Vorwort

Mit dem Thema „Christen im Spannungsfeld von Großkirchen und Sekten" hatte sich die Jahresvollversammlung 1995 des DKMR einen Problembereich vorgenommen, dessen Aktualität und Brisanz desto deutlicher wird, je mehr man sich damit beschäftigt. Denn diese Thematik ist aufs engste mit der Frage verbunden, wie wir die gesellschaftliche und kirchliche Situation verstehen, in der wir leben.

Die im Folgenden wiedergegebenen Beiträge zeichnen sich durch ihre sachliche und differenzierte Umgangsweise mit der Thematik aus. Neben die Versuche, das schillernde Phänomen der „neuen spirituellen Anbieter", der „neuen religiösen Bewegungen" – schon die Kennzeichnung bereitet Probleme! – grundsätzlich zu erfassen (vgl. die Texte von Albert Lampe und Michael Fuß), tritt als Schwerpunkt die Auseinandersetzung mit der Situation in Lateinamerika (vgl. die Beiträge von Florencio Galindo und Joachim G. Piepke).

Die Beschäftigung mit den vielen neuen religiösen Bewegungen lenkt den Blick auf das Phänomen einer enorm angewachsenen und weiter anwachsenden religiösen Pluralität. Diese Pluralität existiert nicht allein – woran man beim Stichwort „Sekten" unwillkürlich denkt –, außerhalb der Kirche(n). Auch im Innern der großen Kirchen wird das Spektrum der Positionen immer breiter, gibt es eine zunehmende Fülle unterschiedlicher Vorstellungen darüber, wie ein christliches Leben heutzutage auszusehen habe. Die Menschen müssen auch für die Gestaltung ihres religiösen Lebens auswählen, entscheiden, Widersprüchliches zu verbinden suchen usw. Ganz gleich, ob man diese Situation nun beklagt oder begrüßt, zunächst einmal ist sie ein vorgegebenes Faktum. In diesem Sinne greift der Mainzer Bischof und Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, die Herausforderung des Pluralismus in seinem Eröffnungsreferat zur Herbstvollversammlung 1995 der deutschen Bischöfe auf: „Der Pluralismus ist auch in einem tieferen Sinne Bestandteil der Struktur unserer Gesellschaft gworden. Das hohe Maß an Differenzierung und Komplexität läßt sich nicht zurückschrauben. Pluralismus bedeutet auch die Mitgliedschaft von Christen in mehreren sozialen Gruppen mit ganz oder teilweise unterschiedlichen Normen. Dies bleibt nicht ohne Einfluß auf die Struktur der Person, die oft selber von einer spannungsvollen, pluralistisch orientierten Mentalität geprägt wird. So entstehen Normen- und Rollenkonflikte sowie Unsicherheiten im Handeln. Die allermeisten Menschen können sich einer solchen Situation nicht entziehen, allein schon durch ihre Aufgaben in Beruf, Ehe und Familie. Für eine große Kirche gibt es hier kein Zurück."[1]

---

1 Bischof Karl Lehmann, Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz vom 29. 9. 95 (PRDD95-06), 13 S.; hier S. 9.

Weil die neuen religiösen Bewegungen als ein Element dieser umfassenden Pluralitätserfahrung begriffen werden können, kommt es darauf an, sie vor allem als eine Herausforderung zu verstehen, der sich eine um Zukunftsfähigkeit bemühte Kirche in produktiver Weise stellen sollte. Wie kann das geschehen?

Zur Pluralisierung gehört in unseren Gesellschaften die Individualisierung:[2] Weil das Angebot immer vielfältiger wird, können und müssen die einzelnen sich das, was sie für ihr eigenes Leben realisieren möchten, zunehmend selbst zusammenstellen. Theoretischer Endpunkt dieses Prozesses der Individualisierung ist das, was Robert Bellah und sein Team in ihrer berühmten Studie über die „Gewohnheiten des Herzens" als „Sheilaismus" entdeckt haben: „Eine Person, die wir interviewten, benannte ihre Religion... tatsächlich nach sich selbst. Dies enthält die logische Möglichkeit von über 220 Millionen amerikanischen Religionen, eine für jeden von uns. Sheila Larson ist eine junge Krankenschwester, die ... ihren Glauben als ‚Sheilaismus' beschreibt".[3]

Aber es ist nur der theoretische Endpunkt, denn in der Praxis zeigt sich, daß die Menschen nach wie vor Gemeinschaften suchen, und daß sie gerade im Bereich der Religion ein ausgeprägtes Gespür dafür behalten, auf Gemeinschaften angewiesen zu sein. Nur ist es eben nicht mehr so, daß sie sich fraglos in vorgegebene Gemeinschaften einfach einordnen. Die Gemeinschaften müssen ihre Weise, Religion zu leben, überzeugend darlegen können; sie müssen Herz und Verstand der Menschen gewinnen. Hier stehen die großen, traditionsreichen christlichen Kirchen vor einer enormen Herausforderung – gerade gegenüber jungen, dynamischen religiösen Bewegungen. Aber sie stehen keineswegs schlecht da. Denn gerade der Reichtum ihrer Tradition, die Vielfalt von religiösen Erfahrungen aus vielen Jahrhunderten und ein auf diesem langen Weg gewonnene Weisheit haben für heutige Menschen, die an der Schnelllebigkeit ihrer Zeit leiden, etwas ausgesprochen Attraktives. Ganz abgesehen davon, daß Christus selbst versprochen hat, seiner Kirche auf dem Weg durch die Geschichte beizustehen.

In der Auseinandersetzung mit den „Sekten", mit den neuen religiösen Bewegungen, kommt es also darauf an, im Bewußtsein der Qualität des Eigenen mit offenem Herzen und scharfem Verstand auf die anderen zuzugehen, den Dialog zu suchen und die Differenzen auszutragen. In diesem Geist hat auch die diesjährige Jahresvollversammlung des DKMR versucht, die Herausforderung einer religiösen Pluralität anzunehmen.

Norbert Herkenrath, Präsident des DKMR

---

2 Vgl. dazu als Grundlage vor allem die Arbeiten von Ulrich Beck, der sich diesem Thema seit der Veröffentlichung einer *„Risikogesellschaft"* (Frankfurt 1986) in immer neuen Angängen widmet.

3 Robert N. Bellah u. a., *Gewohnheiten des Herzens,* Köln 1987, 256.

Von den neuen Heilsanbietern und Sekten in unserem Umfeld

Anmerkungen zur neuen religiösen Szene

Albert Lampe, Freiburg

1. Hinführung

Als ich vor längerer Zeit gebeten wurde, bei der diesjährigen Tagung des Deutschen Katholischen MissionsRates mitzuwirken, nannte man mir drei Stichworte:

* das Psychogramm von Menschen in der neuen religiösen Szene,

* die Szene selbst und

* eine Deutung dieser Szene und ihrer Angebote.

Später bat man noch darum, auch deutlich zu machen, was denn eigentlich das Denken oder Fühlen religiöser Sekten ist.

Ich werde auf diese Stichworte in meiner mir eigenen Art und aus meiner diözesanen Sicht eingehen und lege keine wissenschaftliche Deutung vor. Die wird inzwischen in zahlreichen Büchern versucht.[1] Ich werde sozusagen eine Art Spaziergang durch unsere religiöse Umwelt unternehmen. Gleichzeitig werde ich, wie es auch das Thema sagt, meine Anmerkungen machen, die dann so etwas wie eine Deutung liefern könnten.

Bei meinen Ausführungen geht es mir aber nicht einfach um eine Aufzählung von vielleicht absonderlichen Erscheinungen, sondern es geht mir um Ansätze für eine kritische Auseinandersetzung mit dem, was sich heute in unserer ei-

---

1 Es kann hier nur eine Auswahl aus der kaum noch zu überschauenden „Sektenliteratur" genannt werden:
H. Gasper / J. Müller / Fr. Valentin (Hrsg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Herder Verlag, Freiburg 1994 (durchgesehene und verbesserte Neuausgabe als Taschenbuch)
G. Schmid, Im Dschungel der neuen Religiosität, Kreuz Verlag. Stuttgart, 2. Aufl. 1993
ders., Die Mystik der Weltreligionen, Kreuz Verlag, Stuttgart, 2. Aufl. 1990
Fr.-W. Haack, Europas neue Religionen, Herder Verlag, Freiburg 1993
H.-J. Beckers u. H. Kohle (Hrsg.), Kulte, Sekten, Religionen, Pattloch, Augsburg 1994
H. Reller, Handbuch religiöse Gemeinschaften, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 4. Aufl. 1994
K. Hutten, Seher-Grübler-Enthusiasten, Quell Verlag, Stuttgart 1982
Neue Kultbewegungen und Weltanschauungsszene, 2 Bd., B. Kühlen Verlag, Mönchengladbach o. J. (hrsg. vom Bischöflichen Generalvikariat Aachen 1987, mehrfache Neuauflage)
H.-W. Carlhoff, P. Wittemann (Hrsg.), Neue Wege zum Glück?, Aktion Jugendschutz Baden-Württemberg, Stuttgart 1994

genen Umgebung religiös, quasireligiös und weltanschaulich tut. Ich orientiere mich dabei an dem, was wir in einer Arbeitsgruppe der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (in Baden-Württemberg) zur Vorbereitung einer Handreichung für Lehrer[2] als Arbeitsraster gewählt hatten:

Überlegungen *zur Situation*
ganz allgemein und besonders zur neuen religiös/spirituellen Szene;

Überlegungen *zum Lebensgefühl* in der neuen religiösen Szene

Überlegungen *zu den augenblicklichen Trends*
in der Szene, also zu den augenblicklich besonders aktuellen Angeboten;

Überlegungen *zu den Gründen für den Erfolg und damit implizit zu den* Anfragen an uns.

Dabei, das sei vorweg gesagt, geht es vornehmlich um die neuen Heilsanbieter; die alten Sekten – Zeugen Jehovas, Neuapostolische Kirche, Adventisten – sind bei uns in Deutschland dabei, ihren Stand zu wahren; gleichzeitig sollen die Zeugen Jehovas inzwischen in Italien, in Polen und Portugal die jeweils zweitgrößte Religionsgemeinschaft geworden sein.[3]

Verwundert stellten vor einiger Zeit bei einer Tagung einige frühere Missionare fest, daß das, was sie in ihrem bisherigen Einsatzbereich mit Sekten zu tun hatten, etwas ganz anderes ist, als das, womit wir bei uns überwiegend zu tun haben.

Während, und das wurde auch aus den Unterlagen zu dieser Tagung deutlich[4], es die Kirchen in Lateinamerika, Afrika und Teilen Asiens eher mit christlichen Sekten oder Sondergemeinschaften zu tun haben, die bewußt einen antikirchlichen oder antikatholischen Ansatz vertreten, haben wir es in Deutschland mit etwas ganz anderem zu tun.

Während man sich mit den christlichen Sekten und Sondergemeinschaften noch mehr oder weniger über den richtigen christlichen Weg streiten kann, spielen diese Fragen bei uns eher eine untergeordnete Rolle.

Darüber, so scheint es, sind wir bei uns schon lange hinweg. „Was wollen hier denn eigentlich noch die christlichen Spinner?" – so drückten es einmal die Teilnehmer eines großen New-Age-Kongresses[5] aus. Und damit waren nicht nur einige wenige christliche Beobachter gemeint, sondern auch einige Ordensleute, die bei diesem Kongreß versuchen wollten, in einen Dialog mit neuen Formen religiösen Lebens zu treten.

---

2 Neue Heilsversprechungen, (Jugendsekten – Psychoszene – Esoterik), Handreichung für Lehrerinnen und Lehrer, überarbeitete Auflage von „Neue religiöse Strömungen", hrsg. von den Schulreferenten der Kirchen, Stuttgart 1994

3 Nach mündlicher Auskunft verschiedener Fachleute.

4 Vgl. dazu die Beträge von P. Florencio Galindo und P. Joachim Piepke in diesem Heft.

5 Es handelte sich um den Kongreß „Geist und Natur", der zu Pfingsten 1988 in Hannover stattfand.

Das, womit wir bei uns zu tun haben, wird deshalb auch mit ganz unterschiedlichen Begriffen benannt, die aber wiederum umstritten sind, weil keiner der Begriffe wirklich alles umfaßt, so wie es auch in den vergangenen Monaten in zahlreichen Artikeln in der ‚Süddeutschen Zeitung' zu lesen war.

So sprechen wir von

* sogenannten *Jugendsekten* oder *Jugendreligionen*[6],
  (Es geht aber eigentlich nicht um Jugendliche.)

* von *destruktiven Kulten,*
  (Aber nicht alles Neue ist automatisch destruktiv.)

* allgemeiner von *neuen religiösen* oder *quasireligiösen Bewegungen,*
  (Vieles hat zwar eine religiöse Terminologie, aber die Religion bei Scientology z. B. ist m. E. nur Deckmantel für wirtschaftliche Interessen.)

* von *neuen Heilsanbietern* oder

* von *neuen spirituellen Anbietern*
  (Was wohl am ehesten zutrifft.) und auch von

* *Sekten*
  (Was aber nur für einen kleineren Teil gilt.).[7]

Der Begriff „Sekte" ist dann hier nicht in einem christlichen Zusammenhang als „extreme christliche Nachfolgegemeinschaft mit besonderen Offenbarungsquellen" gemeint, sondern der Begriff wird religiös oder weltanschaulich neutral genommen für Gemeinschaften, die für sich einen exklusiven Heilsanspruch reklamieren (innen Heil, außen Unheil), verbunden mit absoluter oder totaler Unterordnung, so daß die Organisationsgrenzen auch die Wahrheitsgrenzen sind.

Der Begriff „Sekte" ist nämlich inzwischen zu einem Begriff geworden, mit dem man alles bezeichnet, was irgendwie Heil anbietet, ob der Begriff nun trifft oder nicht. Das zeigte der Titel des ‚Stern' vor einigen Wochen und auch Berichte in ‚Focus' im letzten Jahr, aber auch der Streit um die Einordnung des VPM aus Zürich.[8]

---

6 Diese Begriffe wurden in den frühen 70er Jahren vom verstorbenen Pfarrer Fr.-W. Haack geprägt, der damit versuchte, die damals neuen Gruppierungen zu charakterisieren als Gruppen, die von einem rettenden Meister mit rettender Lehre in einer rettenden Gemeinschaft geleitet wurden und vor allem Jugendliche ansprachen.

7 Die hier gebrauchten Begriffe sind keine wissenschaftlich geklärte Termini. Es handelt sich vielmehr um vorläufige Versuche, die Erscheinungsformen zu charakterisieren. Hier müßte die ganze religionssoziologische Debatte neu aufgenommen werden. Das würde aber den Rahmen dieses Referates wie auch meines Arbeitsauftrags in einem Seelsorgeamt sprengen. Hinzuweisen ist aber auf G. Schmidtchen, Sekten und Psychokultur, Herder Verlag, Freiburg 1987.

8 Insbesondere die von Prof. Kriele, Köln, 1994 in verschiedenen Zeitungsartikel vorgetragenen Bedenken gegenüber einem zu allgemeinen Gebrauch des Wortes „Sekte"

2. *Zur Situation*

Nimmt man einen Bericht aus der ‚Badischen Zeitung' vom 5.10.1992 über einen stark esoterisch-ökologisch ausgerichteten Kongreß, dann könnte man meinen, wir würden uns mit diesem Thema über eine Erscheinung unterhalten, die schon lange wieder vorbei ist.

In der ‚Badischen Zeitung' hieß es damals: „Interesse war insgesamt gering" – so die Überschrift. „Zur Eröffnung kamen nur vier Besucher. Nicht einmal ein Dutzend Besucher zog es zu den etwa 30 Ausstellungsständen. Am Samstag kamen dann doch noch einige hundert Besucher, die sich vor allem für die Workshops und ganz gezielt für einige Vorträge interessierten." Interesse bestand also vor allem an Erfahrungs- und Schnupper-Veranstaltungen.

Sicher sind die Zeiten esoterischer Großveranstaltungen mit Massenzulauf vorbei. Esoterische Großveranstaltungen und New-Age-Kongresse sind nicht mehr so gefragt wie noch vor einigen Jahren. Das hat auch der letzte große Kongreß, der Vorläufer der sog. Friedensuniversität, in Potsdam gezeigt.

Aber es wäre falsch zu meinen, darin würde sich ein genereller Trendwechsel abzeichnen.

Vollzogen hat sich vielmehr ein ganz anderer Wechsel:
Esoterik, New Age, Jugendreligionen usw. sind heute nicht mehr etwas, was sich wie noch in den frühen 70er Jahren in einer Sonderwelt, in einer Art Subkultur von Jugendsekten abspielt, sondern etwas, was alle Bereiche unseres gesellschaftlichen Lebens erfaßt hat. Deshalb braucht es auch nicht mehr die besonderen großen spektakulären Sonderveranstaltungen, da die neuen religiösen Angebote Bestandteil unserer ganz normalen Umwelt geworden sind.

Das sieht man z. B., wenn man aufmerksam durch *die Straßen* geht:

* „Kräfte aus der Stille"
* „Hilfe von Jenseitigen", von Ufos
* „Die absolute Macht des positiven Denkens"
* „Das Wissen vergessener Meister"
* „Bewußtseinserweiterung durch Seelenreisen"
* „Raja Yoga"

und vieles mehr wird dort wie alles andere auch ganz selbstverständlich plakatiert und angeboten. Das Universelle Leben aus Würzburg warb in der Vergangenheit auf Litfaß-Säulen und in den Zügen der DB, so wie es auch kirchliche Hilfswerke tun.

---

haben die Diskussion neu angeheizt, weil von Prof. Kriele davor gewarnt wurde, daß sonst möglicherweise auch kirchliche Gruppen mit diesem Wort belegt würden.

In den *Kleinanzeigen* der Anzeigenblätter, in Zeitschriften und Magazinen werden umfangreiche Hilfs- und Heils-Angebote gemacht.

* Pfarrgemeinderäte treten als TM-Anbieter auf.[9]

* Eine Tagungsteilnehmerin, von Beruf Religionslehrerin, lobte bei einer Veranstaltung der Freiburger Kath. Akademie Scientology über alle Maßen.

* TM fand man schon im offiziellen Kurprogramm eines Schwarzwaldortes.

* Urlaub und die Suche nach geomantischen Kraftorten mit Pendel und Rute in alten Ruinen und Kirchen.

* Yoga nicht nur als Gymnastikangebot in Volkshochschulen,

* Feuerlauf als spirituelles Erlebnisangebot bei einer Landesgartenschau.[10]

* Das Gespräch über die heilenden Energien der Edelsteine im Kreis der Erstkommunionbegleiter.

Das ist die schon fast ganz normale Situation, die überall zu finden ist.
Das machten auch die Esoterik-Tage Mitte April 1995 in Freiburg oder Berichte über ähnliche Veranstaltungen der letzten Monate deutlich.

„Von Heilern und Heilungssuchenden. Der Rosenduft des Pater Pio bei den Basler Psi-Tagen. Wie sehr die Menschen nach jemandem verlangen, der sie heilt, ihnen letztlich ‚Heil' bringt, haben die 12. Psi-Tage in Basel gezeigt, zu der Heiler aus der ganzen Welt angereist waren."[11]

„Von Astrologie bis Reiki: Esoteriktage im Rosengarten.
Handlesen, Pendel, Bewußtseinserweiterung: Unter dem Motto: ‚Erleben Sie die Welt der Esoterik. Probieren – studieren – informieren', präsentieren Aussteller und Referenten aus dem In- und Ausland in Workshops und Vorträgen die neuesten Trends im Esoterikbereich."[12]

Esoterik meint hier aber dann nicht den mühsamen Weg eines geistigen Schülers, der auf einem langen Weg, der nur wenigen Eingeweihten offensteht, die Geheimnisse der Welt und des Kosmos zu entschlüsseln sucht.

Esoterik ist hier oft reduziert auf eine Ex- und Hopp-Mentalität, die mit simplen, angeblich bisher kaum zugänglichen oder verborgenen Methoden Wundersames erreichen will.

---

9 TM = Transzendentale Meditation nach Maharischi Mahesch Yogi. Wird in diesem Referat immer so abgekürzt bezeichnet.

10 Beim Feuerlauf laufen Menschen nach einer entsprechenden Einstimmung unterschiedlicher Art barfuß über einen glühenden „Teppich" aus Holzkohle, um so spirituelle Erfahrungen zu machen.

11 So ein Bericht in einer Kirchenzeitung. Genauer Angaben sind nicht mehr möglich.

12 So eine Vorankündigung im ‚Mannheimer Morgen'. Genauere Angaben sind nicht mehr möglich.

Mit Esoterik ist dann oft alles und jedes gemeint und Esoterik ist damit sozusagen Synonym für alles Neue, irgendwie Religiöse.

„Und was sonst noch so alles angeboten wird, gleicht einem Bauchladen mit Harmonie-Zuckerln, Denk-Blockern und Wundertüten", so beschrieb es ein anderer Bericht.

Das heißt, ich kann zwar, aber ich brauche nicht mehr zu einer speziellen esoterischen Verbrauchermesse zu gehen, um diese Sachen zu finden, sondern ich finde die Angebote überall.

Man braucht auch nur in eine *beliebige Buchhandlung* zu gehen:

* Ganze Regale mit den Rezepten neuer Wege und Ideen sind dort zu finden.

In den *speziellen esoterischen Buchhandlungen* sind dann diese Rezepte zusätzlich auch mit den entsprechenden Veranstaltungsangeboten und Angaben von Treffpunkten versehen. Oft drängt sich mir bei solchen Buchhandlungen und Treffpunkten der Eindruck auf, es handle sich hier um alternative Studentengemeinden.

* Angebote von irgendwelchen Gurus, Schamanen, Heilern, Indianern, Medizinmännern oder von wem auch immer, alles ist zu finden.

Dazu braucht man sich aber auch nur die *Fernsehprogramme* anzusehen,

* in denen die Jenseitigen oder andere Helfer Hochkonjunktur haben und Berichte über sogenannte Psi-Phänomene gesendet werden.

Man kann aber auch auf eine der zahlreichen sogenannten *Esoterik-Ausstellungen* gehen.

Alles wird bei diesen Veranstaltungen wie in einem Supermarkt gleich gültig und gleich wertig in Beliebigkeit nebeneinander angeboten. Der Kunde selbst soll und muß entscheiden, was ihm helfen könnte und gut ist.

Und so findet man dort:

* die Hilfe von den Kräften der Pyramiden, selbst bei Lernproblemen;

* geistliche Beratung aufgrund von farbigen Polaroid-Sofort-Fotos, auf denen angeblich der feinstoffliche Körper, die Aura, zu sehen ist, die selbst karmische Belastungen aus der letzten Inkarnation sichtbar machen könnte;

* die neuen Energien direkt aus dem Walkman (mit Hilfe sogenannter Subliminals);

* Computerastrologie;

* und in trauter Runde nebeneinander: Krishna-Jünger, TM-ler, Anhänger Uriellas, Freunde Bruno Grönings, Schülerinnen von Raja Yoga, Scientologen, Findhorn-Adepten.

Vor einigen Jahren begegnete mir bei einer solchen Veranstaltung sogar die reinkarnierte Theresa von Avila, die ihre Seminare anbot, um die Menschen heute endlich zum wahren Glauben zu führen.

Christlicher Glaube ob in kirchlich verfaßter oder in sektiererischer Form ist dann eher, wenn überhaupt, ein Angebot unter vielen, aber bei esoterischen Veranstaltungen nicht gefragt. Er erscheint oft nur draußen vor der Tür in Form von Gegenschriften. Christliche Kirchen werden nach gleichen Maßstäben gemessen wie die anderen Angebote auch: „Was bringt's?"

In Freiburg gibt es seit einiger Zeit mitten in der Stadt in einer alten Druckerei eine Markthalle, in der ersten Zeit liebevoll „Freßgäßle" genannt. Und manchmal erinnere ich mich an dieses Freßgäßle, wenn ich mich in der Szene bewege. Was in der freien religiösen Szene die religiösen Perlen aus den unterschiedlichsten Traditionen und Kulturen sind, sind im Freßgäßle die kulinarischen Perlen, die man nur genießen braucht, ohne sich um Herkunft, um Anbau, um das Leben der Menschen der Herkunftsländer etc. kümmern zu müssen.

Ich brauche nur zu genießen. Und in diese Erinnerung schiebt sich dann noch der Gedanke dazwischen, daß hier eventuell heute die religiösen Traditionen in kolonialistischer Weise ausgebeutet werden, wie es früher mit anderen Bereichen geschah.

3. Zum Lebensgefühl

Der Kunde in diesem spirituellen Supermarkt muß selbst schauen, wie er einen Überblick behält und nach welchen Kriterien er sich entscheidet.

Eines der Kriterien, nach denen dabei ausgewählt wird, ist die „schnelle und einfache" Lösung. „Was verspricht sofortige und umfassende Lösung aller meiner Probleme? Was verlangt von mir am wenigsten Anstrengung? oder: Was bietet mir Instantlösung ohne große Rücksicht auf die gesellschaftliche Situation und ohne große Rücksicht auf die Menschen neben mir?"

Der einzelne und seine Probleme sind so das Maß aller Dinge. Der einzelne entscheidet, was für ihn richtig ist. Also: „Was bringt's mir?"

Ein Freiburger esoterischer Buchhändler beschrieb das einmal so:

„Es gibt ja jetzt auch Tausende von verschiedenen Therapien, die so aufgekommen sind. Die Sehnsucht und Notwendigkeit sind da. Ob sie alle gut sind, ist eine andere Frage, aber letztlich ist ja auch alles richtig". Buddha sagt: „Wenn einer ein Floß gebaut hat und damit am anderen Ufer gelandet ist, dann ist es keine Frage, derjenige wird es nicht auf dem Rücken tragen, wenn er es nicht mehr braucht. Das Floß hat seinen Zweck erfüllt. Es ist hinderlich zu denken, man braucht es noch.

So wird sich natürlicherweise ergeben, was wann noch sinnvoll ist."[13]

Dieser Buchhändler machte damit das Lebensgefühl deutlich, vor dem die vielen heutigen Sinnangebote gemacht werden: Gesucht wird also, wie bereits angedeutet, oft die schnelle einfache Sofortlösung, die nicht viel Zeit und Anstrengung erfordert, sondern die mir augenblicklich weiterhilft. Was später kommt, kommt später.

Gesucht wird nicht die Wahrheit, sondern das, was gut tut.

Wenn neue Probleme oder ein neuer Abgrund sich auftun, werden neue Lösungen gesucht. Zwischendurch schleppt man doch keinen Ballast mit sich herum. Auch religiöse Orientierung wird so zu einer Augenblicksorientierung und nicht zu einer Lebensentscheidung.

Gesucht wird also auch nicht primär die überzeugende Lebensgemeinschaft, gesucht wird ein individueller Glücksweg, egal wie der sich auch begründet.

So eine weit verbreitete Grundstimmung, die dazu führt, vieles auszuprobieren und dann auch irgendwo einmal hängenzubleiben. In der Zeitschrift „psychologie heute" wird dieses Verhalten als „Cafeteria-Mentalität" beschrieben: man probiert hier ein Häppchen, dann dort, je nach Geschmack und Stimmung.[14]

Die Szene und die dahintersteckende Haltung war lange Zeit und ist in wesentlichen Teilen noch immer die Welt der zornigen und unruhig suchenden 68er-Generation, also der Generation, die sich damals schon – ob bewußt oder nur unbewußt – oft von den bisher gültigen Sinnträgern abgewandt hatte.

In einem Buch aus der linken Freiburger Szene hieß es Mitte der 80er:
„Die Protestbewegung hat in allen, die mit ihr in Berührung kamen, einen ‚Hunger nach Sinn' – so ein bewegendes Wort von Alexander Kluge – freigesetzt. Da dieser Hunger natürlich nicht sofort, und für viele überhaupt nicht zu befriedigen ist, hat er sich in verschiedene andere Zustände verwandelt, bei den einen in Anpassung (der selbstbetrügerischen Behauptung, satt geworden zu sein), bei den anderen in linken Terrorismus und bei den Poona-Pilgern in die zur süchtigen Abhängigkeit heruntergekommene letzte Hoffnung, durch die Verschmelzung mit einem Führer und seiner Wahrheit doch noch ‚Alles' zu bekommen".[15]

Man wollte „Alles" und man will immer noch „Alles".

---

13 Die Quelle ist nur noch als Kopie vorhanden. Veröffentlicht war dieses Interview in einer kleinen esoterischen Zeitschrift.

14 Vgl. Psychologie heute, Heft 7, Juli 1995, 22. Jahrgang. Der Titel dieser Ausgabe lautet: Was Gott ist, bestimme ich! Religion als Selbsterfahrung.

15 H. Reiche, Poona oder: Der latente Faschismus, in: Diktatur der Freundlichkeit, über Bhagwan, die kommende Psychokratie und Lieferanteneingänge zum wohltätigen Wahnsinn, Ca Ira Verlag, Freiburg 1984, S. 41.

Da man sich aber inzwischen gutbürgerlich angepaßt hat, wagt man heute nicht mehr den wirklich großen Ausstieg aus der Gesellschaft wie zu den Hochzeiten Bhagwans in Poona.

Man möchte seinen gesellschaftlichen Standard mit festem Einkommen, Familie und Reihenhaus weiterbehalten und pflegt deshalb – so scheint es – die Weltveränderung durch Bewußtseinsveränderung. Man kümmert sich nicht mehr tatkräftig um eine wirkliche Veränderung der Welt, sondern man fühlt sich in eine andere Welt hinein. (Ich erinnere mich dabei an die Faszination von Fantasy-Spielen, von LSD- und Ecstasy-Erlebnissen in Techno-Discos, an die Faszination künstlicher Computer-Welten.)

Inzwischen hat aber diese Szene auch über die Erwachsenen die Jugendwelt erreicht. Aus den Jugendsekten als festen Gemeinschaften hat sich ganz allmählich eine offene Szene der Erwachsenen entwickelt, die jetzt wieder über das Denken der erwachsenen Eltern die Kinder und Jugendlichen erreicht hat.

Ich kann nicht behaupten, daß in der Szene, auf dem Markt besonders viele jugendliche Kunden zu finden sind. Ich stelle vielmehr fest, daß die Denkart der Erwachsenen inzwischen auch die Jungen erreicht hat.

Das zeigt auch die vor einiger Zeit veröffentlichte Studie von Heiner Bartz. In einem diese Studie zusammenfassenden Bericht hieß es in den „Katechetischen Blättern“[16] zum Beispiel:

„Gegen das christliche Gottesbild haben die Jugendlichen keine massiven Einwände, aber sie halten auch nichts von ihm. Anzutreffen ist eine Art aktive Gleichgültigkeit, die einhergeht mit der Annahme übersinnlicher Kräfte und Energien, die dann jedoch pantheistisch als unbewußte Dynamik in der Wirklichkeit verstanden wird.

Der Auferstehungsglaube findet eher ein müdes Schmunzeln: wenn überhaupt existieren vage Ideen von Reinkarnation, die aber eher die für normal angesehene Tatsache emotional beschwichtigen soll, daß das Leben ein Ende hat.

Obwohl das Kreuz noch zu den bekanntesten Symbolen auch im Erfahrungsfeld der Jugendlichen gehört, sind ‚insbesondere bei weiblichen Gesprächspartnern und auch bereits bei Kirchennahen… Ablehnung, Unverständnis, ja

---

16 Die folgenden Zitate stammen aus: N. Copray, Tendenz fallend, in: Katechetische Blätter 9/92, S. 629 ff.
vgl. auch: H. Barz, Religion ohne Institution?, Jugend und Religion 1, Leske + Budrich, Opladen 1992
ders., Postmoderne Religion, Jugend und Religion 2, Leske + Budrich, Opladen 1992
ders., Postsozialistische Religion, Jugend und Religion 3, Leske + Budrich, Opladen 1993
G. Schmidtchen, Ethik und Protest, Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen, Leske + Budrich, Opladen 1993.

