anmeldeschluß: 1. April für Bewerber mit qualifiziertem Sekundarabschluß I oder Fachhochschulreife; 1. Oktober für Bewerber mit Hauptschulabschluß (Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Fulda v. 7. 3. 95, S. 23).

2. Bücher im Großdruck

Wer trotz Brille Probleme beim Lesen hat, muß nicht unbedingt auf Lektüre verzichten. Es gibt Bücher mit speziellem Großdruck. Der Deutsche Caritasverband hat aus dem Angebot verschiedener Verlage eine Bücherliste zusammengestellt. Etwa 130 Titel sind aufgeführt, darunter Romane, Unterhaltungsliteratur und Sachbücher sowie Hinweise auf Literatur-Kasetten und Hörbüchereien. Die Liste „Eine Auswahl Großdruckbücher 1995" ist gegen einen kleinen, mit 1,– DM frankierten und adressierten Rückumschlag (DIN C6) zu beziehen beim Deutschen Caritasverband, Referat Zeitschriften (Vertrieb), Postfach 420, 79104 Freiburg (Kirchliches Amtsblatt für die Erzdiözese Paderborn v. 7. 3. 95, S. 42).

3. Natürliche Familienplanung

„Früher machten sich viele Ärzte über das angeblich ‚vatikanische Roulette' lustig", erzählt Dr. Ursula Sottong lachend. Inzwischen wächst das Interesse an der natürlichen Familienplanung (NFP), die die Ärztin als Leiterin der Arbeitsgruppe NFP ihren Kollegen auf Seminaren näherbringt. Die Zeit des blinden Glaubens an „die Pille" sei vorbei und das gewachsene Bewußtsein für das, was die Natur dem Menschen zeigt, sei auch an Liebe und Sexualität nicht spurlos vorübergegangen, so die „Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln".

Der andere Grund für katholische Christen, auf diese Weise den Familiennachwuchs zu planen, ist die Enzyklika „Humanae vitae", in der Papst Paul VI. die NFP ausdrücklich anerkannt hat. Das Prinzip der natürlichen Empfängnisregelung ist einfach und ohne Nebenwirkungen. Im Regelzyklus der Frau gibt es fruchtbare und unfruchtbare Tage, die sich aufgrund der Körpertemperatur kombiniert mit einer genauen Selbstbeobachtung, der sogenannten sympto-thermalen Methode, unterscheiden lassen. Für die moderne Form der NFP leisteten der Österreicher Prof. Dr. Hermann Knaus und der Japaner Prof. Dr. Kyusaka Ogino wissenschaftliche Vorarbeit. 1929 bezog der katholische Landpfarrer Wilhelm Hillebrand als erster die Temperaturmessung in die Methode der natürlichen Empfängnisregelung ein. Vorangebracht haben die natürliche Familienplanung vor allem die Arbeiten von Dr. Josef Rötzer. Die Angst vor den Nebenwirkungen der Pille, aber auch religiöse Motive können Gründe sein, warum Paare die NFP anwenden. „Man lernt seinen Körper besser kennen" und „außerdem kann man damit eine aktive Familienplanung betreiben, während man bei der Pille ja eher passiv ist", werden die Erfahrungen mit der NFP beschrieben. Die Sicherheit dieser Methode ist statistisch nachgewiesen. An der Universität Düsseldorf, mit der die Arbeitsgruppe NFP eng zusammenarbeitet, wurde eine „Versagerquote" von 0,5% ermittelt, die als unerwünschte Schwangerschaften pro hundert fruchtbarer Frauenjahre defi-

niert ist. Berücksichtigt man Fehler bei der praktischen Anwendung der NFP, so ist sie mit einer Versagerquote von 2,3 immer noch sicherer als ein Kondom. Umgekehrt kann die Methode auch gezielt eingesetzt werden, wenn sich die Ehepartner ein Kind wünschen. Die Arbeitsgruppe NFP hat in Zusammenarbeit mit Pädagogen und Psychologen Bücher über natürliche Familienplanung herausgegeben und veranstaltet bundesweit Kurse, in denen die Methode der natürlichen Empfängnisregelung erlernt werden kann. Der Rahmen ihrer überkonfessionellen Arbeit ist weiter geworden: Während sich Paare früher vor allem aus religiösen Motiven für die NFP interessierten, kommen heute auch viele junge Leute aus der Öko-Bewegung (IDU Nr. 25, 21. 6. 95, S. 2).

MISSION

1. Mitgliederversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates

Der Deutsche Katholische Missionsrat (DKMR) hielt vom 28. bis 30. Juni 1995 in Würzburg seine Mitgliederversammlung 1995 ab. Das Schwerpunktthema der Versammlung war: *Christen im Spannungsfeld von Großkirche und Sekten.* Als Referenten konnten gewonnen werden: P. Florencio Galindo (Kolumbien), P. Joachim Piepke (St. Augustin), Prof. Dr. Michael Fuß (Freiburg), Dipl.-Theol. Albert Lampe (Freiburg).

In spannenden, gut aufeinander abgestimmten *Referaten und Zeugnissen* wurde ein Bogen geschlagen von der „Sektenlandschaft" in Deutschland über die besondere Lage der Christen im Umfeld von „Sekten" in Lateinamerika bis hin zu einer Analyse der Ursachen und Hintergründe für das in letzter Zeit besonders starke Aufkommen von „Sekten" und zum weltweiten verzweigten Netzwerk der Religionen, Kirchen, Sekten und religiösen Bewegungen. Daraus wurden auch konkrete Folgerungen gezogen für die Pastoral vor Ort und für eine konsequentere Umsetzung der „Option für die Armen".

Neben zwei beeindruckenden Zeugnissen von Missionsschwestern aus Brasilien gleich zu Beginn der Tagung und vier Referaten gab es in sieben *Arbeitsgruppen* Gelegenheit zum Austausch und zur Vertiefung der vielen Impulse und Anfragen. Dies wurde von vielen Tagungsteilnehmern als wohltuend empfunden, ebenso wie die Anwesenheit der Referenten während der gesamten Tagung.

Mit einer abschließenden *Presse-Erklärung* nahmen die in Würzburg versammelten Mitglieder des Missionsrates zu den deutlich erkennbaren Sekten-Phänomenen und der sich abzeichnenden Entwicklung Stellung, nannten Ursachen im eigenen kirchlichen Umfeld beim Namen und wiesen auf nötige Schritte hin.

Bei der Mitgliederversammlung 1995 des DKMR in Würzburg wurde ein neuer Präsident und Vorstand gewählt. Der neue Präsident ist Prälat Norbert Herkenrath; er ist Nachfolger von Prälat Bernd Kaut, der nicht mehr kandidierte. Prälat Herkenrath kündigte an, daß er dafür eintreten werde, daß in der katholischen Kirche in Deutschland die weltkirchlichen Aufgaben trotz der Notwendigkeit zum Sparen nicht vernachlässigt werden.

Dem Geschäftsführenden Vorstand gehören an: Domkapitular Wolfgang Sauer (Freiburg), P. Heinz Becker SVD (Essen), Dr. Dietmar Bader (MISSIO-Aachen), Sr. Cäcilia Höffmann SSpS, P. Peter Schorr OFM, P. Wolfgang Schumacher O.Carm.

2. Finanzbericht 1994 der Missionsorden

Ein erfreuliches Einnahmeergebnis von 205 326 581,30 DM verzeichnet der Finanzbericht 1994 der Arbeitsgemeinschaft der

Prokuratorinnen und Prokuratoren der missionierenden Orden in Deutschland. Zugrunde lagen ihm die Berichte von 112 der 148 dem Deutschen Katholischen Missionsrat (DKMR) zugehörenden Ordensgemeinschaften. Das Spendenergebnis 1994 ging allerdings gegenüber dem Vorjahr um sechs Prozent zurück, was einer Summe von 12 Millionen DM entspricht. Die zweckgebundenen Spenden beliefen sich auf rund 110,6 Millionen DM, die freiverfügbaren Spenden auf gut 72 Millionen DM. Mit annähernd 22,7 Millionen DM an den Gesamteinnahmen war der Eigenanteil der Ordensgemeinschaften beachtlich hoch, insgesamt elf Prozent, bei den Frauenorden sogar 28 Prozent. Die Ausgaben – 187 566 324,87 DM – verteilten sich auf die 112 Orden und Gemeinschaften, die ihrerseits in ihren Missionsgebieten über ein weitverzweigtes Netz verfügen. So unterhalten und fördern die deutschen Missionsprokuren nicht nur die rund 4730 Missionarinnen und Missionare aus Deutschland, sondern auch rund 50 000 einheimische Missionskräfte, z. B. Ordensleute, Lehrer, Katechisten, Gemeindeleiter, Krankenschwestern, Fachkräfte in der Verwaltung u. a. Neben den Personalkosten war der Unterhalt der vielen Missionswerke wie Schulen, Krankenhäuser, Gemeindezentren ein zweiter großer Ausgaben-Faktor. Fazit des Finanzberichts 1994: „Alles in allem kann resümiert werden, daß die deutschen Missionsorden einen weltkirchlichen Beitrag leisten, auf den die Kirche ruhig ein wenig stolz sein dürfte" (steyl aktuell [sta] 133/95).

GEISTLICHE BERUFE

Gebetstag in Köln

Der erstmaligen Einladung zu einer diözesanweiten Betstunde um geistliche Berufe im Kölner Dom, waren fast tausend Beter gefolgt, berichtet die „Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln". Frauen und Männer, Jugendliche und Priester, Ordensleute und Verheiratete versammelten sich im Dom, unter ihnen die Weihbischöfe Dr. Klaus Dick, Walter Jansen, Dr. Friedhelm Hoffmann, Dr. Josef Plöger. Nach dem Lobpreis und dem Dank an Gott wurde anhand von biblischen Berufungsgeschichten gezeigt, wie Gott im Menschen wirkt. Schließlich ging es um die Frage: „Was sagt Gott mir heute?" Ab 10 Uhr morgens stellten sich auf der Domplatte Ordensleute, Seminaristen, Pastoralreferentinnen, Diakone, Weihbischöfe, Mesner und Organisten den Fragen nach der Chance und den Möglichkeiten des geistlichen Berufes in der Kirche. Wer sich den Fragen stellten wollte, war erkennbar am gelb-blauen Button. Nach der Andacht entwickelte sich daraus ein breites Informationsangebot für alle, die die Domplatte passierten. Begleitet von Liedern und Tänzen stieß die Informationsveranstaltung bis in die Abendstunden auf Interesse. Denn: Alle jungen Menschen haben das „Christenrecht", davon zu erfahren, „daß ihr Leben von Gott her einen Sinn hat und unter einem Anruf steht" (IDU Nr. 25 v. 21. 6. 95, S. 1).

ÖKUMENISMUS

Christentum und Islam

Seit Beginn der gewaltsamen modernen Islamisierung unter dem osmanischen Sultan Abduel Hamid II. im Jahr 1895 haben christliche Kirchen in Kleinasien und auf dem Balkan mindestens drei Millionen Gläubige durch physische Ausrottung verloren, dazu weite Verbreitungsgebiete, die größtenteils bis auf das Wirken der Apostel zurückgingen. Hauptleidtragende dieser neuen Christenverfolgung im Namen von Halbmond, Nationalismus, militärischer Maßnahmen oder wirtschaftlicher Diskriminierung waren und sind die armenisch-, griechisch- und syrianisch-orthodoxe Kirche sowie kleinere katholische Ost- und Orientkirchen. Diese erschütternde Bilanz

zog ein internationaler Historikerkongreß, der vom 30. Juni bis 3. Juli 1995 in der nordostgriechischen Universitätsstadt Xanthi unter dem Titel „100 Jahre Gewaltislam in der Türkei und auf Zypern" stattfand. – Wie Rektor Ioannis Panousis abschließend feststellte, ging es in Xanthi weder um „christlichen Revanchismus" noch irgendwelche andere politische Zielsetzungen, aber „um Fakten, die wir einfach nicht dem Schweigen der Geschichte überantworten dürfen!" (steyl aktuell [sta] 129/95).

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Zum neuen Provinzial der Bayrischen Kapuzinerprovinz ist P. Werner Labus gewählt worden. P. Werner Labus stammt aus Beilngries (Landkreis Eichstätt); er ist Nachfolger von P. Michael Tupec. Die Bayerische Kapuzinerprovinz zählt 17 Niederlassungen mit 130 Mitgliedern.

P. Benedikt Grimm, bisher Guardian im fränkischen Kloster Vierzehnheiligen, wurde zum neuen Provinzial der Bayerischen Franziskanerprovinz gewählt. Er ist Nachfolger von Pater Dr. Heinrich Fürst.

Schwester Lioba Zezulka, wurde am 1. Juni 1995 zur Oberin des Klosters von der Heimsuchung Mariens in Zangberg (München-Freising) gewählt.

Abt Anno Schoenen OSB von Maria Laach wurde am 12. Mai 1995 in Beuron vom Generalkapitel zum neuen *Abtpräses der Beuroner Benediktinerkongregation* gewählt. Abt Anno ist in diesem Amt Nachfolger von Abt Laurentius Hoheisel OSB von Grüssau-Wimpfen, der die Kongregation 18 Jahre lang als Präses geleitet hat. Erstmals hatten bei der Wahl des Präses die Äbtissinnen und Konventsvertreterinnen der Frauenklöster, die der Kongregation inkorporiert sind, aktives Wahlrecht. Der Leitung der Kongregation gehören wie bisher Abt Clemens Schmeing OSB von Gerleve und Abt Franziskus Heerman OSB von Neuburg/Heidelberg als Assistenten an.

P. Benedikt Lindemann OSB aus Königsmünster ist neuer Abt der Dormitio-Abtei auf dem Zionsberg in Jerusalem. Der Konvent wählte ihn zum Nachfolger von Nikolaus Egender.

Sr. Myra Rodgers, bislang Mitglied der Provinzleitung der Schwestern von der Göttlichen Vorsehung in Pittsburgh im US-Bundesstaat Pennsylvania, ist als Nachfolgerin von Mary Glenn (Rom) zur neuen Generaloberin des Ordens gewählt worden. Beim Generalkapitel der Gemeinschaft in Oberursel wurde Hildegard Ewald (Rom/Aschaffenburg) als Mitglied des Generalrates der Vorsehungsschwestern bestätigt. Neu in das Leitungsgremium wählten die Vorsehungsschwestern Inesita Velez aus Puerto Rico. Dem 1851 in Mainz gegründeten Orden gehören weltweit nach eigenen Angaben rund 720 Mitglieder an.

Zum neuen Generalminister der Franziskaner-Minoriten wurde der Italiener P. Gianfranco Agostino Gardin gewählt. Er ist Nachfolger von P. Lanfranco Serrini. Der Orden der Franziskaner-Minoriten zählt derzeit rund 4500 Mitglieder.

2. Berufung in die Hierarchie

Mit Wirkung vom 27. Juli 1995 hat Johannes Paul II. Pater Martin Happe zum Bischof von Nouakchott in Mauretanien ernannt. Pater Happe wurde 1945 in Sendenhorst (Diözese Münster) geboren. Seine gymnasialen und theologischen Studien machte er in Ausbildungszentren der Afrikamissionare („Weiße Väter" in Deutschland und Frankreich). Am 2. 6. 1973 empfing er in seiner Heimatstadt die Priesterweihe, und drei Monate später reiste er nach Mali in Westafrika, wo er in der Diözese Mopti zwölf Jahre lang Basiskontakte mit der überwiegend muslimi-

schen und animistischen Bevölkerung hatte und die im Land verstreuten kleinen christlichen Gemeinden betreute. Von 1985 bis 1988 hatte er in der Hauptstadt Bamako das Amt des Regionalassistenten der Weißen Väter inne. Von 1988 bis 1995 war er Apostolischer Administrator der Diözese Mopti.

3. Ernennungen und Berufungen

P. Leo Beck, Guardian des Franziskanerklosters Würzburg, ist beim Generalkapitel der Franziskaner-Minoriten in Assisi zum Generalassistenten für den zentraleuropäischen Bereich des Ordens gewählt worden. Die Aufgabe des gebürtigen Oberpfälzers besteht von Herbst 1995 an darin, eine Brücke zwischen der Generalkurie der Franziskaner in Rom und den Provinzen der mitteleuropäischen Konferenz zu schlagen.

Militärdekan P. Rainer Porten OMI, aus der Provinz der Hünfelder Oblaten in Mainz, derzeit Katholischer Standortpfarrer Diez, wurde von Militärbischof Johannes Dyba zum Prokurator für die im Jurisdiktionsbereich des Katholischen Militärbischofs tätigen Ordensgeistlichen ernannt. Seine Aufgabe ist als Bindeglied zwischen dem Militärbischof und den Militärgeistlichen aus dem Ordensstand in Angelegenheiten der Militärseelsorge kooperativ und beratend tätig zu sein.

Zu Mitgliedern des Vorbereitungskomitees des Jubiläumjahres 2000 hat der Papst u. a. ernannt: Jorge Enrique Jiménez Carvajal C.I.M., Bischof von Zipaquirá und Generalsekretär des CELAM, sowie Sr. Giuseppina Fragasso, Generaloberin der Schwestern von der Anbetung des Blutes Christi (L'Osservatore Romano n. 130 v. 5./6. 6. 95).

Zum neuen Sekretär der Glaubenskongregation ernannte Papst Johannes Paul II. den Erzbischof von Vercelli, Tarcisio Bertone SDB (L'Osservatore Romano n. 137 v. 14. 6. 95). – Zu Konsultoren derselben Kongregation wurden ernannt: P. Luis F. Ladaria SJ und P. Angelo Amato SDB (L'Osservatore Romano n. 135 v. 11. 6. 95).

Der Bischof von Aachen, Heinrich Mussinghoff, wurde vom Heiligen Vater zum Mitglied des Obersten Gerichtshofs der Apostolischen Signatur ernannt (L'Osservatore Romano n. 135 v. 11. 6. 95).

Zum Sekretär des Päpstlichen Rates für die Kulturgüter der Kirche hat der Papst P. Carlo Chenis SDB, Professor an der Päpstlichen Salesianer-Universität, ernannt (L'Osservatore Romano n. 169 v. 23. 7. 95).

4. Auszeichnung

P. Dr. Heinrich Middendorf SCJ, der von 1938 bis 1946 Rektor des Klosters der Ordensgemeinschaft der Herz-Jesu-Priester, Missionsschule Stegen bei Freiburg, war (heute: Kolleg St. Sebastian), ist von der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vaschem in Jerusalem für seine Lebensrettende Hilfe, die er in der Zeit des Nazi-Regimes verfolgten Juden gewährte, postum mit der Auszeichnung „Gerechter unter den Völkern" geehrt worden. Diese Ehrung wurde schon in einem Schreiben vom 1. November 1994 von Yad Vaschem ausgesprochen und mitgeteilt. Am 24. Mai 1995 fand am Kolleg eine Feierstunde statt, in der der Gesandte der Botschaft des Staates Israel, Avraham Benjamin, den Herz-Jesu-Priestern des Kollegs zu Ehren P. Middendorfs eine Urkunde und Medaille überreichte. P. Dr. Bernd Bothe SCJ, der durch seine Forschungsarbeiten und seine Kontaktaufnahme zu heute noch lebenden Stegener Ehemaligen, zu denen auch Menschen jüdischer Herkunft gehören, diese Ehrung möglich gemacht hatte, nahm beides stellvertretend für seine Mitbrüder entgegen. Die Ehrung wird ihren Abschluß finden, wenn in Anwesenheit einer Gruppe von Stegener Ehemaligen etwa Mitte Oktober 1995 in einer Feierstunde der Name P. Middendorfs auf die Ehrenwand in Yad

Vaschem eingelassen wird. Nach Auskunft der Israelischen Botschaft in Bonn ist P. Middendorf von den rund 300 Deutschen, die in Yad Vaschem verewigt wurden, der erste katholische deutsche Priester, dem diese höchste Ehrung, die Israel an nichtjüdische Menschen vergibt, zuteil wurde. Im kommenden Jahr wird in der OK in einem Beitrag zur Person P. Middendorfs (1898 – 1972) und seiner Rettungsaktion weiteres berichtet werden.

5. Heimgang

Am 25. Juni 1995 starb Schwester M. Salesia Eder, von 1971 bis 1983 Generaloberin der Armen Franziskanerinnen von der Heiligen Familie zu Mallersdorf; die Verstorbene stand im 89. Lebensjahr und im 66. Jahr ihrer Profeß.

Am Morgen des 23. Juni 1995 ist der Generalobere der Salesianer, Don Egido Viganò nach langer Krankheit im Generalat seiner Kongregation gestorben. Er war der siebte Nachfolger des hl. Don Bosco und hätte Ende Juli das 75. Lebensjahr vollendet. Er wurde im Bereich der Katakombe San Callisto beigesetzt.
Don Viganò wurde 1977 zum siebten Nachfolger des hl. Don Bosco gewählt und führte mit starker Hand die große Familie der Salesianer, die weltweit 17 religiöse Männer- und Frauenkongregationen, Säkularinstitute und Laienvereinigungen zählt. Zuletzt befaßte sich Don Viganò mit der Vorbereitung des 24. Generalkapitels, das im Februar 1996 stattfinden soll.
Die Leitung der Kongregation „ad interim", die 17 561 Mitglieder in 113 Ländern zählt, hat der Argentinier Don Juan Edmundo Vecchi, Generalvikar der Kongregation, übernommen.
Don Egidio Viganò wurde am 26. Juli 1920 in Sondrio als erstes von zehn Geschwistern geboren. 1935 trat er in das Noviziat der Salesianer in Turin-Rebaudengo ein. 1939 wurde er nach Chile entsandt, wo er bis 1972 wirkte. Diese lange Zeitspanne widmete er der Jugend und dem Studium. Er doktorierte in Theologie an der Katholischen Universität in Santiago, wo er später dozierte und Dekan der theologischen Fakultät war. Gleichzeitig war er für die Nachwuchsausbildung und als Berater von Bischöfen und religiösen Instituten tätig.

Der chilenische Episkopat entsandte ihn als Peritus in jede der vier Sitzungsperioden des II. Vatikanischen Konzils; anschließend wurde der zum Provinzial der Salesianer und Präsidenten der Religiosenkonferenz in Chile gewählt. Der Hl. Stuhl ernannte ihn zum Mitglied der Versammlungen der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Medellin (1968), Puebla (1979) und Santo Domingo (1992). Nach seiner Wahl zum Mitglied des Generalrats seiner Kongregation und zum Berater für die Nachwuchsausbildung im Jahr 1971 siedelte er nach Rom über.

1977 wurde er zum Generaloberen der Salesianer gewählt und 1984 sowie 1990 in diesem Amt bestätigt. Unter seiner Leitung wurde die Konstitution der Kongregation erneuert; ferner ging davon ein starker Impuls aus, der sich in Initiativen der Salesianer in Afrika konkretisierte.
Als Generaloberer war Don Viganò gleichzeitig Großkanzler der Päpstlichen Salesianer-Universität in Rom. Der Papst ernannte ihn zum Konsultor des Päpstlichen Rates für die Familie und des Päpstlichen Laienrates, sowie der Kongregation für die Institute gottgeweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens. Er war ferner Mitglied der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, der Vorbereitungskommission der Bischofssynode für Europa und der Ständigen interdikasterialen Kommission für eine gleichmäßigere Verteilung des Klerus (Internationaler Fidesdienst, 1. 7. 95, Nr. 3961, ND 333).

P. Othmar Franz Rauscher (75), Altabt des österreichischen Zisterzienserstiftes Schlierbach, ist am 2. Juli 1995 bei einem Verkehrsunfall in Bochum tödlich verun-

glückt. Der Geistliche, der das neue Ruhrgebiets-Kloster seines Ordens kennenlernen wollte, hatte die Vorfahrt mißachtet und war von einem Bus angefahren worden. Othmar Rauscher legte 1939 im Stift Schlierbach die Profeß ab. 1946 wurde er zum Priester geweiht und 1971 zum Abt gewählt. Er leitete das Stift bis zu seinem Rücktritt 1983.

Auf tragische Weise starb am 28. Juni 1995 in der Nähe von Madrid Fr. José Pablo Basterrechea, Generalsuperior der Schulbrüder von Lasalle von 1976 bis 1986, und Generalsekretär der römischen Union der Generalobern von 1989 bis zu seinem Ableben (L'Osservatore Romano n. 150 v. 30. 6. / 1. 7. 95).

Bischof Clemens Geiger, Tit.-Bischof von Olena und früherer Bischof der brasilianischen Prälatur Xingu, ist im 96. Lebensjahr im vorarlbergischen Rankweil gestorben. Bischof Geiger, der nahe der österreichischen Grenze in der Diözese Augsburg geboren wurde, gehörte der Gemeinschaft der „Missionare vom Kostbaren Blut" an. Er wurde 1939 zum Priester geweiht und kam ein Jahr später nach Brasilien. Dort wurde er in der Mission und Seelsorge am Rio Xingu eingesetzt. 1935 wurde er zum Apostolischen Administrator und 1948 zum Bischof der neugeschaffenen Prälatur Xingu ernannt. 1971 nahm der Papst sein Rücktrittsgesuch an.

Am 23. Juli 1995 starb in München, im Alter von 80 Jahren, Matthias Defregger, Tit.-Bischof von Vicus Aterii. Weihbischof Defregger wurde 1949 zum Priester geweiht und 1968 zum Bischof ernannt. Von 1970 bis 1986 leitete er das Ordensreferat im Erzbischöflichen Ordinariat München. Vor seiner Bischofsernennung war der Verstorbene, der auf eigenen Wunsch in Amlach (Ost-Tirol) beerdigt wurde, Generalvikar des Erzbistums.

Am 22. Juni 1995 starb in Paris Kardinal Yves Congar OP. Er stand im Alter von 91 Jahren. Der Verstorbene zählt zu den bedeutendsten zeitgenössischen Theologen. Er litt an einer Erkrankung des Rückenmarks und war auf einen Rollstuhl angewiesen. Der Verstorbene gehörte zu den Experten des 2. Vatikanischen Konzils. Am 26. November 1994 ernannte ihn Papst Johannes Paul II. zum Kardinal und verlieh ihm als Titelkirche die Diakonie St. Sebastian auf dem Palatin. R.I.P.

STATISTIK

Deutsche Missionare in Übersee

4250 deutsche Missionarinnen und Missionare – aus 60 Männer- und 88 Frauenorden – sind derzeit am personellen Missionsdienst der Kirche beteiligt; 2648 davon sind Schwestern. Das größte Kontingent (1896) arbeitet in Afrika, gefolgt von Lateinamerika (1547). Die Missionarinnen und Missionare aus Deutschland erfüllen gleichzeitig auch eine wichtige Brückenfunktion, indem sie unserer Ortskirche pastorale Erfahrungen und geistliche Impulse vermitteln. In den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas sind im Schnitt gut zwei Drittel des gesamten Missionspersonals Ordensleute, ohne die viele der noch jungen Missionskirchen nicht lebensfähig wären.

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Die dunkle Nacht als Weg zu Gott

Leo Groothuis OCarm, Mainz

In einer bisher unveröffentlichten Studie mit dem Titel: *Nacht, die mich glücklich macht*, schreibt Elisabeth Hense zum Symbol der „Dunklen Nacht" bei Johannes vom Kreuz: „Nur wenn es Nacht werden darf, kann es auch wieder Tag werden. Die vermeintlichen Sonnen eines sorglosen Lebens halten den Blick in einem vordergründigen Flimmern unwesentlicher Reize gefangen. Erst wenn die Schatten dazu genommen werden und die oberflächlichen Lichtspiegelungen nicht mehr ablenken und blenden, kann die Tiefendimension unseres Daseins sichtbar werden: das lebendige Licht, der Lebensfunke aus Liebe und Sehnsucht, der unauslöschlich im Herzen eines jeden Menschen glüht."

Diese Worte lassen erahnen, um was es geht, wenn wir uns auf die „Dunkle Nacht" bei Johannes vom Kreuz einlassen. Es ist sicher kein Zufall, daß Johannes vom Kreuz dieses Bild kurz nach seiner neunmonatigen Haft in einem Kerker des Klostergefängnisses von Toledo in den Sinn kam. Die „Dunkle Nacht" ist der Titel eines Gedichtes und eines anschließenden großen, allerdings nicht vollendeten Kommentars zu diesem Gedicht.

Seit einigen Monaten haben wir die Möglichkeit, uns von neuem mit diesem Werk des spanischen Mystikers und Karmeliten zu befassen, weil es in einer ganz neuen Übersetzung ins Deutsche vorliegt.[1]

Im folgenden möchten wir kurz auf die Hintergründe eingehen, die zum Plan einer Neuübersetzung der Werke von Johannes vom Kreuz geführt haben und dann auf die Studie selbst.

Seit Januar 1992 gibt es die Arbeitsgemeinschaft INTERKARM, ein Zusammenschluß der karmelitanischen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum. Hauptaufgabe dieser Gemeinschaft ist die Vertiefung und Verbreitung der karmelitanischen Spiritualität nach innen und außen durch das Angebot von Veranstaltungen, wie Besinnungstagen, und durch Veröffentlichungen.