Abscheu' sehr ausgeprägt: ‚Tod (Grabkreuz), Grausamkeit, Quälerei (drei Tage lang hingen die Leute da und sind langsam erstickt) und Hinrichtung (was heute der elektrische Stuhl ist, war früher das Kreuz) werden assoziiert: ‚Wie kann man sich dieses Mordwerkzeug über's Bett hängen?' Demgegenüber gewinnt das Yin-Yang-Zeichen immer mehr an Hochschätzung als Symbol der Verwandlung und der Einheit von Polaritäten.

Gewürdigt wird Religion höchstens in der Form nichtkirchlicher Spiritualität, die einem Kraft gebe, durchzuhalten oder zu sich selbst zu stehen. Für die Zukunft wird der Religion eine geringe Bedeutung beigemessen.

Die Jugendlichen prognostizieren eine ‚radikale Diesseitsorientierung' oder eine ‚Zersplitterung des religiösen Marktes in viele kleine Gruppen'. Während in der sog. Dritten Welt der Einfluß der Kirchen noch zunehmen könne, wird bei uns die Dogmatik hinter das Ritual zurücktreten."

Die Konsequenz aus einer solchen Haltung formulierte ein Autor vor einiger Zeit im „Misereor-Lehrerforum"[17] so:

„Die Postmoderne fördert die Entkirchlichung, Entchristlichung und schließlich die religiöse Indifferenz überhaupt. Sie schickt sich an, die Indifferenz gegenüber jeglicher Verbindlichkeit zu praktizieren. Damit erhebt sie die allseitige Prinzipienlosigkeit zum Prinzip. Sie produziert Individuen, die um des Überlebens willen lernen müssen, ohne eigenen festen Grund in ihrer Lebensweise unterschiedliche Ansprüche zu verbinden und ihnen wendig gerecht zu werden. Für jede Erziehung zur Bejahung und Verinnerlichung von geistigen Werten wird diese Entwicklung zur Versuchung, alle Bemühungen einzustellen. Viele Kolleginnen und Kollegen, die Religionsunterricht erteilen, kennen diesen resignativen Trend."

Die Elternsituation ist also – so meine ich nochmals sagen zu dürfen – inzwischen auch auf die Jugendlichen übergeschwappt.

„Die einen sagen Buddha, die anderen sagen Manitu, die dritten sagen Gott und die vierten sagen Trallala." In diesem Zitat ist diese Haltung treffend wiedergegeben.[18]

Etwas salopp faßte es vor einiger Zeit das Magazin der ‚Süddeutschen Zeitung' zusammen: „Als Reaktion auf die hypertechnisierte Umwelt hat die in den siebziger Jahren aufkommende Welle der Esoterik inzwischen weite Bereiche unserer Kultur erfaßt, ist in den Alltag von Millionen von Menschen eingedrungen. ... Es geht nicht um Dogmen, sondern um Gefühl, Größe und Verehrung, kultisches Erleben, Wahrheit aus Mystik, um eine Verschmelzung etablierter Kultur und Gegenkultur. ... Der multireligiöse Supermarkt hat für jeden etwas.

---

17 Misereor-Lehrer forum, Nr. 2/1992.

18 H. Barz, Postmoderne Religion, a.a.O., S. 119.

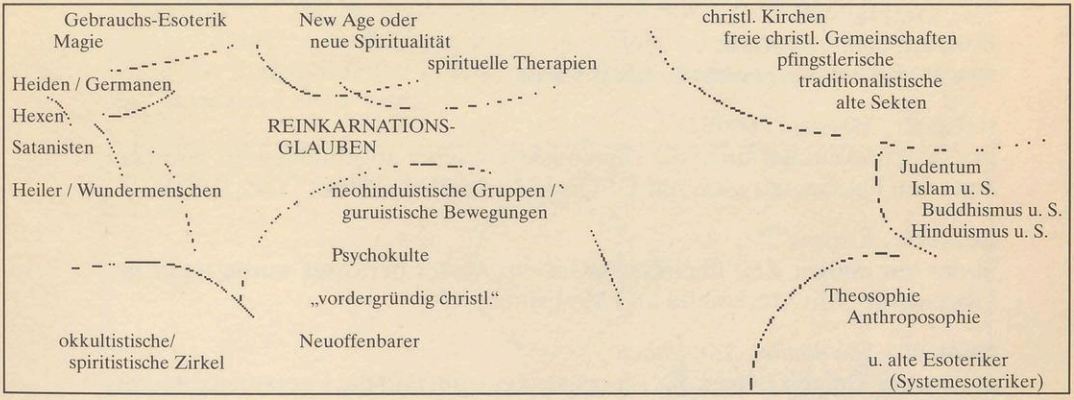
... (Die) Vielfalt der Auswahlreligionen entspricht der Verbraucherqualität modernen Alltags. In den religiösen Warenkorb wird eingeladen, was Bauch und Mode im Augenblick verlangen. Bei der allgemeinen Überhandnahme der Dummheit, des Triumphes der Geschwätzigkeit, genügt es schon, eine Modeströmung wie das Weltbild der Gnosis so anzupreisen: ‚Diese Strömung hat kein Blut an ihren Händen. Da sprechen die Opfer zu uns'. Heute Christ, morgen Buddhist und übermorgen Schamane. ‚Glauben Sie, was Sie wollen!' rät das Fachorgan Psychologie heute.[19] ...

Ich will Erleuchtung – und zwar sofort."[20]

Und damit sind wir wieder bei der Aussage „Ich will Alles!", die oft einen ganz individuellen Synkretismus zur Folge hat.

Ein Überblick über die religiöse Gesamtszene, in der sich die Menschen heute bewegen, kann vielleicht folgendes Schema verdeutlichen:

die neuen Angebote: die alten Angebote:



Und das alles ist gleichzeitig nebeneinander zu finden.[21]

---

19 Hinzuweisen ist darauf, daß „Psychologie heute" inzwischen diesen unkritischen Blick überwunden hat und mehrfach auf die Problematik dieser Szene aufmerksam gemacht hat, s. Anmerkung 14.

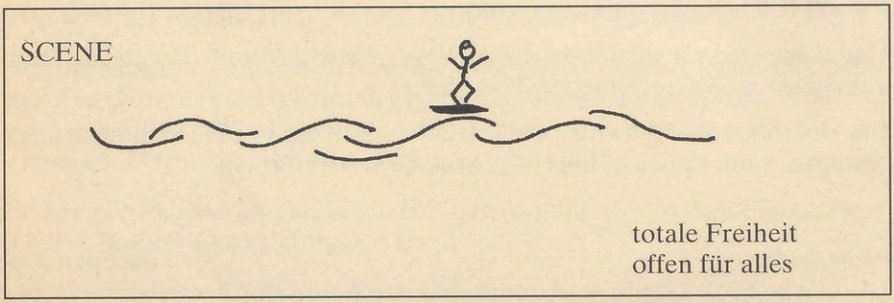
20 Zitate aus dem Magazin der ‚Süddeutschen Zeitung' vom 19.6.92; hinzuweisen ist darauf, daß „Psychologie heute" zumindest in manchen Ausgaben diesen unkritischen Blick überwunden hat, wenn auch der Anzeigenteil anderes vermuten läßt.

21 Diese Übersicht wurde von mir erstellt, um in Informationsveranstaltungen den Blick der Teilnehmer zu weiten auf die gesamte religiöse Welt. Die Erfahrung zeigt, daß vielen Menschen in kirchlichen Kreisen nur die christliche Welt mit ihren Sekten anfanghaft bekannt ist und alles andere ausgeblendet wird.

4. Zu den Organisationsformen

Da eine grundsätzliche Offenheit für alles und jedes die Haltung vieler Menschen ist, sind die Heilsangebote auch entsprechend organisiert.[22]

Vieles, wenn nicht sogar das meiste in dieser Szene, hat deshalb – wie schon zu Anfang betont – auch keinen Sektencharakter. Der überwiegende Teil der heutigen religiösen Landschaft hat eher *Scene-Charakter.*



Beispiel: *Esoterik-Messe,*
so wie es schon vorher beschrieben wurde;

Beispiel: *„Magazin 2000"*, [23]
in dem schon einmal ein neuer stigmatisierter Seher abgebildet wird, als neuer Bote von Fatima, der auch mit UFO's in Verbindung steht.

Beispiel: *„Esotera"*;[24]
in der vor einiger Zeit über einen Ordenspriester berichtet wurde unter der Überschrift „Mit Marienbild und Medizinbeutel".

Beispiel: *„Spirituelles Adreßbuch"*;[25]
in dem vor einigen Jahren das Bhagwan-Zentrum und die Exerzitienabteilung des Erzb. Seelsorgeamtes Freiburg auf gleicher Höhe nebeneinander standen, denn das Adreßbuch hatte nur die Postleitzahlen als Ordnungskriterium.

Beispiel: *„Connection"*;[26]
eine Zeitschrift aus der Bhagwan/Osho-Szene, in der inzwischen auch über konkurrierende Gruppen wie das Universelle Leben oder TM berichtet wird (zum Verdruß mancher LeserInnen).

---

22 Vgl. Fußnote 7.

23 Magazin 2000, hrsg. von M. Hesemann u. a., Düsseldorf. Das Magazin erscheint nach meinen Beobachtungen nicht immer regelmäßig. Es befaßt sich mit allem, was es an „Übersinnlichem" gibt, in der letzten Zeit gerade auch mit christlichen Phänomenen.

24 Esotera, Neues Denken und Handeln, Zeitschrift hrsg. vom Verlag Hermann Bauer KG, Freiburg, erscheint monatlich.

25 Spirituelles Adreßbuch 86/87, Param Verlag, Ahlerstadt 1, S. 226/227.

Beispiel: *„AUM Freiburg“*,[27]
die Akademie für Universalität und Multiversalität, die sich nun aus verständlichen Gründen umbenannt hat, die ein Zentrum und Treffpunkt im schon oben benannten Sinn einer fast alternativen Studentengemeinde ist mit Offenheit für alle/s und jede/n.

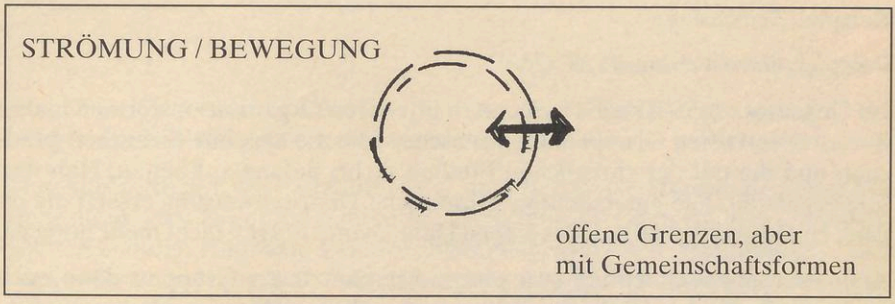
Ich vergleiche die Haltung der Menschen in der Scene gerne mit Wellen-Surfern, die versuchen, mit ihrem Brett immer oben zu bleiben, sich sozusagen von einer Welle auf die nächste Welle sanft rübergleiten zu lassen. So hält man es auch im „Religiösen“ und im „Spirituellen“.

Stichworte sind: nebeneinander, ineinander, zufällig, augenblicksorientiert.[28]

Dieses Verhalten ist somit ganz anders als das, worauf z. B. unsere Sakramentenvorbereitung abgestellt ist. Es geht nicht um Lebensentscheidungen und lebenslange Orientierung, es geht um das momentane High-Erlebnis und entspricht eher dem individualistischen Lebensgefühl der Single-Welt.

Diese Szene ist eine Erwachsenenwelt, in die Gesellschaft integriert.

Ein geringerer Teil der religiösen Landschaft heute hat *Strömungs- oder Bewegungscharakter,* vergleichbar einem Fan-Club, bei dem man immer wieder einmal für einige Stunden in eine andere Welt eintaucht, dann aber wieder sein ‚normales Leben‘ führt



Beispiel: Teile der *Bhagwan/Osho-Bewegung*[29]
Beispiel: die *Sathya-Sai-Baba-Bewegung*[30]

---

26 Connection. Zeitschrift hrs. von Verlag connection GmbH, München, erscheint monatlich. Connection ist nach meiner Beobachtung die Zeitschrift der Poona-unabhängigen Sannyasin Bhagwans/Oshos.

27 Die Akademie für Universalität und Multiversalität ist zwar eine unabhängige Einrichtung, aber m. E. sehr stark der Tradition Bhagwans verbunden, bei gleichzeitiger Offenheit für alles irgendwie nur Spirituelle.

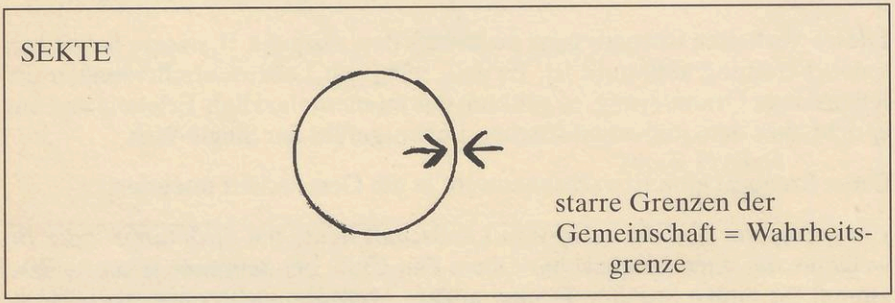
28 Vgl. Psychologie heute, a.a.O.

29 Nähere Informationen s. Lexikon der Sekten, ..., a.a.O.

30 dito

Diese Form hat zwar schon Gemeinschaftscharakter. Sie ist aber keine Lebensgemeinschaft, sondern ist eher mit dem aus der Bhagwan-Bewegung stammenden Begriff des „Club-Med"(itation) zu beschreiben. Natürlich hat man dabei ganz bewußt an den Club Mediterrane gedacht, der ja auch für eine besondere Form des Erlebnisurlaubs in einer nur vorübergehenden Gemeinschaft steht.

Nur ein kleiner Teil der neuen religiösen Szene hat *Sektencharakter,* verfügt über totalitäre/ausschließende Formen der Organisation und der Botschaft, wodurch das Leben der Mitglieder total geregelt/gegängelt (von der Kleidung bis zum Denken) erscheint.[31]



Beispiel: *Universelles Leben, Fiat Lux*[32]

Beispiel: *Scientology*[33]

Beispiel: *Hare Krishna/ISKCON*[34]

Im Gegensatz zu den zuerst genannten offeneren Organisationsformen bieten die sektiererischen Gruppen den Menschen, die die absolute Sicherheit brauchen und die mit der christlichen Freiheit nichts anfangen können, Halt und Geborgenheit. Die eineindeutige himmlische Dienstanweisung ersetzt die eigene Entscheidung, so daß das eigene Denken und Fragen nicht mehr nötig ist.

Interessanterweise nennen sich einige der genannten Gruppen dann auch noch „Orden" oder vergleichen sich mit christlichen Orden.[35]

Um es an einem vielleicht etwas extremen, aber doch typischen Beispiel zu verdeutlichen: FIAT LUX

In dieser Gemeinschaft gibt es eine Person, die sozusagen den direkten Draht in das Reich des Allmächtigen und Allwissenden hat: Uriella. In ihrem früheren Leben war sie angeblich schon mehrfach eine besondere Person: Nofretete und auch Maria von Magdala.

---

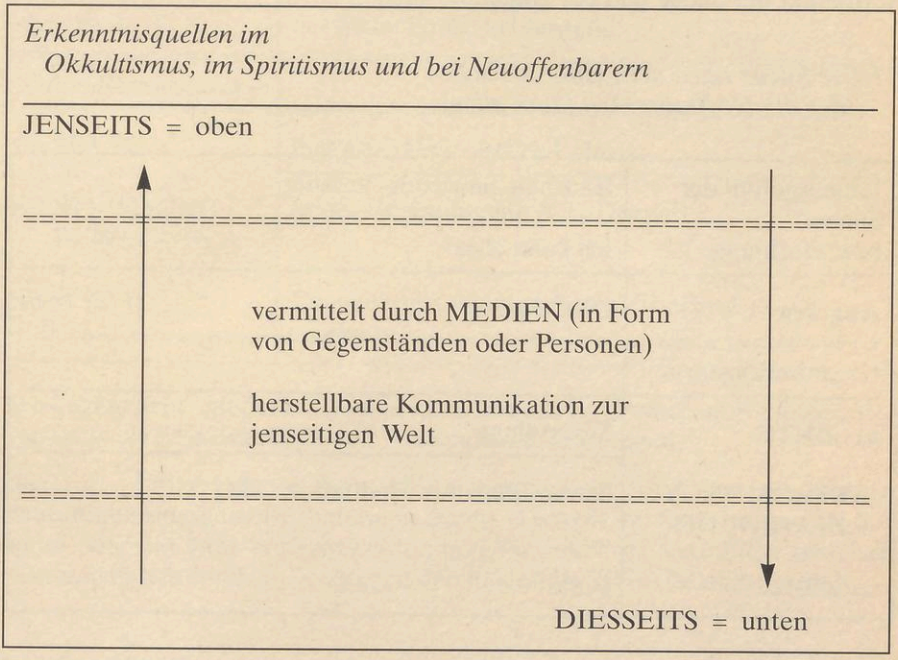
31 Vgl. dazu die Anmerkungen 6, 7, 8.

32 Nähere Informationen s. Lexikon der Sekten, ..., a.a.O.

33 dito 34 dito

35 Fiat Lux verweist gerne auf seinen „Ordenscharakter".

Diese Person wird von Gott immer wieder in einen besonderen Bewußtseinszustand versetzt, in dem sie dann sein reines Werkzeug ist, durch das er die Menschen belehren und durch das die Menschen Antworten auf alle Fragen erhalten. (Dabei hält Gott sich natürlich auch an Terminabsprachen mit Hallenbesitzern oder Fernsehreportern.)



Man hört nicht nur, wie behauptet wird, unmittelbar die Stimme Jesu oder Mariens, nein, man bekommt eindeutige Dienstanweisungen für alle Lebensfragen[36]: Kleidung, Nahrung, Lektüre, Informationsquellen, Heilmittel, ... alles wird so himmlisch geregelt, daß es nur zum guten Ende führen wird, wenn man sich diesem Wort des Himmels vertrauensvoll unterordnet und in die rettende Gemeinschaft eintaucht, der rettenden Arche in der Zeit des unvermeindlichen Untergangs.

Während also in der freien Szene die totale Gleichgültigkeit und das individuelle Glück zählen, zählt hier die Unterordnung, Eineindeutigkeit und die Preisgabe der „Eigenverantwortung", wobei die Botschaft oft genauso synkretistisch zu sein scheint wie in der offenen Szene. Für diese Feststellungen genügt ein Blick in Zeitschriften wie dem „Christusstaat" des „Universellen Leben".

---

36 Interessanterweise heißt eine zeitweise regelmäßige Information von Fiat Lux „Der heiße Draht".

5. Trends konkret

Wie sieht das genauer aus? Was ist besonders gefragt?[37]

Um jetzt nicht in die Aufzählung und Beschreibung von unendlichen vielen Heilsanbietern zu verfallen, möchte ich nur sozusagen bei dem bleiben, was Kernpunkt der Suche und der Angebote sind:[38]

5.1 Die Suche nach dem Übermenschen oder die Hoffnung: Ich kann alles!

Lebensgefühl der Sucher bzw. Hoffnung	Rädchen, unwichtig, unfähig Ich kann alles!
Angebot	Übermensch
Organisationsform	
a) SEKTE	Scientology
b) STRÖMUNG / BEWEGUNG	Transzendentale Meditation (TM)
c) SCENE	Reiki

Scientology[39]: Ein Clear und ein Operierender Thetan, so die Ziele der Scientologen, kann alles und ihm ist alles möglich, so daß er mit einer gut geölten Maschine verglichen wird, der sich seine eigene Realität schaffen kann und Unsterblichkeit besitzen soll.

TM: Mit deren Meditationstechnik soll man automatisch die ideale Gesellschaft, selbst die krankheitsfreie Welt herbeimeditieren können und den Alterungsprozeß umkehren können.

Reiki: Bei dem Eingeweihte angeblich alles und jedes heilen können, selbst Autobatterien werden wieder durch Handauflegen startklar gemacht.

---

37 Vgl. Anmerkung 1.

38 Die nachfolgenden Schaubilder sind alle nach dem gleichen Prinzip aufgebaut und sollen dem Leser eine Vergleichsmöglichkeit bieten.

39 Für die im folgenden Teil 5.1 – 5.10 genannten Gruppen, Bewegungen etc. gilt generell das „Lexikon der Sekten …" als Informationsquelle.

5.2 Der heiße Draht zum Jenseits oder die Hoffnung: Ich weiß alles!

Lebensgefühl der Sucher bzw. Hoffnung	immer nur Fragen Ich weiß alles!
Angebot	der heiße Draht ins Jenseits
Organisationsform	
a) SEKTE	Fiat Lux; Universelles Leben ...
b) STRÖMUNG / BEWEGUNG	Michaelsvereinigung (CH/Dozwil)
c) SCENE	Channeling; Gläschenrücken, Tonbandstimmen, ...

Was Jugendliche mit dem *Gläschen* meist nur aus Spaß machen, versuchen Erwachsene als *Channel:* Hilfe und Auskunft von Jenseitigen.

Fiat Lux, Universelles Leben, Michaelsvereinigung sind dagegen festere Neuoffenbarungsgemeinschaften, in denen es jeweils ein Sprachrohr, eine Posaune oder ein ganz einfaches Schreibmedium gibt als Vermittler zwischen Gott und den Menschen, sozusagen den heißen Draht ins Jenseits.

5.3 Das Göttliche in mir oder die Hoffnung:
Ich bin Teil der göttlichen Macht!

Lebensgefühl der Sucher bzw. Hoffnung	ein Nichts Ich bin Teil der göttlichen Macht!
Angebot	das Göttliche in dir
Organisationsform	
a) SEKTE	ISKCON/Krishna
b) STRÖMUNG / BEWEGUNG	Chinmoy-Bewegung; Sathya-Sai-Baba-Bew.
c) SCENE	Bhagwan/Osho-Bewegung

Die so verstandene Botschaft der erfahrungsorientierten *Guru-Bewegungen, ob nun Krishna-Jünger, Chinmoy-Anhänger, die Sannyasin Bhagwans oder Fans von Sathya Sai Baba.*

5.4 Ich sprenge die Grenzen oder die Hoffnung:
Ich bin unbegrenzt und meine Möglichkeiten sind es auch!

Lebensgefühl der Sucher bzw. Hoffnung	unfähig Ich bin unbegrenzt ...!
Angebot	Grenzen sprengen
Organisationsform	
a) SEKTE	
b) STRÖMUNG / BEWEGUNG	Rosenkreuzer
c) SCENE	Gebrauchsesoterik

So das Versprechen vieler Kurse und Seminare in den vielen Spielarten *esoterischer* Prägung: Feuerlauf, Murphy, Subliminals, Reiki, Tarot, Pendel, Pyramiden, Wünschelruten, ...

5.5 Ich gehe nicht unter
oder die Hoffnung: Ich habe noch mehr Chancen!

Lebensgefühl der Sucher bzw. Hoffnung	total belastet verpaßte Chancen Ich habe noch mehr Chancen!
Angebot	Reinkarnation
Organisationsform	

Die unbehausten *Reinkarnation*svorstellungen[40] und Reinkarnationstherapien, die helfen sollen, das bisherige Leben zu verstehen und den Weg ins ungeahnte Glück zu ebnen.

40 Vgl. R. Hummel, Reinkarnation, Quell-Verlag, Stuttgart 1988.

5.6 Das *New Age* in seiner eher akademischen Form (Schiwy, Griffith, Capra, Steindl-Rast, Ken Wilber ...),[41] das lange Zeit ebenso über die Neue Zeit der Harmonie von Spiritualität und Wissenschaft spekulierte und versuchte, diese neue Zeit schon jetzt quasi als nahes Paradies zu verkünden, scheint mir in vielem als Traum geplatzt zu sein. Man liest nur noch selten davon. Man hört nur noch wenig.

Wahrscheinlich war der Traum des New Age doch zu anstrengend, so daß man doch lieber auf die esoterischen Angebote und die spirituellen Therapien der Gebrauchsesoterik zurückgreift, um schon einen kleinen Vorgeschmack vom Paradies zu haben.

Neben dieser neureligiösen Szene gibt es aber auch noch den

5.7 Trend zum unmittelbaren Erleben Gottes oder die Hoffnung: „Mit dem Heiligen Geist/Jesus gelingt mir alles!"

Lebensgefühl der Sucher bzw. Hoffnung	ich kleiner Mensch Mit ihm gelingt mir alles!
Angebot	Gottunmittelbarkeit; Hl. Geist; Jesus
Organisationsform	
a) SEKTE	neo-pfingstlerische Angebote
b) STRÖMUNG / BEWEGUNG	neo-pfingstlerische Gemeinden
c) SCENE	neo-pfingstlerische Einzelsucher

in vielen *neupfingstlerischen* oder *freicharismatischen* Gruppen, mit dem Eindruck eines christlich gewendeten ‚positiven Denkens'.

Immer wieder stellen wir uns unter Kollegen die Frage, ob in diesen Gruppen letztendlich nicht doch der Zeitgeist von der Machbarkeit aller Dinge erhalten bleibt, nur halt christlich getauft.

Wenn meine Beobachtung stimmt, dann stellen aber diese Gemeinschaften sozusagen nur immer neue oder veränderte Stationen auf einem Rundkurs dar, so man es von einem Karussell oder einer Geisterbahn kennt. Auf diesem Rundkurs scheinen immer die gleichen Menschen unterwegs zu sein, um ja nicht irgendwo eine neue Manifestation Gottes zu verpassen:

---

41 Ich habe bewußt darauf verzichtet, hier aus der vielfältigen Literatur konkretere Beispiele auszuwählen.

Zuerst vielleicht in einem gemeindlichen Taize-Kreis, dann in einem Gebetskreis, dann in einem „christlichen" Gebetskreis, dann bei „Pro Christ", demnächst vielleicht bei Bonnkes „Vom Minus zum Plus".[42]

Manchmal geht es hier um die nochmalige oder immer wieder wiederholte Bekehrung der schon Bekehrten, bei der die jeweils aktuelle Gemeinschaft den Charakter eines Durchlauferhitzers hat, der das Wasser wieder einmal zum Kochen bringen muß.

Entscheidend ist aber ähnlich wie in der freien Szene: „Was liefert mir ein ganz neues Erleben? Wo erlebe ich Gott am besten? Was gibt mir den besten Kick?" (Diesen Kick liefert m. E. derzeit für manche z. B. der Toronto-Segen.)[43]

Diese Haltung verdeutlichten mir vor kurzem zwei junge Frauen: die erste brachte mir ca. 30 Cassetten, die sie selbst aus einer kleinen freien Gemeinschaft mitgebracht hatte; die andere brachte mir eine Auswahl von etwa 70 von 400 Cassetten ihres Bruders. Und beide erzählten, daß Menschen oft versuchen über die Cassetten permanent das jeweils Neueste zu erfahren.

5.8 Trend zum Traditionalismus oder die Hoffnung: Ich bin auf der richtigen Seite, mir kann nichts passieren.

Lebensgefühl der Sucher bzw. Hoffnung	nur Sünder Ich bin auf der richtigen Seite!
Angebot	absolute Rettung
Organisationsform	
a) SEKTE	Anhänger Lefebvres
b) STRÖMUNG / BEWEGUNG	vagabundierende „Wallfahrer" in kleinen Zirkeln
c) SCENE	vagabundierende Einzelpersonen

42 Die Nennung von Taize soll hier nicht suggerieren, daß Taize in den Kreis problematischer Gruppen gezählt wird. Vielmehr soll es verdeutlichen, daß auch hier für viele Menschen die Grenzen fließend sind. Das zeigt sich z. B. an der Aktion „Vom Minus zum Plus" von R. Bonnke, die im September 1995 in Deutschland anlaufen soll.

43 Informationen dazu liefert der Artikel von R. Hempelmann im Materialdienst der EZW (Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen) Nr. 2/95, Stuttgart 1995.

Ähnliche Fragen kommen mir bei manchen traditionalistischen Grüppchen. So berichtete mir jemand in einem Atemzug von der freimaurerischen Verschwörung im Vatikan, den vielen Marienerscheinungen und Botschaften, von der mit Pendel feststellbaren Strahlung von Bischöfen geweihter Kirchen, und dem Rosenkranzgebet, mit dem man eigentlich leicht die ganze Welt retten könne. – Klar war diesem Mann, daß er gerettet sei, ich aber zu den Verlorenen gehören würde, wenn ich nicht schleunigst seinen Worten glauben würde. Zu meiner Sammlung „religiöser" Gegenstände gehört auch ein Marienhörnle, gebacken nach einem Rezept, das ein „Seher" unserer Tage von einer Zeitreise aus dem Haus Mariens in Nazareth mitgebracht hat und das er nun zur Erbauung frommer Menschen verbreitet.

Trotz allem Hang zum Bewährten beobachte ich auch in dieser Szene, daß die Menschen sich nur selten ganz fest organisieren. Meist sind es religiöse Vagabunden, als Wallfahrer bezeichnet, die unendlich viele Mühen auf sich nehmen, um ja das Neueste mitzubekommen, die sich aber selten an ihrem angestammten Platz, am Heimatort, in der Heimatgemeinde, engagieren. Auch in dieser Szene gibt es den Hang zum individuellen Auswählen, wenn man z. B. betont, daß es auf die „richtigen" Priester und Bischöfe ankäme. Womit natürlich begründet werden kann, sich das auszuwählen, was einem am besten gefällt.[44]

5.9 Wie aber schon zu Anfang betont:
Die klassischen (christlichen) Sekten oder Sondergemeinschaften können auf diesem Markt bei uns kaum noch mithalten.

Lebensgefühl der Sucher bzw. Hoffnung	das Ende muß kommen
Angebot	die Rettung kommt sicher
Organisationsform	
a) SEKTE	Zeugen Jehovas; NAK; z.T. STA
b) STRÖMUNG / BEWEGUNG	„Nostradamus"-Grüppchen u. ä.
c) SCENE	ehemalige Mitglieder „alter" Sekten

44 S. dazu den Artikel von W. Beinert, Zum Verhältnis von Großkirchen und religiösen Gruppen mit totalitärer Tendenz, in: Anzeiger für die Seelsorge, 11/94 Freiburg 1994, S. 525–530.

Die alten Sekten sind vielen zu bürgerlich, zu angepaßt, zu sehr in das übliche Denken integriert, um noch eine (auch gesellschaftliche) Alternative zu sein. Die alten Sekten, ob nun Adventisten oder Neuapostolen, bieten zu wenig Glückserfahrung, um gegen die Instanterfahrung der neuen Religiosität gegenhalten zu können.

Eine Ausnahme sind die Zeugen Jehovas, die immer noch Zulauf haben, aber von Menschen, deren Traum vom Glück doch stärker „materiell" ist, die nichts mit irgendwelchen High-Erlebnissen anfangen können, sondern eher auf das Versprechen vertrauen, demnächst im Paradies das zu erhalten, was ihnen frühere kommunistische Regime verweigert hatten und heute der Westen nicht geben kann oder will.

Wie hoch jedoch die Abwanderungs- oder Austrittszahlen sind, kann nur erahnt werden an den Durchhalteparolen in der internen Literatur.

6. Zur Verbreitung

Da diese Tagung sich mit der internationalen Situation befassen will, ist es nur zu verständlich, wenn Sie vielleicht denken: „Gut, das mag in Deutschland so sein. Aber was ist mit den anderen Teilen der Welt?"

Bezogen auf das östliche Europa ist festzustellen, was Beobachter schon vor der großen Wende feststellten: Die ganze religiöse Landschaft mit ihren sehr unterschiedlichen Facetten ist bereits in den fernsten Winkeln Rußlands[45] zu finden:

Krishna-Jünger gab es in Moskau schon vor der Wende,

Bhagwans Sannyasin ebenso.

Für Mun's Vereinigungskirche war/ist Rußland sozusagen das neue Paradies.

Die Kinder Gottes lassen ihre Produkte im russischen Fernsehen senden.

Die AUM-Sekte soll in Rußland mehr Anhänger als in Japan haben.

Das Universelle Leben nutzt die Kurzwellensender von Radio Moskau und baut ihre Niederlassungen in Kroatien aus.

FIAT LUX hat ein eigenes Aufbauwerk mit dem Namen „Adsum" für den Osten gegründet.

In den esoterischen „Fachzeitschriften" wird schon lange auf diesen Markt hingewiesen.

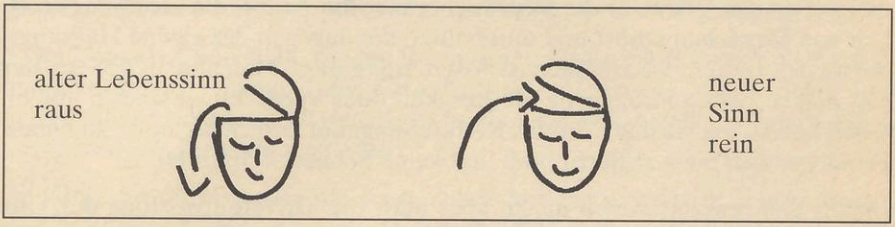
Zumindest für diesen Teil der Welt müssen wir aufgrund dieser Beobachtung also mit ähnlichen Erscheinungen rechnen wie bei uns.

---

45 Vgl. Sekten in St. Petersburg, in: Materialdienst der EZW, 58. Jahrgang, 8/95, Stuttgart.

7. Warum lassen sich Menschen auf die Angebote ein?

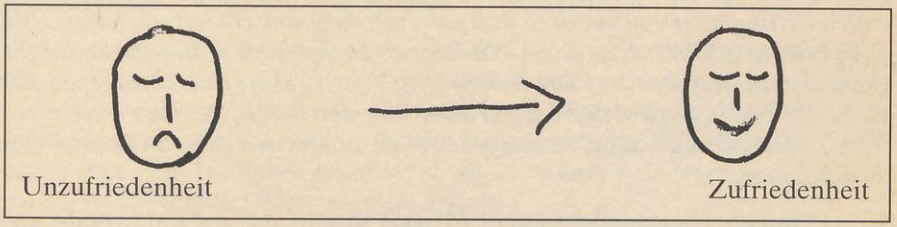
Da Eltern und andere Betroffene lange Zeit, z. T. bis heute, die wirklichen Gründe für das Mitmachen in dieser Szene nicht verstehen konnten oder wahrhaben wollten und manche Veröffentlichungen diese Tendenz bis heute unterstützen, rettete man sich mit dem Modell der *„Seelenwäsche"*[46].



Man behauptete also, da wäre ein Mensch gegen seinen eigenen Willen quasi wie von einem bösen Geist (z. B. von Bhagwan) magisch in seinen Bann gezogen worden und dann mit Hilfe quasi magischer Techniken umgedreht worden. Bei klarem Verstand hätte das niemand mitgemacht. Es seien also alles Verführte. (Sind also alle Sannyasin Bhagwans nur willenlose Marionetten gewesen?)

Eine solche „Theorie" übersieht, daß es vielfältige Gründe gibt, warum sich Menschen mit diesen Heilsbringern einlassen. Eine solche Theorie der Seelenwäsche schiebt viel zu schnell unsere eigene Mitverantwortung beiseite.

Viel einleuchtender scheint mir in diesem Zusammenhang das *Konversionsmodell*[47].



---

46 Vgl. Fr.-W. Haack, Jugendreligionen, Gurubewegungen, Psychokulte und ihre Tarn- und Unterorganisationen – Hinweise zu Begriffen und Gruppen, München 1985, S. 31–33
H. Stamm. Sekten, Im Bann von Sucht und Macht, Ausstiegshilfen für Betroffene und Angehörige, Kreuz Verlag, Zürich 1995
Anonymus, Entkommen, Eine Ex-Scientologin erzählt, rororo, Reinbek 1993
S. Hassan, Ausbruch aus dem Bann der Sekten, Reinbek 1993
M. Smith, Gewalt und sexueller Mißbrauch in Sekten, Stuttgart 1994.

47 Vgl. G. Klosinski, Warum Bhagwan? Auf der Suche nach Heimat, Geborgenheit und Liebe, Kösel-Verlag, München 1985
M. Schibilsky, Religiöse Erfahrung und Interaktion, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1976.

Das Konversionsmodell geht davon aus, daß es gute Gründe gibt, warum sich jemand auf solche „Alternativen" einläßt, bewußt oder unbewußt. Es geht davon aus, daß Menschen in Krisen-Situationen oder Situationen der Verunsicherung keine schlüssige Antwort in ihrem bisherigen Sinnzusammenhang finden und sich deswegen – ob bewußt oder unbewußt – auf anderes einlassen.

Natürlich sieht dieses Konversionsmodell auch, daß gerade sektiererische Gemeinschaft ganz bewußt die Verunsicherung, die Angst, die Hoffnungslosigkeit von Menschen schürt und unterstützt, um dagegen das eigene Heilsangebot um so strahlender dastehen zu lassen. Bös gesagt: Man muß den Menschen erst mal so richtig ihre eigene Hilflosigkeit oder Verderbtheit spüren und erleben lassen, um sie dann für das Rettungsangebot „weichgeklopft" zu haben. Denn wer sich nicht schlecht fühlt, hat keine Sehnsucht nach Hilfe.

Dieses Konversionsmodell macht aber auch die Mitverantwortung der Umwelt deutlich und ist deshalb für manche (gerade Eltern, aber auch Theologen) nicht akzeptabel. Denn die Gründe, warum sich überhaupt jemand ansprechen läßt, sind immer auch eine Anfrage an die Umwelt, sowohl an die Gesellschaft wie auch an Kirche, und damit auch gleichzeitig Herausforderung, über das eigene Leben nachzudenken.

Bereits vor einigen Jahren hat deshalb der Vatikan einen Bericht zu diesen Fragen mit der Überschrift versehen: „Sekten und neue religiöse Bewegungen – eine Herausforderung für die Seelsorge".[48]

Möchte man einmal einige Gründe aufzählen, die auch dort genannt werden, dann kann man sicher folgendes sagen:

* Der Wunsch, mehr zu sein, erfolgreicher, an der Spitze zu stehen, etwas zu leisten, also der Übermensch zu sein *angesichts einer Alltagssituation, in der man auch nur einer von vielen ist und jederzeit ausgetauscht werden kann. „Auf Dich kommt es wirklich nicht an. Wir können Sie jederzeit auswechseln. Es gibt genügend, die auf Deinen Platz warten..." „Wissen Sie, irgendwie läßt mich der Gedanke doch nicht los, daß ich mit den Methoden der Scientology mehr erreichen könnte."* Eine solche Aussage höre ich immer wieder von ehemaligen Scientologen.

* Der Wunsch, ein ganz besonderer Mensch zu sein, der zur Elite gehört und der noch einmal das Ende überwinden oder überleben wird, *gegenüber einem Gefühl zu einer hilflosen Masse zu gehören, die wie die Lemminge ihrem Untergang entgegenstreben. „Seitdem ich dazugehöre, weiß ich, daß ich nicht draufgehe."*

Es ist die Suche nach Bestätigung, denn *die Wertschätzung der Person wächst erst mit Erfahrungen aus eigener Tätigkeit und der Anerkennung durch andere.*

---

48 Erschienen u. a. in: Sekten und neue religiöse Bewegungen, Pastorale Überlegungen, Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs, Beiträge zur Begriffsbestimmung; Behelf Nr. 69/1994 des Erzb. Seelsorgeamtes Wien.

Das Gefühl, für eine Sache gebraucht zu werden und etwas angeblich Sinnvolles bewirken zu können, wird in der Anfangsphase eines Kultes schnell vermittelt. „Wir retten die Welt!"

* Der Wunsch, mehr Chancen zu haben als nur dieses eine Leben, *der sich in der Faszination der ganz eigenen Mischung der Guruangebote und des westlichen Reinkarnationsgedankens ausdrückt. „Was wäre das ungerecht, wenn nur einige die Chance eines geglückten Lebens hätten." (vgl. PSI-Sendung)*

* Der Wunsch, endlich die Fragen los zu sein und sich nicht immer alles selbst beantworten zu müssen – *der Grund für die Akzeptanz spiritistischer und neuoffenbarerischer Angebote. „Was Uriella weiß und uns beantworten kann, das kannst Du Dir nicht vorstellen".*

Im Hintergrund steht also oft die fehlende Lebensperspektive. *Beruf, Schule und Ausbildung erscheinen vielen sinnlos. (Das kann von der Angst vor Arbeitslosigkeit herrühren, aber auch von fehlenden Begründungen für die angestrebte Tätigkeit. Berufe, die nur Gehalt und Existenz sichern, werden von diesen Menschen als sinnlos empfunden, weil sie keinen Beitrag zu einer besseren Welt ermöglichen. Daher erscheint die eigene Existenz auch jungen Menschen mit guten Chancen unbefriedigend.)*

Hat unser Glaube dagegen eine diesen Menschen vermittelbare und für diese Menschen akzeptable Perspektive?

* Der Wunsch, eine unversiegbare Kraft- oder Energiequelle zu besitzen, *der sich in der Suche nach immer neuen „Wundermitteln" zeigt. (Vgl. die Kunden auf der Esoterika, die sich ihr Instrumentarium zusammenkaufen, aber auch die Anbieter, die selbst ihr Angebot beliebig zusammenbasteln.* Bricollage/Baukasten-Identität wird so etwas genannt.)[49]

Dahinter verbirgt sich oft die Sorge um die Zukunft. Der Wunsch nach Veränderung der Welt ist gerade bei der 68er Generation tief verwurzelt. Überfluß und Armut, Umweltzerstörung und Friedlosigkeit (Tschernobyl, Atom-Müll, Sarajevo), Zweifel an Politikern (Stichwort: Amigo) und den Möglichkeiten der Politik lassen viele Menschen nach Alternativen suchen, von denen eine Veränderung und Rettung der Welt ausgehen könnte.

* „Auf der Suche nach Heimat, Geborgenheit und Liebe" nennt der Tübinger Psychologe Klosinski zusammenfassend die Gründe, die er aufgrund seiner Forschungen zusammengetragen hat.[50]

Es ist also auch die Suche nach Gemeinschaft. *Viele Jugendliche und junge Erwachsene sind – bewußt oder unbewußt – auf der Suche nach Gleichgesinnten, nach einer festen Gruppe, die Halt gibt, in der die Person respektiert wird und*

---

49 Vgl. Psychologie heute, a.a.O.

50 Vgl. G. Klosinski, Warum Bhagwan?, a.a.O.

ihre Ansichten einbringen kann. Zeit für den einzelnen und ein offenes Ohr für die Probleme – sonst selten vorhanden – schaffen dann schnell Vertrauen in die neue Gruppe.

* Sicher nicht gering zu achten als Grund sind aber – wie Studien zeigen – auch die Zweifel an den Kirchen als Institution. *Vielfach erscheinen die großen Kirchen als unglaubwürdig, als unfähig, die grundlegenden moralischen Werte radikal zu verwirklichen. Diese Kritik öffnet den Weg zu selbst extremen Formen des Glaubens.*[51]

Diese Gründe sind immer wieder anzutreffen und werden auch mehr oder weniger offen genannt. Wenn dem aber nur so wäre, wäre es wohl nichts Besonderes.

Das Besondere liegt wohl darin, daß viele dieser Gründe nur heimliche und bisher nicht ausgesprochene *Sehnsüchte, Hoffnungen und Ängste*[52] sind, die von diesen Gruppen geschickt aufgenommen, geschürt und manchmal auch vermarktet werden, und dann in eine Abhängigkeit hineinführen, die manchmal in der totalen Willenlosigkeit endet.

Der Weg in solche Heilsangebote hinein ist deshalb in der Regel nicht das offene Hineingehen, sondern das langsame unbewußte Hineinrutschen.

8. Was kann man also tun?

Es zeigt sich in vielen Gesprächen, daß es sehr viele Menschen gibt, die zwar durchaus an den Angeboten dieser Gruppen interessiert sind, aber ihnen nicht verfallen, weil sie sich ihrer eigenen Wünsche, Sehnsüchte, Ängste und Hoffnungen bewußt sind.

Menschen, die sich darüber also im klaren sind und auch Gelegenheiten haben, darüber zu reden, können zwar momentan vom Ergebnis z. B. des scientologischen Persönlichkeitstests oder dem Endzeitszenario anderer Gruppen[53] verblüfft, aber kaum überrumpelt werden, weil es ihnen nichts ausmacht, irgendwelche Schwachpunkte und Ängste zu haben, sie sich offen einzugestehen und darüber mit anderen zu sprechen.

Daraus kann man also durchaus schlußfolgern, daß der beste Schutz für Menschen in dieser Beziehung die Möglichkeit für ein offenes Gespräch über sich

---

51 Vgl. dazu das in Österreich veranstaltete und für Deutschland vorbereitete Kirch-Volksbegehren.

52 Erinnern sollte uns diese Tatsache an die Konstitution „Gaudium et Spes" des 2. Vatikanischen Konzils, die gerade diese Fragen der Menschen in den Blickpunkt kirchlichen Denkens gestellt hat.

53 Es lohnt sich unter diesem Blickwinkel auch einmal die vielen Schriften und Traktate zu lesen, die in kirchliche Bücherstände gelegt oder an manchen Wallfahrtsorten vertrieben werden.

selbst und seine Tiefenschichten ist, also das Gespräch, in dem der junge Mensch z. B. seine Angst vor dem atomaren Holocaust, der eigenen Nichtigkeit usw. ausdrücken darf.

Erst dann hat das kritische Gespräch über die verschiedenen Sinnangebote und über deren Problematik auch eine Aussicht auf Erfolg.

9. Konsequenzen?

Konsquenzen ganz allgemein:[54]

Bekehrung geschieht nicht – wie viele meinen – über Wissensvermittlung, sondern durch das gelebte Beispiel, an dem abzulesen ist, wie man auch anders mit den Lebensfragen fertig werden kann als mit den Scheinlösungen vieler Heilsanbieter.

Bekehrung geschieht nur über unser persönliches Glaubenszeugnis.

---

54 Vgl. die Überlegungen in den beiden Bänden „Neue Kultbewegungen und Weltanschauungsszene", a.a.O., Bd. 1 S. 8–13, Bd. 2 S. 13, 26–34
A. Lampe, Neue Heilslehren, Herausforderung für die Kirche, in: H.-W. Carlhoff / P. Wittemann, Neue Wege zum Glück, a.a.O., S. 211ff.

Der Zauber der Sekten in Lateinamerika

Florencio Galindo CM, Bogotá, Kolumbien

1. Eine ungenaue Bezeichnung für ein konkretes Geschehen

Von einem „ungeheuren Zauber der Sekten" schreibt die Zeitung *La Nación* von Buenos Aires, wenn sie von der gegenwärtig zu verzeichnenden Ausbreitung neuer religiöser Gruppen und Organisationen in Argentinien berichtet. Die Rede ist von einer Entwicklung, die sich in allen Ländern Lateinamerikas seit den siebziger Jahren immer mehr zuspitzt. Zwar beschränkt sie sich nicht auf den einst fast rein katholischen Kontinent Lateinamerika, hier hat sie aber eine besondere Bedeutung. Solche Gruppen und Organisationen, die unterschiedslos als *Sekten* bezeichnet werden, bekämpfen ja nicht nur einige Grundsätze des Katholizismus, sondern sie stellen die Glaubwürdigkeit des gesamten Wirkens der Kirche auf diesem Kontinent in Frage und streben schrittweise ihre Ablösung an. Nicht die Kirche, sondern sie sollen die lateinamerikanischen Völker zu einer besseren Zukunft führen. Sie bringen darüber hinaus Spaltung und Feindseligkeiten in die Gemeinden ein. Die katholische Kirche sieht dieser Entwicklung mit großen Sorgen entgegen, denn „der Frühling der Sekten könnte wohl der Winter der katholischen Kirche bedeuten".[1]

Die Besorgnis der Kirche ist nicht unbegründet. Die letzten zwanzig Jahre lassen in der Tat eine derartige Ausbreitung solcher Gruppen und Organisationen erkennen, daß man geradezu von einer „Überflutung" sprechen kann. Soweit die statistischen Angaben zutreffen, ist die Zahl der katholisch getauften Lateinamerikaner, die sich den neuen Glaubensgemeinschaften anschließen, bereits 1986 auf 400 stündlich, d.h. auf ca. 10000 täglich angestiegen. Gut 12–14% der Lateinamerikaner haben bereits der Kirche den Rücken gekehrt; über 20% sollen es am Ende dieses Jahrhunderts sein. Vorausgeschickt, daß der größte Teil dieser Glaubensgemeinschaften aus dem evangelikalen Protestantismus der Vereinigten Staaten stammt, wird die Zahl der Lateinamerikaner, die ihnen 1992 angehörten, auf 65 Millionen geschätzt, einschließlich jener, die in den USA und Kanada leben.[2]

Hält das Wachsen dieser Gruppen in dem Ausmaß von 1985–1989 weiter, so werden die Evangelikalen nach Einschätzung des US-amerikanischen Anthropologen David Stoll im Jahre 2010 über 50% der Gesamtbevölkerung in folgenden Ländern ausmachen: Guatemala, Puerto Rico, El Salvador, Brasi-

---

1 Card. Lucas Moreira Neves, *Brasilien,* in: Newsweek 1. Sept. 1986, 42.

2 *Luz para las Naciones,* Boletín de la Cooperación Misionera Iberoamericana (COMIBAN), Guatemala, Jan. – März 1993, 3.

lien und Honduras.[3] In Guatemala, das noch vor 30 Jahren als das katholische Land Mittelamerikas galt, gehört schon ein Drittel der Bevölkerung im Durchschnitt, in einigen Gebieten sogar über 50% der evangelikalen Bewegung. Die Bischöfe dieses Landes mußten im Jubiläumsjahr 1992 eingestehen, daß „wir den einen Glauben nicht mehr als Faktor der nationalen Einheit nennen können".[4]

Selbst wenn diese Zahlen mit einem Fragezeichen versehen werden können, läßt die Dynamik dieser Bewegungen nur noch mit erheblichen Verlusten für den Katholizismus rechnen: sie räumen ihre internen Spaltungen langsam auf, verfügen über gut erprobte Strategien, und autochthone Führungskräfte wachsen in den Gemeinden selbst. Viele fragen sich, wie lange man noch von Lateinamerika als von „dem katholischen Kontinent" sprechen kann. Demzufolge wundert es nicht, wenn die Bischöfe schon in Puebla (1979) ihr Unbehagen gegenüber „dem Eindringen von Sekten" (PD 419) vielfach zum Ausdruck brachten und auf ihrer Vollversammlung in Santo Domingo (1992) erklärten: „Das Problem der Sekten hat ein dramatisches Ausmaß angenommen und macht uns wahrhaftig große Sorgen". Im Einklang damit sprach der Papst dort von dem „besorgniserregenden Phänomen der Sekten" und forderte die Bischöfe auf, ihre Herden vor den „reißenden Wölfen" zu schützen.

2. Was sind diese „Sekten"?

Der Ausdruck „Phänomen der Sekten" mag ungenau klingen, er bezieht sich jedoch auf den Vormarsch ganz bestimmter Gruppen und Organisationen. Für die Bischöfe Lateinamerikas handelt es sich um folgende: *diejenigen, die aus dem evangelikalen und pfingstlichen Protestantismus stammen; die „Para-Kirchen"; Gruppen ohne Glaubensbekenntnis; Sekten, die die Gottheit Christi verneinen; millenaristische Sekten und andere, die wissenschaftliche Elemente mit Magie, Aberglaube und Spiritismus vermischen*[5].

Die Aufzählung läßt auf ein Zweifaches schließen:

1. Nicht alle aufgezählten Gruppen werden von den Bischöfen als *Sekten* bezeichnet; diese zählen zwar dazu, sind aber nicht einmal das Hauptelement des Phänomens. Der Akzent liegt deutlich auf den Gruppen, die aus dem evangelikalen und pfingstlichen Protestantismus stammen. Dürfen aber solche Gruppen als *Sekten* bezeichnet werden? Hier drängt sich eine Unterscheidung auf: betrachtet man sie von dem rein soziologischen Standpunkt aus, so könnte

---

3 D. Stoll, *A Protestant Reformation in Latin America,* in: The Christian Century, 17. Jan. 1990, 44–48.

4 *500 años sembrando el Evangelio,* Carta pastoral de los Obispos de Guatemala, 15. Aug. 1992, Sec. 2.2.2.

5 Pastoralplan sämtlicher lateinamerikanischer Bischofskonferenzen für die Jahre 1991–1995. Boletin CELAM, Nov. – Dez. 1991.

man sie wohl in ihrer Mehrheit als Sekten bezeichnen, denn: 1) sie sind kleine Gemeinschaften mit großem inneren Zusammenhalt; 2) ihre Mitglieder stammen meist aus sozialen Randschichten; 3) sie üben radikale Kritik an der Gesellschaft und den vorherrschenden Kirchen aus; 4) sie predigen keine grundsätzlich neuen Lehren, sondern legen den Akzent einseitig auf bestimmte Aspekte der traditionellen Lehre; 5) sie führen ein streng moralisches Leben, meist aus Ressentiment gegenüber der Gesellschaft, in der sie leben, und halten sich demzufolge für einen „heiligen Rest"; 6) den Laien wird in ihnen weiter Platz an der Produktion und Weitergabe der symbolischen Heilsgüter sowie an leitenden Funktionen eingeräumt[6].

Von diesen Kriterien her ließe sich der Ausdruck „Phänomen der Sekten" in bezug auf Lateinamerika rechtfertigen, sowie der Gebrauch des Wortes „Sekten" als Pauschalbezeichnung für die dort tätigen evangelikalen Gruppen und Organisationen. Die Adventisten des Siebten Tages z. B. rühmen sich aus dieser Perspektive, eine „Sekte" zu sein.[7] Die meisten Gruppen weigern sich jedoch wegen des negativen Beigeschmacks, das dem Wort anhaftet, sich selbst als Sekten zu bezeichnen.

Aus diesem Grund und angesichts der z. Zt. zahlreichen Protestgruppen, die sektiererische Züge aufweisen, ist es heute ratsam, nur jene Gruppen als Sekten in strengem Sinn zu bezeichnen, die folgende Bedingungen *in ihrer Gesamtheit* erfüllen: 1) pyramidale Struktur, die eine absolute Kontrolle über die unteren Stufen ermöglicht; 2) unbedingten Gehorsam dem Leiter gegenüber, sei es eine Person oder eine Gruppe; 3) Abschaffung jeder Kritik von innen durch Verbote, Indoktrinierung oder Unterbindung jeglicher Information gegen die Gruppe; 4) die Verfolgung wirtschaftlicher und/oder politischer Ziele unter dem Vorwand einer philosophischen oder religiösen Ideologie; 5) Instrumentalisierung der Mitglieder durch unbekannte Instanzen zugunsten der von der Gruppe verfolgten Ziele; 6) Ausschluß jeder Kontrolle über die Tätigkeiten der Gruppe durch außenstehende Instanzen.[8] Hält man an diesen Kriterien fest, so könnte man nur einige der heute in Lateinamerika tätigen Gruppen Sekten nennen.

2. Nicht alle aufgezählten Bewegungen haben für die Kirche in Lateinamerika die gleiche Bedeutung. Der Kern der Herausforderung liegt deutlich auf jenen Gruppen und Organisationen, die aus dem evangelikalen und pfingstlichen Protestantismus stammen. Auf solche wird in der Tat Bezug genommen, wenn in den meisten kirchlichen Dokumenten der letzten Jahre von den „fundamentalistischen Sekten" die Rede ist. In ihnen erkennt auch die Bischofskonferenz der USA die wahre Herausforderung für die Kirche Lateinamerikas im

---

6 Vgl. Julio de Santa Ana, *Igreja e Seita,* Reflexões sobre este antigo debate, in: Estudos de Religiao, 8 (1992) 26–29

7 Caleb Rosado (Advent. Soziologe), in: *Ministry* (Internat. Zeitung der Adventisten des 7. Tages), Hagerstown, USA, vol. 66, 7 (Jul. 1993) 8.

8 C. Vidal M., *Psicología de las sectas,* Madrid 1990, 9–15.

Augenblick,[9] denn zu solchen Gruppen und Organisationen gehören wohl drei Viertel der z. Zt. in Lateinamerika tätigen nichtkatholischen Gemeinschaften und Missionsorganisationen.

3. Ursprung in den USA

Die Bezugnahme auf den Ursprung der meisten lateinamerikanischen „Sekten" im evangelikalen und pfingstlichen Protestantismus versetzt das Phänomen in den Kontext des US-amerikanischen Protestantismus. Dies wird in der Tat durch eine doppelte Tatsache bestätigt:

1. Historisch ist der US-amerikanische Evangelikalismus, und zwar dessen fundamentalistische (reaktionäre) Strömung, diejenige gewesen, die bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Weichen für die protestantische Missionierung Lateinamerikas gestellt hat und bis heute die Oberhand behält: „Der Evangelikalismus ist die spezifische Form des Protestantismus in Lateinamerika".[10]

2. Aus den vorhandenen Analysen des Phänomens Fundamentalismus geht eindeutig hervor, daß zum Wesen dieser Ideologie die Weltbeherrschung gehört und daß all seine Gruppen und Organisationen intensiv darauf hinarbeiten. Während etwa der schiitische Fundamentalismus im Iran seine Revolution, wenn auch nach anderer Methode, vor allem in Ländern wie Libanon und Irak zu tragen versucht, richtet der protestantische Fundamentalismus der USA seine Missionstätigkeit speziell auf Lateinamerika und Asien aus.

4. Ein Protestantismus eigener Prägung

Ein Einblick in die Eigenart des US-amerikanischen Protestantismus kann das Wesen und Verhalten der „Sekten" in Lateinamerika verständlicher machen. „Die vorherrschende Kultur der USA ist von der Geschichte her protestantisch" (A. Dulles). Doch selbst der *historische* Protestantismus zeichnet sich dort, im Gegensatz zum europäischen, von Anfang an durch folgende Merkmale aus: 1. die Überzeugung, Amerika sei das auserwählte Volk Gottes, das neue Israel; es sei von Gott berufen, den Rest der Welt zur Wahrheit zu führen, zu erlösen; 2. die Gleichsetzung von Erfolg bzw. Reichtum und Heil; Erfolg gilt als Zeichen moralischer Güte und göttlichen Beistands; es sind deshalb die Reichen und Mächtigen, die die Regeln des gesellschaftlichen Lebens aufstellen, während die Armen wegen ihrer „selbstverschuldeten" Armut mißachtet werden; 3. den Individualismus in jedem Lebensbereich. Dieser hat nicht nur

---

9 Vgl. *Weltkirche*, München 1, 1988, 23–33.

10 P. Deiros, *Fundamentalism in L. America* (Manuskript) 1988.

die Rolle der Religion in der Gesellschaft und die Beziehung der Einzelnen zu ihrer Kirche geprägt, sondern auch zum Verlust des Bewußtseins über die gesellschaftlichen und politischen Implikationen des eigenen Tun und Lassens für das Gemeinwohl geführt.

Auf die Rolle der Nation angewendet, bedeutet dies: Die höchste Priorität der Außenpolitik der USA ist die Sicherheit und der Wohlstand des eigenen Landes; um sie zu schützen, ist das Gesetz des Stärkeren zum Kriterium geworden.[11]

5. Vorrangstellung des Evangelikalismus

Befaßt man sich nun mit dem Evangelikalismus, von dem die „Sekten" in Lateinamerika stammen, so kommen wir dem Phänomen näher, denn diese Bewegung zeichnet sich gegenüber dem historischen Protestantismus durch folgende Merkmale ab:[12]

1. Eine starke Tendenz zur *Subjektivierung* der Gnadenvermittlung und des Zugangs zur Bibel. Die Bibel gilt als die unfehlbare objektive Richtschnur des Glaubens und Handelns und wird vom Individuum auf eine ungeschichtliche, unkritische und subjektive Weise appliziert. Im Heilsprozeß des Gläubigen liegt die Betonung auf dem persönlichen religiösen Erleben, sei es die Konversion oder ein Heiligungserlebnis.

2. Die *Gegenwart des Heiligen Geistes* in den Gläubigen stellt sich ein mit dem emotionalen Konversionserlebnis.

3. Der *Gottesdienst* gestaltet sich nach den lehrhaft-gebetsfrommen Richtlinien des Pietismus.

4. Das stark konversionistische *Missionskonzept* zielt auf quantitatives Wachstum der Kirche ab und hat Vorrang vor jeder Art sozialen und politischen Wirkens.

5. Die *Ethik* soll sich nicht an konkreten Situationen der Menschen orientieren, sondern am göttlichen Gesetz, das in der Bibel ein für allemal feststeht. Das bevorzugte Konzept der Sozialethik, die karitative Zuwendung, wird als Mittel der Mission bzw. Evangelisation verstanden und ist damit nicht mehr primär am Gemeinwohl, sondern an einem partikularen kirchlichen Interesse orientiert. Das Wirken des Teufels in der Welt wird derart betont, das die menschliche Verantwortung geradezu schwindet.

---

11 E. Willems, *Followers of the New Faith,* Nashville, Te. USA, 1967, 6; bes. John a. Grindel, Whither the U.S. Church? Orbis, New York 1991, Kap. 3 und 8.

12 H. Schäfer, *Protestantismus in Zentralamerika,* Frankfurt 1992, 99; F. Galindo, *El fenómeno de las sectas fundamentalistas,* Verbo Divino, Estella 1994, 146ss.

6. Die *Wiederkunft Christi* wird als unmittelbar bevorstehendes Ereignis erwartet. Ihm allein wird die Veränderung jeglicher Mißstände in der Welt überlassen.

5.1 Nicht eine Kirche, sondern eine Bewegung

Aus diesen Merkmalen geht hervor, daß der Evangelikalismus keine Kirche, sondern eine Bewegung ist, die zugleich verschiedene Kirchen beeinflußt. Nach Barrets *World Christian Encyclopedia* umfaßte die Bewegung 1982 um die 150 Millionen Anhänger; heute sollen es um die 180 Millionen sein. In Lateinamerika – wie bereits angedeutet – wird ihre Zahl auf 65 Millionen geschätzt, einschließlich der „Latinos", die in USA und Kanada leben. Einen Blick in die gegenwärtige Zusammensetzung der Bewegung auf Weltebene erlaubt der *Evangelikale Kongreß* von Manila 1989 („Lausanne II"), an dem folgende Denominationen teilnahmen: Baptisten 25%, Anglikaner 20%, Reformierte 15%, Lutheraner 10%, Pfingstler 10%, Methodisten 5%, andere 15%.

Die Bewegung besteht aus einer doppelten Strömung: einer „reaktionären" (Fundamentalismus) und einer gemäßigten, deren anerkannter Anführer Dr. Billy Graham ist. Beide sind in Lateinamerika vertreten, doch die größte Mehrheit der evangelikalen Gemeinden und Organisationen bekennen sich zum Fundamentalismus und vereinigen sich seit 1982 unter der Dachorganisation CONELA (Confraternidad Evangélica Latinoamericana). „Diese Strömung geht von einem passiven Verständnis des Christentums und einer dualistischen Weltanschauung aus, um eine vermeintlich unpolitische Einstellung zu fördern, die schließlich in die Verteidigung der christlichen Welt gegen die kommunistische Bedrohung ausartet" (Bastian). Dachorganisation der gemäßigten Strömung ist ebenfalls seit 1982 der CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias), Mitglied des Weltkirchenrats. Diese doppelte Ausrichtung macht sich deutlich auf drei Gebieten: ihre Theologie ist konservativ, doch nicht immer fundamentalistisch; die Haltung gegenüber der Ökumene kann durchaus ablehnend oder auch aufgeschlossen sein; die Probleme der Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Diskriminierung beschäftigen allmählich auch einige evangelikale Gemeinden.