Konkret wurde in der konstituierenden Sitzung im Januar 1992 auch festgelegt, daß die schon von Frau Elisabeth Hense und Sr. Elisabeth Peeters OCD in Angriff genommene Übersetzung der Werke von Johannes vom Kreuz im Auftrag von INTERKARM und auch mit finanzieller Beteiligung der Mitglieder von INTERKARM herausgebracht werden soll.

P. Ulrich Dobhan OCD erklärte sich bei dieser Sitzung bereit, die fachliche Beratung zu übernehmen. Auch wollte er P. Reinhard Körner OCD um Mithilfe bitten.

Wie schon erwähnt, liegt nun als erster Teil des genannten Projektes die Neuübersetzung der „Dunklen Nacht" von Johannes vom Kreuz als Band 4374 in der Herderreihe Spektrum vor.

---

1 Johannes vom Kreuz: *Die Dunkle Nacht.* Vollständige Neuübersetzung, Herder/Spektrum, Bd. 4374, Freiburg 1995: Herder 223 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-451-04374-2).

Das Werk wird als „vollständige Neuübersetzung" auf der Titelseite bezeichnet. Was damit gemeint ist, wird auf S. 21 folgendermaßen erklärt: „Diese Übersetzung ist insofern neu, als sie eine möglichst große Nähe zum spanischen Original anstrebt." Der Leser und die Leserin sollten auf diese Weise möglichst genau wissen können, „was da steht".

Das spezifisch Eigene dabei ist das Bestreben, „alle wichtigen Leitworte – sofern sie in demselben Sinn verwendet werden – ‚idiolekt', d. h. jeweils mit demselben Wortstamm zu übersetzen, so daß auch im deutschen Text ersichtlich wird, in welchem Zusammenhang Johannes vom Kreuz ein bestimmtes Leitwort verwendet".

Auf diese Weise kann die Gefahr vermieden werden, „daß manche Schlüsselbegriffe nicht mehr als sprachliche Konstanten in der Beschreibung geistlicher Prozesse erkannt werden oder aber Sprachverschiebungen und Sprachnuancen, die Veränderungen markieren, nicht als solche auffallen können".

Was in diesen wenigen Sätzen über das Übersetzen wichtiger Schlüsselbegriffe gesagt wird, ist im Grunde das Ergebnis einer längeren wissenschaftlichen Erforschung geistlicher Texte, wie diese seit mehreren Jahren im Titus-Brandsma-Institut der Universität Nimwegen (NL), wo Frau Hense ihr Studium der Theologie und der Spiritualität in den 80er Jahren absolvierte, betrieben wird.

Für viele deutsche Leser und Leserinnen wird es am Anfang nicht leicht sein, sich an diese Art wörtlicher Übersetzung zu gewöhnen, weil teilweise mit Begriffen übersetzt wird, die wie eine „Neuschöpfung" wirken und z. B. auch im vertrauten „Duden" nicht vorkommen, die aber gerade durch den verfremdenden Effekt ein ganz neues Licht auf die alten Schlüsselbegriffe bei Johannes vom Kreuz sowie bei vielen anderen geistlichen Schriftstellern werfen, bzw. dorthin einen neuen Zugang ermöglichen. So wird zum Beispiel auf die Unterscheidung bei Johannes vom Kreuz zwischen *reformación* und *transformación* hingewiesen. Nach Darstellung des Übersetzerteams verwendet Johannes vom Kreuz ersteren Begriff ausschließlich für die anfängliche, nicht sehr tiefgreifende Läuterung des Sinnenbereichs, letzteren für den umfassenden Umwandlungsprozeß, der den ganzen Menschen umfaßt. So wird *reformación* konsequent mit „Umformung", *transformación* mit „Überformung" übersetzt.

Wie schon gesagt, geht es darum, möglichst dicht am spanischen Original erfahren zu können, „was da steht". Gleichzeitig soll damit auch vermieden werden, daß es zu Übersetzungen kommt, die zu Fehlinterpretationen Anlaß geben könnten, wie „Begierde" für „apetito", „Abtötung" für „mortificación", „Selbstverleugnung" für „negación" usw. Wenn nämlich z. B. „apetito" mit „Begierde" übersetzt wird, entsteht der Eindruck, „es handle sich um einen in sich negativen Impuls, den es zu beseitigen gilt. In Wirklichkeit versteht Johannes vom Kreuz unter *apetito* eine wichtige Grunddynamik des menschlichen, auch des geistlichen Lebens, nämlich die Kraft, etwas anzustreben, was dem Menschen wertvoll erscheint. Dieser ‚Strebekraft' verdankt der Mensch es letztlich auch, daß er sich Gott zuwenden kann. Nur bedarf es eines Läuterungsprozesses, der ihn nach und nach dazu befähigt, diese an sich wertvolle Kraft richtig einzusetzen, d. h. sie nicht auf alles mögliche, was ihm letztlich keine Erfüllung schenkt, sondern auf ihr eigentliches Ziel, Gott, hinzulenken" (S. 22).

Das Übersetzerteam möchte konsequent an dem Wortstamm *streb-* festhalten und nicht etwa das eine Mal mit „Begierden" übersetzen und das andere Mal, z. B. wenn eindeutig die Rede von *apetito* nach Gott ist, mit „Sehnsucht" übersetzen „als handle es sich um zwei völlig verschiedene Impulse" (ebenda).

Was dadurch konkret an Aussagekraft und an Verständnismöglichkeiten gewonnen wird, könnten Vergleiche mit bisherigen deutschen Übersetzungen deutlich machen. So finden wir in der neuen Übersetzung folgenden Text: „Aufgrund der Begierde nach geistlichem Geschmack, die viele Anfänger haben, bemächtigen sich ihrer in aller Regel viele Unvollkommenheiten aus der Fehlhaltung des Zornes. Wenn das Verkosten und der Wohlgeschmack an geistlichen Dingen bei ihnen aufhört, verbleiben sie natürlich ohne Köstlichkeit" (S. 48).

In der 1961 erschienenen Übersetzung von Irene Behn heißt es an dieser Stelle: „Da viele Anfangende so begierig nach geistlichen Genüssen sind, empfangen sie zugleich mit solchen Freuden sehr häufig die Unvollkommenheiten aus dem Laster des Zornes. Wenn nämlich Geschmack und Lust an geistlichen Dingen vergehen, dann sind sie freilich mißmutig" (Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht und die Gedichte, übers. von Irene Behn, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, S. 83).

Wir sehen allein schon an diesem Beispiel, wie die neue Übersetzung konsequent an der von Johannes vom Kreuz verwendeten Bildsprache bezüglich des sinnenhaften Schmeckens, Verkostens usw. festhält und dadurch an Aussagekraft gewinnt, während die Übersetzung von Irene Behn nur teilweise dieser Bildsprache Rechnung trägt, bzw. bestimmte Worte gleich auf eine ganz andere Ebene bringt und damit dann auch dem Text eine ganz eigene Interpretation gibt. Vor allem der Satzabschnitt: „verbleiben sie natürlich ohne Köstlichkeit" ist inhaltlich ganz anders als: „dann sind sie freilich mißmutig."

Auch wenn es durch die textgetreue Übersetzung dem Leser und der Leserin nicht immer leicht gemacht wird, in das Denken und Empfinden des spanischen Karmeliters hineinzukommen, sie zeigt aber sehr bald, daß es Johannes vom Kreuz letztlich um das Wachsen in der Liebe zu Gott und zum Nächsten geht, weit über jede Form von Moral- oder Tugendlehre hinaus. Gleichzeitig wird deutlich, wie umgekehrt Gott selber dabei ist, uns Menschen seine Liebe zu erweisen, damit wir „Gott werden durch Teilhabe" (vgl. S. 13 und Erklärung des Schlüsselwortes GOTT, S. 209).

Im großen Wirrwarr unserer Zeit, mit den unterschiedlichsten Angeboten, auch auf dem „religiös-mystischen" Sektor, sind die Gedanken des Johannes vom Kreuz von höchster Aktualität, weil sie helfen, den Menschen auf das Wesentliche hinzuweisen bzw. ihn dorthin zu führen, und weil sie helfen, dabei alles Schädliche und Hinderliche als solches zu unterscheiden und zu überwinden. In diesem „Läuterungsprozeß" bleibt dem Menschen „die dunkle Nacht" nicht erspart.

Als 1991 des 400sten Todestages des Johannes vom Kreuz allenthalben in den verschiedenen Karmelgemeinschaften gedacht wurde, trafen sich die Provinziale des Stammordens zum 12. „Rat der Provinzen" in Salamanca in Spanien, wo Johannes vom Kreuz als junger Student sein Theologiestudium absolviert hat. Eines der Kernworte dieses Treffens, das sich ausdrücklich mit dem Gedankengut des Johannes vom Kreuz befaßte, lautete: Karmel, Schule der Liebe.

Johannes vom Kreuz wollte, so einer der Referenten, im wesentlichen sagen, daß Gott den Menschen bedingungslos liebe und daß die Schöpfung des Menschen ein Akt bedingungsloser Liebe sei. Wenn uns dies bewußt werde, könne Spiritualität nicht auf Gebet bzw. Gebetszeiten beschränkt bleiben, sondern müsse und werde dann auch alle Aspekte des alltäglichen Lebens umfassen. Je mehr diese Liebe uns durchdringe, um so mehr gehen wir weg von uns selbst und wenden uns Gott bzw. dem anderen in dessen eigener Würde zu. Johannes vom Kreuz wolle uns die „einfache Liebe" lehren.

Genau dies ist auch der Hauptgedanke und Hauptinhalt des nun vorliegenden Buches über „Die Dunkle Nacht".

Das Buch besteht aus acht Liedstrophen und einer anschließenden, sehr ausführlichen Erklärung der ersten beiden Strophen. Von der 3. Strophe gibt es nur eine kurze Erklärung. Danach bricht der Kommentar plötzlich ab (vgl. Fußnote auf S. 203).

Die Neuübersetzung wurde nach der kritischen Textausgabe von José Vicente Rodriguez und Federico Ruiz Salvador, Obras Completas de Juan de la Cruz, Madrid 5/1993, gefertigt (vgl. S. 23). Von den Fußnoten heißt es, daß diese zum Teil neu erstellt wurden, zum Großteil aber der Ausgabe von E. Pacho (Obras Completas, ed. E. Pacho OCD, Burgos 1982) entnommen seien (vgl. S. 23 – 24).

Damit sei hier eine kritische Bemerkung erlaubt: Leider ist an keiner Stelle ersichtlich, was nun wirklich der Ausgabe von Pacho entnommen ist und was persönliche Fußnoten des Übersetzerteams sind.

Auch wird bei der Erklärung wichtiger Schlüsselworte im Anhang nicht deutlich, was auf das Konto der gebrauchten textkritischen Ausgaben und was auf das Konto des Übersetzerteams zurückgeht. Der Hinweis von Ulrich Dobhan OCD im Nachwort (vgl. S. 223): „Wertvolle Hinweise verdanken wir José Vicente Rodriguez OCD, Avila/Spanien, und Federico Ruiz OCD, die uns mit ihrer Fachkenntnis halfen, die Bedeutung der Schlüsselbegriffe Juans besser zu verstehen und sie so angemessener wiederzugeben", klärt diese Frage nicht.

Wir hoffen, daß bei der Übersetzung der weiteren Werke des Johannes vom Kreuz diesbezüglich mehr Klarheit geschaffen wird.

Abgesehen von den genannten kritischen Bemerkungen können wir die hier vorliegende Neuübersetzung nur allen empfehlen, die in irgendeiner Weise an der Vertiefung ihres geistlich-religiösen Lebens interessiert sind, bzw. die sich in ihrem Theologiestudium näher mit dem Thema Spiritualität oder gar Karmelspiritualität befassen möchten.

Dem Herder-Verlag gebührt Dank und Anerkennung, es „gewagt" zu haben, dieses sicherlich sehr anspruchsvolle, aber mit höchster Sorgfalt ins Deutsche übersetzte Werk des spanischen Mystikers auf den deutschsprachigen Markt zu bringen.

Gleichzeitig möchten wir auch jetzt schon hinweisen auf eine weitere von Frau Hense übersetzte und zusammengestellte Sammlung von Texten, die das Thema „Dunkle Nacht" behandeln. Die Sammlung enthält außer Texten von Johannes vom Kreuz auch Texte von Franciscus Amelry, Jean de Saint Samson, Maria Petyt und Edith Stein.

Die Sammlung trägt den Titel: „Nacht, die mich glücklich macht." Sie enthält jeweils eine Einleitung zu den einzelnen Autoren, und außerdem ist der Textsammlung als ganzer eine Gesamteinleitung vorangestellt. Obiges Zitat stammt aus dieser Studie.

Wir hoffen, daß sich auch für diese Textsammlung, die viele wertvolle Beiträge und Gedanken zum Thema „Dunkle Nacht" enthält, ein Verlag finden läßt.

Besprechungen

Geistliches Leben

Rotzetter, Anton: *Gott, der mir Leben schafft.* Meditationen. Freiburg 1994: Herder. 223 S., geb., DM 32,– (ISBN 3-451-23481-5).

Zur Verbreitung des Gedankens des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung unter den eigenen Mitbrüdern erklärte sich der Autor im Auftrag seiner Ordensobern bereit, „zu diesem Anliegen biblische Kurzlesungen mit einer existentiellen Spitze zu verfassen" (9). Anders, als der Untertitel des Buches angibt, handelt es sich also bei den Texten nicht eigentlich um Meditationen, sondern um die Übersetzungen bzw. manches Mal freie Übertragungen von kurzen Abschnitten aus der Bibel. „Texte aus der Bibel (sollen) zum Angebot für eine lebensfreundliche Spiritualität werden" (11). In den Hintergrund der Auswahl und in die zugrundeliegende lebensfreundliche Spiritualität führt eine kurze Einleitung ein. Als Kurzlesungen sind die ausgewählten Texte für das Morgen-, Mittag- oder Abendgebet gedacht; deshalb sind sie auf einige wenige Sätze beschränkt: ein kurzes Innehalten. Auch wenn Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung als eine Formel hinter der Auswahl stehen, so beschränken sich Aussagen natürlich nicht auf diese abstrakten Begriffe; es wird vielmehr ein Teil der biblischen Vielfalt der Bilder und Geschichten aufgegriffen. Geordnet sind die Texte nach dem liturgischen Jahr: Im Advent und Weihnachten z. B. sind die Lesungen dem Buch des Propheten Jesaja entnommen, in der Zeit von Neujahr bis zum Fest der Taufe des Herrn stammen sie aus dem Prolog des Johannesevangeliums; die beiden Schöpfungsberichte, die Psalmen, das Markusevangelium und die beiden anderen synoptischen Evangelien sind für die Wochen des Jahreskreises ausgewählt. Der Autor übertrug die Schrifttexte in eine direkte und ansprechende Sprache, so daß sie sich zum lauten Vortrag für ein sinnendes Nachgehen gut eignen. Johannes Römelt

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,– (ISBN 3-89411-318-9).