5.2 Beziehung zum Heiligen Stuhl

Zu dieser Frage muß folgendes deutlich gemacht werden:

1. Der Heilige Stuhl unterhält seit 1975 durch The Pontifical Council For Promoting Christian Unity (PCPCU) Dialog mit der Führung der Evangelikalen Bewegung auf Weltebene.[13] Nach mehreren Treffen zu den Fragen: Schrift, Tradition, Sakramente, Ämter und Wesen der Kirche, erarbeiteten die Ver-

---

13 *The Pontifical Council For Promoting Christian Unity,* Vatican City, Information Service 78 (1991) 168–171.

treter der Kommissionen 1984 einen Report unter dem Titel *Evangelical-Roman Catholic Dialog on Mission.* Es ergaben sich Konvergenzpunkte, jedoch kein Übereinkommen, weil – so der Vatikan – „ein gemeinsames Engagement für ein und dasselbe Evangelium" noch nicht besteht. Der Report ist ins Spanische übersetzt und den Kirchen Lateinamerikas vorgelegt worden. In der Erkenntnis, daß der Dialog von Gebiet zu Gebiet sehr unterschiedlich verläuft, werden die Ortskirchen aufgefordert, ihn zu fördern.

2. Was aber Lateinamerika anbelangt, weigert sich der Evangelikalismus dem Dialog mit der katholischen Kirche, weil er den Katholizismus hier und auf den Philippinen – so das Dokument – für „höchst abergläubisch, wenn nicht sogar götzendienerisch" hält. Mit anderen Worten, dieser Katholizismus verdient es nicht, als Vertreter des Christentums akzeptiert zu werden. Der Vatikan widerlegt diese Behauptung nicht, er erwartet aber, daß die Ortskirchen selbst es tun, indem sie vor allem „Erfahrungen und Auskunft austauschen".

3. Mit Dr. Billy Graham hat es auch Kontakte gegeben. Er und seine Mitarbeiter besuchten im Januar 1990 den Papst. Konsultationsgespräche zwischen den PCPCU und dem „Lausanne Komitee" sind ebenfalls geführt worden. Die Beziehungen werden jedoch beiderseits als eine „heikle Frage" angesehen, weil auf der einen Seite der Katholizismus den theologischen Grundsätzen Dr. Grahams gegenüber zurückhaltend steht, und auf der anderen Seite der fundamentalistische Flügel des Evangelikalismus Dr. Graham seine Versuche, mit dem Katholizismus in Beziehung zu treten, sehr übel genommen hat. Darüber hinaus gibt es zahlreiche Katholiken, die den Missionskampagnen Dr. Grahams beiwohnen, von denen manche erklärt haben, sie hätten sich durch dessen Predigten zum Glauben wiedergefunden. Die Katholiken sollen ihre Meinungen zu solchen Erfahrungen untereinander austauschen – so die Empfehlung des Vatikans.

4. Was soll man nun von dem Evangelikalismus Dr. Grahams halten? Diese Frage ist insofern wichtig, als viele Gruppen in Lateinamerika sich auf ihn berufen, um zumindest das missionarische Wirken gemäßigter evangelikaler Gruppen und Organisationen als einwandfrei für den Katholizismus vorzugeben. Hierzu muß man aber an die große Mission Dr. Grahams in Deutschland im März 1993 erinnern, die von Essen aus auf 50 Länder durch Satelliten übertragen wurde.

Die Bilanz der Katholiken im allgemeinen und weiter Kreise der evangelisch-lutherischen Kirche in Deutschland nach dieser Mission lautete: Die Predigt Dr. Billy Grahams ist typisch für die „Revivals", d. h. die Erweckungsbewegungen in den USA: Sie ist übermäßig individualistisch orientiert und nahezu blind gegenüber den Problemen der heutigen Welt. Sie kommt aus folgenden Gründen einer Verkürzung des Evangeliums gleich: 1. Fixierung des Botschaft auf den Teufel und die Hölle, um dann „Jesus" als die Lösung anzubieten, einen Jesus, der von den Lippen des Predigers ins Herz der Zuhörer überspringen soll. 2. Er spricht nur von der Beziehung des Menschen zu Gott, nie-

mals von der Beziehung der Menschen zueinander. 3. Seine Weltanschauung ist dualistisch, einfältig, fundamentalistischen Maßstäben entsprechend. 4. Er liefert keine Argumente, er treibt nur „Verkündigung". 5. Höhepunkt seiner Botschaft ist die Aufforderung, sein Leben Christus zu übergeben, was die Anwesenden durch ein öffentliches Zeugnis im Saal erklären sollen. Die Frage drängt sich dann auf: Ist der wahre Christ jener, der seine Entscheidung für Jesus in einer solchen euphorischen Atmosphäre bekundet? Verständlicherweise kann Dr. Graham viele Menschen begeistern, nach Meinung aber von Priestern und Pastören beider Kirchen in Deutschland ist diese Art von Predigt nicht jene, die die heutige Welt braucht. Es sind allzu vereinfachende Antworten auf komplexe Fragen.

5. Die Beziehung zwischen Katholizismus und Evangelikalismus ist für den Heiligen Stuhl „heikel und komplex", weil dieser erkennt, das „die evangelikale Welt Christen einschließt, die antikatholisch und sektiererisch sind, Proselytenmacherei betreiben und aus politischen Interessen handeln... In den Ländern, wo der fundamentalistische Flügel stärker ist (wie in Lateinamerika), wird der ökumenische Dialog für die katholische Kirche psychologisch und praktisch sehr schwer."

Das Dokument erkennt aber auch, daß es unter den evangelikalen Christen Menschen höchsten moralischen und geistigen Werts gibt und weiß, daß von allen christlichen „Missionaren", die heute außerhalb ihrer eigenen Heimat evangelisieren, 50% Katholiken und 45% Evangelikale sind. Es wird deshalb empfohlen, die Zusammenarbeit auf die mögliche Weise anzustreben.

5.3 Reaktionärer Evangelikalismus

Ein letzter Schritt von der Geschichte her zur Charakterisierung der „Sekten" in Lateinamerika ist die unbestrittene Tatsache, daß die größte Mehrheit der dortigen evangelikalen Gemeinden und Organisationen aus dem *fundamentalistischen Flügel* des Evangelikalismus stammt und sich zu ihm bekennt. Dieser Flügel wird als „reaktionärer Evangelikalismus" gekennzeichnet (L. Foley). Dies hat eine entscheidende Auswirkung auf die Festlegung religiöser, sozialer und politischer Ziele sowie auf die Verbindung mit den „think tanks", Lobbies und sonstigen taktischen Organisationen der politischen „Neuen Rechten" („New Right") der USA.[14] Daraus ergibt sich, was selbst ein Vertreter der historischen protestantischen Kirchen der USA gestehen muß: „Allgemein bezeichnend für das ganze Spektrum des lateinamerikanischen Protestantismus ist eine konservative oder fundamentalistische Sicht, die sich um das persönliche Heil der einzelnen dreht und die Flucht vor der Welt als den Weg zum ewigen Heil predigt".[15] Man kann zwar nicht von einer Verschwörung

14 F. Galindo, *Defizite des Katholizismus – Nährboden für protestantischen Fundamentalismus?* in: Jahrbuch Mission 1992, Hamburg 1992, 133–144, hierzu bes. 137s; id., El fenómeno de las sectas, 173–180.

im eigentlichen Sinn sprechen und das gesamte Phänomen der Sekten auf einen politischen Plan der Regierungen der USA etwa durch die CIA zurückführen, es würde aber zutreffen, wenn man in diesem Zusammenhang von „gleichlaufenden Interessen und gleichlaufender Weltanschauung" (H. Schäfer) spricht, die von selbst zu verschiedenen Formen der Zusammenarbeit geführt haben und weiterhin führen.[16]

6. Merkmale fundamentalistischer „Sekten" in Lateinamerika

Von der Zusammensetzung evangelikaler „Sekten" in Lateinamerika her sei hier die Rede von fundamentalistischen Gruppen und Organisationen (fGO). Ihre explosionsartige Vermehrung auf diesem Kontinent setzt aus verschiedenen religiösen und politischen Gründen Anfang der sechziger Jahre ein. Die wichtigsten Merkmale, die den meisten fGO gemeinsam sind, lassen sich wie folgt beschreiben:

1. Bekehrung als der „Blitzschlag" eines Augenblicks, in dem der Mensch Christus als seinen persönlichen Erlöser emotional akzeptiert und sein Leben ein für allemal verändert. Ab nun an ist er ein „born again" („renacido"). Zwar weiß er noch nicht, wer dieser Christus ist, was er von ihm verlangt und wozu er sich ihm gegenüber verpflichtet hat, doch die Gemeinde, welcher er in Zukunft angehört, wird ihn ständig begleiten und über seine Verpflichtungen belehren.

2. Verständnis der Offenbarung als einen abgeschlossenen Katalog von Mitteilungen über Gott und die Welt, der dem Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit ein für allemal mitgegeben wurde. Sie ist jedem Zweifel entzogen und muß ohne Kritik und Fragestellung akzeptiert werden. Diesem Offenbarungsverständnis entspricht das Prinzip der Verbalinspiration und der absoluten Irrtumslosigkeit der Bibel, das in Lateinamerika die entscheidende Funktion hat, die katholische Tradition auf diesem Kontinent zu ersetzen. Ohne die so postulierte absolute Autorität der Bibel könnten die fGOs in Lateinamerika weder ihre Identität definieren noch ihre Präsenz rechtfertigen. Stärker als woanders wird also hier die Bibel zum Argument göttlicher Autorität für eine bestimmte Ideologie mißbraucht.

3. Damit verbunden ist das Mißtrauen gegenüber jeder theologischen Ausbildung und Auseinandersetzung. Diese sei „eine der größten Gefahren für den Glauben". In der evangelikalen Welt haben Begriffe wie Diskussion, Kritik eine herabsetzende Bedeutung. „Der lateinamerikanische Protestantismus ist sich der theologischen Probleme nie wirklich bewußt gewesen, sondern hat jede Auseinandersetzung mißtrauisch abgelehnt" (M. Bonino).

---

15 W. Wonderly, in: Practical Anthropology 14 (1967) 170.

16 F. Galindo, *Das Wachsen der Sekten in Lateinamerika,* in: B. Schlegelberger – M. Delgado, *Ihre Armut macht uns reich,* Berlin – Hildesheim 1992, 171.

4. Abneigung gegen Brauchtum und Traditionen spanischen Ursprungs. Lateinamerikanischer Katholizismus ist für die fGO „Romanismus", Abfall vom Glauben, „teuflische Lehre". Zwar ist diese Haltung zum Teil aus der Stellung der fGO in Lateinamerika verständlich, sie scheint aber die grundsätzliche Abneigung des mit Rom verbundenen spanischen Katholizismus durch den amerikanischen Protestantismus englischer Tradition zum Ausdruck zu bringen. Selbst in Lateinamerika ist die Botschaft der fGO von Werten, Vorstellungen und Verhaltensnormen durchdrungen, die für die konservative protestantische Gesellschaft der USA kennzeichnend sind.

5. Sozio-politische Entfremdung. Die fGOs halten in Lateinamerika daran fest, „sich nicht in politische Angelegenheiten einzumischen", weil diese „schmutzig" sind und „korrumpieren". Die katastrophale wirtschaftliche Situation und die Ursachen der Armut werden zwar nicht übersehen, die Angst vor dem Kommunismus und vor Repressalien halten aber die Gläubigen von jeder Anklage ab. Hinzu kommen die dualistische Weltanschauung und die kalvinistische Betonung der Sündhaftigkeit des Menschen, deren Widerspiegelung die gesellschaftlichen Strukturen sind.

So flüchtet der Gläubige vor der Welt in seine religiöse Gemeinschaft und überläßt die politischen Angelegenheiten denjenigen, die ohnehin als „korrupt" gelten; jede Beteiligung am Aufbau einer humaneren Gesellschaft wird somit ausgeschlossen.

Die Erfahrung zeugt allerdings nicht nur von Spaltungen, sondern auch davon, daß manche Gemeinden die Gleichgültigkeit gegenüber den Problemen ihrer Umgebung nicht lange durchhalten können. Mitglieder etwa von Pfingstgemeinden sind nicht selten selbst zur Guerilla gestoßen.

6. Anwalt des Kapitalismus in seiner Prägung durch die USA. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus hat sich herausgestellt, daß dieser und der „aggressive Kapitalismus" (Joh. Paul II.) die meisten Menschen in gleichem Maße zertreten. Der Kapitalismus, der sich allein nach den Gesetzen des freien Marktes richtet und keine ethischen Grenzen anerkennt, Freiheit, Würde und Rechte des Menschen genauso zerstört wie der „realexistierende Sozialismus".

Ein solcher „wilder" Kapitalismus hat Lateinamerika in die jetzige katastrophale Situation gestürzt. Kardinal Lorscheider hat das aktuelle Wirtschaftssystem in Lateinamerika kurz vor dem letzten Papstbesuch in Brasilien als „Massenmord an der Menschheit" und als „todbringende Wirtschaftsordnung der Ungerechtigkeit" verurteilt.

Die fGO bekennen sich jedoch uneingeschränkt zu diesem Kapitalismus und setzen sich militant für dessen Sieg ein. Dementsprechend wäre es der größte Fehler etwa einer Regierung – so meinen ihre Wortführer –, der Armut den Krieg zu erklären, denn dadurch werde die Initiative denjenigen genommen, die sich helfen wollen, und die, die Erfolg haben, werden mit den Problemen

der Faulenzer und Taugenichtse belastet".[17] Kernstück fundamentalistischer Predigt ist: Armut kommt vom Teufel, Reichtum kommt von Gott. Die einzige zulässige Form sozialer Hilfe ist das Almosen.

7. Strategien. Die fGO führen, als Träger sowohl einer religiösen als auch einer politischen Bewegung, ihren Plan für die „missionarische Besetzung Lateinamerikas" nach gut durchdachten und hinreichend erprobten Strategien durch. Das biblische Modell ist die Besetzung Jerichos und Palästinas durch die Israeliten, und die Strategien sollen denen des Josua entsprechen. Das Ziel ist die „Überflutung" des Kontinents mit evangelikalen Gemeinden: eine evangelikale Gemeinde auf je 500 Einwohner. Die politischen Strategien sind in den siebziger Jahren durch die „Neue Rechte" der USA erarbeitet worden; ihre Durchsetzung und Überprüfung ist der „Konferenz" nord- und lateinamerikanischer Streitkräfte anvertraut.

Die praktischen Implikationen all dieser Merkmale werden von den Bischöfen so zusammengefaßt: „Die Sekten verstoßen nicht nur gegen die katholische Identität unseres Kontinents, sie bringen auch Spaltung in die Familien ein; oft fördern sie darüber hinaus eine Haltung politischer Passivität, die die Menschen davon abhält, ihre Grundrechte geltend zu machen und gerechtere und menschlichere Lebensbedingungen durchzukämpfen" (Celam, Boletín 231 [1987] 4).

6.1 Gedenkfeier der 500 Jahre Entdeckung Amerikas

Die evangelikalen Kirchen Lateinamerikas, die unter der Dachorganisation CLAI vereinigt sind, lehnten 1992 – wie auch viele Katholiken – jegliche Feier der 500 Jahre Christianisierung Amerikas ab. Jene fundamentalistischer Richtung dagegen eröffneten bei diesem Anlaß einen kontinentalen „Kreuzzug" unter der Bezeichnung *Proyecto América 500* mit dem Ziel, „der Ankunft des Kolumbus dadurch zu gedenken, daß man den Kontinent vom Katholizismus säubert und vom Evangelium übersättigt".[18]

Nach Aufforderung des Projektleiters, des Televangelisten Luis Palau, mit Sitz in Portland, USA, „sollen Tausende von fundamentalistischen missionarischen Kirchen dazu beitragen, daß die Zahl der Evangelikalen in jenen Ländern die Grenze der 50% der Bevölkerung übersteigt, in denen das Projekt durchgeführt wird". Das Projekt wird besonders durch *Club 700,* der mächtigen Organisation Pat Robertsons, finanziell unterstützt. Es laufe bereits in den 34 wichtigsten Städten des Kontinents und genieße die Sympathie zahlreicher politischer Führungskräfte.

---

17 E. Jorstad, *The Politics of Doomsday.* Fundamentalists of the Far Right. Nashville, NY, 1970, 149.

18 Vgl. ICIA (Información Católica Iberoamericana), Bogotá, 15. Juni 1992 und 1. November 1992, 11.

6.2 Richtungsänderung der fundamentalistischen Gruppen und Organisationen ab 1992?

Dieselbe evangelikale Strömung, die 1992 das *Proyecto América 500* startete, hielt auch im selben Jahr (vom 24. 8. – 4. 9.) ihren *Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización* (CLADE III) in Quito ab. Auf diesem Kongreß überraschte zunächst die Einladung an einige Kirchen des gemäßigten Evangelikalismus des Dr. Graham, besonders aber die Gesamtorientierung der Veranstaltung, die dem Geist von CLADE I und II durchaus zuwiderläuft, auch wenn dabei von „Kontinuität" gesprochen wurde.

Das Losungswort des Kongresses lautete nämlich: *Das ganze Evangelium für alle Völker, von Lateinamerika aus.* Und in der Schlußerklärung ist davon die Rede, daß „die Kirche sich das göttliche Vorhaben zu eigen machen will, jegliche Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Zeichen des Todes zu beseitigen" (I,4); daß der Protestantismus in Lateinamerika und der Karibik „kein Entfremdungswerkzeug im Dienst imperialistischer Interessen ist", selbst wenn „dies der evangelischen Kirche ihre Fehler in der Vergangenheit und Verzerrungen des Evangeliums nicht entschuldigt" (II,1).

Dieser Kongreß, der in einigen evangelischen Kommentaren mit der Neuigkeit der Bischofskonferenz von Medellin 1968 für die katholische Kirche verglichen wurde, ist auch in Deutschland als die Entscheidung angekündigt worden, die *Erklärung von Lausanne 1974* in Erfüllung zu bringen, die „für sehr viele Evangelikale bei reinen Lippenbekenntnissen bleibt".[19] Diese Neuigkeit hat überrascht, weil sie weder der Logik des fundamentalistischen Evangelikalismus noch seinem bisherigen Verhalten in Lateinamerika entspricht. Die Berufung auf Dr. Billy Graham als Inspirator des Kongresses klingt ebenfalls seltsam.

Bedeutet dieses Ereignis, daß der Evangelikalismus fundamentalistischer Richtung in Lateinamerika ab CLADE III seine Richtung geändert und sich der gemäßigten und ökumenischen Linie angeschlossen hat? Mehr noch, daß er sich in Zukunft auch von der „Option für die Armen" inspirieren lassen wird und daß er – wie die engagiertesten Kreise der katholischen Kirche in den letzten Jahren – für Gerechtigkeit und Menschenrechte und gegen die Armut und deren Ursachen kämpfen wird? Werden wir in Zukunft zu Zeugen einer neuen „befreienden Evangelisierung", für die Erzbischof Romero und die Jesuiten in El Salvador und so viele andere Katholiken umgebracht worden sind, jetzt aber unter evangelikalem Zeichen?

Sollte der Umbruch der Wirklichkeit entsprechen und mit CLADE III eine Zeit beginnen, in der die evangelikalen Kirchen und Organisationen in Lateinamerika so etwas sein werden wie die Basisgemeinden für die katholische Kirche, so müßten wir dieses Umkippen mit Beifall begrüßen. Das wäre aber

---

19 Guillermo Cook, in: Jahrbuch Mission 1992, 122.

ein Ereignis, das die katholische Kirche zu einem ungeheuren Umdenken zwingen würde. Was aber die Erfahrung nach drei Jahren lehrt, scheint die Erklärung von CLADE III bisher auch bei reinen Lippenbekenntnissen zu bleiben. Es zeigt aber zugleich, daß sich diese Kirchen und Organisationen ihrer bisherigen Ausrichtung nicht ganz sicher sind. Vielleicht ist es nur noch zu früh, um eine solche Wandlung zu erwarten.

7. Die wichtigsten Verbreiter des Fundamentalismus

Zur Frage der Gruppen und Organisationen, die eine Missionierung Lateinamerikas nach evangelikalisch-fundamentalistischem Muster vorantreiben, möchte ich auf bereits vorhandene Schriften von mir in deutscher Sprache hinweisen.[20] Hier sei hauptsächlich auf die Entwicklung der Pfingstbewegung aufmerksam gemacht; die übrigen Gruppen und Organisationen werden nur kurz skizziert.

1. An erster Stelle kommen ohne Zweifel die *Pfingstkirchen,* weil der Pfingstbewegung heute in Lateinamerika wohl über zwei Drittel aller protestantischen Gemeinden zugeschrieben werden. Man spricht hier von der „Pentekostalisierung" (Verpfingstlichung) des Protestantismus.

In den Pfingstkirchen spielen die gefühlsgeladenen Liturgien und die oft geschickt inszenierten Wunderheilungen eine entscheidende Rolle, man muß aber zwischen jenen Kirchen unterscheiden, die ihren Ursprung auf die Anfänge der Pfingstbewegung um die Jahrhundertwerde in Chile und den Nachbarländern zurückführen, und jenen, die sich in den letzten zwanzig Jahren massenhaft verbreitet haben. Erstere setzen, wenn auch in bunter Weise, die klassische Pfingstbewegung fort, kennzeichnen sich durch die Geisttaufe und die Zungenrede (Glossolalie) und leben von alten protestantischen millenaristischen Traditionen, die sich dank eines göttlichen Eingriffs eine „Zukunft ohne Leiden" versprechen. Die ältesten davon sind in Chile als Töchter der methodistischen Kirche entstanden, die zweitältesten in Brasilien als Gründung von amerikanischen Baptisten. Aus diesen beiden Quellen, aber auch durch die Initiative oder unter dem Einfluß von späteren amerikanischen Missionaren breitete sich die Bewegung auf die übrigen Länder aus. Die Bezeichnungen sind zahlreich und von Land zu Land verschieden; die *Asambleas de Dios* sind vielleicht die bekanntesten. Das weltgrößte Kirchengebäude, mit Platz für 25 000 – 30 000 Gläubige, befindet sich in São Paulo und gehört der Kirche *O Brasil para Cristo.*

Letztere bilden eine ganze Reihe von Gruppen und Kirchen mit schwer definierbarer Struktur, die sich hauptsächlich um Teufelsaustreibungen, Wunderheilungen und Wohlstandsverprechungen drehen; sie weisen folgende Merk-

---

20 Bes. in: B. Schlegelberger – M. Delgado, *Ihre Armut macht uns reich,* S. 170 – 176; KM, Heft 3/1992, S. 85s.

male auf: 1. Dienstleistungen und Angebot von symbolischen religiösen Gütern nach den Gesetzen der freien Marktwirtschaft. 2. Abstand von der Bibel, die magisch und ohne exegetische Kriterien benutzt wird. 3. Sie bilden keine eigentlichen Gemeinden, sondern eher „Kundschaften" auf der Basis des Nachfrage-Angebot-Gesetzes. 4. Der Gottesdienst ist keine Anbetungsversammlung, sondern die Zusammenkunft von Menschen, denen es an durch heilige Mittel erreichbaren Gütern liegt. 5. Sie leben und handeln in einer stark magischen Atmosphäre.[21] Die Kirchen dieser Spielart haben sich ab den siebziger Jahren am meisten vermehrt, vor allem in der armen Bevölkerung; an die obere und Mittelschicht richtet sich die *Neopfingstliche Bewegung.*

Was soll man nun als Katholik von dieser Entwicklung halten? Soweit sich die klassischen Pfingstgemeinden behaupten, ergeben sich Zeichen der Erneuerung nach innen und der Verständigung nach außen, ja der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen, einschließlich der katholischen. In dem Maße aber, wie die neuere Richtung der Pfingstbewegung die Oberhand gewinnt, ist bereits selbst in protestantischen Kreisen vom Untergang des kritischen und gebildeten Protestantismus in Lateinamerika die Rede, denn es handelt sich bei diesen „Kirchen" um eine „synkretistische, sektiererische, irrationale, des Lesens und Schreibens unkundige Religion", deren Ausbreitung eine Erneuerung weder des Katholizismus noch des Protestantismus darstellt. Sie ist einfach eine Art religiösen Populismus, die auf der Basis des Protestantismus Elemente des Schamanismus und Autoritarismus ohne genaue Glaubensinhalte in sich vereinigt; sie hat sich darüber hinaus die „Kultur" der politischen Unterdrückung, die einen großen Teil des Kontinents kennzeichnet, zu eigen gemacht. Sie ist eine Art selbständiger Volksreligiosität protestantischer Prägung.[22]

Zusammenfassend kann man festhalten: Die Pfingstbewegung erscheint heute in Lateinamerika als ein vieldeutiges Phänomen mit vier gemeinsamen Merkmalen: Suche nach dem Seelenheil; Geisttaufe; Wunderheilung; Warten auf die baldige Wiederkunft Christi. Sie ist vielleicht nicht die ideale Spielart des Protestantismus, die sich die Missionare vor dreißig Jahren gewünscht hatten, ist aber jene, die ihren Vorstellungen am nächsten entspricht und praktisch die größte Anziehungskraft entwickelt hat; sie füllt ein religiös-soziales Vakuum, das weder die katholische Kirche noch der historische Protestantismus noch die Regierungen zu schließen imstande sind.

Ihre Vieldeutigkeit stammt vielleicht daher, daß in die Pfingstbewegung Elemente unterschiedlichen Wertes zusammenfließen: auf der einen Seite eine große Spontaneität und Freiheit, in denen sich zweifellos das Wirken des Hei-

---

21 A. Gouvea Mendonça, *Sindicato de magicos: Pentecostalismo e cura divina,* in: Estudos de Religiao 8 (1992) 49–83.

22 J.-P. Bastian, *Protestantism in Latin America,* in: E. Dussel (Hrsg.), *The Church in Latin America 1492–1992.* Orbis Books, 1992, 313–349, hierzu bes. 339ff.

ligen Geistes zeigt, sowie wertvolle Impulse, die zur Erneuerung der etablierten Kirchen beitragen könnten, so z. B. die Fähigkeit, Begeisterung für die christliche Botschaft in den Massen zu wecken und Hoffnung daraus zu schöpfen; den Gottesdienst attraktiv zu machen und Gemeinschaftsleben zu fördern; die Solidarität mit den Ärmsten; das Heranziehen der Laien, vor allem der Frauen, zur Sendungsaufgabe der Kirche; Anregungen zur theologischen Auseinandersetzung um Fragen wie den Ausgleich zwischen Institution und Charisma.

Auf der anderen Seite aber hat das Verhalten der meisten Pfingstgemeinden in den vergangenen Jahren Anlaß zur Kritik gegeben, die nicht von der Hand zu weisen ist. Dazu gehört vor allem ihr Zusammenwirken, in Theologie und Praxis, mit dem fundamentalistischen Evangelikalismus, das zu bedauerlicher Konfrontation mit katholischen, aber auch evangelischen Sektoren geführt hat, deren Verhalten vom Evangelium her beispielhaft gewesen ist. Für eine solche Nähe zum Fundamentalismus zeugt u. a. die Tatsache, daß die Bibel der Pfingstler in Lateinamerika vorzugsweise die *Scofield Bibel* mit ihren Bezügen zum Vormillenarismus ist.[23] Selbst US-amerikanische Beobachter finden, daß viele sektiererische Evangelikale, darunter nicht wenige Pfingstler, ein ausschließendes Christentum predigen, nach dem die Katholiken sich nicht retten können, deren Glaube tot und deren Kirche die Hure von Babylon ist, und daß sie nur in dem Maße Christen sein können, wie sie aufhören, Katholiken zu sein.

Eine bessere Entwicklung in Zukunft? Bei aller Vieldeutigkeit läßt eines auf eine positivere Entwicklung der Pfingstbewegung in Zukunft warten. Es ist die zunehmende Verlegung der missionarischen Ziele von der quantitativen Vermehrung der Gemeinden zu größerer Verantwortung gegenüber dem öffentlichen Leben und zu mehr politischem Bewußtsein. Eine Frage bleibt dennoch bestehen: Warum hat das schnelle Wachsen der Pfingstbewegung in Lateinamerika kaum dazu beigetragen, die Probleme der Armut, der Kriminalität, des Alkoholismus und der Drogen zu verringern? Führungskräfte der Bewegung sind darum besorgt und warten auf eine bessere Entwicklung, sie können aber nicht voraussehen, welchen Weg die Pfingstbewegung in Zukunft gehen wird.

2. *Para-kirchliche Organisationen.* Es handelt sich um Organisationen, die von fundamentalistischen Kirchen der USA zur Orientierung, Koordinierung und Unterstützung der fGO bei ihrer gemeinsamen Arbeit auf regionaler und kontinentaler Ebene gegründet oder herangezogen worden sind. Die meisten davon haben ihren Hauptsitz in Kalifornien, und ihre Zahl hat in den letzten Jahren beträchtlich zugenommen. In den Strategien der Evangelikalen für Lateinamerika spielen sie eine entscheidende Rolle. Am meisten bekannt sind:

---

23 Vgl. Guillermo Cook, in: Jahrbuch Mission 1992, 119.

World Vision, Summer Institut of Linguistics (ILV), SEPAL (Servicio Evangelizador para América Latina), Youth with a Mission, Campus Crusade (Cruzada Estudiantil para Cristo).

3. *Millenaristische Gemeinschaften.* Es sind die Mormonen, Zeugen Jehovas, Adventisten. Wenngleich hier Differenzierungen notwendig sind, tragen sie doch zur Verbreitung des Fundamentalismus in einigen grundsätzlichen Aspekten bei: autoritäre Auslegung ihrer heiligen Bücher (nicht allein der Bibel), dualistische und millenaristische Sicht der Geschichte, Gestaltung der Gesellschaft nach dem in den USA maßgebenden Modell.

4. *Die Moon-Organisation* (Unification Church) hat zum Vormarsch des Fundamentalismus in Lateinamerika beträchtlich beigetragen. Zwar nicht durch ihre religiöse Struktur, wohl aber durch ihren politischen Eifer zur Bekämpfung des „Kommunismus", durch die Verbindung von Religion und Politik der „Neuen Rechten" und eine wachsende Annäherung an den gesamten protestantischen Fundamentalismus. Die Moon-Organisation zeigt ein besonderes Interesse an Lateinamerika und an guten Beziehungen zum Heiligen Stuhl. Der Vatikan hat mehrmals Behauptungen entgegentreten müssen, es bestehe zwischen beiden eine enge Zusammenarbeit.

8. Die Antwort der katholischen Kirche

Auf der Suche nach einer angemessenen Antwort ist die katholische Kirche sich heute darüber klar, daß es keinen Sinn machen würde, die neuen religiösen Bewegungen frontal anzugehen. Im Mittelpunkt steht für sie jetzt die Frage nach dem Grund für den Zulauf von Katholiken zu evangelikalen Gruppen. Kardinal Lorscheider meint dazu: „Die Not treibt die Menschen aus der Kirche, weil sie hier immer weniger eine Antwort auf ihre Bedürfnisse erwarten. Sie suchen das Heil (oder wenigstens Trost) in der Flucht zu anderen Religionen."

Die derzeitige Situation Lateinamerikas ist in der Tat ein fruchtbarer Nährboden für neue religiöse Angebote. Drei Viertel der Bevölkerung lebt bereits in Elend, Krankheit, Analphabetismus, ist Opfer von „perversen Ungleichheiten und sozialer Diskriminierung" (Johannes Paul II. in Brasilien). Korruption und Erpressung herrschen in praktisch allen Etagen der Staatsverwaltung, einschließlich Polizei und Streitkräfte, und haben auch im Bereich der Privatbeziehungen Schule gemacht, selbst unter den Armen. Für die breite Mehrheit der Leute bleibt nur Gewalt als der Weg zu ihrem Recht, wobei die Grenze zwischen Recht und Kriminalität oft rasch schwindet.

In einer solchen Situation wächst das Verlangen nach Hilfe und Orientierung. Die Kirche kann aber keine Antwort geben, weil sie weder ein überzeugendes Konzept noch genug Personal hat. Was aber am stärksten zu wirken scheint, ist

die Enttäuschung der Massen. Sie richteten noch vor wenigen Jahren ihre größten Hoffnungen in Sachen sozialer Erneuerung auf die Kirche und machten in Tausenden von kleinen Gemeinden die Erfahrung einer tatkräftigen Solidarität seitens ihrer Bischöfe, Priester und Ordensleute. Sie erlebten vor allem zum erstenmal, daß sie auch fähig sind, aktive Mitglieder ihrer Gesellschaft zu sein und ihre Grundrechte geltend zu machen. Manches hatte sich auch zum Besseren geändert. Es war die Zeit, als die Kirche Lateinamerikas den Weg der „befreienden Evangelisierung" einschlug und den Armen und immer Vergessenen ihre Solidarität spürbar machte, zunächst im Gebet, in der Liturgie, in der Predigt, dann aber auch bei der Bewältigung der Besorgnisse des Alltags. Den Anstoß dazu hatte die Reflexion der Theologie der Befreiung gegeben, zu der sich der Papst mehrmals bekannt hat, soweit sie „authentisch" sei.

Doch dieser Teil der Kirche ist bald zur Ordnung zurückgepfiffen worden. Viele ihrer Hirten müssen heute schweigen, wodurch der Eindruck entsteht, daß sie die Armen im Stich gelassen haben.

Dieses Vakuum füllen jetzt die „Sekten", die auch manche Führungskräfte früherer Basisgemeinden aufgefangen haben. Jedoch mit einem ganz anderen Angebot: Es ist zwecklos, ja gottlos, die Welt ändern zu wollen. Nur der Herr, dessen Wiederkunft vor der Tür steht, wird den Satan besiegen und die Auserwählten, die „Wiedergeborenen" zu sich nehmen. Die Spannungen, die gerade um die „befreiende Evangelisierung" entstanden sind und die Kirche in zwei Lager gespalten haben, sind die Stärke der „Sekten".

Neues Bewußtsein

Es ist heute um die Kirche Lateinamerikas stiller geworden. Sie zieht nicht mehr die Aufmerksamkeit der Weltkirche auf sich. Manche meinen sogar, das Bischofstreffen in Santo Domingo 1992 – zum Gedenken der Anfänge der Evangelisierung vor 500 Jahren – sei der Abschied Lateinamerikas als eines „katholischen Kontinents" gewesen.

Diese Kirche hat dennoch gerade durch die Schläge der 80er Jahre viel an Reife und Selbstbewußtsein gewonnen. Was das „Phänomen der Sekten" angeht, so wird es immer deutlicher als Herausforderung denn als Bedrohung wahrgenommen. Das heißt, es zwingt die katholische Kirche, den Zeigefinger zuerst auf sich selbst zu richten. Die Empfehlung eines brasilianischen Bischofs gewinnt immer mehr an Bedeutung: „Will die katholische Kirche diese Menschenmengen nicht verlieren, so muß sich manches in ihr grundsätzlich ändern, nicht etwa an ihrer Lehre, wohl aber an ihren Methoden und Strukturen".[24]

---

24 B. Kloppenburg, *O Problema das Seitas no Contexto Ecumenico,* REB 33/132 (1973) 934ff.

Was ändert sich in der Tat? Das Bewußtsein um die Herausforderung wächst. Immer mehr Projekte auf regionaler und kontinentaler Ebene werden heute durchgeführt, die zunächst darauf abzielen, das Problem näher zu erkennen und von allen Seiten zu beleuchten. Konkrete Schritte sollen später darauf folgen. Die Kriterien dazu stammen einerseits aus der Sorge um eine Kirche, die den Menschen bei ihren heutigen Besorgnissen nahe steht, und andererseits daraus, daß die „Sekten" die Erscheinungsform einer zugleich religiösen und politischen Bewegung sind. Sie sollen weder als rein religiöse noch als rein politische Bewegungen behandelt werden. Mal steht das Religiöse, mal das Politische im Vordergrund, und in beidem Bereich handeln sie nach genau formulierten Strategien.

Aus solchen Kriterien haben sich folgende Schwerpunkte ergeben: 1. Jesus Christus muß stärker in den Mittelpunkt der Glaubensvermittlung und -praxis rücken: die Volksreligiosität erhält deshalb allmählich in mancher Hinsicht neue Akzente. 2. Das Leben der Kirche in allen Bereichen muß sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren, und der Zugang zur Bibel muß für die Gläubigen weit offenstehen (Dei Verbum, 21s): die Wiederbelebung der gesamten Pastoralarbeit von der Bibel her, besonders unter dem Einfluß der Katholischen Bibelföderation, greift bereits auf jeder Ebene immer mehr um sich. 3. Die Kirche muß in ihrer engsten Verbundenheit mit der Menschheit und ihrer Geschichte deutlicher erfahren werden (Gaudium et Spes, 1): die Bischofsversammlung in Santo Domingo macht sich deshalb die vorrangige Option für die Armen, in Kontinuität mit Medellin und Puebla, mit erneuter Entschiedenheit zu eigen, bekräftigt die enge Verbindung zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung (Entwicklung und Befreiung), und bestätigt noch einmal die Gültigkeit der Basisgemeinden als eines für Lateinamerika notwendigen und dem Geist des II. Vatikanischen Konzils entsprechenden Kirchenmodells (Santo Domingo, 296. 157. 61ss). 4. Die Kirche Lateinamerikas bekennt sich trotz Schwierigkeiten zur Ökumene als einer Priorität in der Pastoralarbeit unserer Zeit und trifft Entscheidungen, um sie voranzutreiben (Santo Domingo, 133ss).

Wo sich ein solches Pastoralkonzept durchsetzt, geht die Flucht von Katholiken zu fundamentalistischen Gruppen und Organisationen erfahrungsgemäß zurück.

Der Kampf der Kirchen um die Seelen

Soziologische, politische und psychologische Faktoren des Wachstums der Sekten in Lateinamerika

Joachim G. Piepke SVD, Sankt Augustin

Einleitung

Padre Cosme, 30 Jahre alt, an der Pontifícia Universidade Católica in Rio de Janeiro ausgebildet, ist ein typischer Vertreter des jungen, nachkonziliären Klerus Brasiliens. Sein Arbeitsfeld der 80er Jahre war der Stadtteil São Jorge an der Peripherie von Duque de Caxias, Rio de Janeiro. Anfangs begeistert beim Aufbau der Basisgemeinden im Geist der Befreiungstheologie, bekennt er Ende der 80er Jahre resignierend: „Wir sind Zeugen einer Krise unserer eigenen Begeisterung, die wir einst besaßen. Es war nicht das Volk, das in den letzten 20 Jahren das Sagen hatte. Wer die ‚Option für die Armen' machte, waren nicht die Armen, es waren wir, die Pastoralträger. Je mehr wir anerkennen, daß wir den Diskurs bestimmten, desto ehrlicher sind wir... Das Ziel der Spiritualität der Befreiung sind bisher immer die Führungskräfte, nicht die Massen gewesen. Wir sagen zwar, die Leute müssen daran teilhaben, aber sie nehmen nicht daran teil! Je mehr wir von ‚Teilnahme' sprechen, desto mehr entfernen sie sich von uns. Die Pfingstkirchen sind für die katholischen Massen viel attraktiver als unsere eigenen Basisgemeinden" (Burdick 1993: 222).

Freikirchliche Sekten und Basisgemeinden begannen ihren sozialen Aufstieg in Lateinamerika vor rund 30 Jahren fast parallel. Beide etablierten sich Mitte der 60er Jahre und bildeten in den 70er Jahren die religiösen Bewegungen des Volkes. Während die folgenden 80er Jahre eine gewisse Stagnation der Basisgemeinden verzeichneten, explodierte dagegen die Entwicklung der Sekten, besonders der evangelikalen und pentekostalen Gruppen. Daneben erlebten die afroamerikanischen Sekten einen ähnlichen Aufschwung vor allem unter der schwarzen Bevölkerung.[1]

Exakte Zahlenangaben dieses Wachstums sind äußerst schwierig zu erhalten, da einerseits kaum verwertbare Statistiken vorliegen, andererseits durch die betreffenden religiösen Gruppierungen allenfalls Zuwächse der Mitglieder-

1 Ich gehe hier nicht näher auf das Problem der Abgrenzung und Definition von „Sekte" ein. Das Wort „Sekte" bezeichnet in Lateinamerika alle religiösen Gruppierungen, die außerhalb der römisch-katholischen Kirche und den traditionellen protestantischen Kirchen (Lutheraner, Methodisten, Presbyterianer) stehen und besitzt nicht unbedingt einen pejorativen Beigeschmack, wie es häufig im Deutschen der Fall ist. So bezeichneten beispielsweise die Mitglieder des afrobrasilianischen Candomblé ihre Kultgemeinschaft mir gegenüber immer als „die Sekte". Dadurch bestimmten sie selber den Unterschied zur katholischen Kirche und zu den protestantischen Kirchen (anders Paleari 1990: 87).

zahlen angegeben werden, aber nicht die oft ebenso hohen Abgänge. Nach Stoll (1990: 337f.) wuchsen die evangelikalen Sekten zwischen 1960 und 1985 im lateinamerikanischen Durchschnitt um das 4- bis 5fache, Rolim (1985: 31) gibt für den Zeitraum von 1960–1980 eine Zuwachsrate des gesamten Protestantismus in Brasilien von ca. 65% an, und Hortal (1991: 3), der sich auf eine Umfrage des Institutes Gallup von 1990 in Brasilien stützt, schätzt die Anzahl der Katholiken auf noch ca. 60% gegenüber 93% 1960, wobei er die Zuwachsrate der Sekten bei 10% pro Jahr ansetzt. Trotz dieses divergierenden Zahlenmaterials kann man unschwer erkennen, daß das Aufblühen der Sekten in den letzten 30 Jahren ein unübersehbares Phänomen und eine Herausforderung an die Pastoralarbeit der traditionellen Kirchen darstellt. Denn extrapoliert man diese Zuwachsraten auf die nächsten 10 bis 15 Jahre, so kommt man auf einen bis zu 50%igen Anteil der Sekten am Gesamt der Bevölkerung in den einzelnen lateinamerikanischen Ländern (Stoll 1990: 337f.).[2]

1. Soziologische Faktoren des Wachstums

Die traditionellen Erklärungen des rapiden Wachstums der Sekten greifen auf soziologische Studien zurück. Max Webers Verknüpfung der Wirtschaft mit dem religiösen Überbau bildet den Hintergrund dieser theoretischen Versuche (Rolim 1985: 129–146). Emilio Willems (1967) sieht im zeitlichen Zusammenfallen der großen internen Migration vom Land in die Städte und dem Aufblühen der Pfingstgemeinden einen inneren Zusammenhang. Das Zurücklassen traditionell-kirchlich gebundener Institutionen des Landlebens und die damit erzeugte Verunsicherung des Menschen in der Peripherie der Großstädte lassen die traditionellen sozialen Kontrollen des Menschen zerbrechen. Damit gerät der Mensch in ein soziales Vakuum, das von dem Angebot der Pfingstgemeinden ausgefüllt wird.[3] In der Pfingstgemeinde findet der orientierungslose Neuankömmling einen festen sozialen Halt, er wird als ebenbürtiger Mensch und vollwertiger Bürger geachtet, er steigt in der Hierarchie der Gemeinde auf bis hin zum Prediger und Gemeindeleiter, sofern er sich voll und ganz in die Gemeinde integriert und für sie eintritt. Die Konversion zum Protestantismus ist nach Willems eine Art neuer Protest gegen eine allgemein katholische Gesellschaft, die ihm den Zugang zur gleichwertigen Bürgerschaft verwehrt.[4]

---

2 Bastian spricht sogar von einem exponentiellen Wachstum der neueren freikirchlichen Sekten (1993: 39–42).

3 In dieser Linie verlaufen später die Argumente von Muniz Souza (1969), Procópio F. Camargo ((1973) und auch Hortal (1991). Burnett gibt einen ausführlichen Überblick über diesen soziologischen Ansatz (1992: 219–230).

4 Willems 1967 schreibt: „Der Neuankömmling reagiert auf die neue Situation dadurch, daß er – gewöhnlich durch tastende Versuche – eine Gruppe sucht, die seinem emotionalen Empfinden entspricht und seine Person akzeptiert. Unter verschiedenen Angeboten kann er das ihm entsprechendste auswählen, d. h. den Protestantismus. Für diese

Christian Lalive d'Épinay (1968) übernimmt das Motiv der migratorischen Veränderung von Willems, ändert es aber dahingehend ab, daß er nicht im Protest gegen die neue soziale Situation, sondern in der wiedergefundenen sozialen Sicherheit das Hauptmotiv der Konversion zum Protestantismus erblickt. Er sieht in den Pfingstgemeinden die Fortsetzung der traditionellen ruralen Gesellschaft, wobei der pentekostale Pastor die Rolle des traditionellen Gutsbesitzers übernimmt, der seiner ursprünglichen Aufgabe nach der gütige, wohlwollende und beschützende Feudalherr ist. Hier findet der Neuankömmling seine alte Sozialstruktur wieder, die ihm die Garantie für seine soziale Sicherheit bietet. Daher ist der Übertritt zur Sekte gleichzeitig ein Ausdruck des Protestes gegen die Moderne.[5]

Beide Erklärungsversuche verankern die Konversion des Neuankömmlings zum protestantischen Glauben in einem Mechanismus der sozialen Anpassung an das neue Umfeld. Weder wird dabei die spezifische Eigenart und Lebensweise der protestantischen Denomination gesehen, noch wird die parallel dazu entstehende Alternative der katholischen Basisgemeinden in Betracht gezogen, die ebenfalls als Mechanismus der sozialen Anpassung gesehen werden kann. In dieser Sicht verbleibt die Wahl der Religionsgemeinschaft auf der Ebene der sozialen Strukturveränderungen, ohne im mindesten die persönliche Motivation des Konvertiten in Betracht zu ziehen. Eine solche religionssoziologische Interpretation des hier vorliegenden Phänomens entbehrt einer neueren, konkreten Datenerhebung an der Basis und stützt sich mehr auf Theorien der klassischen Religionssoziologie. Diese Erklärungsversuche sind eher theoretischer Natur und von daher in ihrem Aussageinhalt limitiert (vgl. Sepúlveda 1994: 70f.).

These spricht die Tatsache, daß dort, wo der numerische Zuwachs an Neuankömmlingen groß ist, auch der Zuwachs der Mitgliederzahlen der protestantischen Gruppierungen groß ist. Die Akzeptanz des Protestantismus ist eine Reaktion auf die Veränderungen der traditionellen Lebensweise" (180f.).

5 Lalive D'Épinay schreibt: „Die Pfingstgemeinde bietet der Bevölkerung eine alternative Gesellschaft an, die sich dadurch als attraktiv erweist, daß sie sich einerseits an ein bekanntes Modell anlehnt, andererseits es erneuert. Der *Erfolg dieser Sekte,* der gegenüber den wiederholten Mißerfolgen der traditionellen protestantischen Missionsversuche einen wirklichen Durchbruch darstellt, beruht auf dem Verhältnis von ‚Kontinuität und Diskontinuität', das die Pfingstler mit der Gesellschaft und der lokalen Kultur verbindet. So erscheint die Pfingstkirche einerseits ganz von der chilenischen Gesellschaft verschieden, andererseits ganz identisch mit ihr. Diese religiöse Gemeinschaft hat es verstanden, eine wirksame und zugängliche Antwort auf die Nöte des Volkes zu geben" (1970: 88).
Auch Bastian sieht im Wachstum der Sekten eine Strategie der sozialen Anpassung und des sozialen Widerstands (1993: 43–57).
Paerregaard dagegen hat in einer neueren Studie aus Peru gezeigt, daß das Migrationsphänomen differenzierter zu sehen ist. Landflucht in die Stadt und Rückkehr in das Heimatdorf besitzen vielfältige Wechselbeziehungen zu Konversion zur Sekte und Rekonversion zum Katholizismus. Das Phänomen des Sektenwachstums wird dadurch vielschichtiger (1994: 168–184).

Von katholischer Seite wird in dieser religionssoziologischen Linie der Erfolg der freikirchlichen Sekten besonders dort gesehen, wo die Infrastruktur der katholischen Pastoral am schwächsten ist. Einerseits kann der „Durst nach Gott" (Vergara 1962), der ein Charakteristikum der Volksreligiosität Lateinamerikas ist, aufgrund der fehlenden pastoralen Betreuung wie der mangelhaften Katechese, spärlich gefeierten Liturgie und des allgemeinen Priestermangels nicht durch die katholische Kirche „gelöscht" werden, so daß sich hier der Protestantismus als „Ersatzkatholizismus" geradezu anbietet (Hurtado 1941; Meyer 1969), andererseits verlangt der Neuankömmling in den städtischen Ballungsgebieten, die den einzelnen in der Anonymität belassen und menschliche Beziehungen eher durch Institutionen und Dokumente abwickeln, nach einem engeren menschlichen Beziehungsgeflecht, das ihm persönlichen Schutz und Sicherheit bietet. Poblete (1969) hat diesen Aspekt bei seiner Studie über Puertoricanische Pfingstgemeinden in New York herausgearbeitet und zusammen mit Galilea (1984) auf die Pfingstgemeinden unter dem chilenischen Volk angewandt. Hier sind soziologische Veränderungen mit religionspsychologischen Aspekten verknüpft, wobei die Kritik an der mangelhaften Pastoral der katholischen Kirche unüberhörbar ist.

2. Politische Faktoren des Wachstums

Die Amerikanisierung des religiösen Spektrums Lateinamerikas ist ein spezieller Aspekt der allgemeinen kulturellen Invasion nordamerikanischer Lebensweisen. Wirtschaftlich, politisch und militärisch werden die nordamerikanischen Modelle und Strukturen übernommen. Wenn auch einige Intellektuelle dagegen zu Felde ziehen, so stehen die Medien und die breite Masse des Volkes voll auf der Seite dieses Trends. Sie sehen instinktiv die Verheißungen eines besseren Lebens, die sich hinter der Botschaft der Prediger verbergen. Denn, wenn sie, die Nordamerikaner, es mit ihrer neuen Religion geschafft haben, werden auch wir es mit der Hilfe ihrer Bibel und des Heiligen Geistes schaffen – so das oft uneingestandene Wunschdenken der lateinamerikanischen Pfingstgemeinden. David Martin (1990) schreibt: „Das Verlangen nach einem besseren Leben, verstanden im weitesten Sinn des Wortes als moralische Tugenden, wirtschaftlicher Aufschwung, Menschenwürde sowie Gesundheit an Leib und Seele, besitzt eine Art Verbindung mit den USA, selbst wenn die Leute gleichzeitig wissen, daß die Vereinigten Staaten sich in einem moralischen Chaos befinden. Einige Berichterstatter gehen in ihrer These der Amerikanisierung sogar soweit, daß sie den Evangelikalen wirklich zutrauen, aus Latinos Anglos machen zu wollen – sowohl was ihre äußere Erscheinung und Kleidung als auch ihre Mentalität angeht. Falls dies auf irgendeine Gruppe zutrifft, dann auf die der Mormonen" (Martin 1990: 281).

Obwohl die ersten Pfingstgemeinden nordamerikanischen Ursprungs bereits zu Beginn des Jahrhunderts in Lateinamerika gegründet wurden[6], entwickel-

6 vgl. Piepke: *Assembléias de Deus no Brasil* (LThK 1.1993: 1087–1088) und *Congregação Cristã no Brasil* (LThK 2.1994: 1296).

ten sich die Pfingstkirchen erst seit den 60er Jahren zu einer Massenbewegung in Lateinamerika (vgl. Stoll 1990: 3–23). Der entscheidende Impuls zu dieser Verbreitung kam zweifelsohne durch eine massive Zufuhr nordamerikanischer Missionare, die 1985 die stolze Zahl von 11196 erreichten (Stoll 1990: 10). Heute, 10 Jahre später, dürfte diese Zahl weit darüber liegen und den Zahlen des katholischen Missionspersonals nahekommen. Die politische, wirtschaftliche und militärische Abhängigkeit der lateinamerikanischen Länder (mit Ausnahme Cubas) von den USA hatte zur Folge, daß zusammen mit der nordamerikanischen Wirtschaft die nordamerikanischen Religionsgemeinschaften zur Eroberung Lateinamerikas aufriefen. Dabei bildete die politische und wirtschaftliche Situation der Verelendung, der Unsicherheit, des Terrorismus und der kriminellen Gewalt die idealen Bedingungen. „Wir müssen die Wirkung dieser Leidenssituation anerkennen", bekannte ein Missionar. „Wir bitten zwar Gott, daß er uns diese strategische Art und Weise von Kirchenzuwachs ersparen möge, aber wenn sich die dunklen Wolken am Horizont zusammenziehen, müssen wir uns eben in Zeiten des akuten Leidens auf eine reiche Ernte vorbereiten" (Stoll 1990: 11). Drastischer drückte es ein anderer Missionar im Hinblick auf die Situation Nicaraguas aus: „Wenn man die Kirchen wachsen sehen will, muß man um wirtschaftliche und politische Zerrüttung beten" (ebd.).

Diese Gruppen arbeiten mit Hilfe einer sogenannten Katastrophen-Mission. Angelockt durch Krieg und Naturkatastrophen, fallen sie in die betroffenen Gebiete ein, verteilen Lebensmittel, stellen medizinische Hilfe zur Verfügung, bauen zerstörte Dörfer wieder auf und bilden einheimische religiöse Führungskräfte heran, die mit der Kirchengründung betraut werden. Diese Art Missionierung fiel zum ersten Mal nach dem großen Erdbeben in Guatemala 1976 ins Auge, als durch den Schock der vielen Toten und zerstörten Landstriche überall evangelikale Prediger aus den USA beim Wiederaufbau Hand anlegten.

Annis (1988) beschrieb eine derartige Szene folgendermaßen: „Der Prediger ist groß und kräftig, überragt fast alle Maya-Männer des Dorfes um gut 25 cm. Er spricht laut und fließend Cakchiquel. Und er besitzt die durchdringenden Augen – vielleicht irren Augen – eines biblischen Propheten. In einem von Erdbeben und Gewalt heimgesuchten Land ist er der Mann der Stunde... Er weiß, wie man zu den Indios von Gott spricht. Zuerst fährt er mit seinem Wagen auf den Marktplatz, springt aus dem Auto, lächelt Bekannten zu und begrüßt warmherzig Freunde. Er schreitet zu einem strategischen Platz – genau den richtigen Platz – vor dem eingestürzten Mauerwerk der katholischen Kirche. Um ihn herum ein Kreis von Menschen, als er in stummem, persönlichem Gebet niederkniet... Langsam, mehr und mehr sichtbar, beginnt der Prophet am ganzen Körper zu zittern. Eine abgenutzte Bibel umklammernd, erhebt er die Hand zum Himmel. Sein Körper liegt im Kampf mit sich selbst... Dann ist er auf den Füßen und beginnt zu predigen. Die Stimme wird lauter, die Bibel wirbelt durch die Luft. ‚Schaut auf dieses Erdbeben, euer Leben, eure Sünden; schaut diese Zerstörung hier an!' schreit er. Er dreht und

windet sich, spricht von Christi Liebe und dem Krieg mit dem Satan. Schweißperlen rollen von seiner Stirn. Schließlich beruhigt sich langsam seine rauhe Stimme, und er stimmt im Kreis der Umstehenden Gesänge und Gebete an. Dann macht er sich auf den Weg, um den Wiederaufbau der zwei eingestürzten evangelikalen Kirchen zu besprechen" (Stoll 1990: 11–12).

Tatsache ist, daß nach dem Erdbeben in Guatemala die Zuwachsrate der evangelikalen Sekten auf 14% kletterte – gegenüber den 8% vor dem Erdbeben. Wenn auch durch diese Art Missionierung die „Seelen gekauft zu werden" scheinen, so darf man nicht dabei übersehen, daß die dadurch herangebildete Bettlermentalität der einheimischen Bevölkerung später den Missionaren ein Dorn im Auge ist und von ihnen bekämpft wird. Viele einheimische Pfingstgemeinden müssen heute ohne finanzielle Hilfe aus dem Ausland auskommen und können sich ganz gut selber finanzieren.

Die direkte Inanspruchnahme religiöser Sekten für geopolitische Ziele durch staatliche bzw. gesellschaftlich engagierte Gruppen der USA ist seit Ende der 60er Jahre bekannt. Der Bericht der Rand-Corporation von Santa Monica in Kalifornien von 1969, der Rockefeller-Bericht aus demselben Jahr oder das sogenannte „Papier von Santa Fé" von 1980 sahen im Engagement der lateinamerikanischen Katholischen Kirche für die Armen eine Infiltration kommunistisch-marxistischer Ideen, die den geopolitischen Zielen der USA zuwiderlaufen.[7] Die Empfehlung, konservative religiöse Missionsbewegungen in Lateinamerika zu unterstützen, lag nahe. 1975 brachten Untersuchungen des US-Kongresses ans Tageslicht, daß der amerikanische Geheimdienst (CIA = Central Intelligence Agency) alle Missionare der Overseas Crusades Ministries bei ihrer Heimkehr auf Informationen abgeklopft hatte. Katholisches wie protestantisches Missionspersonal in Lateinamerika diente der CIA, gewollt oder ungewollt, als Informationsquelle.[8] Systematische Arbeit im Sinne der geopolitischen Interessen der USA leistete erwiesenermaßen die Moon-Sekte, die über Tarngesellschaften den Kampf gegen den Kommunismus in Lateinamerika aktiv unterstützte – bis hin zu Versorgungsflügen für die Contras in Nicaragua.[9]

---

7 Vgl. dazu Zambrano 1982: 35–56, 284–289 und 353 Anm. 355; Frenz 1982: 141.

8 Stoll schreibt wörtlich: „In Chile erhielt ein belgischer Jesuit namens Roger Vekemans Millionen Dollar von der CIA, die ebenso katholische Rundfunkstationen auf dem Land in Kolumbien unterstützte. 1975 hatten bereits einige evangelikale Missionen Regelungen gegen eine Zusammenarbeit mit Geheimdiensten; andere folgten dem Anliegen. Wie aber die zweimal in der Woche erscheinende evangelikale Zeitschrift *Christianity Today* berichtete, war es weitaus schwieriger, Missionare individuell davon abzuhalten, wenn sie sich verpflichtet fühlten, ihrem Vaterland zu dienen" (Stoll 1990: 14).

9 Der vollständige Name lautet „Unification Church of Reverend Sun Myung Moon". Ihr mächtigster politischer Arm ist die „Confederation of Associations for the Unification of American Societies" (CAUSA). CAUSA's Leiter, David Woellner, ist ein früherer General der U.S. Luftwaffe (s. bei Stoll 1990: 14–15, bes. Anm. *).

Kontrovers bis heute ist die Arbeit der Evangelikalen unter den indianischen Minderheiten, weil sie angeklagt werden, einerseits die angestammte Kultur der Indianerstämme im Namen des Christentums zu zerstören und andererseits ein gegen die nationalen Regierungen oppositionelles Potential aufzubauen, das, wie im Fall der protestantischen Misquitos in Nicaragua, auch mit Hilfe der USA gegen die einheimische Regierung militärisch verwendet werden kann. Die fundamentalistische „New Tribes Mission" und die mehr flexibleren „Wycliffe Bible Translators", die unter dem wissenschaftlichen Namen des „Summer Institutes of Linguistics" operieren, verfolgen im allgemeinen jedoch das Ziel der politischen Unterstützung des je herrschenden Regimes. Im Gegensatz zu den liberalen protestantischen Kirchen und dem Großteil der Katholischen Kirche stellten sich in den 70er Jahren die evangelikalen Sekten in Anlehnung an Röm 13,1 („Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt.") offen auf die Seite der Militärdiktaturen. Stoll bemerkt dazu: „Als sie fürchteten, Revolutionäre könnten die Macht übernehmen, wurden sie zu Verteidigern menschenunwürdiger Politik. Zu einer Zeit, als andere Christen den Kampf gegen Strukturen der Unterdrückung aufnahmen, schienen sie dieselben Strukturen zu stützen" (1990: 19). Das war oftmals der Preis dafür, daß sie die Erlaubnis dieser Regierungen erhielten, Missionsarbeit dort zu betreiben, wo die anderen Kirchen ausgeschlossen oder behindert waren.

In den 80er Jahren unter der Reagan-Administration gewann der rechte Flügel der Evangelikalen mehr und mehr an Einfluß. 1979 hatten die Sandinisten die Macht in Nicaragua errungen, nicht zuletzt durch die massive Unterstützung der Befreiungstheologie und der katholischen Basiskirche. Aber auch den Evangelikalen in Nicaragua liefen die jungen Leute weg und schlugen sich auf die Seite der Befreiungsbewegung. In Guatemala liefen ganze evangelikale Maya-Gemeinden zu den Guerilleros über, so daß Ray Hundley von der Interamerican Mission dringend warnte: „Kirchen, die einst für ihren evangelikalen Eifer bekannt waren, werden zu Zentren der subversiven Guerilla. Seminare, die einst weltweit wegen ihres bibelzentrierten Studiums berühmt waren, bringen jetzt in Massen marxistische Führungskräfte hervor, die Gottes Wort dazu benützen, ihre Gemeinden zu gewaltsamen Aufständen anzustacheln" (Hundley 1983: 9). Von Ronald Reagan stammt der Ausspruch, den er 1984 in einer Fernsehsendung über Mittelamerika machte: „Es brennt ein Feuer an unserer Türschwelle", und der Schauspieler Dean Jones fuhr im Kommentar fort: „Die Revolution in Lateinamerika ist jetzt nur ein Vorgeschmack dessen, was geschehen wird, wenn die Russen in Afrika fest Fuß gefaßt haben. Wenn sie einmal die Leute und die Militärmaschinerie aufbieten können, werden sie mit voller Stärke in Lateinamerika einfallen und sich auf Mittelamerika konzentrieren... Ihr Vorhaben ist, zuerst Südamerika von Nordamerika abzuschneiden, um dann alle Staaten der südlichen Hemisphäre in die Revolution zu verwickeln. Schließlich werden sie Nordamerika vom Rest der Welt isolieren" (Stoll 1990: 135).

Eine antikommunistische Hysterie in den USA war die Folge. Die „Seelenjäger" gelobten, nicht nur Lateinamerika für Christus zu gewinnen, sondern es auch vor der Revolution zu retten (Stoll 1990: 20). Die Konfrontation mit der Befreiungstheologie war damit vorprogrammiert und wurde als Heiliger Krieg geführt. Ein klassisches Beispiel dafür war die Konfrontation in Guatemala unter dem Diktator General Efraín Ríos Montt (1982–1983), der erste evangelikale Prediger Lateinamerikas im Regierungsamt. Jeden Sonntag verbreitete das Fernsehen des Generals Predigten über die Bedeutung der guten Sitten und rechten Staatsbürgerschaft. Zur selben Zeit bekämpfte seine Armee einen kommunistischen Aufstand im Land und schlachtete Tausende von Maya-Indianern ab. Selbst in den USA standen die Evangelikalen zur Verteidigung Ríos Montt's auf, priesen ihn in den höchsten Tönen und sammelten riesige Summen zu seiner Unterstützung. Seine evangelikalen Berater machten es sich zur Aufgabe, einerseits zu leugnen, daß die Armee Guatemalas solche Massaker bei ihren Antiguerillafeldzügen verübte, andererseits sich um die Überlebenden der Massaker zu kümmern, vor allem um die Evangelikalen, die sie für die Befriedungsabsichten der Armee gewinnen wollten. Bald nach Ríos Montt's Fall eskalierte die Iran-Nicaragua Contra Affäre (1984), die erwiesenermaßen durch die CIA, den National Security Council und Oberstleutnant Oliver North aus dem Weißen Haus organisiert worden war.[10] Viele Evangelikale sahen in dieser Aktion die Erfüllung einer antikommunistischen prophetischen Aufgabe, die nur von den USA als dem von Gott erwählten Volk des Friedens und der Gerechtigkeit wahrgenommen werden konnte.[11]

Der Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums und seiner gefürchteten Welteroberungspläne hat inzwischen zu einer etwas nüchterneren Beurteilung der politischen Motivation der nordamerikanischen evangelikalen Sekten geführt. Die Sekten in Lateinamerika wachsen weiterhin an, und dies ohne die vom Ausland importierte Angst vor dem Kommunismus und die mit ihrer Hilfe aufgebrachten Dollarmillionen. Man kann Stoll durchaus beipflichten, wenn er schreibt: „Die evangelikale Religiosität in Lateinamerika geht tiefer als das. Bedeutender ist, was auf der Ebene des Volkes sich abspielt" (1990: 328). Dies ist nun im folgenden aufzuzeigen.