Vor allem um eine Form der „Nachfolge Christi in der heutigen Welt" (so der Titel des zweiten Teils des vorliegenden Bandes) geht es in dieser Zusammenstellung von Arbeiten Hans Urs von Balthasars: um die Lebensform von Laien in Säkularinstituten. Die Apostolische Konstitution „Provida Mater" von 1947, mit der zum ersten Mal in einem offiziellen päpstlichen Dokument die sich damals bildenden ordensähnlichen Gemeinschaften von Laien positiv gewürdigt wurden, regte auch den großen Schweizer Theologen in seiner Reflexion an. Immer wieder bezieht er sich auf dieses Dokument, wenn er die Notwendigkeit einer verstärkten und eigenständigen christlichen Verantwortung von Laien darlegt, die ja aufgrund ihrer Lebensweise „mitten in der Welt" gegenüber den spezialisierten Klerikertheologen einige Vorteile mitbringen. Die Grundnorm jedes Rätelebens – ob in einer Ordensgemeinschaft oder in einem Säkularinstitut – ist „die Bereitschaft zur vollen und bedingungslosen Verfügbarkeit" (22). Diese Verfügbarkeit erschöpft sich eben nicht in einem bestimmten Persönlichkeitsideal, das ein einzelner in seinem Leben zu verwirklichen sucht, sondern ist Ausdruck „eines Ideals des Freiseins für die christliche Sendung, die nie mit der Persönlichkeit des Gesendeten zusammenfällt oder daraus abgeleitet werden kann, die aber alles im Menschen anfordert, ... um ihn in allem zu einem Boten Gottes in der Welt machen zu können" (55f.). In den verschiedenen Aufsätzen legt der Autor dann dar, wie sich diese Verfügbarkeit in den drei evangelischen Räten ausgestaltet. Eine zeitgemäße Form des Rätelebens für heute sieht er vor allem in den Säkularinstituten, deren Berechtigung und eigenständigen Wert für die Kirche er in seinen Arbeiten erweist. Dabei reichen seine Beiträge zu der Thematik von der biblischen Grundlegung über historische Untersuchungen, Auseinandersetzungen mit anderen theologischen Ansätzen bis hin zu konkreten Überlegungen zur Ausgestaltung des Lebens in Säkularinstituten. Umfassend ist auch der Zeitraum der hier zusammen abgedruckten Arbeiten: Er reicht vom Jahr 1948 („Der Laie und der Rätestand") bis zum Jahr 1987 („Laienbewegungen in der Kirche"). Johannes Römelt

Špidlík, Thomáš: *Russische Spiritualität*. Regensburg 1994: Fr. Pustet. 139 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-7917-1410-4).

In der Einleitung liefert der Autor eine knappe und verständliche Darstellung der Geschichte des Christentums in Rußland, wobei besonders die unterschiedlichen Aspekte der russischen Spiritualität zur Sprache kommen. Der Hauptteil des Buches bietet dann ausgewählte Texte aus den Werken verschiedener Theologen, die vom Autor kurz vorgestellt werden. Der Leser erhält auf diese Weise einen ersten Eindruck von der jeweiligen Thematik und erfährt zugleich, wann der Text geschrieben wurde und in welch größerem Zusammenhang er zu sehen ist. Dem besseren Verständnis dienen außerdem die Fußnoten, in denen Fachtermini erklärt sowie biographische Angaben zu den Personen gegeben werden.

Die Textauswahl ist, was die Themen und den Stil angeht, sehr vielseitig. Die mehr systematische Fragen betreffenden Auszüge verlangen verständlicherweise vom Leser größere Ausdauer und Konzentration als die tiefsinnigen Legenden, die in erzählender Form die typisch russische Spiritualität beleuchten. Die Stärke des Buches liegt darin, daß es den Leser meditativ an den Reichtum der russischen christlichen Spiritualität heranführt. Das Buch eignet sich darum auch in besonderer Weise für die Betrachtung und erschließt dem Leser Perspektiven, die ihm die abendländische Tradition in dieser Weise nicht bietet. Klaus H. Burckhardt

Heilige Schrift

Kahl, Werner: *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting*. Reihe: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 163. Göttingen 1994: Vandenhoeck & Ruprecht. 259 S., Ln., DM 88,– (ISBN 3-525-53845-6).

In seiner Dissertation analysiert Kahl die Struktur und Funktion der neutestamentlichen Wundertraditionen, die von einer wunderbaren Wiederherstellung von Gesundheit oder Leben erzählen auf dem Hintergrund ihres religionsgeschichtlichen Umfelds. Zu diesem Zweck vergleicht er jüdische, griechisch-römische und christliche Überlieferungen.

Ein Blick in die Forschungsgeschichte beweise, daß es neutestamentlichen Untersuchungen an methodischer Klarheit für einen religionsgeschichtlichen Vergleich fehle. Der Verf. benutzt für seine Analysen und seinen Vergleich eine textwissenschaftliche Methode, die in den strukturalistischen und semiotischen Arbeiten von V. J. Propp, A. Dundes und vor allem A. J. Greimas u. a. ihre Grundlage hat. Bei der Durchführung seiner Analyse unterscheidet Kahl zwischen strukturalen narrativen Einheiten (Motifeme) und ihren Realisierungen (Motife, Allomotife). Als ein Ergebnis der Untersuchung ergab sich, daß die Morphologie in allen Wiederherstellungswundererzählungen identisch ist. Zu Beginn steht ein Mangel (an Gesundheit oder Leben), der durch eine Handlung eines aktiven für diese Aufgabe besonders vorbereiteten Subjekts überwunden wird. Das liegt m. E. jedoch nicht an einer bestimmten Erzähltechnik, sondern einfach daran, daß wunderbare Krankenheilungen sich gar nicht anders vollziehen können. Das trifft auch für die von Kahl vorgelegte Definition der Wiederherstellungswundererzählung aus strukturaler Perspektive zu. Der Verf. beobachtet richtig, daß man den „Wundertäter" im Hinblick auf die unterschiedlichen Funktionen eines Trägers, eines Bittstellers oder Vermittlers numinoser Macht differenzieren muß. Der eigentliche Träger numinoser Macht, der im AT immer Jahwe und in den Evangelien Jesus ist, muß nicht identisch sein mit dem aktiven Subjekt der Handlung. Bei der Diskussion über Kriterien für eine Klassifizierung der Wundererzählungen entscheidet sich der Verf. für das Kriterium „innernarrative Funktion", das zur Unterscheidung zweier Typen von Wundergeschichten führt: Bei dem einen liegt der Fokus auf der Vorbereitetheit des Trägers numinoser Macht, bei dem anderen auf der Aktivität des Subjekts, das um Hilfe fleht. Bei der Realisation der fundamentalen Struktur der Wundergeschichten war der Erzähler durch eigene Intention und Kreativität und durch kulturelle Beschränkungen bei der Auswahl von Allomotifen beschränkt. Auf dem Hintergrund des religionsgeschichtlichen Vergleichs versucht Kahl die charakteristischen Merkmale der einzelnen Evangelisten zu identifizieren. In seinen abschließenden Beobachtungen glaubt er, Jesus als einen idealtypischen „Gottmenschen" bestimmen zu können, da er einerseits mit den jüdischen Bittstellern und/oder

Vermittlern numinoser Macht die Immanenz teilte, andererseits aber die Qualität eines Trägers numinoser Macht mit den transzendenten paganen Trägern numinoser Macht gemeinsam hatte.

Gerade an dieser Stelle wird eine Schwäche der vorliegenden Arbeit deutlich. Der Verf. ist von seinem religionsgeschichtlichen Vergleich offenbar so fasziniert, daß er die Frage nach der besonderen Beziehung Jesu zu Gott als seinem Vater überhaupt nicht stellt. Deshalb wundert es auch nicht, daß er übersieht, daß die synoptischen Wundergeschichten in die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes, die sein ganzes Leben und Handeln bestimmt, eingeordnet sind. So verwirklicht sich z. B. in den Krankenheilungen Jesu das, was er selbst Herrschaft Gottes nennt, die Heil für den Menschen schon in der Gegenwart bedeutet. So ist es letztlich Gott selbst, der in und durch Jesus Menschen heilt. Kahl gelingt es zwar, Gemeinsames und auch Unterschiede in allen Wundergeschichten in der Antike herauszuarbeiten, das Eigentliche der Wundererzählungen in den Evangelien kommt dabei jedoch nicht in den Blick. Heinz Giesen

Trunk, Dieter: *Der messianische Heiler.* Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium. Reihe: Herders biblische Studien, Bd. 3. Freiburg 1994: Herder. XIII, 457 S., geb., DM 88,– (ISBN 3-451-23150-6).

In seiner Würzburger Dissertation fragt Trunk nach dem kompositionellen Ort der Exorzismustradition im MtEv und nach deren „Sitz im Leben" (2). Zunächst nimmt er Stellung zum Phänomen des Exorzismus in der heutigen Gesellschaft und präzisiert seine Fragestellung wie sein methodisches Vorgehen (A) und beschreibt das Phänomen Besessenheit und Exorzismus (B). Danach folgen Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte (C) und zum religionsgeschichtlichen Umfeld (D). Das Buch endet mit einer Zusammenfassung und Ausblick (E). Die Synoptiker überliefern mehr Exorzismuserzählungen als andere vergleichbare antike Texte. Die Exorzismen sind in den Rahmen der charismatischen Heilungen Jesu einzuordnen. Zu Recht betont Trunk den Verweischarakter der neutestamentlichen Exorzismen. Die Einzelanalysen der matthäischen (= mt) Texte (40 – 241) erfolgen jeweils nach demselben Schema. Nach der synchronen folgt eine diachrone Analyse und meist auch eine Auswertung, die die Entstehungsgeschichte und die Besonderheiten der mt Redaktion hervorhebt. Wenn es angezeigt ist, behandelt er auch den dämonologischen Hintergrund.

Der Verf. beginnt mit der Beelzebulperikope (Mt 12,22 – 37), deren Bearbeitung durch Mt textpragmaisch vier Intentionen in bezug auf die Exorzismen und Heilungen Jesu erkennen läßt: Sie will deren messianischen und eschatologischen Charakter deutlich machen, bietet Argumente zur Abwehr von Angriffen der Gegner Jesu, warnt die Christen vor der Gefährlichkeit der Pharisäer und vor unnützen und schlechten Reden. Nach Mt ist das dämonologische Gleichnis von der Rückkehr der unreinen Geister in Mt 12,43 – 45 Bild für das pharisäische Judentum, das Jesu Taten und Sendung in das Gegenteil verkehrt und seine Botschaft abweist.

Die erste der drei Einzelüberlieferungen über Exorzismen, den Untergang der Dämonen von Gadara (Mt 8,28 – 34), gestaltet Mt als eine Epiphanieerzählung über den Gottessohn. Die Erzählung thematisiere zugleich den Beginn der Heidenmission. Mt 15,21 – 28 erzählt von einer Fernheilung der besessenen Tochter einer kanaanäischen Frau. Mit dieser deutlich christologisch überformten Wundererzählung suche Mt für die Tatsache zu erklären, daß Jesus sich nur zu Israel gesandt weiß, die Kirche sich aber auch an die Heiden wendet. M. E. liegt hier jedoch eher das Motiv der Völkerwanderung vor, wonach Heiden in der mit Christus begonnenen Endzeit über Israel das Heil erlangen. Die Überlieferung über einen mondsüchtigen Knaben (Mt 17,14 – 20) wird zu einer Erzählung über die Macht des Glaubens und den Kleinglauben der Jünger.

Den Exorzismen in den Summarien (Mt 4,23 – 25/9,35; 8,16f.; 12,15 – 21) und im Aussendungsbericht (Mt 10,35 – 11,1) gehören zu den christologischen Knotenpunkten im MtEv, die einen Schlüssel zum Verständnis der Heilungen Jesu liefern. Die Exorzismuserzählung in Mk 1,21 – 28 habe Mt ausgelassen, weil sie für seine Christologie nicht nur entbehrlich, sondern teilweise sogar störend gewesen sei. Der „Sitz im Leben" der mt Wunderüberlieferung sei die Auseinandersetzung mit den Charismatikern (Mt 7,15 – 23) und die Apologie gegen den Vorwurf der Verführung durch magische Praktiken.

Die Exorzismusüberlieferung ist wichtig für die mt Christologie. Der Evangelist reduziert den Exorzismus auf Jesu Machtwort. Die Heilung des Besessenen ist ihm bedeutsamer als die Austreibung von Dämonen. Gegenüber seinen Vorlagen betont er das Glaubensmotiv. Hier wäre m. E. zu beachten, daß Jesu Heilungen nicht den Glauben an ihn, sondern an Gott voraussetzen, so daß ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Heilung und Heil (Herrschaft Gottes) gegeben ist. Jesus erweist sich durch seine Machttaten, seine Herrschaft über die Dämonen (8,28 – 34) und seine Überlegenheit über die Naturgesetze (14,24 – 33) als Gottessohn.

Im folgenden behandelt Trunk ausführlich religionsgeschichtliche Parallelen (242 – 425). Zunächst informiert er über die dämonologischen Vorgaben aus dem AT und dem Frühjudentum (äthiopisches Henochbuch, Jubiläenbuch, Testamente der zwölf Patriarchen, Qumrnschriften). Die frühjüdischen Texte kennen vor allem deshalb keine Exorzismen, weil Schriftgelehrte für die Überlieferung verantwortlich waren. Ein Gattungsvergleich mit hellenistischen und rabbinischen Wundergeschichten, eine Erörterung der Magie sowie der Wirkungsgeschichte der Exorzismen bei den christlichen Apologeten ermöglichen es, die Exorzismuserzählungen des NT und vor allem die des MtEv in ihrer Eigenart stärker hervortreten zu lassen. Im MtEv ist eine apologetische sowie wunderkritische Tendenz zu beobachten, die die Wunder von der Magie abzusetzen bemüht ist. Da es ein Anliegen der vorliegenden Arbeit ist, eine Brücke zum heutigen Verstehen von Besessenheit und Exorzismus zu schlagen, stehen am Schluß Anmerkungen zu Aktualisierungen. Die vorliegende umfassende Studie bietet neben den eingehenden Exegesen der einschlägigen Texte umfangreiche Informationen über die antike Dämonologie. Heinz Giesen

Wagener, Ulrike: *Die Ordnung des „Hauses Gottes."* Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd. 65. Tübingen 1994: J. C. B. Mohr. X, 291 S., kt., DM 88,– (ISBN 3-16-146304-8).