3. Psychologische Faktoren des Wachstums

Die vorausgegangenen Argumente für das Wachstum der Sekten in Lateinamerika könnten für sich genommen bereits schlüssig erscheinen, wenn nicht unter denselben Bedingungen der Landflucht, der ungezügelten Verstädte-

---

10 Vgl. dazu ausführlich Stoll 1990: 324–328.

11 Nicht alle nordamerikanischen Evangelikalen teilten diese politisch-messianische Sicht. Vor allem *Christianity Today* diente als Sprachrohr denen, die gegen eine „Herrschaftstheologie" zu Felde zogen. Zu ihnen zählte auch der weltweit bekannte Prediger Billy Graham.

rung, der familiären Entwurzelung, der sozialen Verunsicherung, der wirtschaftlichen Verarmung, der politischen Abhängigkeit vom Ausland und der allgemeinen internen Korruption ein katholisches Pendant zu den Sekten bestünde, das zeitgleich mit dem Sektenboom entstand und gerade in den sozialen Brennpunkten Lateinamerikas die neue ekklesiale Form des römisch-katholischen Kircheseins darstellte. Ich spreche von den Basisgemeinden, die mit Beginn der 60er Jahre ihren Anfang nahmen und in den 70er Jahren sich überall in Lateinamerika ausbreiteten.[12] Nun kann man aber feststellen, daß auch in den sozialen und geographischen Regionen, in denen das Hauptkontingent der Basisgemeinden zu finden ist, die evangelikalen, pentekostalen und afroamerikanischen Gemeinden ihre ungebrochene Verbreitung gefunden haben.[13]

Der „Kampf der Kirchen um die Seelen" muß somit noch von anderen Faktoren abhängen, die nicht von „außen" gesteuert sind, sondern im Innenraum der einzelnen religiösen Gemeinschaften angesiedelt sind.

3.1 Die gesellschaftliche Auslese

Die katholische Basiskirche beansprucht für sich die „Option für die Armen" (s. Piepke 1985: 98–122). Danach findet der Arme jetzt Platz in der Kirche und wird zum eigentlichen Träger der Ekklesialität – so jedenfalls sehen es die kirchlichen Dokumente und die Basisgemeinden vor Ort. Rosana, eine Basisgemeindeleiterin in São Jorge, Duque de Caxias/RJ, drückte es auf ihre Weise aus: „Vorher herrschte Ungleichheit. Jetzt sind wir alle gleich, und zwar gleich arm", oder: „Früher hatten die Geschäftsleute das Sagen in der Kirche. Mit der Option für die Armen haben sie alle die Kirche verlassen. Jetzt sind nur noch die Armen und Unterdrückten in der Kirche. Jetzt sind wir eine Kirche des Volkes" (Burdick 1993: 69). Schaut man aber genauer in die Realität der Gemeinden hinein, stellt man fest, daß der Terminus „die Armen und Unterdrückten" sehr relativ zu nehmen ist. Denn die Wirklichkeit entspricht nicht ganz den ideologischen Vorgaben.

Die Leute im Bairro unterscheiden nicht nur zwischen „Arm und Reich", sondern benützen eine viel subtilere Skala der Unterscheidung, die folgendermaßen lautet: *bom de vida, melhor de vida, razoável, está comendo, miserável*

---

12 Zur Entstehung und Ausbreitung der Basisgemeinden s. Zambrano 1982: 185–290.

13 Ich stütze mich im folgenden auf empirische Untersuchungen in der Peripherie von Duque de Caxias und São João de Merití (RJ), die von John Burdick 1985–1988 unter den freikirchlichen Sekten und von mir selber 1991 unter Umbanda/Candomblé-Gemeinden durchgeführt wurden. Die Ergebnisse stimmen in ihren Grundzügen überein. Obwohl diese Untersuchungen sich streng genommen nur auf diesen geographischen Raum beziehen lassen, ist eine Verallgemeinerung der Ergebnisse legitim, da die soziologischen, ökonomischen und religiösen Voraussetzungen durchaus typisch für das brasilianische (und lateinamerikanische) Vorstadtmilieu der großen Metropolen ist, wo die Wachstumsraten der Sekten am größten sind.

(= hat alles, ist besser gestellt, hat sein Auskommen, lebt von der Hand in den Mund, hat nichts). Wenn auch die ersten beiden Stufen der Skala „hat alles" und „ist besser gestellt" kaum noch in der Mitgliedschaft der Basiskirche auftauchen, ist es dennoch bezeichnend, daß doppelt soviel Männer in den Basisgemeinden als in den Sekten das Prädikat „hat sein Auskommen" führen, während zwei Drittel der Männer in den Sekten den beiden untersten Kategorien „lebt von der Hand in den Mund" und „hat nichts" angehören. Das zeigt, daß die eigentlich „Armen" eher ihren Platz in der Gemeinde der Pfingstkirchen finden und nicht in den Basisgemeinden der Katholischen Kirche.

Eine Übersicht über die Beschäftigungskategorien erhärtet diese Feststellung.[14] Vor allem bei den Gemeindeleitern wird deutlich, daß bei den Sekten die Zahl der gelernten und ungelernten Arbeiter sich wie im Bevölkerungsdurchschnitt in etwa die Waage hält, während bei den Basisgemeinden die der gelernten Arbeiter die der ungelernten um das Dreifache übersteigt. Die Pfingstkirchen sind offensichtlich weniger der Gefahr der Elitisierung ausgesetzt und damit offener für die untersten Schichten der Bevölkerung.

Verdeutlichen kann man die Klassenauslese an der Art und Weise, wie die Kleidung ins Spiel gebracht wird. Cinira, die sich zur Kategorie der „Habenichtse" zählen läßt, wechselte von der Basisgemeinde zur Assembléia de Deus. Ihr Kommentar: „In der Basisgemeinde schauten sie mich spöttisch an, wenn ich zweimal im selben Kleid erschien. Ich habe aber nur ein Kleid!... Vor dieser ganzen Aufteilung in Basisgemeinden schaute niemand, was du anhast. Du gingst einfach hin und betetest. Und damit hatte es sich... Jetzt aber sind weniger Leute dort, jeder schaut auf den anderen und kommentiert es und fragt, was sie wohl anhaben. Ich sagte mir, nein, da gehst du nicht mehr hin!" (Burdick 1993: 72). Ein ähnliches Merkmal der gesellschaftlichen Diskriminierung ist das Haus und seine Einrichtung. Seitdem die Bibelrunden der Basisgemeinden reihum in den Familien abgehalten werden, fühlen sich die Armen als Außenseiter. Sie schämen sich einfach ihres Elends, wenn sie die Mienen der anderen sehen, die in ihr Haus kommen, und distanzieren sich von der Gemeinde.

In der Pfingstkirche dagegen unterscheidet man strikt zwischen der „eitlen Welt draußen" und der „schlichten Gemeinde vor Gott". „Brüder, schaut nicht auf euren Nächsten, sondern nur auf Gott!", predigt der Diakon. Viele Gemeinden verlangen eine Art uniformer Einheitsbekleidung beim Gottesdienst, damit niemand über den sozialen Status des anderen redet. Als Cinira zur Assembléia ging, erklärte sie das so: „Nachdem sie die Kirche aufgeteilt hatten, wurden die Frauen hochmütig. Sie schauten auf mich herab... Ich ging

14 Im Bevölkerungsdurchschnitt der Stadt werden 8% als gelernte Arbeiter (*profissionais*) geführt, während 9% ungelernte Arbeiter (*serventes* oder *operadores*) sind. Demgegenüber sind in der Basisgemeinde 15% gelernte Arbeiter und nur 5% ungelernte (Burdick 1993: 244 Anm. 5).

dort hin, um ihnen die Hände zu schütteln, aber sie taten es nicht. Zu viel Luxus dort! Und hier ist die Assembléia, hier gibt es nichts davon, keiner schaut auf dich" (Burdick 1993: 73–74).

Auch das Problem „Krankheit" fällt unter die Klassenzugehörigkeit. Für die meisten der Armen in der Peripherie der Städte ist der Gang zum Arzt nicht bezahlbar. Nehmen sie die staatliche Krankenversorgung in Anspruch, so müssen sie im Zentrum der Stadt vor dem Gebäude der staatlichen Gesundheitsfürsorge morgens ab 4.00 Uhr in der Schlange stehen, um einen Arzttermin in näherer oder fernerer Zukunft zugewiesen zu erhalten.[15] Der Ruf der staatlich verpflichteten Ärzte ist nicht der beste, denn ein Arzt, der etwas kann, läßt sich privat nieder und fungiert nicht als Kassenarzt. Wohin sollen sich die Armen nun wenden, wenn sie krank sind?

Die Basisgemeinden lehnen im allgemeinen das Gesundbeten ab. Padre Cosme erklärte das sehr einleuchtend: „Wir versuchen, den Glauben an Wunderheilungen abzubauen. Wir möchten das Vertrauen der Leute in die menschlichen Fähigkeiten wie das Geschick und das Können der Ärzte festigen. Nicht einfach die Hände zum Himmel erheben und Gott alles tun lassen!" (Burdick 1993: 74).

Die Sekten dagegen legen großen Wert auf die sogenannte „Geistheilung". Sie lehnen im Prinzip die medizinische Betreuung nicht ab, empfehlen sie aber erst als „ultima ratio". Vorab muß der Glaube in Aktion treten und durch den Heiligen Geist die Krankheit besiegen. Das vorschnelle zum Arzt Laufen wird sogar als Mangel an Glauben ausgelegt. Schließlich geben ihnen die Erfolge des Gesundbetens, sei es durch individuelle „Geistheiler" oder auch durch das gemeinsame Gebet der Gemeinde, recht. Selbst wenn bei vorsichtigen Schätzungen die Erfolgsquote nur bei 10% liegt, so beweisen diese 10% zweifelsohne die Effektivität der Geistheilung. Die fehlenden 90% werden entweder dem mangelnden Glauben oder der Übermacht Satans angelastet, der allgegenwärtig ist, die Menschen ins Verderben zu stürzen.

Das Problem der Krankheit ist noch ausschlaggebender für den Beitritt in eine der afroamerikanischen Sekten. Alle 25 von mir befragten GemeindeleiterInnen des Candomblé waren wegen akuter Gesundheitsprobleme in die Sekte eingetreten. Sie hatten seit Jahren an verschiedensten Schmerzsymptomen gelitten: rasende Kopfschmerzen, Brustschmerzen mit Atemnot, Magen- und Darmschmerzen mit Erbrechen und Durchfall, Glieder- oder Gelenkschmerzen. Da keine Medizin und kein Krankenhausaufenthalt diesen Leiden Abhilfe bringen konnte, sahen sie ihren letzten Ausweg in der Sekte. Denn hier erfuhren sie, daß ihre Leiden durch Geistwesen hervorgerufen waren, die sie

15 Ich selbst machte diese Erfahrung in São Paulo. Nach fünf Stunden Schlangestehen mit akuten Zahnschmerzen erhielt ich einen Termin beim Zahnarzt in 6 Monaten. Wenn ich bis dahin gewartet und daraufhin nicht selber den Privatarzt bezahlt hätte, wäre ich wahrscheinlich nicht mehr unter den Lebenden gewesen.

auf diese Weise in ihren Dienst zwingen wollten.[16] Gaben sie der Forderung der Geistwesen nach und nahmen die kultischen Vorschriften des Candomblé auf sich, hörten die Krankheitssymptome schlagartig auf. Damit war der Beweis gegeben, daß die Geistwesen real existent sind und im Candomblé ihren angemessenen Kult haben. Als feierlich Initiierte im Kult konnten sie nun die heilende Kraft Gottes mit Hilfe ihres speziellen Geistwesens an die Gemeinde weitergeben.

Als ein weiteres Merkmal der Klassenauslese wird das Analphabetentum empfunden. In den Basisgemeinden hat der, der lesen und schreiben kann, größeres Ansehen und größere Aufstiegsmöglichkeiten als der Ungebildete. Eine Frau berichtet: „Ich war katholisch mein ganzes Leben lang. Mein ganzes Leben. Aber sie fingen an, sehr vornehm zu tun. Ich sah, wie diese jungen Leute aufstanden und die neuen Wörter von den Blättern lasen und sangen, aber niemand hat mich darin unterrichtet... Ich fühlte mich beschämt... In der Sektenkirche machen sie niemand, der nicht lesen kann, so beschämt wie mich. Du kannst aufstehen und Zeugnis ablegen, du mußt überhaupt nichts lesen!" Ein anderer, der am Bibelkreis der Basisgemeinde teilgenommen hatte, erzählt: „Als sie anfingen, diese Heftchen zu lesen, alle diese seltsamen Dinge, fingen sie an, sich herauszustellen, und sie grüßten mich überhaupt nicht mehr. Eben weil ich das nicht kann. Sie schauten mich nur schräg aus den Augenwinkeln an. Sie denken, sie sind die Kings... Als ich in den Gottesdienst der Assembléia eingeladen wurde, fiel mir als erstes auf, daß sie diesen Unterschied nicht machten. Jedermann ist dort so gut wie der andere auch" (Burdick 1993: 79).

Bei den afroamerikanischen Sekten werden überhaupt keine geschriebenen Texte benutzt. Die sehr extensiven Gesänge, die eine ganze Nacht ausfüllen können, werden aus dem Gedächtnis bestritten. Dazu kommt, daß ihre Struktur refrainartig nach afrikanischem Muster wieder und wieder dieselben Worte wiederholt. Jeder Analphabet lernt in der Zeit der Initiation diese Gesänge auswendig. Eine „Heilige Schrift" gibt es nicht.

Dieser subjektive Eindruck der Betroffenen läßt sich auch statistisch belegen. Der Unterschied bei den Frauen ist nicht so bezeichnend, weil die Frauen der hier in Frage kommenden Gesellschaftsschichten in ihrer großen Mehrzahl Analphabeten sind. Bei den Männern dagegen ist der Unterschied signifikanter. 80% der aktiv an den Basisgemeinden teilnehmenden Männer haben mehr als zwei Jahre die Schule besucht, bei den Sekten beläuft sich ihre Zahl nur auf 60%. 30% der Katholiken haben mehr als vier Jahre Schulbildung,

16 Mit „Geistwesen" gebe ich hier den Terminus *Orixá* wieder, der aus dem westafrikanischen Yoruba stammt (= orisha) und im brasilianischen Sprachraum sich allgemein eingebürgert hat. Jeder Mensch besitzt von Geburt an einen *Orixá de cabeça* (= Hauptgeist), eine Art persönlichen Schutzgeist, der ihn unbemerkt lebenslang begleitet, aber ihn auch zu einer bestimmten Zeit in seinen Dienst nehmen kann. Verweigert der Mensch diesen Ruf, verfolgt ihn der Orixá durch Krankheiten, bis er schließendlich der Forderung des Orixá nachgibt.

während es bei den Pfingstlern nur 20% sind. 10% der Katholiken haben mehr als acht Jahre Schulbildung vorzuweisen, während bei den Pfingstlern kein einziger (0) aus dieser Kategorie zu finden war.[17]

Die Pfingstgemeinden geben mehr Status denen, die den Heiligen Geist empfangen. „Der Geist macht lebendig, der Buchstabe tötet", diese Paulusstelle wird bei ihnen sehr wörtlich genommen. Manuel, ein Geistheiler der Assembléia, dazu: „Wenn der Gläubige sich zu sehr an das geschriebene Wort hält, vergißt er den Geist und schließt sich selber von ihm aus. Die Bibel ist gut, es kann aber jemand mit zuviel Weisheit vollgepfropft sein, so daß er glaubt, eine Menge von der Bibel zu wissen. Dann stirbt der Geist ab" (Burdick 1993: 78). Die Pfingstkirchen bewerten weit mehr die Treue zur Lehre, den Eifer und die Widmung dem Gebet als die Kunst des Lesens. Der Analphabet fühlt sich daher nicht am Rande der Gemeinde.

Ein weiteres Auslesemerkmal ist die verschiedenartige Behandlung des Problems der Beteiligung an den gemeinschaftlichen Aktivitäten. Die Häufigkeit der Teilnahme am Gottesdienst und den Versammlungen gilt allgemein in der katholischen Kirche als ein Kriterium der aktiven Kirchenzugehörigkeit. Konnte sich in der alten katholischen Gemeindestruktur eigentlich jeder als „gut katholisch" bezeichnen, auch wenn er nicht regelmäßig am sonntäglichen Gottesdienst und am Sakramentenempfang teilnahm, so haben sich in der neuen Struktur der Basisgemeinden die Kriterien für „gut katholisch" erheblich verschärft. Als „katholisch" gilt nur noch der, der zumindest am Sonntagsgottesdienst teilnimmt, „gut katholisch" dagegen erfordert auch die Teilnahme an Versammlungen während der Woche. Durch dieses Auslese-verfahren kommt es dazu, daß die Teilnehmer der Basisgemeinden in hohem Prozentsatz Pensionäre und beruflich Selbständige sind, die über viel Zeit in der Woche verfügen bzw. sich ihre Arbeitszeit flexibel einteilen können. Die niedrigeren Arbeiter und Angestellten und alle, die mehr als einen Job haben, was für viele notwendig ist, um überhaupt überleben zu können, sowie die jüngeren Frauen mit Kindern und eventuell einer Arbeitsstelle sind daher am wenigsten in der Basiskirche vertreten.[18]

In der Sekte wird zwar auch eine möglichst hohe Beteiligungsfrequenz gefordert, ist aber nicht in dieser rigorosen Weise ein Kriterium für die Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zur Gemeinde. Über die Hälfte der Mitglieder

---

17 Diese Statistik wurde von Burdick in São Jorge erstellt. Obwohl sich Burdick auf eine relativ kleine Personengruppe bezieht (209 Frauen, 40 katholische Männer und 40 Sektenmänner von insgesamt 350 Männern) und gegenüber einer Verallgemeinerung sehr vorsichtig ist, geben sie dennoch einen Trend an, den man aus meiner Erfahrung heraus durchaus verallgemeinern kann (vgl. Burdick 1993: 79 und Anm. 10).

18 Selbständige Bauhandwerker machten 42% der Männer der Basisgemeinden aus, während ihr Anteil bei der Assembléia nur 28% betrug. Männer unter 50 gab es in mehr als doppelter Zahl in der Assembléia, ebenso hoch die Zahl derer, die Überstunden machten, einen Zweitjob ausübten oder Wochenendschichten fahren mußten (20% der Assembléia, 10% der Basisgemeinde).

fehlt beispielsweise bei den Gottesdiensten während der Woche, ohne daß davon Aufhebens gemacht wird. Ernani, ein Metallarbeiter, kommt jeden Abend um acht Uhr von der Arbeit nach Hause, gerade wenn der Gottesdienst der Assembléia beginnt. „Ich möchte ja hingehen", erklärt er, „aber bis ich geduscht und etwas gegessen habe, ist das Gebet schon fast vorbei. Ich bleibe zu Hause und mache hier meine Bibel auf, und dann bete ich" (Burdick 1993: 83). Der Gläubige der Sekte ist gehalten, seine Mitgliedschaft zur Kirche an Kriterien der inneren Umkehr, des täglichen Gebets und der aktiven Evangelisierung anderer auszurichten. Die Teilnahme am gemeinsamen Kult und an Versammlungen ist zweitrangig. Der „gute Protestant" folgt dem Gesetz Gottes und glaubt an Christus. Das allein genügt.

Die Zugehörigkeit zur afroamerikanischen Gemeinde ist durch die Initiation gegeben. Dadurch ist der Gläubige ein Leben lang an diese Kultgemeinde gebunden, weil sein Schutzgeist im Kult dieser Gemeinde zu Hause ist. Die Häufigkeit der Kultteilnahme wird ausschließlich durch den Schutzgeist gesteuert, der dazu mehr oder weniger „drängt". Daher ist die aktive Partizipation an den Kultveranstaltungen überhaupt kein Kriterium des besseren oder schlechteren „Gläubigseins". Palmeirinda, meine *Mãe de Santo* in Duque de Caxias, nahm allenfalls zwei- bis dreimal im Jahr an Kulten „ihrer" Gemeinde teil. Ansonsten ging sie ihren eigenen, vom Schutzgeist ausdrücklich „verlangten" religiösen Verpflichtungen nach.[19]

Zusammenfassend kann man sagen, daß die alten Elitestrukturen der katholischen Kirche sich auf einem niedrigeren und etwas breiteren gesellschaftlichen Niveau in der Basiskirche neu etablieren und damit die arme Masse des Volkes wiederum von der aktiven Partizipation ausschließen. Die evangelikalen und pentekostalen Sekten dagegen öffnen gerade dieser Gesellschaftsschicht ihre Pforten, indem sie auf elitäre Leistungskriterien der kirchlichen Zugehörigkeit verzichten und streng zwischen der „bösen Welt draußen" und der „heilen Welt drinnen" unterscheiden. Wer seine Welt als „böse" erfährt, und das ist die große Masse des armen Volkes, wird sich von der angebotenen „heilen" Welt in der Sektengemeinde angezogen fühlen.

3.2 Die bedrückende Lebenswelt der Frau

Dreimal mehr Frauen sind aktiv in den Pfingstkirchen als in den Basisgemeinden. Die meisten Kunden, die beim Geistheiler oder im afrobrasilianischen „Centro" erscheinen, sind Frauen der katholischen Gemeinde. Was macht also diese Sekten so anziehend, daß gerade Frauen sich ihnen zuwenden und damit oft gleichzeitig der katholischen Kirche den Rücken kehren?

---

19 Diese religiösen Verpflichtungen umfassen sogenannte *Despachos* (= Speiseopfer), Beobachtung von Kleidungs- und Speisetabus, Gebete und Heilungsrituale. Vor allem letztere können einen sehr breiten Raum einnehmen, so daß die betreffende Person den Hauptteil ihrer Zeit den Kranken und ihrer Heilung widmen muß. Verweigert sie sich dieser religiösen Pflicht, wird sie von ihrem Schutzgeist durch Krankheit gestraft.

Margarida, Vorbeterin der Pfingstgemeinde, antwortete spontan, ohne zu zögern: „Streit zu Hause, Probleme zu Hause, Ehemänner, die ihre Frauen verlassen wollen, arbeitslose Ehemänner und die Frau immer genervt wegen all dem. Auf diese Weise arbeitet der Teufel: er schickt Streit, die Frau wird krank, immer Kopfschmerzen, dann kommt sie in die Kirche, um Erleichterung zu finden und am Ende akzeptiert sie Jesus" (Burdick 1993: 88). Das Motiv für den Wechsel zur Pfingstkirche ist immer dasselbe: Streit mit dem Ehemann, weil er kein Geld nach Hause bringt, weil er das Geld versäuft, weil er spielt oder weil er mit anderen Frauen fremdgeht. Dadurch bleibt kein Geld für das tägliche Leben und die Ausbildung der Kinder.

Auf diese Weise werden die Frauen gezwungen, sich irgendeine Arbeit zu suchen, um wenigstens das Notwendigste für den Unterhalt der Familie zu erwirtschaften. Ein Drittel der Frauen lebt bereits unverheiratet in einem ehelichen Verhältnis, weil sie so ihr eigenes Geld und Auskommen haben. Die totale finanzielle Abhängigkeit der Frau in einer Ehe, die sie unter dem Diktat des Mannes ertragen muß, weil sie nicht die Mittel hat auszubrechen oder das Stigma einer Scheidung nicht auf sich nehmen will, läßt sie regelrecht krank werden. Man spricht von einem psychosozialen Krankheitssyndrom, das als somatischen Reflex physische Erschöpfung, Gereiztheit, Kopfschmerzen, Unwohlsein, Ohnmacht und Körperschmerzen hervorbringt. Die Frauen sind mit ihrer Bürde allein gelassen, wenn nicht der Ausweg in die Sekte wäre.

Warum nicht den Weg in die Basisgemeinde nehmen? Die Basisgemeinde gibt sich im allgemeinen nicht mit diesen häuslichen Problemen ab. Wenn solche Probleme zufällig auf den Tisch kommen, werden sie möglichst generalisiert. Ein Bibelheftchen erklärt dies so: „Dona Marta's Mann hat seinen Arbeitsplatz verloren. Er begann, seinen Frust an der Familie auszulassen. Da hörte Marta in der Gruppe, daß das Problem nicht nur ihr Mann war, der ohne Arbeit dastand, sondern daß die Arbeitslosigkeit unter allen armen Arbeitern in ganz Brasilien grassierte. Sie hörte, daß der Mindestlohn in den letzten zwei Jahren um 150% an Kaufkraft verloren hatte. Sie begann, am Leben der Basisgemeinde teilzunehmen, als diese sich aufmachte, Arbeitsplatzsicherung und Lohnerhöhung für alle Arbeiter bei den zuständigen Behörden einzuklagen" (Burdick 1993: 95). Wer in der rechten Weise *conscientizado,* d.h. problembewußt sein will, muß über seine eigene Familie hinausschauen. „Wenn du nur an deine eigene Familie denkst, bist du kein Christ", sagte ein Gemeindeleiter, „der wahre Christ hilft Menschen außerhalb seines Hauses."

Diese ideologische Verschiebung der Perspektive läßt die eigentlichen Gründe für das Umgehen der häuslichen Schwierigkeiten ungenannt. Die Basisgemeinden und ihre Untergruppen bestehen meistens aus Nachbarn, die häufig auch miteinander verwandt sind. Da das soziale Netz der Verwandtschaft und Nachbarschaft somit auch in der Gemeinde gegenwärtig ist, hat niemand der Frauen den Mut, vor den Verwandten des Mannes ihre häuslichen Schwierigkeiten auszubreiten. Denn die Gruppe reagiert im allgemeinen mit einer Schuldzuweisung zu Lasten der Frau. Der machistische Freiheitsraum des

Mannes wird selten angetastet. Dem Gerede in der Nachbarschaft ist dadurch Tor und Tür geöffnet, so daß das Leben für die Frau danach nur noch unerträglicher wird. So vermeiden die Frauen es, ihre häusliche „schmutzige Wäsche" in die Basisgemeinde zu tragen, und ziehen es vor, entweder ihr Schicksal als „unvermeidbares Kreuz" zu ertragen oder sich einen anderen Platz zu suchen, an dem sie ihr Kreuz abladen können.

Die Rolle des Seelsorgers, konfrontiert mit den häuslichen Problemen, ist ebenfalls sehr zurückhaltend. Er hört sich vielleicht die Lamentationen der zu ihm kommenden Frau an, weiß aber, daß diese Situation in fast allen Familien der Gemeinde in der einen oder anderen Form zu finden ist. Padre Cosme appellierte in diesen Fällen jeweils an die Erweiterung des Problembewußtseins im Hinblick auf die soziale Lage der Arbeiterschaft in Brasilien, damit die betreffende Frau nicht ihre ganze Aufmerksamkeit auf diese häuslichen Alltagsprobleme verschwende. Der Seelsorger hütet sich im allgemeinen davor, sich direkt in den Familienstreit einzumischen oder gar Partei für die Frau gegenüber dem Mann zu ergreifen – obwohl er weiß, daß die Klagen der Frau ihre Berechtigung haben – einfach aus dem Grund, weil der Mann dem Priester nicht abnimmt, daß er im häuslichen Bereich kompetent ist. Kaum ein Priester wird es wagen, einen Ehemann wegen Ehebruchs zur Rede zu stellen, weil er genau weiß, daß der brasilianische Mann das zölibatäre Leben des Priesters nicht ernstnimmt und jeden Priester mit einer Frau liiert vermutet. So gesehen besitzt der Priester in „Männersachen" wenig Glaubwürdigkeit.

Der sich anbietende Ausweg für die im häuslichen Konfliktstreß lebende Frau ist der Weg zum pentekostalen Geistheiler, zur Pfingstgemeinde oder zum „Centro" der Afroamerikaner. Hier findet sie einen sicheren Raum, in dem sie ihre Not abladen kann, ohne Gefahr laufen zu müssen, die Dinge durch Schuldzuweisungen und öffentliches Gerede noch schlimmer zu machen.

Der Raum ist sicher, weil alle Teilnehmerinnen in derselben Situation stehen, daher Verständnis für die Situation der anderen aufbringen und absolut kein Interesse haben, durch Indiskretion der Fehler anderer ihre eigenen Schwierigkeiten an die große Glocke hängen zu lassen. Die Sekten bieten einen schützenden Raum des Verständnisses und der Diskretion an.

Vielleicht noch bedeutender für sie ist die Tatsache, daß hier keinerlei Schuldzuweisung erfolgt. Im Gegenteil, ihr Gewissen wird sogar entlastet, weil die Ursachen der häuslichen Unordnung auf das Wirken des uralten Widersachers des Menschen, des Teufels, zurückgeführt werden. Manuel, der Geistheiler, findet die richtigen Worte: „Der Erzfeind arbeitet schwer, um das Eheleben zu zerstören. Die Uneinigkeit, die bei den Menschen zu Hause entsteht, ist das Werk des Teufels. Er kommt, um zu stehlen, zu töten und zu zerstören. Der Streit zwischen Eheleuten ist immer vom Erzfeind verursacht." Und die Frau kann jetzt erleichtert bekennen: „In der katholischen Kirche haben wir uns immer wegen dieser Probleme geschämt. Jetzt wissen wir, daß es die Lasterhaftigkeit des Erzfeindes ist" (Burdick 1993: 102).

Ähnlich transferieren die afroamerikanischen Kulte die Verantwortung für die Unordnung auf ein transzendentes Geistwesen. Hier sind es die Orixás, die entweder durch Einwirkung anderer, böse gewillter Menschen den Zwist in der Familie provozieren oder sich aufgrund von Unterlassungen bei religiösen Obliegenheiten an den betreffenden Personen rächen. Sind die Geistwesen und ihre Auftraggeber durch das Orakel[20] identifiziert, kann man daran gehen, die richtigen Gegenmittel anzuwenden, d. h. magische Rituale, die das Geistwesen beschwichtigen, umstimmen und den bösen Zauber eventuell auf die Verursacher zurückwerfen. Wird die häusliche Situation nicht besser, hat man noch nicht den richtigen Verursacher bzw. nicht das richtige Gegenmittel gefunden.

Obwohl die Frau in den pentekostalen Sekten einer strengen Unterordnung unter die Autorität des Mannes obliegt[21] – treulich gemäß dem Pauluswort aus dem Epheserbrief „Ihr Frauen ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus); denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist" (Eph 5,22–23) –, akzeptiert sie diese Unterordnung, weil sie göttliches Gebot ist.[22] Dennoch besitzt die Frau mehr „spirituelle Macht" als der Mann, wird also mehr vom Heiligen Geist ergriffen und kann im Heiligen Geist die Widerwärtigkeiten des Lebens besser ertragen. Durch die Geisttaufe übergibt sie ihr Leben Jesus und relativiert damit ihre Abhängigkeit von ihrem Ehemann. Sie erhält den Mut und die Ausdauer, die Lasterhaftigkeit ihres Mannes frontal anzugreifen, ohne sich vor seiner physischen Überlegenheit und seinen sexuellen Forderungen fürchten zu müssen. Der Geist gibt ihr die Kraft, ihren Mann so lange zu bearbeiten, bis er selber sich der Geisttaufe unterwirft. Somit ist die Frau die aktivere Evangelistin, der es gelingt, selbst die härtesten Sünder zur Pfingstkirche zu bekehren.

Nathalias Zeugnis vor der Pfingstgemeinde mag dafür als Beispiel dienen. „Halleluja, Ehre sei Gott!", rief sie laut und erhob sich. „Der Herr hat Wunder in meinem Leben vollbracht. Ehre sei Gott! Ich habe gelitten, schwer gelitten. Ach, der Herr hatte für mich viele Prüfungen ausgesucht." Die ganze Ver-

---

20 Das Orakel nimmt in den afroamerikanischen Sekten einen breiten Raum ein. Meist verbreitet ist das sogenannte *Edilogum* (in Brasilien auch *Jogo de Búzios* genannt), das durch das Werfen von 16 Kaurischnecken in einer Bastschale aus ihrer jeweiligen Lage die Verursacher des Unheils identifiziert.

21 Anders ist die Stellung der Frau in den afroamerikanischen Sekten. Hier besitzt vorrangig die Frau die beherrschende Position, weil weit mehr Frauen von Geistwesen „besessen" werden als Männer. Der „Geistbesitz" verleiht die kultische und soziale Autorität. Bei den 25 von mir untersuchten Kultgemeinden waren 75% von Frauen geleitet. Der Prozentsatz der Frauen als aktive Kultteilnehmer lag bei ca. 90% noch höher. Hier ist die Rolle der Frau als Seelsorgerin, Priesterin und Gnadenvermittlerin sehr deutlich ausgeprägt.

22 „Die Unterordnung der Frau als von den Pfingstkirchen gefordertes göttliches Gebot ist Teil der klassischen Umkehrung der sozialen Kennzeichnung im Christentum, d. h. ihre Verherrlichung, was Turner ‚Positionen der strukturellen Minderwertigkeit' genannt hatte" (Burdick 1993: 110–111).

sammlung brach in „Halleluja“ aus. „Die größte Prüfung war mein Mann“, fuhr sie fort. „Er ließ mich leiden. Schwestern, ich stand jeden Morgen um vier Uhr auf, säuberte mein Haus, richtete das Essen, legte seine Kleider sauber aus, alles war fertig, bevor er zur Arbeit ging. Dann kam er von der Arbeit zurück, warf die Kleider auf den Boden und ging auf die Straße, um zu trinken.“ Sie machte eine Pause. „Ich hatte aber eine große Verantwortung gegenüber Christus.“ Halleluja-Rufe der Gemeinde. „Er sagte zu mir: ‚Ehre deinen Mann, lächle, empfange ihn, laß dir keinen Fehler in deinem Haushalt unterkommen.‘ Habe ich mich um meine Pflichten gedrückt? Nein! Gott hatte einen Plan mit meinem Leben! Ich war schon viele Jahre verheiratet, als ich Christus als meinen Retter akzeptierte. Ich kam in jener Nacht nach Hause und sagte zu meinem Mann: ‚Ich habe Jesus akzeptiert, ich habe Christus kennengelernt, ich weiß nicht genau, was vor sich geht, das einzige, was mir klar ist, ist, daß ich mit Christus bin.“ Neuerlicher Ausbruch von „Hallelujas“ und „Ehre sei Gotts“. „Er schaute mich an und sagte: ‚Jetzt wirst du eine Frömmlerin (*beata*)? Du wirst wie eine von all den übrigen auch.‘ Und ich sagte: ‚Was immer passiert, mein Leben gehört Jesus.‘ Das erste, was mein Mann tat, als er hörte, daß ich Jesus akzeptiert hatte, war, daß er sich eine andere Frau nahm.“ Rundherum schweres Durchatmen. „Ich sah, daß ich reden konnte, und das tat ich auch. Ich zeigte ihm mein Beispiel, und ich beschämte ihn. Denn Gott bestimmte mein Leben, selbst meine Kleider trugen die Abdrücke seiner Hände. Ich redete, redete, immer freundlich, und er mußte mir zuhören. Ich kam an einen Punkt, an dem ich nicht mehr weiter konnte. Der Herr sagte zu mir: ‚Schau aus nach einer Lösung.‘ So machte ich mich auf, Gerechtigkeit zu finden. Ich stand dort, ohne Anwalt, ohne Zeugen, ohne irgend jemand. Nur ich und Gott. Halleluja. Als ich dort ankam, diese Frau, eine Anwältin, gab mir ihre Visitenkarte. Das erste, was mein Mann machte, war, die Karte zu zerreißen. Es ist aber gut, Gott an seiner Seite zu haben! Es ist gut, den Anwalt der Anwälte zu haben! Als der Tag meiner Verhandlung kam, war dieser Anwalt für mich da! Halleluja. Und dort, mein Mann wurde vor den Richter gerufen und sagte: ‚Sie lügt!‘ Und der Richter sagte: ‚Nein, der Lügner sind Sie!‘“ Der Raum brach in „Ehre sei Gott“ aus. „Ihr, die ihr eure Ehemänner gewinnen wollt,“ schrie jetzt Nathalia, „ihr müßt sie zu Verstand bringen und Licht in euer Haus bringen! Halleluja! Denn ihr wißt, Männer haben fürchterlich harte Herzen. Erst als er ein Problem bekam, das ihn nicht mehr schlafen ließ, begann sein Herz zu erweichen. ‚Wie kannst du schlafen?‘, hatte er mich gefragt. Ich hatte gesagt: ‚Schau, Waldyr, ich habe Jesus.‘ Und eines Tages zeigte er sich, mein Mann war in der Kirche! Dieser Mann, der immer in das Gesicht der Kirche gespuckt hatte! Halleluja!“ Nathalia kam zum Ende ihres Zeugnisses. „So, Schwestern, ich sage euch, es ist nicht leicht. Aber es ist nicht unmöglich. Heute ist meine Ehe glücklich, Brüder und Schwestern. Ich bin durch Schwierigkeiten hindurchgegangen, aber da ist eine Sache, ich sage euch: was der Herr versprochen hat, das hat er in meinem Leben erfüllt. Paßt auf eure Männer auf, achtet Gott, glaubt, kämpft mit aller Kraft eures Herzens und eure Wünsche werden in Erfüllung gehen…“ Der Raum war erschüttert (Burdick 1993: 109–115).

Die Sekten sind Kulte der radikalen Umkehr. Sie bilden einen sicheren Zufluchtsort all jener, die „sich plagen und schwere Lasten zu tragen haben" (vgl. Mt 11,28). Sie vermitteln besonders den Frauen die Kraft des übernatürlichen Geistes, im christlichen Bereich die des Heiligen Geistes, im afroamerikanischen Kult die der Orixás, mit deren Hilfe sie selbst den hartgesottensten Sünder, ihren Ehemann, besiegen können. Burdick resümiert: „Der Fehler der Basisgemeinde, keine Mittel gegen das Übel bereitzustellen, mit dem sich die Frauen in ihrem häuslichen Bereich herumzuschlagen haben, ist eine der Gründe, warum sie den Kampf um die Seelen in São Jorge verliert. Der progressive Klerus hat ein theoretisches Modell geerbt, bei dem das Netz der gesellschaftlichen Beziehungen zuallererst im auf den Mann zentrierten, öffentlichen Leben gesehen wird. Solange die neue Kirche nicht ihre volle Aufmerksamkeit den wachsenden Problemen der häuslichen Unordnung in der städtischen Peripherie zuwendet, wird sie zweifelsohne ihren eigenen Kampf in wachsender Isolation weiterführen" (Burdick 1993: 116).

3.3 Die verdrängte Frage der Rasse

Lateinamerika besitzt eine gemeinsame Konstante, was seine Bevölkerungspolitik angeht: das Problem der Rassendiskriminierung wird ideologisch verklärt und damit verdrängt. Offiziell gibt es keine Diskriminierung des Menschen wegen seiner Herkunft und Rasse.[23] Unter Intellektuellen und Politikern wird Harmonie und Toleranz unter den Rassen groß geschrieben. Die dominante Bevölkerungsschicht jedoch ist immer die weiße Rasse, und sie bestimmt die lateinamerikanische Kultur als hispanisch-lusitanische. Die einheimische Bevölkerung, die sogenannten Indios oder Indianer, sind eine Quantité négligeable und gerade gut genug, die Folklore- und Souvenirnachfrage zu erfüllen.[24] Ähnlich verhält es sich mit den durch die Sklaverei importierten Afrikanern, die, obwohl sie sich gerade aufgrund der Bevölkerungspolitik der Sklaverei in außerordentlichem Maße vermehrt haben, immer noch gerne übersehen werden. Brasilien und die Karibik sind das beste Beispiel dafür.[25]

---

23 Hasenbalg sieht diese Konstante für die meisten Länder Lateinamerikas gegeben (vgl. Hasenbalg 1992: 52 und die angegebene Literatur 58).

24 Als ich 1990 in La Paz versuchte, eine der Aymara-Frauen in ihrer Tracht auf der Straße zu fotografieren, fuhr mich eine weiße bolivianische Passantin mit den Worten an: „¿Por qué Ustedes extranjeros quieren siempre mostrar solamente estas cosas feas en el exterior? ¿Por qué no saca una fotografía de este edificio enfrente?" (= Warum wollt ihr Ausländer immer nur diese häßlichen Dinge im Ausland zeigen? Warum fotografieren Sie nicht das Gebäude gegenüber?) Und sie zeigte auf die monumentale Glasfassade der Chase Manhattan Bank.

25 Die Zahlen des Bevölkerungszensus in Brasilien sprechen eine deutliche Sprache:
1960 betrug der Anteil der Weißen 61%, der Schwarzen 39%.
1980 betrug der Anteil der Weißen 55%, der Schwarzen 45%.
1995 dürfte der Anteil der Weißen 45%, der Schwarzen 55% betragen (vgl. Heringer 1989: 11). Man spricht vom „Mythos der rassischen Demokratie" (democracia racial), der die Gleichberechtigung aller Bevölkerungsgruppen und -rassen vor dem Gesetz als reale Gegebenheit preist (vgl. Hasenbalg 1992: 52–53).

Im kirchlichen Bereich ist die Situation nicht viel anders. Die Zahlen des indianisch-afrikanisch stämmigen Klerus sprechen dafür Bände.[26] Die „Campanha da Fraternidade" (= Aktion der Brüderlichkeit) 1988 in Brasilien, die sich dem Thema der Rassendiskriminierung, speziell der Schwarzen widmete, war im ganzen gesehen ein Fehlschlag. Ein großer Teil des Episkopats und des Klerus, besonders des brasilianischen, hielt sich zurück, brachte das offizielle Material nicht unter das Volk oder nahm sogar eine konträre Haltung ein. Die Schwarzen in den Pfarreien mißtrauten dem plötzlichen Entgegenkommen oder wollten überhaupt nichts davon wissen. Weiße sahen es als eine Beleidigung ihres Selbstwertgefühls an: „Die Aktion wühlt Dinge auf, die nicht aufgewühlt werden sollten. Ich halte nicht viel von diesen Dingen, daß gerade der Schwarze besonders zu leiden hat. Das beleidigt doch die Weißen. Leiden wir nicht genauso?" (Burdick 1993: 158).

Die Teilnehmerzahlen an den religiösen Gemeinschaften sprechen eine ebenso deutliche Sprache. In São Jorge nehmen ca. 20% Schwarze an der katholischen Basisgemeinde teil, wobei es bei den Pastoralträgern weniger als 10% sind. In den Pfingstkirchen beträgt der Anteil an Schwarzen zwischen 30% und 50%, in den afrobrasilianischen Sekten liegt ihr Anteil zwischen 50% und 100%, je nach dem sozialen Milieu, in dem sie angesiedelt sind.[27] Der Anteil der Schwarzen an Führungspositionen, d. h. an Presbytern und Diakonen, in den Pfingstkirchen beträgt mehr als 50%, ihr Anteil in den afrobrasilianischen Sekten, den *Pais/Mães de Santo, Filhos/Filhas de Santo, Ogãs,* liegt bei nahe 100%.

Der Schwarze besitzt im katholischen Milieu wenig Aufstiegschancen. Die alten Vorurteile aus der Sklavenzeit haben sich ohne große Abstriche in die heutige Zeit hinübergerettet. Der Schwarze ist faul, macht schlechte Arbeit, kann nichts, ist *Macumbeiro*[28]. Dadurch, daß er automatisch in Verbindung mit dem Schadenszauber gebracht wird, ist seine katholische Rechtgläubigkeit zu-

---

26 „In Brasilien haben nicht nur die kirchlichen Studien die Kultur der Schwarzen ignoriert, sondern selbst die Rekrutierungen des Nachwuchses gingen an den Regionen mit größerem Anteil von Schwarzen vorbei. Der Hauptteil des Nachwuchses holte man aus den Südstaaten, die mehrheitlich von europäischen Einwanderern oder ihren Nachkommen besiedelt sind. Schwarze Priester stellen bis heute die Minderheit dar. Und in einer Kirche, in der zumindest die Hälfte der Gläubigen Schwarze sind, gibt es nicht mehr als ein halbes Dutzend schwarze Bischöfe; und selbst unter diesen sind einige, die ihre Negritude verleugnen" (Equipe Central 1991: 35).

27 Der *Candomblé* wird weithin ausschließlich von Schwarzen frequentiert. Weiße sind eine krasse Ausnahme und stammen als besondere Ehrengäste aus der Schicht der Intellektuellen (Schriftsteller, Musiker, Mediziner). Die rassische Zusammensetzung der *Umbanda* dagegen hängt von ihrem sozio-geographischen Ort ab. Liegt ihr Centro in der Peripherie der großen Städte, besteht auch sie mehrheitlich aus Schwarzen, liegt es aber in besseren Wohnvierteln, kann der Anteil der weißen Teilnehmer durchaus in der Mehrzahl sein (vgl. Piepke 1993 a: 196–197).

28 Mit *Macumbeiro* bezeichnete man ursprünglich den Teilnehmer an der *Macumba,* einer Spielart der afrobrasilianischen Kulte. Heute wird dieser Terminus allgemein für jeden gebraucht, der irgendwie mit magischem Schadenszauber zu tun hat.

mindest virtuell angezweifelt. Selbst wenn heute viele dieser Vorurteile nur noch im Scherz zum Ausdruck kommen (z. B. „O preto é filho do diabo, o branco filho de Deus" = „Der Schwarze ist des Teufels Sohn, der Weiße Gottes Sohn", oder „O negro é como um cachurro na igreja, porque acha sempre a porta aberta" = „Der Schwarze ist wie ein Hund in der Kirche, er findet immer eine Tür offen"), gehen die Verletzungen nicht weniger tief. Ein Schwarzer, beauftragt von Padre Cosme mit der Krankenkommunion, erzählte: „Komme ich im Haus an, läßt man mich eintreten. Ich ziehe meine Schuhe aus, aber sie stehen da und schauen mich betreten an. Du fühlst immer, du bist hier nicht akzeptiert. Dann lassen sie mich mit dem Kranken allein, oft spreche ich die Gebete ganz alleine, die anderen sind in der Küche, im Wohnzimmer, sie kommen nicht herein. Ich habe das immer als Diskriminierung empfunden. Einmal hat sich sogar eine Dame geweigert, von mir die Kommunion zu empfangen, sie wollte unbedingt Dona Rosana" (Burdick 1993: 155). Übrigens wählte die Basisgemeinde keinen einzigen Schwarzen in den Gemeinderat, so daß Padre Cosme zwei Schwarze dafür ernennen mußte.

Die Haltung gegenüber den Schwarzen in den Pfingstkirchen ist eher zwiespältig zu nennen. Auf der einen Seite finden sie hier eine größere Akzeptanz ihrer Person und religiösen Betätigung, auf der anderen Seite sind ebenfalls Vorurteile rassistischer Art lebendig. Die fundamentalistische Interpretation des Bruder- und Schwesterseins unter Christen derselben Gemeinde, das auch in der Anrede untereinander zum Ausdruck kommt, trägt dazu bei, frühere Vorurteile gegenüber Schwarzen abzubauen oder zumindest im Bewußtsein zu verdrängen. Die natürliche, religiös-emotionale Veranlagung des Schwarzen läßt ihn dabei in den Augen der Weißen „näher bei Gott" sein, ihm wird mehr religiöser Eifer zugestanden, er spricht leichter in Zungen, hat eher die Gabe der Prophetie, der Visionen, des Heilens und der Dämonenaustreibung als sein weißer Glaubensbruder. Aber auch das alte Motiv der ursprünglichen Verdammnis des Schwarzen und des Erbarmens Gottes spielt hier noch eine Rolle. So erklärte ein Weißer: „Wenn du hier all die Schwarzen siehst, kannst du wirklich die Gnade Gottes spüren, wie Er sich der Niedrigsten seiner Geschöpfe erbarmt" (Burdick 1993: 176).

Auf der anderen Seite wird den Schwarzen dennoch eine gewisse Familiarität mit dem Spiritismus unterschoben. „Schwarze widmen sich immer dem Spiritismus, wo sich der Geist manifestiert," erklärte ein weißer Presbyter. Ein anderer beargwöhnte die Religiosität der Schwarzen als Heuchelei: „Die Gaben des Geistes zu erhalten, hängt in großem Maße von der Intelligenz ab. Und unglücklicherweise sind Schwarze nicht so intelligent wie Weiße. Der Schwarze braucht etwas, das ihn auf das Niveau des Weißen bringt. Daher fängt er manchmal an zu lügen und behauptet, er habe die Gaben... Wir können die Schwarzen nicht davon abhalten, sich in der Kirche zu erheben, weil sonst die Leute draußen die Kirche als rassistisch verschreien würden. So müssen wir sie zu Wort kommen lassen und eng mit ihnen in der Kirche zusammenleben. Aber sie selber wissen genau, daß sie nicht dasselbe Niveau wie wir haben. Sie haben eben nicht dieselbe Fähigkeit" (Burdick 1993: 178).

Einer der Hauptgründe für den Boom der afroamerikanischen Sekten der letzten 30 Jahre ist sicherlich in diesem oft unausgesprochenen, aber dennoch unter der Haut verspürten Rassismus zu finden. Im Candomblé oder in der Umbanda ist der Schwarze unter sich in seiner religiösen Nähe zur Transzendenz und in seiner Fähigkeit, die heilende Kraft Gottes seinen Mitmenschen zu vermitteln. Niemand zweifelt hier an seiner Intelligenz, Fähigkeit oder Aufrichtigkeit. Denn die Geister, die er ruft, sind Afrikaner, die als Schutzgeister mit aus der alten Heimat kamen und in den Jahrhunderten der Sklaverei Trost spendeten. Jetzt kann er sie wieder öffentlich verehren, sie herabrufen, sich von ihnen in Besitz nehmen lassen und mit ihrer Hilfe das Unheil aus dieser Welt verbannen. Palmeirinda erklärte mir dies in folgendem Vergleich: „Natürlich gibt es nur einen Gott. Und der ist für die Katholiken und die Afrikaner derselbe. In der Katholischen Kirche gibt es Christus, der herabkommt. Er ist weiß und kommt für die Weißen. Deshalb ist die Katholische Kirche für die Weißen da. Im Candomblé gibt es *Oxalá,* d. h. auch Christus, der herabkommt. Er ist Afrikaner und kommt für die Schwarzen. Deshalb ist der Candomblé die Kirche für die Schwarzen" (Pers. Aufzeichnungen).

Dazu kommt, daß die afrikanischen Kulte ein viel breiteres und ausdrucksvolleres Spektrum der religiösen Symbolik besitzen als die Katholische Kirche. Die kultischen Opferriten werden lebendig vollzogen, so daß das rituelle Schlachten und Blutvergießen als Akt der Reinigung von Bösem und der Versöhnung mit der Gottheit visuell erfahren wird. Das anschließende gemeinsame Mahl der Kultgemeinde, bei dem das Fleisch der Opfertiere verzehrt wird, unterstreicht die Vereinigung des Menschen mit der Gottheit und die dadurch entstehende Solidargemeinschaft der Gläubigen. Der ohrenbetäubende Rhythmus der Trommeln, die ewig wiederkehrenden Gesänge und das nach strengen Regeln monotone rhythmische Tanzen der Kultdienerinnen provoziert unter ihnen und auch unter den passiven Kultteilnehmern den Zustand der Trance. Dieses ekstatische Moment der afrikanischen Religiosität ist so überwältigend, daß es alle Dimensionen der menschlichen Sensibilität erfaßt und vibrieren läßt. Der rituelle Vollzug wird somit zu einem Ganzheitserlebnis des Menschen, das tiefe Spuren in ihm hinterläßt. Nur so kann man verstehen, warum das Herabsteigen der afrikanischen Orixás d a s Heilserlebnis für die Schwarzen ist.

In dieser Perspektive kann die Katholische Kirche dem Candomblé kein äquivalentes Ritual entgegensetzen. Im Gegenteil, sie ist durch die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils noch erlebnisärmer geworden. Für den Schwarzen aber bedeutet die erlebte Inbesitznahme durch den Orixá die göttliche Bestätigung seiner menschlichen Werthaftigkeit und Würde, die Bestätigung seiner vollen Fähigkeit, mit Gott zu kommunizieren und Gottes heilende Kraft den Bedürftigen und Marginalisierten vermitteln zu können. Das tiefe menschliche Verlangen nach gesellschaftlicher Gleichstellung und Anerkennung, das als Verlangen nach Freiheit im Schwarzen lebendig ist, erlangt im religiösen Kult seine erste, vorläufige Erfüllung. Davon lebt der schwarze Mensch, und das macht den Kult für ihn so anziehend.

Schlußbemerkungen

Die Pfingstkirchen und afroamerikanischen Kulte bieten dem Menschen einen radikalen Bruch mit seiner gesellschaftlichen Situation an und ermöglichen eine Umkehrung der gesellschaftlichen Werte und persönlichen Stellung innerhalb des religiösen Lebensbereichs. Was von der Befreiungstheologie durch das Wort „Entfremdung" (*alienación, alienação*) bezeichnet und aktiv bekämpft wird, wird hier positiv aufgewertet und als alternative Gesellschaftsform gepriesen.

Ferner bieten die Sekten Heilung bei Krankheit oder in menschlicher Ausweglosigkeit an, ohne daß hier persönliche Verantwortung oder Schuld ins Spiel gebracht werden. Durch die Umgehung des natürlichen Verursacherprinzips und die Verlagerung der Ursachen in einen transzendenten Machtbereich des Bösen wird dem Gläubigen die Last des schlechten Gewissens abgenommen und die Verantwortung für das Böse der „höheren Gewalt" angelastet.

Nicht zuletzt bieten die Sekten einen Raum der personalen Selbstbestätigung an, in dem der einfache Mensch aus dem Volk, in der öffentlichen Gesellschaft oftmals verachtet, marginalisiert und entmachtet, zu Positionen des gesellschaftlichen Einflusses und der, wenn auch limitierten Machtausübung gelangen kann. Der Empfang des Heiligen Geistes oder die Inbesitznahme durch den Orixá stellen die göttliche Legitimation dieser menschlichen Qualifikation dar.

Dies sind m. E. die Hauptfaktoren des explosiven Sektenwachstums in Lateinamerika, wobei die soziologischen und politischen Faktoren eher die Rahmenbedingungen liefern, unter denen sich die Option für diese Religionsgemeinschaften vollziehen kann. Es zeigt sich auch hier, daß die Bedeutung des menschlichen Mikrokosmos und die in seinem Innenraum angesiedelte Heilssehnsucht stärker sind als jene Ideale, die auf die Veränderung des Makrokosmos abzielen.

Bibliographie

Annis, Sheldon: *God and Production in a Guatemalan Town.* Austin: University of Texas Press. 1988

Bastian, Jean-Pierre: *The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Sociohistorical Perspective.* Latin American Research Review 28/2: 33–61. 1993

Burdick, John: *Looking for God in Brazil.* The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena. Berkeley: University of California Press. 1993

Burnett, Virginia Garrard: *Protestantism in Latin America.* Latin American Research Review 27/1: 218–230. 1992

Equipe Central do 8° Encontro Intereclesial de CEBs: *Culturas Oprimidas e a Evangelização na América Latina.* Texto-Base. Santa Maria-RS: Editora Pallotti. 1991

Frenz, H. u. a.: *El Salvador – Massaker im Namen der Freiheit.* Reinbek: Rowohlt. 1982

Hasenbalg, Carlos A.: *Notas sobre relações de raça no Brasil e na América Latina.* In: Heloisa Buarque de Hollanda (org.), ¿Y Nosotras Latinoamericanas? Estudos sobre Género e Raça. São Paulo: Memorial. 1992

Heringer, Rosana *et al.* (coord.): *Negros no Brasil.* Dados da Realidade. Petrópolis: Vozes e IBASE. 1989

Hortal, Jesus: *Panorama e estatística do fenômeno religioso no Brasil.* Rio de Janeiro: PUC (Manuskript). 1991

Hundley, Ray: *A Primer on Liberation Theology.* Greenwood, Ind.: OMS International. 1983

Hurtado, Alberto: *¿Es Chile un país católico?* Santiago de Chile: Ediciones Esplendor. 1941

Lalive d'Épinay, Christian: *El refugio de las masas.* Estudio sociológico del protestantismo chileno. México: Casa Unida de Publicaciones. 1968

Martin, David: *Tongues of Fire.* The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Basil Blackwell. 1990

Meyer, Jean: *Historia de los cristianos en América Latina Siglo XIX y XX.* México, D.F.: Ediciones Vuelta. 1969

Muniz de Souza, Beatriz: *A experiência da salvação.* Pentecostais em São Paulo. São Paulo: Editora Duas Cidades. 1969

Paerregaard, Karsten: *Conversion, Migration, and Social Identity: The Spread of Protestantism in the Peruvian Andes. Ethnos* 59/3–4: 168–186. 1994

Paleari, Giorgio: *Religiões do Povo.* Um estudo sobre a inculturação. São Paulo: AM Edições. 1990

Piepke, Joachim G.: *Die Kirche auf dem Weg zum Menschen.* Die Volk-Gottes-Ekklesiologie in der Kirche Brasiliens. Immensee: NZM. 1985 – *Die afro-brasilianischen Kulte.* Herausforderung des Heilsmonopols der Katholischen Kirche in Lateinamerika. *ThG* 36/3: 196–208. 1993 – *Assembléias de Deus no Brasil.* In: LThK 1: 1087–1088. 1993 – *Congregação Cristã no Brasil.* In: LThK 2: 1296. 1994

Poblete, Renato: *Sectarismo portoriqueño.* Sondeos (New York: CID) 55. 1969

Poblete, Renato, y Segundo, Galilea: *Movimiento Pentecostal e Iglesia Católica en Medios Populares.* Santiago de Chile: Centro Bellarmino. 1984

Procopio Ferreira de Camargo, Cândido: *Católicos, protestantes e espíritas.* Petrópolis: Editora Vozes. 1973

Rolim, Francisco Cartaxo: *Pentecostais no Brasil.* Uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Editora Vozes. 1985

Sepulveda, Juan: *The Pentecostal Movement in Latin America.* In: Guillermo Cook (ed.), New Face of the Church in Latin America. Between Tradition and Change. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 68–74. 1994

Stoll, David: *Is Latin America Turning Protestant?* The Politics of Evangelical Growth. Berkeley: University of California Press. 1990

Vergara, Ignacio: *El protestantismo en Chile.* Santiago de Chile: Editorial del Pacífico. 1962

Willems, Emilio: *El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile.* In: William D. D'Antonio and Frederick B. Pike (eds.), Religión, Revolución y Reforma. Nuevas formas de transformación en Latinoamérica. Barcelona: Editorial Herder. (Religion, Revolution and Reform. New York: Praeger, 1964). 1967

Zambrano, Luis: *Entstehung und theologisches Verständnis der „Kirche des Volkes" (Iglesia Popular) in Lateinamerika.* Frankfurt a. M.: Verlag Peter Lang. 1982

Global denken – lokal handeln

Religionstheologische Überlegungen zu neuen religiösen Bewegungen

Michael Fuß, Freiburg i. Br.

Der Religionsphänomenologe H. W. Turner, Gründer des Dokumentationszentrums INTERACT für Neue Religiöse Bewegungen in Birmingham, veröffentlichte 1985 den sehr wegweisenden Artikel „Eine neue Missionsaufgabe: Weltumspannend und auf uns wartend"[1], der mit der Rätselfrage begann: „Welche religiösen Phänomene schließen den Islam als wichtigstes geschichtliches Modell gleichzeitig ein und aus?" Die Antwort lautete:

„Die neuen religiösen Bewegungen, vor allem jene, die in Beziehung zu ethnischen Religionen stehen. Der Islam kann unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, daß er aufgrund der Interaktion zwischen den religiösen Traditionen der beduinischen Stämme Arabiens und dem jüdisch-christlichen Glauben unter einem kreativen einheimischen Führer entstanden ist. Das Ergebnis war eine neue religiöse Form, welche, weder beduinisch noch biblisch, innerhalb eines Stammesmilieus unter dem Einfluß einer universalen religiösen Tradition entstanden ist."

In ähnlicher Weise stehen wir heute nochmals vor der Entwicklung einer neuen Weltreligion, die teils aufgrund der beschriebenen Interaktion zwischen ethnischer und Universalreligion entsteht, sich zum anderen Teil aber auch aus Bruchstücken verschiedener religiöser Traditionen wie ein bunter Flickerlteppich neu zusammensetzt. Ihre Entstehung ist weltweit mit der Erfahrung einer tiefen Krise im persönlichen oder sozialen Bereich sowie dem Auftreten von charismatischen Persönlichkeiten verbunden, welche auf ein verunsichertes kulturelles Bewußtsein intuitiv reagieren. Diese neue Weltreligion entsteht vor unseren Augen und nach wie vor bleibt hier die Zeitanalyse K. Rahners gültig:

„Es gibt kein in sich geschlossenes Abendland mehr... Die Religionen sind ein Moment an der eigenen Daseinssituation geworden, nicht mehr bloß theoretisch, sondern konkret, und sie werden daher erlebt als In-Frage-Stellung des Absolutheitsanspruches des eigenen Christentums."

Von seiten der religionswissenschaftlichen Theorien ist längst die Evolutionshypothese überwunden, nach der die sogenannten „primitiven" Religionen auf das Christentum hin kulminieren; vielmehr wird man sich heute bewußt, daß alle religiösen Ausdrucksformen gleichzeitig bestehen und sich vor allem die archaische, vitale Religiosität immer wieder regeneriert. Dabei ist „archai-

1 *A New Mission Task: Worldwide and Waiting,* in: Missiology 13 (1985) 5–21.

sche" Religion zunächst nicht als geschichtlich primäre, sondern als subjektive „arché" im Sinn einer immer neu sprudelnden Quelle persönlicher Religiosität zu verstehen, die sich im Rückgriff auf „die Ursprünge" als genuin erweist. Die heute entstehende Weltreligion ließe sich darum als „neo-archaisch" charakterisieren. Das Thema dieser Ausführungen „Global denken – lokal handeln" weist also in einer ersten Annäherung auf ein weltweit zu beobachtendes Phänomen hin, das sich aus subjektiver Religiosität regeneriert, noch weithin ohne klare Konturen und ohne Institution, sich aber in zahllosen lokalen Gruppen, neuen religiösen Bewegungen oder „Sekten" verbreitet.

Es handelt sich aber doch auch im geographischen Sinn um eine Weltreligion. Die Problematik in Lateinamerika wurde bereits an anderer Stelle behandelt[2]; eine ganz ähnliche Situation findet sich aber seit 1990 auch in den Ländern Mittel- und Osteuropas und ansatzweise auch in der in religiös-kultureller Hinsicht noch weithin unbekannten Volksrepublik China, wo viele Gruppierungen fundamental-christlichen, indischen oder synkretistischen Ursprungs bereits präsent sind. Das rapide Anwachsen neuer religiöser Gruppen in Lateinamerika bildet offensichtlich einen „Testmarkt" für religiöse Veränderungen, die sich auch in Europa in der nächsten Zeit entwickeln werden. Hierbei geht es um die kreative Anpassung fundamental-christlicher, theosophischer oder synkretistischer Vorstellungen an neue Kulturräume außerhalb ihres Entstehungsgebietes (USA, Orient) unter Anknüpfung an vorhandene wirtschaftliche oder kulturelle Krisensymptome.