In ihrer Dissertation möchte U. Wagener einen Beitrag zur Frage leisten, welchen Anteil Frauen für die Entwicklung urchristlicher Gemeinden hatten und welche Bedeutung der christliche Glaube für Frauen im römischen Reich hatte, „indem sie nach dem Leben und Glauben von Frauen, ihren Partizipationsmöglichkeiten und -einschränkungen in jenen christlichen Gemeinden fragt, an die sich die Pastoralbriefe richten" (1). Hauptinhalt der Pastoralbriefe (= Past) ist die Ekklesiologie und die Ethik. Die Gemeinde wird als „Haus Gottes" verstanden (vgl. vor allem 1 Tim 3,14f.). Besonders in 1 Tim nehmen Anweisungen für Frauen einen großen Raum ein, die von der Verf. nun erstmals eingehend analysiert werden: In 1 Tim 2,9 – 3,1a geht es um das Verhalten der Frauen im Gottesdienst (Teil II); die Witwenregel in 1 Tim 5,3 – 16 legt die Voraussetzungen für das Amt der Gemeindewitwe fest (Teil III). Der Exegese der beiden Texte geht ein ausführlicher Forschungsbericht (Teil I) voraus. In Teil IV wird die „Haus"-Ekklesiologie und -Ethik als eine Strategie definiert, die darauf ausgerichtet ist, die aktive Teilhabe von Frauen in der Gemeinde zu beschränken und die männliche Herrschaft in ihr abzusichern.

Bei der Exegese der beiden Texte unterscheidet die Verf. jeweils zwischen Tradition und Redaktion und sucht den Hintergrund der vorkommenden Motive zu ergründen. Nach ihrem Urteil geht die Schmuckparänese (2,9f.) auf einen traditionellen Topos hellenistischer Frauenspiegel und das Lehrverbot für Frauen (V. 11f.) auf eine christliche Gottesdienstregel zurück, die auch die Interpolation in 1 Kor 14,33b – 36 bezeugt. Die Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte bietet dem Autor der Past die Gelegenheit, Schmuck-Paränese und Lehrverbot exegetisch zu verbinden. Eva soll sich als die Zweitgeschaffene nicht zur Ersten machen (V. 13), und als die einzige (sexuell) Verführte soll sie nicht als sexuelle Verführerin in Erscheinung treten (V. 14). Die Rede vom Schmuck weise die angesprochenen Frauen als wohlhabend und wirtschaftlich unabhängig aus, die eine profilierte Stellung in der Gemeinde anstreben. Bestimmend für die einschränkenden Anweisungen für die Frauen ist die Übertragung des Haus-Modells auf die Gemeinde als das „Haus Gottes", an dessen Spitze der Amtsträger steht, der analog zum Hausvater die Gemeinde vor allem zu belehren und zu erziehen hat, während alle anderen Gemeindemitglieder zu lernen und zu hören haben. In diesem Rahmen ist es Frauen nicht erlaubt, eigene Positionen einzunehmen oder gar dem Amtsträger zu widersprechen. Die Frau wird wesentlich auf ihre Rolle als Frau und Mutter festgelegt, die ihr Heil im Kindergebären findet.

Die Spannungen und Brüche, die sich in der „Witwenregel" ausmachen lassen, erklärt die Verf. aus dem Gegensatz zwischen einer asketisch orientierten Tradition und der Ekklesiologie und der Ethik der Past, die im Haus und seinen Strukturen ihr Modell haben (1 Tim 5,3 – 16). Bis auf V. 16 ist der Text jedoch thematisch einheitlich. Der Autor der Past hat eine traditionelle Witwenregel aufgenommen, die innerhalb von 1 Tim 2,1 – 6,2 zu einem Amtsspiegel wird. Das Gebet ist das wichtigste Charakteristikum der Witwe, die dadurch eine Ehrenstellung erreicht. Ursprünglich steht das Witwenamt in einem charismatisch-prophetischen Zusammenhang. Doch schon auf der Ebene der den Past überkommenen Tradition hat es eine gwisse Institutionalisierung erfahren, wie die Anweisung zur Entlohnung und das formalisierte Auswahlverfahren beweisen.

Die Verbote und Polemiken in 5,3 – 15 lassen nach Wagener auf Züge der Situation des Witwenamtes, das die Past bekämpfen, schließen. Das asketische Witwenamt werde offenkundig von vielen Frauen angestrebt. Zu den jüngeren Witwen, denen die Past raten zu heiraten, rechnet die Verf. auch unverheiratete Frauen. Wegen der Polemik gegen ein ausschweifendes Leben in V. 6 hält sie die Witwen für wohlhabende Frauen, wofür eine Parallele in der Reichenparänese (1 Tim 6,17) spreche. 5,13 setzt voraus, daß die Frauen falsche Lehren in den Häusern verbreiten.

Der Autor der Past gestalte die Witwenregel in zwei Punkten um. Er läßt 1. die Witwen, die noch Aufgaben im Haus wahrnehmen oder aufgrund ihres Alters ausüben könnten, nicht zum Witwenamt zu. Und 2. macht er die pflichtgetreue Erfüllung der Arbeiten im Haus, die er gute Werke nennt, zur Voraussetzung für die Zulassung zum Witwenstand. Damit spreche er ihnen die Anerkennung und das Prestige als Gemeindeamt ab. Denn das Witwenamt werde anders als das Bischofsamt nicht als „gutes Werk" bezeichnet, wodurch der Bischof Prestige erlangt. Statt dessen werden von der Witwe als Zulassungsbedingungen „gute Werke" verlangt.

Wagener bietet mit ihrer Arbeit zu den beiden Frauentexten in 1 Tim zweifellos wichtige neue Einsichten. Das gilt vor allem für die motivkritischen Untersuchungen. Bei ihrer Scheidung von Tradition und Redaktion und bei der Rekonstruktion des historischen Hintergrundes dürfte jedoch nicht selten ein zu großes systematisches Interesse einfließen. Man wird die Theologie der Past kaum auf die Formel Restriktion der aktiven Teilhabe von Frauen und Absicherung männlicher Herrschaft in der Gemeinde reduzieren dürfen, auch wenn zuzugeben ist, daß die Past im Gegensatz zu den echten Paulusbriefen die Stellung der Frau in der Gemeinde minimieren. Heinz Giesen

Dogmatik – Ekklesiologie

Fries, Heinrich: *Vor der Entscheidung*. Werden die Kirchen überflüssig? Graz 1995: Verlag Styria. 95 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-222-12326-8).

Unter drei Fragestellungen nähert sich der emiritierte Professor für Fundamentaltheologie der Entscheidungssituation an, in die er die Kirche gestellt sieht: da geht es um eine Bestandsaufnahme der Kirche, die vielfach abgelehnt, dann aber aber auch wieder gebraucht wird, und schließlich darum, wie Kirche sein muß, wenn sie nicht der Überflüssigkeit anheimfallen will, von der im Untertitel so provozierend die Rede ist.

Zunächst wird in zwangsläufig knapper, aber anschaulicher Form von den Ablösungen und Ablehnungen der Welt gegenüber der Kirche gesprochen: wie traditionelle Aufgabenfelder der Kirche in staatliche Hand übergingen (Versorgung Kranker und Alter, Erziehung, Hochzeit und Tod), wie heute Religiösität an der Kirche vorbeigeht (Fries: „Marginalisierung", 33ff.) und wie schließlich die Ablehnung der Kirche umschlug in eine „schonungslose Schmähung der Person Jesu" (60f.), einsetzend mit Augsteins berüchtigtem Jesus-Buch. Bemerkenswert in diesem Teil, der sachgemäß nichts Neues enthalten kann, ist die fast reportagenhaft unverhüllte Nennung von Fällen, etwa bei den neuen Kardinalsernennungen (50). Deutlich ist die Betroffenheit des Autors zu spüren, wenn er z. B. Dialogverweigerung als Selbstwiderlegung der Kirche apostrophiert (47) oder sich zurückerinnert an die „unvergleichlich schöne Botschaft" (52) von Gaudium et Spes. Sehr klar arbeitet er heraus, daß die neuzeitlichen Angriffe auf alte Gottesbilder nicht Gott treffen: „Gott ist nicht tot, aber er ist größer, namenloser, unbegreiflicher, als manchmal gedacht und gesagt wurde. Indes: Von

Gott stammeln zu können, ist im Blick auf die letzten Fragen der Existenz des Menschen entscheidender, als von der Welt exakt reden zu können" (73).

Im folgenden Teil zeigt der Autor auf, wo heute Kirche unverzichtbar ist und beschreibt sehr redlich, welche Antwort auf die Sinn- und Leidfrage des Menschen und der Geschichte der Glaube geben kann: „Wer will und kann Auschwitz verstehen? Es gibt aber die Möglichkeit des Bestehens in Leid und Tod" (84). So hergeleitet, ist die Folgerung leicht zu bejahen, daß Kirche dann nicht überflüssig wird, wenn sie eben diese Möglichkeit verkündet. Gegenüber den bei aller Einfachheit differenzierenden vorangegangenen Teilen wirkt der letzte Abschnitt blaß und wenig hilfreich, der beschreiben will, wie Kirche heute zu sein hat. Von Präsenz und Geschichtlichkeit (87) ist da die Rede, recht verstandenem Aggiornamento und Kirche-auf-dem Weg (87), von notwendiger Übersetzungsarbeit und dem Aufrechterhalten der memoria Christi (93). Nun ist ja nichts davon falsch, ganz im Gegenteil. Dennoch kann der vom Leser mit einer gewissen Spannung erwartete letzte Teil enttäuschen, da er weder Neues bringt noch Klarheit in Altes, es sei denn die ernüchternde Einsicht, daß nichts Neues zu sagen ist, solange so viele der alten Forderungen und Einsichten noch auf ihre Realisation warten. Jessica Weis

Martini, Carlo Maria: *Die Kirche.* Anregungen zu einem tieferen Verständnis. München 1995: Verlag Neue Stadt. 77 S., geb., DM 19,80 (ISBN 3-87996-326-6).

Das Buch ist entstanden aus einer Vortragsreihe, die Martini anläßlich der Mailänder Synode 1994 hielt.

In der Einführung nennt Martini zunächst die Schwierigkeiten, die viele heute mit der Kirche haben und worauf sie sich gründen: die Reduzierung der Kirche auf ihre rein äußeren Dimensionen. Das Eigentliche der Kirche aber „läßt sich weder photographieren noch filmen noch sonstwie registrieren" (7).

Der erste Abschnitt steht unter dem Wort „Die Kirche: Leib Christi" und ist eine Ermunterung, mit den Augen des Glaubens die Kirche zu betrachten: „Jeder von uns sollte sich selbst und die anderen mit diesen Augen sehen, um dankbar und froh wahrnehmen zu können, daß in uns und in den anderen die Herrlichkeit Christi bereits aufscheint" (14/5). Von hier aus gilt es, nicht in Resignation und Jammern zu verfallen angesichts der Schwierigkeiten, von denen wir uns umgeben fühlen. Martini folgt nun in der Behandlung des Themas dem Aufbau des Großen Glaubensbekenntnisses: Die Kirche ist heilig: Zunächst werden Mißverständnisse geklärt. Ausgehend von Eph 5 erschließt der Autor dann den richtigen Zugang zur Heiligkeit der Kirche: „Die Kirche ist heilig, weil Jesus sie heilig und rein gemacht hat" (29). Er betont dabei den passivischen Charakter der Aussage: zunächst geheiligte Kirche; dann aber auch heiligende Kirche, Kirche aus Sündern, die zur Heiligkeit berufen sind – hier sehr deutlich gegen jede Fehldeutung einer Kirche der Reinen! –, und Kirche der Heiligen, die mit den Sündern solidarisch sind.

Den zweiten Abschnitt, „Die Kirche ist katholisch", beginnt er mit biblischen Reflexionen. Er zeigt auf, wie der Gedanke der Katholizität implizit schon im Neuen Testament enthalten ist. Ausführlich wird das Problem beleuchtet, wie sich dieser Anspruch verhält im Blick auf konfessionelle Spaltung, andere Religionen und Nichtglaubende. Schließlich wird gefragt, wie Katholizität in unserem persönlichen Leben aufscheinen kann.

Dem Abschnitt „Die Kirche ist apostolisch" nähert Martini sich durch die Frage, wann wir einmal gespürt haben, was die Apostolizität der Kirche bedeutet, ehe er darstellt, was es im Neuen Testament meint. Er faßt zusammen: „Die Kirche ist apostolisch im Ursprung, sie ist orthodox in der Lehre, hierarchisch in ihrer Verfassung, katholisch und missionarisch hinsichtlich ihrer Ausdehnung" (57). Daraus folgen die Aufforderungen an jeden Einzelnen, sich einzugliedern in die apostolische Struktur der Kirche und sich mitgesandt zu fühlen in ihren apostolischen Auftrag.

Das Thema „Die eine Kirche" stellt er wesentlich unter das, wie er sagt, „Drama" der Spaltung. Vier Schritte nennt er, in denen wir der Einheit näherkommen können: akzentuieren, was uns vereint, nicht was uns trennt; alles daransetzen, zusammenzuarbeiten; um die Einheit beten; das Evangelium uns immer tiefer zu eigen machen.

Um dem Buch gerecht zu werden, muß man Klarheit über den Adressaten gewinnen: es ist nicht geeignet für kirchenferne Leser, denn es bewegt sich ganz in der traditionellen Sprache. Es ist auch kein Buch für Theologen. Hier könnte es eher zu Enttäuschung führen: weder enthält es neue Impulse, noch hält es – theologisch – das Versprechen des Untertitels, Anregungen zu einem tieferen Verständnis zu geben. Es ist ein Buch für kirchlich eingestellte und interessierte Laien, die in einfacher Sprache komprimiert die orthodoxe Lehre über die Kirche erfahren möchten. Jessica Weis

Weber, Herbert – Valentin, Friederike: *Die Zeugen Jehovas.* Zwischen Bewunderung und Befremdung. Herderbücherei, Bd. 8817. Freiburg 1994: Herder. 171 S., kt., DM 15,80 (ISBN 3-451-08817-7).

Das Buch behandelt verschiedene Aspekte der Zeugen Jehovas. Zu Beginn wird ihre Geschichte nachgezeichnet. Daran schließt sich eine Darstellung der Struktur dieser Sekte sowie ihrer Lehre und Praxis. Anhand von Einzelbeispielen werden dann sachlich und anschaulich die Motive vorgestellt, die häufig für einen Beitritt maßgeblich sind. Sehr zu begrüßen ist, daß in diesem Zusammenhang auch die Gründe genannt werden, die zu Austritten aus der Gemeinschaft führten. Sehr hilfreich sind die „Argumentationshilfen fürs Gespräch" und die abschließenden Überlegungen. Am Ende des Büchleins werden dann noch Tips für den Umgang mit den Zeugen Jehovas gegeben, wobei darauf hingewiesen wird, daß die hier gelieferten Informationen allein nicht für eine Beratungstätigkeit genügen.

Das Buch stellt treffend Geschichte, Lehre und Praxis der Zeugen Jehovas dar. Der Leser erfährt, warum die Mitglieder ihren Dienst in der ihnen eigenen Art und Weise tun. Durch die Beschreibung von Einzelschicksalen wird die Darstellung konkret und macht gerade dadurch betroffen. Die Darbietung des Stoffes ist übersichtlich und gut verständlich, so daß sich das Buch für eine breitere Leserschaft eignet. Wer bereits mit der Literatur über die Zeugen Jehovas vertraut ist, erfährt wahrscheinlich wenig Neues, vielleicht aber, wie er besser mit ihnen umgehen kann. Klaus Burckhardt

Pastoraltheologie

Gäde, Ernst-Georg – Mennen, Claudia: *Gemeinde leiten – aber wie?* Werkbuch für Pfarrgemeinderäte und Kirchenvorstände. Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 163 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-7867-1815-6).

Das Buch will eine Arbeitsanleitung für Pfarrgemeinderäte und Kirchenvorstände sein, wobei mit letzterem Wort nicht die Finanzgremien katholischer Pfarreien (nach der im Geltungsbereich des preußischen Konkordates Bezeichnung) gemeint sind, sondern evangelische Leitungsgremien, vermutlich dem vergleichbar, was in den Kirchen der Preußischen Union die Presbyterien sind. – Mit diesem scheinbar nebensächlichen Hinweis ist bereits ein Charakteristikum des Buches angesprochen: Es will ökumenische Arbeitshilfen geben; dies ist seine Originalität, aber auch seine Schwäche; das Vorwort läßt sie bereits ahnen.

Zunächst aber seien einige der nicht wenigen positiven Beobachtungen zusammengestellt. Zu vermerken ist das Geschick und die Kompetenz der Verfasser auf den Gebieten von Verwaltung/Management und Sozialpsychologie. Dabei werden die Ausführungen in einen durchaus theologisch gezogenen Rahmen gestellt (150 – 158) und gelegentlich auf originelle Weise mit biblischen Daten zusammengebracht (11 – 17). Was allgemein über Gemeindeanalyse, Planung, Leitungsstile, Leitungsmethoden, Gruppendruck und seine Vermeidung gesagt wird, wird den in der Praxis Engagierten sicher manche Hilfe bieten. Meine Einwände beziehen sich hauptsächlich auf die „ökumenische Gleichsetzung" von evangelischen und katholischen Gremien.

Gleichgültig, ob man dies „mag"; unabhängig auch davon, wieweit die Praxis katholischer Gemeinden innerhalb der geltenden Vorgaben anders sein sollte: diese Gleichsetzung stimmt in mehrfacher Hinsicht nicht. Theologisch und praktisch liegen hier Unterschiede vor, die zu sehr heruntergespielt werden (z. B. 45; 100). Das wirkt sich dann auch in einer recht ungenauen Beschreibung katholi-

scher Vorgaben aus: in der eigentümlichen Reihung der Hauptamtlichen (31), im Fehlen der gewohnten Trias Martyria – Leiturgia – Diakonia im Raster zur Gemeindeanalyse; in der – für katholische Gemeinden – unzutreffenden Beschreibung der Alternative von „Zielvorgabe – Zielvereinbarung" (71f.); der sehr unbefriedigenden, weder die (bibel-)theologischen noch die realen Befunde ernstnehmende Gegeneinanderstellung von Merkmalen für „Pfarrei" hier und „Gemeinde" dort (134).

Ernst widersprochen werden muß m. E. dem Satz auf S. 142: „Eine Gemeinde ist nur so lange Kirche Christi, wie sie sich der Probleme in Kirche und Welt annimmt und bemüht ist, Mensch, Welt und Kirche zu verchristlichen" – auch wenn derlei Thesen heute öfter begegnen. Bei aller Richtigkeit der These, daß ohne überzeugende Praxis das Leben der Gemeinde leer bleibt, ja zum Gegenzeugnis entarten kann, darf doch das Kirche- bzw. Christsein nicht vom rechten Verhalten der Menschen abhängig gemacht werden – das wäre, auf die Kirche übertragen, kirchliche Werkgerechtigkeit und, in der Sprache der Theologie, ekklesiologischer Pelagianismus.

Formal ärgerte mich wieder das Binnen-I, das ich immer noch nicht anders sehen kann als eine dem Deutschen fremde, „politisch korrekte" Mode. Auch sehe ich nicht, wieso die sicher verfeierlichte (nicht veraltete) Textformulierung aus Lumen gentium ein „Männertext" sein soll (141). Gleichwohl, ich möchte dabei bleiben: das Buch enthält eine Reihe von Arbeitshilfen, die wertvoll sind, wenn sie allerdings auch anderwärts so ähnlich geboten werden. Peter Lippert

Müller, Wunibald: *Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch.* Selbstverwirklichung als Menschwerdung. Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 127 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-7867-1822-9).

Das Buch ist ein Plädoyer für Selbstverwirklichung und Menschwerdung besonders in kirchlichen und spirituellen Lebensformen. Dem dient die Folge der verschiedenen Kapitel. Da wird zunächst gesprochen von „Ursachen für seelisches Leid unter Priestern, Seelsorgern und Ordensleuten" (13 – 33). Es geht dann um die „Vollendung und Befreiung des eigentlichen Wesens" (34 – 52). Weitere Kpaitel heißen: „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch" (53 – 72); „Für mehr Lebendigkeit in religiösen Gemeinschaften" (73 –90); „Verwurzelt im Boden und zum Himmel ausgestreckt" (91 – 103); „Seelsorge und Psychotherapie: Seelsorge für Seelsorger/innen" (104 – 121). Dabei sind es einige wenige Texte, die den Verfasser faszinieren und zu „Assoziationen und Variationen des Grundthemas" führen: Baruch 2,1f.; ein Wort von Th. Merton (er zitiert es auch anderwärts) und das bekannte Zitat aus Irenäus, Wider die Häretiker 4,20,7: „die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch".

Der Verfasser versteht darunter den Menschen, der wirklich sein Leben lebt, der nicht nur eine mehr oder weniger dem burn-out zum Opfer gefallene Hülle wird, ohne die seelischen Möglichkeiten ausgeschöpft zu haben, die in ihm steckten, kurz: den Menschen, der in etlichen Sprachen eine „verwirklichte Person" (persona realizzata) genannt wird. Dieser Mensch sei es, der seinem Schöpfer zur Ehre gereiche. Das ist fürwahr ein berechtigtes Anliegen, dem man sich grundsätzlich gern anschließt besonders angesichts so mancher „frommer" Ängste vor der „Verwirklichung".

Es muß dann wohl auch gesagt werden, daß seine zahlreichen, in letzter Zeit erschienenen Publikationen gewisse Wiederholungen aufweisen. Manches könnte kürzer gesagt worden sein.

Und schließlich sollte der Verfasser, dem der erste Teil des Irenäuswortes (die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch) soviel bedeutet, auch ausdrücklich die Perspektive auf den zweiten Halbsatz hin eröffnen: der lautet nämlich: „das Leben des Menschen ist die Anschauung Gottes". Eben beide Anliegen zusammenzubringen, das „natürliche" und das „mystische", das ist die Gesamtaufgabe. – Müller ist, nicht zuletzt qualifiziert durch seine Tätigkeit als Leiter des Rekollektio-Hauses Münsterschwarzach, sicherlich einer derer, auf den zu hören ist, wenn es um die nicht immer übersichtlichen Grenzzonen zwischen Theologie, Psychologie, Spiritualität und Berufsproblemen im kirchlichen Dienst und pastoralen Folgerungen geht. Trotz der gemachten Einschränkungen ist das flüssig geschriebene, gut lesbare Buch ein Beitrag, der für viele hilfreich sein wird. Peter Lippert

Patrologie – Kirchengeschichte

Drobner, Hubertus: *Lehrbuch der Patrologie.* Freiburg 1994: Herder. XLIV, 452 S., geb., DM 98,– (ISBN 3-451-23499-8).

Mit seinem „Lehrbuch der Patrologie" bietet Hubertus R. Drobner ein Hilfsmittel für das Studium der Theologie, das lange vermißt wurde; denn das Handbuch von Altaner/Stuiber entsprach nicht mehr dem neuesten Stand der Forschung. Der Begriff bedeutet zwar „Lehre von den Vätern der Kirche", doch in der gleichnamigen Wissenschaft bilden die Kirchenväter und ihre Schriften „nur" das Kernstück. Die Patrologie befaßt sich mit der gesamten Literatur der alten Kirche von der apostolischen Zeit bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts.

H. R. Drobner stellt in seinem Lehrbuch die wichtigsten altchristlichen Autoren mit ihren Werken vor und ordnet sie in die Profan- und die Kirchengeschichte ein. Dabei spielen die theologischen Strömungen, die in eigenen Abschnitten charakterisiert werden, eine besondere Rolle für deren Verständnis. Breiten Raum nehmen auch die Synoden der alten Kirche ein, die entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der Theologie hatten. Jedem Abschnitt ist eine gut ausgewählte Bibliographie beigefügt, in der die Textausgaben, Übersetzungen und weiterführende Literatur verzeichnet sind. Karten, Graphiken und Tabellen vermitteln einen raschen Überblick über einzelne Perioden. Ein ausführliches Register gibt detaillierten Aufschluß über den Inhalt des Buchs.

Das „Lehrbuch der Patrologie" ist nicht nur sehr nützlich in der Ausbildung von Studierenden der Theologie, sondern auch ein informatives Nachschlagewerk für Fachgelehrte. Josef Schmitz

Marz, Bernd: *Grenzgänger des Glaubens.* Gespräche und Portraits. Würzburg 1995: Echter Verlag. 230 S., kt., DM 34,– (ISBN 3-429-01673-8).

Dies ist ein spannendes Buch. Dieser Eindruck klingt in der Selbstcharakterisierung des Verfassers an (8; 229 – 231), bildet sich aber vor allem in der Auswahl derer, über die berichtet wird bzw. die von sich in Interviews sprechen, und durch das, was gesagt wird. Da gibt es Kapitel über u. a.: Milva, P. Leppich, Aimé Duval, F. Stier, Janosch, O. Karrer, A. Wittich, Y. Congar u. v. a. – Der erste Eindruck: wie vielfältig ist die Schar derer, die offenbar den unabweisbaren Eindruck haben, dem unendlichen Gott und dem Vater Jesu – dennoch irgendwie – in der Kirche begegnet zu sein (Ausnahme: Kaser, Janosch), wenn dies auch auf manchmal gebrochene Weise geschah... Da es sich bei den hier ausgewählten Menschen um bedeutende Persönlichkeiten handelt, blieb mein Leseinteresse während der Lektüre unvermindert erhalten.

Wie auch immer: die Freude am Buch war groß; sie wurde allerdings gelegentlich davon beeinträchtigt, daß der Verfasser (aus seinem eigenen Werdegang heraus?) Christliches auch dort zur Gebrochenheit geraten läßt, wo mich dies mindestens verwundert hat (bei Kettenberger, 62; P. Duval, 186; Milva, in der Charakterisierung (6).

Vor einigen Jahren erschien ein ähnliches Buch in Italien: E. Ferri (Hrsg.) La tentazione di credere, Mailand 1987. Das Buch ist m. W. nie ins Deutsche übersetzt worden, wohl, weil die behandelten Personen außerhalb Italiens weniger bekannt sind. Erst im Vergleich wird deutlich, wie unterschiedlich ein solch ähnliches Buchprojekt ausfallen kann (auch dieses Buch enthält ein Kapitel über Milva). Aber man muß wohl auch jedem Buch seine Eigenart gönnen. Peter Lippert

Weber, Christoph: *Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889 – 1971).* Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus. Reihe: Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, Bd. 1. Frankfurt/M. 1994: P. Lang. 693 S., geb., DM 168,– (ISBN 3-631-48066-0).

Schon die sporadischen Begegnungen mit dem Kölner Religionsphilosophen während meiner Studienjahre zeigten einen lebendigen, streitbaren und selbständigen Denker, der zur Beschäftigung mit seinen Gedanken verlocken wollte.

Hier legt der Düsseldorfer Historiker (für Neue und Neueste Geschichte) eine ausgezeichnete Dokumentation über Leben und Werk von Johannes Hessen vor, der heute dem Gedächtnis fast entschwunden ist.

Der erste und umfangreichste Teil („Einleitung", 19 – 220) bringt die Verankerung seiner Lehre und der durch sie verursachten Konfliktsituationen in die allgemeine Zeitgeschichte.

Der zweite Teil („Texte aus Hessens Werken", 221 – 283) bietet in 12 Texten (aus Werken und Rezensionen) einen Einblick in das Denken des Religionsphilosophen.

Der dritte, nicht weniger interessante Teil („Sechs Dossiers mit Dokumenten über Leben und Kämpfe von J. H.", 284 – 482) spiegelt die ganze Spannung dieses Gelehrtenlebens in den Reaktionen der Behörden, die von der Kirche über Universität und Gestapo bis hin zu Stellungnahmen nach dem Krieg reichen, die Wiedergutmachung und Bundesverdienstkreuz betreffen.

Der vierte Teil („Die Philosophische und Theologische Diskussion im Umfeld Hessens", 483 – 674) dient in 687 Regesten, die chronologisch aneinandergereiht von 1910 bis 1971 reichen, der Erstellung eines Werkeverzeichnisses von Hessen und der Erfassung der literarischen Diskussion um den Denker.

Eine spannende Begegnung mit der Geistesgeschichte unseres Jahrhunderts, in die sich ein Gelehrtenleben fügt, das gleichermaßen diese Geschichte weiterführt und von ihr geprägt ist. Die beeindruckende Dokumentation, die mit einem Verzeichnis („Quellen und Literatur", 675 – 693) schließt, darf man bewundern und dem Verfasser danken. Viktor Hahn

Liturgiewissenschaft – Gottesdienst

Vollmer, Thomas: *Agenda Coloniensis*. Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien. Reihe: Studien zur Pastoraltheologie, Bd. 10. Regensburg 1994: Fr. Pustet. 473 S., kt., DM 76,– (ISBN 3-7917-1412-0).

Die Liturgie der Erzdiözese Köln ist bislang noch wenig erschlossen. Um so erfreulicher ist es, daß Thomas Vollmer mit seiner sorgfältig durchgeführten und umfangreichen Untersuchung, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Dissertation angenommen worden ist, wenigstens in einigen Bereichen eine Lücke schließt. Der Autor skizziert im ersten Teil die Geschichte der gedruckten Kölner Rituälien von ca. 1482 bis 1950. Im zweiten Teil stellt er die Entwicklung der Ordnungen für sakramentliche Feiern dar. Dabei handelt es sich im einzelnen um Taufe, Beichte, Kranken- und Sterbekommunion, Krankensalbung, Begräbnis und Trauung. Die Reihenfolge der behandelten Feiern mag vielleicht etwas merkwürdig erscheinen. Sie entspricht der Gliederung in den ab 1614 erschienenen Kölner Agenden. Durch den Vergleich der Kölner Ordnungen mit denen der Nachbardiözesen und des römischen Rituale gelingt es, das Profil der Kölner Liturgie herauszuarbeiten. Es zeigt sich, daß man in Köln lange Zeit selbstbewußt an der eigenen Tradition festgehalten hat. Eine Anpassung an das Rituale Romanum erfolgte erst im 19. Jahrhundert. Die vorliegende Arbeit stellt einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Liturgie im deutschen Sprachraum dar. Josef Schmitz

Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1. Hrsg. v. Eduard Nagel u. a. Freiburg 1995: Herder. 272 S., kt., DM 32,– (ISBN 3-451-21789-9).

1988 ist in kirchenamtlichem Auftrag eine Studienkommission gegründet worden, deren Tätigkeit bisher weithin unbekannt geblieben ist. Ihr Aufgabe ist es, aufgrund der inzwischen gesammelten Erfahrungen und angesichts der heutigen Situation Vorschläge für eine Weiterführung der Reform der Meßfeier und des Meßbuchs im Sinn des II. Vatikanischen Konzils zu unterbreiten. Mit dieser Publikation, die eine Art Werkstattbericht bietet, tritt die Studienkommission nun erstmals an die Öffentlichkeit.

Der Band gliedert sich in mehrere Teile. Die Einführung gibt einen Überblick über Entstehung, Zielsetzung, Struktur, Zusammensetzung und Arbeitsverlauf der Kommission und ihrer Untergliederungen. Der Hauptteil enthält Studien (z. B. zum Friedensgebet, zur Sprachgestaltung der Orationen, zur Kantillation und zur Problematik des deutschen Altargesangs), Leitlinien für die Überarbeitung (und Ergänzung) der Gebetstexte des Meßbuchs und Revisionsentwürfe (für die Rubriken zur Gabenbereitung, für die Tagesgebete der Zeit im Jahreskreis, für die Messe vom Letzten Abendmahl am Gründonnerstag, für Karfreitag und Karsamstag sowie für die Musik betreffenden Rubriken des deutschen Meßbuchs). Im Anhang finden sich die Instruktion über „die Übertragung liturgischer Texte", das Referat des Präfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentsdisziplin, über die Beweggründe für eine dritte Auflage des Römischen Meßbuchs und eine vom Sekretariat der oben genannten Studienkommission verfaßte Zusammenstellung von Wünschen und Vorschlägen für die dritte Auflage des Römischen Meßbuchs.

Die zusammengetragenen Materialien lassen erkennen, daß die Studienkommission es nicht bei einigen kleinen Verbesserungen an den Texten und Riten der Meßfeier bewenden lassen will, sondern eine tiefgreifende Erneuerung anstrebt, die darauf ausgerichtet ist, einen sachgerechteren und leichter verständlichen Vollzug der Feier zu gewährleisten. Allerdings stellt sich bei der Durchsicht des Buchs die Frage, wann die beabsichtigte Revision wohl abgeschlossen sein wird; denn das Ergebnis der ca. sechsjährigen Arbeit ist insgesamt recht mager. Eine gute Leistung kann man der Arbeitsgruppe 3 bescheinigen, die sich unter der Leitung von Frau Dr. Irmgard Pahl mit den Gebetstexten beschäftigt hat und beschäftigt.

Trotz der bescheidenen Fortschritte, die die Studienkommission bisher erzielt hat, ist die Veröffentlichung der Arbeitspapiere und Revisionsentwürfe sinnvoll, da sie es möglich macht, die Reformarbeit auf eine breitere Basis zu stellen. Interessierte sind nämlich eingeladen, Stellung zu nehmen. Allerdings erwecken die Erläuterungen der Herausgeber, die der Einladung beigefügt sind, einen etwas schizophrenen Eindruck. Einerseits wird darauf hingewiesen, daß das vorliegende Werk keine Studienausgabe in dem Sinn darstellt, „daß hier vorgeschlagene Änderungen von Text und Rubriken ad experimentum zum Gebrauch in der Liturgie zugelassen wären". Andererseits betonen sie, eine Revision dürfe „nicht nur an Schreibtischen gemacht werden, sondern soll auf der Grundlage möglichst vieler Erfahrungen erfolgen" (S. 11). Wo sollen diese Erfahrungen gesammelt werden, wenn nicht in der Liturgie? Josef Schmitz

Kirchhoff, Hermann: *Christliches Brauchtum.* Feste und Bräuche im Jahreskreis. München 1995: Kösel-Verlag. 264 S., geb., DM 48,– (ISBN 3-466-36416-7).

Hermann Kirchhoff beschäftigt sich seit längerem mit dem Brauchtum. Zunächst veröffentlichte er die beiden Bücher „Christliches Brauchtum von Advent bis Ostern" (1984) und „Christi Himmelfahrt bis St. Martin im christlichen Brauchtum" (1986). 1990 hat er dann die beiden Teilausgaben unter dem Titel „Christliches Brauchtum im Jahreskreis" in einem Band zusammengefaßt und durch neuere Literatur sowie Vorschläge zur Wiederentdeckung und Pflege des Brauchtums ergänzt. Nun legt der Autor eine so grundlegend überarbeitete Fassung vor, daß sie sich für alle, die am Brauchtum interessiert sind, zu kaufen lohnt, auch wenn sie eine der früheren Publikationen besitzen.

Der Autor erläutert in jedem Abschnitt zunächst die Theologie und die Geschichte des Festes, spürt dann den Wurzeln des dazugehörigen Brauchtums nach und bietet zahlreiche Anregungen zu dessen Verlebendigung. Wo es angebracht ist, setzt er sich auch mit problematischen Entwicklungen auseinander.

Das Buch stellt eine gute Handreichung für die Feier des Kirchenjahres mit Seele und Leib dar. An diesem Urteil ändern auch die nachfolgenden kritischen Anmerkungen nichts.

Bedauerlicherweise hat der Autor in seinen Ausführungen über die Theologie der Adventszeit die neue Grundordnung des Kirchenjahres und den dazu veröffentlichten römischen Kommentar außer acht gelassen. Er schreibt S. 19, die liturgischen Texte vom 2. bis 4. Adventssonntag seien vom Bußgedanken geprägt, der u. a. durch das Fehlen des Gloria und den Charakter des Advents als „Geschlossene Zeit" unterstrichen werde. In Nr. 39 der Grundordnung des Kirchenjahres heißt es je-

doch: „Die Adventszeit hat einen doppelten Charakter: sie ist einerseits Vorbereitungszeit auf die weihnachtlichen Hochfeste mit ihrem Gedächtnis des ersten Kommens des Gottessohnes zu den Menschen. Andererseits lenkt die Adventszeit durch dieses Gedenken die Herzen hin zur Erwartung der zweiten Ankunft Christi am Ende der Zeiten. Unter beiden Gesichtspunkten ist die Adventszeit eine Zeit hingebender und freudiger Erwartung." Dem fügt der im Auftrag des „Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution" erarbeitete Kommentar zur neuen Ordnung des Kirchenjahres in Nr. II,2 hinzu: Der Advent gilt „nicht mehr als bloße Bußzeit; vielmehr ist er eine Zeit freudiger Erwartung. Wenn an den Sonntagen dieser Zeit das Gloria nicht verwendet wird, geschieht das aus einem anderen Grund als in der österlichen Bußzeit. Der Gesang der Engel an Weihnachten soll wieder wie etwas Neues erklingen ... Vom 1. Adventssonntag bis zum 16. Dezember bringt die Liturgie den endzeitlichen Aspekt des Advent zum Ausdruck, indem sie zur Erwartung der zweiten Ankunft Christi anleitet. Vom 17. bis 24. Dezember gibt es an jedem Tag für die Meßfeier und das Stundengebet eigene Texte, die unmittelbar auf die Feier der Geburt des Herrn vorbereiten. Der vierte Adventssonntag hat auf Grund der Lesungen der Meßfeier den Charakter eines Sonntags der alttestamentlichen Väter und der Jungfrau Maria, die die Geburt des Herrn erwarten." Die Eigenart des Advents als Zeit „hingebender und freudiger Erwartung" ist der Grund dafür, daß nach dem Codex des kanonischen Rechts von 1983 die vorweihnachtliche Zeit keine „Geschlossene Zeit" mehr ist, also feierliche Trauungen durchaus erlaubt sind. Die Fußwaschung ist für Bischofs- und Abteikirchen nicht mehr, wie der Autor S. 107 behauptet, vorgeschrieben. Heute gilt allgemein die im Meßbuch enthaltene Regelung: Die Fußwaschung kann vorgenommen werden, wo die seelsorglichen Verhältnisse es anraten (vgl. Caeremoniale Episcoporum von 1984, Nr. 301).

Die Erläuterungen zum Osterei (S. 122 – 126) und zum Osterhasen (S. 128 – 131) wären wohl etwas anders ausgefallen, wenn folgender Aufsatz berücksichtigt worden wäre: Theodor Schnitzler, Osterei und Osterhase: Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit, hrsg. von Balthasar Fischer und Johannes Wagner (Basel u. a. 1959) 267 – 274.

Die Bemerkungen zum Jahrestag der Kirchweihe (S. 183f.) sind nicht ganz zutreffend: Die gegenwärtige liturgische Ordnung sieht vor, daß der Weihetag der einzelnen Kirchen, wenn er bekannt ist, an seinem Termin begangen wird. Für Kirchen, die ihren Weihetag nicht feiern (können), gibt es im deutschen Sprachgebiet sehr unterschiedliche diözesane Regelungen (vgl. Die Neuordnung der Eigenkalender für das deutsche Sprachgebiet = Nachkonziliare Dokumentation, 29, Trier 1975).

Josef Schmitz

Kirchenrecht

GLAUBITZ, Elfriede: *Der christliche Laie.* Vergleichende Untersuchung vom Zweiten Vatikanischen Konzil zur Bischofssynode 1987. Reihe: Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 20. Würzburg 1995: Echter Verlag. 331 S., kt., DM 48,– (ISBN 3-429-01638-X).

Im Jahre 1992 wurden fast zeitgleich zwei Dissertationen vorgelegt, die sich mit den Laien beschäftigen: Zum einen eine Promotionsschrift bei der Universität Eichstätt von Elisabeth Braunbeck (Der Weltcharakter des Laien. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung im Licht des II. Vatikanischen Konzils), erschienen Regensburg 1993, und vorliegende an der Gregoriana in Rom verfaßte Dissertation von Elfriede Glaubitz (Der christliche Laie. Vergleichende Untersuchung vom Zweiten Vatikanischen Konzil zur Bischofssynode 1987), erschienen Würzburg 1995. Während der Rezensent die Publikation von E. Braunbeck in der OK 35, 1994, S. 251 vorgestellt hat, erfolgt dies nun hier für das Opus von Frau Glaubitz. Die Autorin hat nach dem Studium der Religionspädagogik und der Prakt. Theologie an der FH Mainz zwei Jahre als Gemeindereferendarin gearbeitet, danach zwei Jahre an einem Studienkurs Religions- und Sozialwissenschaften teilgenommen und schließlich Kirchenrecht an der Gregoriana studiert. Seit 1993 ist sie Ehebandverteidigerin am Erzbischöflichen Offizialat in Köln. Wie Glaubitz in ihrem Vorwort schreibt, hat sie aufgrund der unterschiedlichen Zielsetzung und Ausrichtung der beiden genannten und unabhängig voneinander entstandenen Studien Braunbecks Werk nicht weiter berücksichtigt.

Das I. Kapitel befaßt sich mit der Sicht des Laien in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, Kapitel II desgleichen mit der Sicht des Laien im Codex Iuris Canonici 1983. Kapitel III befaßt sich mit

der Vorbereitung der Bischofssynode über die Berufung und Sendung des christlichen Laien in Kirche und Welt und Kapitel IV dann mit dieser Bischofssynode selbst. In Kapitel V, überschrieben mit „Die Laien und ihr Selbstverständnis in Kirche und Welt" geht es des näheren um die Sicht des christlichen Laien nach Chiara Lubich und Igino Giordani; abschließend läßt sich die Autorin über neue Formen der Teilhabe der Laien am Leben der Kirche aus. Leserfreundlich ist ein Schlußwort, das die Ergebnisse der Arbeit noch einmal zusammenfaßt. Die Autorin zeigt auf, welch einmalige Stellung und Würde der christliche Laie in der Kirche innehat und einnehmen kann. Beide Arbeiten ergänzen sich gut: Während Braunbeck speziell den Weltcharakter des Laien in den Texten des II. Vatikanischen Konzils untersucht und auch die systematische Analyse zur konziliaren Position vornimmt, bis sie schließlich die ‚indoles saecularis' im Recht von CIC und CCEO auch textgeschichtlich untersucht, spielt das Konzil selbst bei Glaubitz nur eine einleitende Rolle (SS. 65 – 122, Braunbeck dagegen SS. 23 – 301), während das Schwergewicht der Arbeit von Glaubitz auf der Bischofssynode bzw. auf einem Vergleich der Sichtweisen des christlichen Laien in den verschiedenen kirchlichen Verlautbarungen liegt. Rudolf Henseler

Güthoff, Elmar: *„Consensus" und „consilium" in c. 127 CIC/1983 und c. 934 CCEO.* Eine kanonistische Untersuchung zur Normierung der Beispruchsrechte im Recht der Lateinischen Kirche und der Orientalischen Kirchen. Reihe: Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 18. Würzburg 2. Aufl. 1994: Echter Verlag. 198 S., kt., DM 39,– (ISBN 3-42988-01559-6).

Man muß kein Prophet sein um vorauszusehen, daß nach Promulgation und Inkrafttreten des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) rechtsvergleichende Studien zwischen dem Recht der Lateinischen Kirche und dem Recht der Orientalischen Kirchen wie Pilze aus dem Boden schießen werden. Der Autor hat dies in vorliegender Dissertation, mit der er 1992 zum Dr. jur. can. an der Lateranuniversität promovierte, für die sog. Beispruchsrechte getan, indem er die grundsätzlichen Bestimmungen über die Beispruchsrechte beider Codices kanonistisch untersucht. Der Rezensent hat diese Arbeit mit besonderer Aufmerksamkeit gelesen, weil die eigene Dissertation speziell die klösterlichen Beispruchsrechte (Mitbestimmungsrechte der Mitglieder zentralistischer klösterlicher Verbände an den verbandsinternen Leitungsaufgaben...) analysierte.

Im 1. Kapitel untersucht der Autor das Wesen des Beispruchsrechts. Das 2. Kapitel legt eine textgeschichtliche Entwicklung des Kanons über die Beispruchsrechte im Bereich der Lat. Kirche vor, das folgende Kapitel tut dies für den Bereich der Orientalischen Kirchen. Interessant wird nach dieser Darlegung der Genese dann im 4. Kapitel die rechtsprachliche Analyse des Kanons über die Beispruchsrechte; Kapitel 5 bringt eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Im Anhang bietet Güthoff einen Überblick über die im CIC/83 und CCEO verstreuten Beispruchsrechte, wobei er die Unterschiede zwischen den konkreten Normierungen hervorhebt und die sprachliche Fassung der Beispruchsrechte untersucht. Wie oft beim Vergleich zwischen West- und Ostkodex, so schneidet auch hier der Codex für die Orientalischen Kirchen in der Bewertung besser ab. Im Vergleich zu c. 127 CIC/83 sieht der Autor im parallelen c. 934 CCEO den ausgereifteren Text. Schon C. G. Fürst hatte in seiner Gesamtbewertung in der Herderkorrespondenz den CCEO als eine Alternative und teilweise Korrektur des CIC/83 bezeichnet. Rudolf Henseler

Gegenwartskunst – Kalender

Lichtung. Offene Orte in der Gegenwartskunst. Hrsg. von Paul Corazolla und Rita Wagner, Künstlerhaus Berlin, Arbeitsgruppe „Lichtung". Berlin 1994: Ars Nicolai. 88 S., geb., DM 48,– (ISBN 3-89479-050-4).

Die vorliegende Veröffentlichung geht auf eine Initiative des Künstlerhauses Berlin zurück und ist gleichzeitig Dokumentation einer Ausstellung, die in Berlin zu sehen war. „Das Licht retten": so überschreibt Paul Corazolla in Anlehnung an die Äußerung einer Künstlerin sein Vorwort. Ein Ziel der Veranstalter und der teilnehmenden Künstler/innen war, die Sensibilität und Wahrnehmungs-

fähigkeit für das Licht – das so Selbstverständliche, das selbst alles umgibt und alles erst sichtbar macht – zu bewahren bzw. neu zu wecken, zu retten. Die Bilder und Gedichte, die unter diesem Vorzeichen in diesem Band versammelt sind, sollen dabei als „offene Orte" verstanden werden: so wie das Licht in der Kunst „immer auch Metapher, Ort eines Geschehens, einer Anwesenheit (ist), die mehr und anderes bezeichnen als das bloße künstlerische Spiel" (7), so sollen auch diese Kunstwerke jeweils „zu einem offenen Ort werden, offen wie der Himmel über einer Lichtung; offen für Erfahrungen, die den Ort ‚Kunst' weit übersteigen" (8). Versammelt ist hier ein breites Spektrum an Gedichten – von Rose Ausländer, Paul Celan, Hilde Domin, Günter Eich, Ernst Meister, Guiseppe Ungaretti u. a. – und Werken der bildenden Kunst. Manche der bildenden Künstler/innen nähern sich in ihren Bildern dem Thema quasi dokumentierend, so Helmut Schober mit seiner „Entladung II" bzw. Bettina Rave mit ihren Fotoreihen auf gemaltem einfarbigem Untergrund (hochästhetischen Bildern, die an die Arbeiten von Jan Dibbets erinnern). Dokumentierend, aber aus geringer Distanz und sozusagen in Großaufnahme arbeitet auch Beate Rudolph; ihre Bilder wirken wie Ausschnitte aus einem viel weiteren Raum. In anderen Werken wird die Spannung des Hell-Dunkel-Kontrastes ausgereizt, so in Peter Schuberts vielschichtig-schillernden Bildern und in Horst Heinens zart-flächigen Zeichnungen. Ein Beispiel der Konzeptkunst bietet Günter Ries' Auseinandersetzung mit dem platonischen Höhlengleichnis. Sehr konsequent sind die Arbeiten von Hans Peter Reuter und Ulrich Werner; Reuters Aquarelle zeigen den Einblick in einen lichtdurchfluteten Raum, in dessen Mitte ein Pfeiler steht, der sich mehr und mehr selbst in Licht auflöst; Werner arbeitet großflächig, rasterartig mit Wachs, Graphit bzw. Asphalt und Schellack auf Sperrholz und erzeugt dadurch eine Glanzfläche, das eine Mal ein sehr warmes Licht, ein anderes Mal abgedunkelt. Gerade die Unterschiedlichkeit der hier vertretenen Positionen zeigt, daß dem eher idealistisch-philosophischen Bild des Lichtes mit den Mitteln der Kunst einiges abzugewinnen ist. Eine geistes- und kunstgeschichtliche Einordnung der Ausstellung unter dem Titel „Das Licht und das Wort", die von Sergio Troisi ursprünglich für eine Publikation des sizilianischen Künstlers Michele Canzoneri verfaßt wurde, schließt den inhaltlichen Teil des Bandes ab. Glanz bzw. Sublimierung, Tranzparenz bzw. Versöhnung und schließlich Ekstase sind nach Troisi drei Phasen der Auffassung vom Licht in der europäischen Kunst von der frühchristlichen Zeit bis zum Barock. In der Kunst seit der zentralen Phase zwischen 1760 und 1800, auf die Wolfgang Schöne in seinen Untersuchungen hinweist, diagnostiziert Troisi ein Vergehen und ein Wiederaufleben der Thematik des Lichtes. Wurde das Licht im 19. Jahrhundert mehr und mehr selbst als ein Phänomen und damit sozusagen als Farbe begriffen, läßt sich für das 20. Jahrhundert eine Wiederentdeckung des Lichtes belegen; Troisi weist hier auf Künstler von Mark Rothko bis Josef Albers hin. Leider merkt man dem Text von Troisi an, daß die Übersetzerin mit philosophischen Begriffen nicht gerade vertraut ist; so verbirgt sich beispielsweise hinter der „aristotelische(n) Dynamik von Kraft und Tat" (81) wohl nichts anderes als die Unterscheidung von Potenz und Akt bzw. von Möglichkeit und Wirklichkeit. – „Offene Orte in der Gegenwartskunst" verheißt der Untertitel des Bandes, und Paul Corazolla erhofft sich im Vorwort Offenheit auch für eine religiöse Erfahrung bzw. Deutung. Johannes Römelt

... des Jahres Geschenk 1996. Bilder und Texte von der Lebensfreude. Kalender 1996 mit 12 farbigen Kunstfotos im Großformat 44 x 52 cm von Werner Richter. Wuppertal 1995: Kiefel Verlag. Spiralheftung. DM 45,–.

Unter den Rezensionen, die das Jahr zu schreiben aufgibt, nimmt die des im Kiefel Verlag erscheinenden Kunstkalenders „... des Jahres Geschenk 1996" eine Sonderstellung ein. Hier handelt es sich ganz einfach um den Hinweis auf etwas Schönes: Wieder sind zwölf wunderschöne Fotos geboten; Landschaften, die vom heimischen Schwaben bis zu den Fjorden Norwegens reichen und Anreiz sind, sich von ihrer Betrachtung zur Freude am Leben führen zu lassen, unterstützt durch kurze Texte, die jeweils dem dienen wollen und in ihrer Verständlichkeit auch können. Bilder und Texte von der Lebensfreude ist deshalb der Titel des diesjährigen Kalenders, für den Roland Schweizer die Aufnahmen gemacht hat. Ihre Motive sind auf der Rückseite des letzten Kalenderblattes vermerkt, wo auch die Quellenangaben der literarischen Texte zu finden sind.

Wer das Jahr über in den Bildern der Medien (vermutlich auch 1996) dem Entsetzen und dem Schrecken der Welt begegnen wird, kann hier immer wieder an ihre andere Seite erinnert werden.
Viktor Hahn

Kalender 1996: Romanik im Erzbistum Köln. Photos: Georg Müller, Texte: Willehad Paul Eckert. Köln 1995: Wienand Verlag. 13 farbige Blätter, Format 33 x 49 cm, Spiralbindung. DM 32,– (ISBN 3-87909-423-3).

Architektonisch und kunsthistorisch wertvolle Schätze der Romanik im Erzbistum Köln hat der Photograph Georg Müller für den Kalender 1996 festgehalten. So z. B. die Doppelkirche St. Klemens in Schwarzrheindorf mit Wandmalereien des 12. Jahrhunderts, das Bonner Münster St. Martin aus der Stauferzeit oder St. Quirin in Neuss, exemplarisch für die Raumgestaltung der rheinischen Spätromanik.

Kalender Köln 1996: Die Stadt in außergewöhnlichen Bildern. Photos: Tibor Magaslaki. Köln 1995: Wienand Verlag. 13 farbige Bilder, Format 33 x 49 cm, Spiralbindung. DM 32,– (ISBN 3-87909-422-5).

Der Wienand-Köln-Kalender zeigt Altbekanntes aus interessanten Perspektiven und dokumentiert neue Architektur der Stadt. Seine Photos zeigen die Vielfalt Kölns in einem repräsentativen Querschnitt.

Köln damals: Wienand-Kalender 1996. Die Stadt in historischen Photographien. Text und Bildreaktion: Stefan Pohl. Köln 1995: Wienand Verlag. 13 Blätter, Format 32 x 34,5 cm, Spiralbindung. DM 24,80 (ISBN 3-87909-421-7).

Der Kalender zeigt alte Ansichten der Stadt Köln um das Jahr 1900. Die Stadt befreite sich damals von den mittelalterlichen Fesseln und war unaufhaltsam auf dem Weg in die Moderne: Außergewöhnliche Stadtansichten aus der Zeit rasanter Stadtentwicklung; dazu zum Vergleich Bilder der Kölner Straßen und Plätze heute.

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Conzelmann, Hans – Lindemann, Andreas: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament.* UTB 52. Tübingen 11., überarb. u. erw. Aufl. 1995: J. C. B. Mohr. 566 S., kt., DM 27,80.

Gerosa, Libero: *Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam.* Paderborn 1995: Bonifatius Verlag. 430 S., geb. DM 109,–.

Gibellini, Rosino: *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert.* Regensburg 1995: Fr. Pustet. 554 S., Ln., DM 98,–.

Gott neu buchstabieren: Zur Person und Theologie Karl Rahners. Hrsg. v. Hans Dieter Mutschler. Würzburg 1994: Echter Verlag. 120 S., kt., DM 22,80.

Gregor der Grosse: *Der Heilige Benedikt. Buch II der Dialoge.* Lateinisch-deutsch. Hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz. St. Ottilien 1995: EOS Verlag. 245 S., geb., DM 35,–.

Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Hrsg. v. Hans-Christoph Schmidt-Lauber u. Karl-Heinrich Bieritz. Leipzig 1995: Evangelische Verlagsanstalt i. Gem. m. d. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 1023 S., Ln., DM 138,–.

Hauke, Reinhard: *Die lobpreisende Memoria.* Die ökumenische Dimension der Christusanamnese. Paderborn 1995: Bonifatius Verlag. 296 S., geb., DM 64,–.

Hübner, Hans: *Biblische Theologie des Neuen Testaments.* Bd. 3: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung; Epilegomena. Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht. 322 S., geb., DM 74,–.

Katholischer Erwachsenenkatechismus. Bd. 2: Leben aus dem Glauben. Freiburg 1995: Herder und Verlagsgruppe Engagement. 511 S., Ln., DM 29,80.

Klinger, Elmar: *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken.* Zur spirituellen Theologie Karl Rahners. Würzburg 1995: Echter Verlag. 60 S., kt., DM 12,80.

Kreiner, Armin: *Gott und das Leid.* Paderborn 3. Aufl. 1995: Bonifatius Druck-Buch-Verlag. 180 S., kt., DM 22,80.

Lebens-Gesätze. Zeitgenossen interpretieren den Rosenkranz. Hrsg. v. Klaus Hurtz. Regensburg 1994: Fr. Prustet. 99 S., Pappband, DM 19,80.

Maier, Johann: *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer.* Bd. I: Die Texte der Höhlen 1 – 3 und 5 – 11. UTB 1862. Band II. Die Texte der Höhle 4. UTB 1863. München 1995: E. Reinhardt. Bd. I, 441 S., kt., DM 49,80; Bd. II, 741 S., kt., DM 49,80.

Matern, Gerhard: *Einer sei euer Lehrer.* Glaubenshilfe in unserer Zeit. Graz 1995: Verlag Styria. 205 S., kt., DM 29,80.

Schneider, Herbert: *Leben als Christ im Orden.* München 1995: Verlag P. Glas. 100 S., kt., DM 17,80.

Schwankl, Otto: *Licht und Finsternis.* Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften. Reihe: Herders biblische Studien, Bd. 5. Freiburg 1995: Herder. 440 S., geb., DM 88,–.

Schweizer, Eduard: *Jesus, das Gleichnis Gottes.* Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu? Kleine Vandenhoeck-Reihe 1572. Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht. 120 S., kt., DM 18,80.

Sebott, Reinhold: *Ordensrecht.* Frankfurt 1995: Verlag Knecht. 352 S., kt., DM 39,–.

Sill, Bernhard: *Projekt Lebensmitte.* Regensburg 1994: Fr. Prustet. 151 S., kt., DM 24,80.

Sotill, Wolfgang – Lev, Shimon: *Das Land der Bibel.* Verheißen und umkämpft. Graz 1995: Verlag Styria. 191 S., Ln., DM 79,–.

Spital, Hermann Josef: *Gott läßt sich erfahren.* Über die Weitergabe des Glaubens. Trier / Graz 1995: Paulinus / Styria. 164 S., kt., DM 26,80.

Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne. Hrsg. v. Thomas Eggensperger u. Ulrich Engel. Reihe: Walberberger Studien, Philosophische Reihe, Bd. 9. Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 384 S., kt., DM 64,–.

Widl, Maria: *Christentum und Esoterik.* Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung. Graz 1995: Styria. 176 S., kt., DM 29,80.

„ ... *Zu denen in der Ferne gehen* ...“ Missionare von der Heiligen Familie (1895 – 1995). Hrsg. v. Friedhelm Jürgensmeier. Mainz 1995: Institut für Mainzer Kirchengeschichte. Auslieferung: Missionshaus Hl. Familie, 57505 Betzdorf. 528 S., geb., Preis nicht mitgeteilt.