Zu dieser neuentstehenden Weltreligion zählen aber auch außerchristliche Bewegungen, außer den indischen etwa die vielen neubuddhistischen oder synkretistischen Religionen aus Japan, die immer stärker im westlichen Umfeld missionieren. Nach einer anfänglichen Faszination für indische Gurus kann man gegenwärtig einen neuen Trend für die weicheren Formen ostasiatischer Spiritualität beobachten, wofür das fernöstliche Yin-Yang-Symbol als Schmuckstück bei Jugendlichen nur ein Indiz ist. Dabei entstehen kuriose Mischformen, wenn etwa ein junger Ugander, Bimbo Baaba[3], sich in der Tradition indischer Gurus an ein westliches Publikum wendet mit einem Rezept aus afrikanischen Heilungsriten, asiatischem Yoga und westlicher New-Age-Spiritualität.

Ähnlich der Verwandlung der süditalienischen Pizza von einer einfachen Speise des Volkes zu einem raffinierten Menü der Schickeria auf dem Umweg über ihre weltweite Verbreitung, wird von einigen Beobachtern von einem „Pizza-Effekt" gesprochen, nach dem Elemente der traditionellen Volksreligiosität Indiens[4], die von geschäftstüchtigen Meditationsunternehmen erfolg-

---

2 F. Galindo. *Sekten in Lateinamerika – eine Herausforderung für die Kirche,* in: KM 111 (1992) 81ff.

3 Aufgetreten 1993 beim Parlament der Weltreligionen in Chicago; unveröffentlichte Dokumentation in meinem Privatbesitz.

4 Ähnliches gilt auch für die „Wiederentdeckung" indianischer Schwitzhütten oder nordeuropäischer Mythologien.

reich im Westen vermarktet wurden, heute wieder für eine ihrer angestammten Kultur entwurzelte städtische Yuppie-Kultur in den Metropolen Asiens attraktiv geworden sind.

Zusammenfassend kann man von einer „Landkarte von Religionen“[5] sprechen, welche die Welt nicht mehr nach geographischen Verhältnissen, sondern aufgrund der gegenseitigen Durchdringung religiöser Gruppierungen einteilt.

In struktureller Perspektive erscheint diese neo-archaische Weltreligion wie ein Netzwerk. Die verschiedenen, oftmals sehr heterogenen Gruppen regionaler Verbreitung sind weltweit miteinander verknüpft; es eröffnet sich ein fast unbegrenzter Markt der Möglichkeiten religiöser Kommunikation auf der Ebene der unspezifischen, vitalen Religiosität. Bereits 1964 hat Kardinal J. Danielou diese Problematik vorhergesehen:

„Nicht der Atheismus ist das Problem von morgen; das ist eher ein neues Heidentum, welches sich selber sucht ... Atheismus ist bloß der Übergang zwischen dem Heidentum von gestern einer bäuerlichen Kultur und dem Heidentum von morgen einer industrialisierten Zivilisation. Das Heidentum von morgen, das ist die religiöse Problematik des modernen Menschen. Die Kirche muß darauf eine Antwort finden.“[6]

Wenn hier der Begriff des Heidentums nicht mehr in seinem traditionellen Sinn verwendet wird, sondern das immer neue Aufbrechen von vitaler Religiosität bezeichnet, so hier wird bereits der neue Areopag ins Auge gefaßt, von dem Johannes Paul II. in seiner Missionsenzyklika *Redemptoris hominis* spricht.

Die neo-archaische Weltreligion offenbart in einer weiteren Charakterisierung eine neue Phase der Kritik der Religion: Nach dem Zusammenbruch eines staatlich verordneten Atheismus erscheint ein neues Moment eines Prätheismus; Gott wird nicht mehr systematisch geleugnet – in all diesen neuen Bewegungen bricht „Gott“ wieder auf –, die Frage dreht sich aber um das genuine Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Eine solche Beziehung wird von den neuen Gruppen in ganz unterschiedlicher Weise vollzogen, sei es in der verantwortlichen Hinführung zu einer personalen Gottesbegegnung oder in der Suche nach der Göttlichkeit, die im Inneren des Menschen liegt. Mit einem spirituellen „Ego-Building“[7] versuchen die Anhänger moderner Religiosität

---

5 Johannes Paul II. Enzyklika *Redemptor hominis*, 11.

6 J. Danielou. *Christianisme et religions non chrétiennes*, in: Études 321 (1964) 333; Vgl. auch J. Ratzinger. *Die neuen Heiden und die Kirche*, in: Hochland 51 (1958–59) 1ff.

7 Hier soll die Analogie zum athletischen „Body-Building“ auf den spirituell gestählten Astralkörper angewendet werden, um zu verdeutlichen, daß die Gebets- und Meditationsformen neuer religiöser Bewegungen eher als Techniken des positiven Denkens denn als Wege des Sich-Öffnens auf ein transzendentes Geheimnis praktiziert werden. Dies gilt in gewissem Sinn für pfingstkirchliche Bewegungen, aber besonders für theosophische und asiatische Methoden. Vgl. zur Thematik: Kongregation für die Glaubenslehre. *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation* (15.10.89).

ihre Göttlichkeit autonom zu verwirklichen, ohne sich der Wirklichkeit eines fordernden und schenkenden Gottes dialogisch zu öffnen[8]. Oftmals gibt sich der moderne Mensch mit allen möglichen Gottessurrogaten zufrieden, ohne zu einer lebendigen Begegnung mit dem transzendenten Gott zu finden. Mit dem passenden Bild vom „Theoplasma" bringt der italienische Religionswissenschaftler R. Pettazzoni zum Ausdruck, wie der moderne Mensch sich sein Gottesbild je nach seinem vitalen Bedürfnis aus Knetmasse immer wieder neu formt und verändert. Hier werden die religiösen Konsequenzen der Individualisierungstendenz unserer modernen Gesellschaft deutlich, die zu einer zunehmenden Privatreligion tendiert.

Im folgenden soll die Metapher vom Netzwerk der neo-archaischen Weltreligion unter verschiedenen Aspekten verdeutlicht werden; dabei werden auch Überlegungen zu einer pastoralen Antwort der Kirche einfließen.

I. Religion als „Auffangnetz"

Hier erscheint die Ambivalenz von Religion in ihrer gesellschaftlichen Auswirkung sowohl als willkommene wie als furchterregende Durchbrechung des oberflächlich Planbaren und weist darauf hin, daß

„Im Mittelpunkt jeder Kultur die Haltung (steht), die der Mensch dem größten Geheimnis gegenüber einnimmt: dem Geheimnis Gottes. Die Kulturen der einzelnen Nationen sind im Grunde nur verschiedene Weisen, sich der Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz zu stellen: wird diese Frage ausgeklammert, entarten die Kultur und die Moral der Völker."[9]

Vielleicht ist es gerade dieses religiöse Element, welches eine funktionale Zivilisation erst zur Kultur[10] werden läßt. Auf diesem Hintergrund wird die Relevanz und Tiefe einer Kenntnis der Religionen für das gerechte Zusammenleben in der Welt einsichtig, wie es etwa M. Kämpchen als direkte Folgerung aus dem christlichen Liebesgebot programmatisch im Titel eines seiner Bücher formuliert: „Liebe auch den Gott deines Nächsten". Das ist kein Plädoyer für eine unkritische Absage an den eigenen Glauben und eine Toleranz, die den eigenen Standpunkt aufgibt, sondern stellt gerade den Ernstfall der eigenen Glaubensüberzeugung in der Begegnung mit anderen Glaubensweisen dar. Es genügt nicht, das Gebot der christlichen Nächstenliebe gegenüber anderen Mitbürgern auf deren soziale Sicherheit zu beschränken; die Achtung vor dem Anderen schließt ein mitfühlendes Verstehen seiner Religion ein.

---

8 M. Fuss. *Zwischen „autonomer" und „dialogischer" Religion: Eine neue Phase der Religionskritik*, in: G. Biemer (Hg.). *Gemeinsam Kirche sein.* FS Oskar Saier. Freiburg – Basel – Wien 1992, 162ff.

9 Enzyklika *Centesimus annus* 24; Eine ähnliche These vertritt auch Xinping Zhuo. *Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens.* Frankfurt/M. 1988, 176ff.

10 Die etymologische Verbindung von „Kult" und „Kultur" in der gemeinsamen Ableitung von *colere* (lat.: „Gott ehren") weist auf diese Ausrichtung hin.

Kultur als umfassender Rahmen für Religion bezieht sich auf die ganze Lebenswelt, die Welt der Arbeit, der Familie, die ganze bürgerliche Gesellschaft[11]. Innerhalb der umfassenden Kultur unserer Tage etabliert sich eine ganze Reihe von kleineren kulturellen Nischen, oftmals aus dem Milieu der Subkultur gespeist, die zum überwiegenden Teil durch kulturelle Elemente unterschieden sind, etwa die Weise der Kleidung, der Musik, der Ernährung, die Auswahl der Freunde, der Kontakte. Hier bildet sich zunächst eine neue kulturelle Identität heraus, zu der dann noch ein eigentlich religiöser Inhalt tritt, welcher aufgrund der Verunsicherung in einer persönlichen oder sozialen Krise als willkommenes Sinnangebot erfahren wird[12]. Was vordergründig als religiöse Konversion zu einer der neuen religiösen Bewegungen erscheint, ist zunächst der Ausdruck eines grundlegenden kulturellen Wechsels hin zu einer fortschreitenden Zersplitterung in immer kleinere Zellen von Subkulturen, die nicht mehr auf einer gemeinsamen Wertegemeinschaft beruhen, sondern auf einer subjektiven Auswahlmentalität. Hier erscheint die gesellschaftliche Relevanz von Religion; wird das gemeinsame Gottesbild verlassen, zerbricht auch die verbindliche Kulturgemeinschaft mit allen Konsequenzen für einen gemeinsamen Feiertagskalender, etc.

In einem solchen Zusammenspiel einer neuen Unübersichtlichkeit von kleineren kulturellen Zellen in einem größeren Horizont läßt sich Religion nur in einer dialogischen Weise definieren, die alle existentiellen Bezüge des Menschen auf Gott hin berücksichtigt. Religion ist die dynamische Inkulturation einer Transzendenzerfahrung in die Geschichte, Ethik und Riten einer Gemeinschaft. In dieser anthropologischen Betrachtungsweise taucht Gott als Bezugspunkt zunächst nicht auf; vielmehr ist die Rede von Transzendenzerfahrungen[13], die Menschen bewußt oder unbewußt machen und die ihren unmittelbaren Ausdruck in dynamischen Inkulturationsprozessen in das jeweilige kulturelle Umfeld finden[14]. Neben der Konsequenz, daß die Religionsgeschichte als dynamischer Prozeß der Geistesgeschichte parallel läuft und daher auch die christliche Religion eine wirkliche „Geschichte" hat, ergibt sich die Folgerung, daß die Erforschung von Religion zunächst die reichen Facetten einer Kultur möglichst vollständig wie ein Mosaik zusammenfügen muß, also Kulturwissenschaft im weitesten Sinne ist, aber darin nicht bloß den gemeinsamen Nenner einer gesellschaftlichen Konvention enthüllt, sondern den schöpferischen Einbruch einer qualitativ neuen Erfahrung, die dem Menschen von außerhalb seiner selbst zukommt.

---

11 *Gaudium et spes* 53.

12 Mit Recht lassen sich darum die neuen religiösen Bewegungen als „Initiationsriten" und die sie erzeugenden Subkulturen als „Krisenkulte" apostrophieren. Vgl. auch E. Dammann. *„Primitive" Religionen der Gegenwart,* in: U. Mann (Hg.). *Theologie und Religionswissenschaft.* Darmstadt 1973, 189ff.

13 Th. Luckmann. *Die unsichtbare Religion.* Frankfurt/M. 1991, unterscheidet zwischen kleinen, mittleren und großen Transzendenzerfahrungen.

14 Bereits die sprachliche Fassung des religiösen Erlebens fällt in den Bereich der Inkulturation.

Religion geht nicht in der Kultur auf, aber sie durchdringt diese und wird von Menschen rezipiert, die zutiefst an eine Kultur gebunden sind. Eine „doketische" Inkulturation, die sich nur äußerlich mit farbenfrohen Kleidern schmückt, kann darum nicht das Ziel kirchlicher Mission sein; die Begegnung mit der christlichen Botschaft aktiviert das Wertvollste einer vorhandenen Kultur und nimmt es an[15]. In der Umkehrung konnte Paul VI. den Bruch zwischen Kultur und Religion „das Drama unserer Zeitepoche"[16] nennen. Zusammenfassend läßt sich das Verhältnis der Kirche zu anderen religiösen Ausdrucksformen als von einem doppelten Respekt bestimmt sehen,

„dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des Hl. Geistes im Menschen".[17]

II. Religion als „Einkaufsnetz"

Hier läßt sich an den bereits erwähnten Vergleich mit dem religiösen Supermarkt[18] erinnern, wo religiös hungernde Menschen ihren Einkaufswagen mit all den Angeboten füllen, die ihnen gerade im Moment eine sofortige Instanterlösung verheißen. Beim nächsten Einkauf kann der Warenkorb dieser „City-Religion" (H.-J. Höhn) bereits nach ganz anderen Bedürfnissen gefüllt sein. Ein solcher „Warenmarkt der Transzendenzen"[19] kann zwar einerseits zur völligen Amerikanisierung von Religion als beliebigem Konsumartikel führen, macht aber andererseits die pastorale Wachsamkeit notwendig, daß genuine Religion immer der Befreiung des Menschen dient und nicht seiner Versklavung unter das Joch von „göttlichen Meistern", „heiligen Rezepten" oder „geretteten Familien"[20]. Müßte nicht eine solche undifferenzierte Auswahlreligiosität als der existentielle Aufschrei nach einem göttlichen Heiland von der Kirche entschiedener gehört werden?

Ein weiterer Punkt scheint hier wichtig, nämlich die Werbung, die oftmals ganz subtil auf die innersten Sehnsüchte des Menschen anspielt und das Kaufverhalten steuert. Die Werbung hat einen evozierenden Charakter; sie bringt das in die Öffentlichkeit, was die Menschen im Innersten begehren. Die neuen religiösen Bewegungen sind als solche Angebote zu verstehen, die auf solche intimen Dimensionen mit ihren farbenfreudigen Angeboten antworten. Bevor man die Sekten einseitig als „Menschenfänger" kritisiert, sollte man

---

15 Vgl. die Überlegungen von J. Ratzinger zur „Interkulturalität" des Christentums. *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, in: Asia News 141 (1994) 20ff. [Text eines Vortrags bei der FABC, Hongkong, 2. – 6. 3. 1993].

16 Enzyklika *Evangelii nuntiandi* 20.

17 *Redemptoris missio* 29.

18 Vgl. das Referat von A. Lampe.

19 Th. Luckmann. *op. cit.* 180.

20 Diese Terminologie ist den Werken von Fr.-W. Haack entlehnt.

diese polare Seite beachten, denn sie evozieren ein religiöses Bedürfnis, das tief im Menschen steckt und nach Antwort verlangt. Hier erscheint nochmals die Aufgabe einer vertieften Inkulturation; fragen wir uns, ob die christliche Botschaft bereits in diese Tiefe hinabgestiegen ist[21]. Das bekannte Wort des Augustinus, *„Christus amans seipsum"* [Christus liebt sich letztlich selber, indem er sich in den Menschen liebt], beschreibt den Inkulturationsprozeß wie einen dynamischen Zirkel, nach dem die christliche Verkündigung auf das antwortet, was im Tiefsten des Menschen auf Befreiung wartet. In der Antwort auf die – von Gott im Menschen angelegte – Sehnsucht gelangt die Inkulturation erst zu ihrem Ende weit über eine bloß geographische Ausbreitung des Evangeliums hinaus. Wo der theologische Begriff der Inkulturation allzu sehr das einseitige Geben der Kirche betont, muß er seine notwendige Balance in Beziehung zum Bemühen einer „Graswurzeltheologie" finden, welche die Gläubigen selbst zum Subjekt ihrer Evangelisierung macht.

In einer mehr phänomenologischen Betrachtung des „Einkaufsnetzes" lassen sich weltweit wohl drei Gruppen von neuen religiösen Bewegungen unterscheiden, die je eine ganz spezifische Antwort erfordern.

a) Eine erste Gruppe sind die asiatischen Bewegungen, und man kann hier von einer asiatischen Gegenmission sprechen. Gerade Gruppierungen aus Indien sind oftmals Weiterentwicklungen von traditionellen Religionen aus der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit. Das Neue besteht in ihrem erstmaligen Auftreten im Westen seit den 60er Jahren, vorbereitet durch das Auftreten Vivekanandas beim ersten Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago. Hier wurde der universale Missionsanspruch der Hindureligionen als Antwort auf Kolonialisierung und christliche Missionierung angemeldet. Unter den beiden Schlagworten einer „Vedantisierung" und „Arianisierung" der Religionen wird versucht, den Vedanta als die Mutter aller Religionen hinzustellen sowie die Religion der arischen Völker als Weiterentwicklung der „ewigen Religion" des Hindutums zu begreifen.

Mit der Rückführung auf den Vedanta würde auch das Christentum sein Innerstes erst in diesem Licht enthüllen, illustriert durch die absurde These von einem Indienaufenthalt Jesu oder seine ursprünglichen Lehren von Reinkarnation und Vegetarianismus, die später von der Kirche willkürlich eliminiert worden seien. Viele dieser Ideen wurden von der relativierenden Toleranz der theosophischen Bewegung als willkommene Beweise für die

---

21 Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *„Die Interpretation der Bibel in der Kirche"* (15.03.93), Città del Vaticano 1993, S. 124f., enthält einen deutlichen Hinweis in Hinblick auf die Rezeption der Hl. Schrift: „Man darf die Inkulturation aber nie als abgeschlossen betrachten. ... In Ländern, wo die Evangelisierung erst vor kurzem stattfand, stellt sich das Problem anders. Denn dort war es wohl unvermeidlich, daß die Missionare das Wort Gottes in der Form brachten, wie es sich am Anfang in ihrem Heimatland inkulturiert hatte. Die neuen Lokalkirchen müssen sich nun bemühen, diese ihnen fremde Inkulturation der Bibel zu überwinden und zu einer anderen Form zu gelangen, die der Kultur ihres eigenen Landes entspricht."

Manipulation des Christentums propagiert. Die Behauptung der Neo-Hinduisten, daß Jesus von seiner Herkunft her Asiate gewesen sei, legt zwar zu Recht den Finger auf die ständige Spannung zwischen intuitiver, meditativer Erfahrung des Göttlichen (asiatische Hermeneutik) und deren dogmatischer und imperialistischer Fixierung (westliche Blutarmut des Christentums), muß aber von einer Theologie des mystischen Leibes korrigiert werden, wenn sie einseitig die Auflösung aller göttlicher Transzendenz in das subjektive Empfinden propagiert.

Seit 1964, in der Folge des Eucharistischen Weltkongresses in Bombay, hat sich die radikale Hindu-Organisation VHP[22] mit dem Ziel der „Arianisierung" konstituiert. Unter ihrem Dach sind weltweit fast alle religiösen Gruppierungen indischen Ursprungs vertreten mit dem erklärten Ziel, die arischen Völker[23] wieder zu ihrer ursprünglichen Religion zu führen. Über die Propagierung einer möglichen „Doppelmitgliedschaft" in Christentum und indischer Spiritualität (Yoga) hinaus soll das Christentum vom Hinduismus assimiliert und schließlich ausgetrocknet werden nach dem Modell der Überwindung des Buddhismus in Indien durch die Philosophie Shankaras. Nicht von ungefähr haben Organisationen wie die „Transzendentale Meditation" oder die „ISKCON" konkrete Entwürfe für eine theokratische Gesellschaftsordnung[24] entwickelt.

b) Eine zweite Gruppe kann man als okkulte Schattenreligionen bezeichnen, die das Umfeld der westlichen Esoterik und einer neuen Gnosis umfaßt. Gleichsam von Beginn der jüdisch-christlichen Tradition zeigt sich der „Schatten", im Sinne von C.G. Jungs Überlegungen zur Polarität der menschlichen Persönlichkeit, als ständiger Begleiter von Religion in ihrer sichtbaren Struktur. Diese verborgene Schattenseite kommt immer wieder in Umbruchssituationen, gesellschaftlichen Paradigmenwechseln oder persönlichen Lebenskrisen an die Oberfläche, genährt aus der sich stets regenerierenden vitalen Religiosität. Durch die Jahrhunderte hindurch wurden solche Formen dann häufig als magisch, häretisch und sektiererisch abqualifiziert. In dem heutigen gesellschaftlichen und religiösen Umbruch bricht dieser „Schatten" wieder hervor in der unübersichtlichen Spiegelung der New-Age-Spiritualität. Hier zeigt sich die Dimension der vitalen, archaischen Religion als notwendig komplementärer Faktor jeder meta-kosmischen Offenbarungsreligion.

c) Eine dritte Gruppe der neuen religiösen Bewegungen läßt sich als postchristliche Gemeinschaften bezeichnen. Dies sind Bewegungen, die sich auf

---

22 E. Zeitler. *Der Papstbesuch in Indien – interpretiert von Hindu-Extremisten,* in: ZMR 49 (1965) 115ff.; H. B. Kansal. *Vishva Hindu Parishad – World Wide Body,* in: *Hinduismus – Die Philosophie der Menschheit* (5th European Hindu Conference). Frankfurt 1992, 91ff.; S. Nag. *„Indien den Hindus!"*; in: KM 113 (1994) 124ff.

23 Außer den indoeuropäischen Völkern gehören dazu alle Staaten des britischen Commonwealth – von den USA über Südafrika bis Neuseeland.

24 Vgl. das Programm der Naturgesetzpartei oder Visnupada, H. *Varnâsrama-Manifest der sozialen Vernunft.* Vaduz 1981.

einem christlichen Boden konstituieren, die aber nicht christlich sind. Man kann dabei an Bewegungen wie Zeugen Jehovas, Mormonen, die Vereinigungskirche oder das Universale Leben denken. Sie sind nicht christlich, weil sie eine ganz neue Offenbarung vertreten, die sich neben die biblische stellt und diese nur noch zur Legitimierung ihrer „höheren" Wahrheiten benutzt. Gleichzeitig sind sie aber gehalten, ihre neuen religiösen Erfahrungen notwendigerweise im Rückgriff auf biblische Traditionen zum Ausdruck zu bringen, da in unserem Kulturraum keine andere Terminologie zum Ausdruck religiöser Inhalte zur Verfügung steht.

H. Turner[25] hat mit dem Jahr 1546, welches einerseits das Todesjahr M. Luthers und damit den Beginn der konfessionellen Aufspaltung der Christenheit bezeichnet, in welchem aber auch die erste neue Religion in Kolumbien dokumentiert ist, die aus einer Interaktion von Christentum und ethnischer Religiosität entstanden ist, eine wichtige Beobachtung verknüpft. Während sich auf der Seite des Protestantismus in der Folge durch Abspaltung die klassischen Sekten gebildet haben, stehen auf der anderen Seite genuine Neureligionen, die allerdings ihre Lehre in der Terminologie der herrschenden christlichen Kultur ausdrücken und eifrig die Bibel zur Unterstreichung ihrer neuen Lehren zitieren. Jedoch handelt es sich dabei – bei äußerlicher Ähnlichkeit – nicht um „Sekten" im Sinne von E. Troeltsch, also nicht um Abspaltungen, sondern um eigenständige Krisenkulte, die durch die Interaktion von archaischen mit kulturell dominierenden Religionen entstanden sind. Die religionsgeschichtliche Erforschung der erwähnten postchristlichen Bewegungen macht deutlich, daß Krisenkulte seit der Mitte des letzten Jahrhunderts verstärkt im westlichen Umfeld auftreten.

Im statistischen Sinn hat man die Anhängerschaft der neuen religiösen Bewegungen oft mit der Spitze eines Eisbergs verglichen, deren vergleichsweise geringe Zahl leicht über die grundlegenden Veränderungen im religiösen Bewußtsein hinwegtäuscht. Bei aufmerksamer Beobachtung scheint sich gegenwärtig ein weiterer Trend zu stabilisieren, der zu einer entscheidenden Charakterisierung dieser neuen, noch weithin fluktuierenden Weltreligion beiträgt. Die Zeit der entschiedenen Zugehörigkeit zu neuen religiösen Bewegungen – wie übrigens auch zu den Kirchen – ist offensichtlich bereits im Schwinden begriffen; in der schnellebigen Moderne organisiert sich die vagabundierende Spiritualität eher in losen Netzwerken, die unterschiedlichen Mentalitäts- und Bedürfnisstrukturen zu entsprechen scheinen. Beispielhaft seien hier vier dieser globalen Netzwerke aufgezählt:

a) das fundamentalistische Netzwerk, welches gleichermaßen evangelikale und katholikale Gruppen in einer transkonfessionalen Bewegung[26] um-

---

25 *Tribal Religious Movements, New,* in: Encyclopedia Britannica (1974 ed.), Bd. 18, 697–705.

26 Vgl. G. Gassmann – H. Meyer (Hg.). *Neue transkonfessionelle Bewegungen.* Frankfurt 1976.

schließt. Hier entsteht ein Ersatz-Christentum, das die Wahlmöglichkeiten betont und zu einem Absaugen aus den traditionellen Gemeinden führt, indem die Gläubigen zu den Zentren und Heiligtümern ihrer Spiritualität pilgern und dort ihre geistlichen Bedürfnisse pflegen. Zu erinnern wäre auch an die „elektronische Kirche", die weltweit in einem Meganetzwerk operiert. Diese religiösen Medienkonzerne, die etwa in Lateinamerika[27] vertreten sind, werden inzwischen per Satellit ebenso in Vladivostok wie in München empfangen.

b) das pfingstkirchlich/charismatische Netzwerk legt größeren Wert auf die emotional bestimmte Heilungsdimension. Hier ist oft die Vorstellung der „Entrückung" maßgebend, nach der die auserwählten Mitglieder der „wahren" Kirche bereits aus diesem irdischen Jammertal befreit sind und folglich auch keine Verantwortung mehr für die Gesellschaft übernehmen müssen; einzig die geistige Wiedergeburt zählt. Ähnliches gilt auch für die zunehmenden unabhängigen Gemeindegründungen[28].

c) Das Netzwerk des New-Age vereint höchst heterogene Gruppen unter der Vision eines kommenden Wassermannzeitalters. Hergeleitet aus theosophischen Bemühungen, die Traditionen von Ost und West in einen evolutionären Spiritismus zu verschmelzen, ist es durchaus nicht unpolitisch. Erinnert sei an das Bemühen, welches 1993 beim Weltparlament der Religionen in Chicago auch von Vertretern der Vereinten Nationen[29] unterstützt wurde, ein ständiges „Weltparlament der Religionen" an der Seite der Vereinten Nationen zu etablieren, in dem etwa neuheidnische Wicca-Priesterinnen oder spirituelle Therapeuten synkretistischer Heilungsgruppen ihren gleichberechtigten Sitz neben den Vertretern der großen Weltreligionen haben werden. Am Sitz der EU in Brüssel gibt es eine Lobby neureligiöser Bewegungen, welche für eine extreme Toleranz in religiösen Fragen kämpft.

Am Rande dieser optimistischen Religion des Indifferentismus entwickelt sich in jüngster Zeit das Netzwerk der virtuellen Realität, wo weithin an der Öffentlichkeit vorbei eine völlige Auflösung aller Werte propagiert wird. Mit Fantasy-Spielen für Erwachsene[30], mit CD-Roms der Heavy-Metal-Musik, mit Trivialliteratur, deren destruktive Botschaften selbst den Satanismus noch in den Schatten stellen, und mit unkontrollierbaren Internet-Angeboten wird der postmoderne Werterelativismus ins Extrem gesteigert. Diese Produkte stellen weithin die Konsummedien der nachwachsenden Generation dar.

---

27 H. Assmann. *La iglesia electronica y su impacto en América Latina.* San José: Ed. DEI 1987.

28 Etwa die Anskar-Kirche in Hamburg: vgl. W. Kopfermann. *Abschied von einer Illusion. Volkskirche ohne Zukunft.* Hamburg/Mainz 1990.

29 Vgl. R. Muller in: J. Beversluis (Hg.). *A Sourcebook for the Community of Religions.* Chicago: The Council for a Parliament of the World's Religions 1993, IXf.

30 Vgl. „Alles über den Priester" von Advanced Dungeons & Dragons mit Anleitungen zur Schaffung beliebiger mythischer Priesterschaften; B. Dürholt. *Educatio magica. Fantasy-Spiele – Spiele zum Verderben?* München 1991.

d) Ein letztes Netzwerk bezieht sich auf die archaischen und ethnischen Religionen, wie sie etwa in den afro-brasilianischen oder -amerikanischen Bewegungen, in den Unabhängigen Kirchen Afrikas, in nationalen Ursprungsmythen[31] oder in den Cargo-Kulten Ozeaniens, aber auch bei den europäischen[32] Neu-Schamanen, Neu-Germanen oder Neu-Heiden gelebt werden. Solche Synkretismen, die sich weltweit durch die Interaktion traditioneller ethnischer Vorstellungen und einer überlegenen Kultur herausbilden, entwickeln anstelle einer Eschatologie eher eine „Protologie". Gegenüber dem modernen Fortschrittsglauben holen sie, in einer romantischen „Wiederverzauberung" der Welt, die alten Götter wieder hervor und bieten eine holistische Interpretation von Kosmos und menschlichem Mikrokosmos. Das Göttliche erscheint unmittelbar in den primären und vitalen Lebensrealitäten.

Dieser knappe Überblick über Strukturen und Inhalte globaler religiöser Netzwerke zeigt deutlich die zunehmende Personalisierung von Religion angesichts eines grundlegenden Wechsels des gesellschaftlichen Paradigmas. Weltweit erfahren sich die Menschen in einer offenen, krisengeschüttelten „Risikogesellschaft" (U. Beck), wobei nicht nur einige wenige, sondern alle bisherigen Bezüge und Werte in einen neuen Rahmen gestellt werden. Wo die Gesellschaft selbst zum Risiko, zum krisenhaften Wagnis wird, läßt sich der Trend zur Fragmentisierung und Individualisierung nicht aufhalten. Diese zunehmende Personalisierung aller Lebensbereiche wird von U. Beck in einem Dreischritt analysiert, der sich gleichzeitig als Modell für das Entstehen von neuen religiösen Bewegungen wie auch als Herausforderung an die Kirche präzisieren läßt:

„*Herauslösung* aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditioneller Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge („Freisetzungsdimension"),

Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen („Entzauberungsdimension") und – womit die Bedeutung des Begriffes gleichsam in ihr Gegenteil verkehrt wird –

eine *neue Art der sozialen Einbindung* („Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension")."[33]

Dies führt zu einer „Bastelbiographie"[34], indem dem entwurzelten Einzelnen gleichsam Bausätze biographischer Kombinationsmöglichkeiten angeboten werden, und schließlich zu einem subjektiven Glaubens-Cocktail.

---

31 Etwa dem Tungun-Mythos in Korea.

32 Daß sich die neo-archaischen Bewegungen in Europa von den vitalen Neureligionen der Zweidrittelwelt durch die künstliche Wiederbelebung erstorbener Traditionen unterscheiden, tut hier nichts zur Sache.

33 U. Beck. *Risikogesellschaft.* Frankfurt/M. 1986, 206.

34 P. Gross. *Bastelmentalität: ein postmoderner Schwebezustand?,* in: T. Schmid (Hg.). *Das pfeifende Schwein.* Berlin 1985, 63ff.

III. Religion als „Tragenetz"

Einige wenige Überlegungen mögen sich mit den Folgerungen für eine missionarische Pastoral befassen. Es wurde bereits deutlich, daß Religionen heute verstärkt als Biographie zu lesen sind. Die Personalisierung des religiösen Erlebens wird somit zum neuen Kontext der Inkulturation. Hier vollzieht sich wirklich eine anthropologische Wende mit allen Konsequenzen, analog einer „Christologie von unten". Es geht nicht nur um soziologische Studien[35], die zum Entwurf von missionarischen Strategien dienen, sondern um einen theologischen Prozeß. Das „Hinabsteigen in das Fleisch" findet seine Polarität im „Geborenwerden aus der Jungfrau Maria", die hier als Vertreterin der ganzen religiösen Menschheit gilt. Die Kirche steht heute wieder in diesem schmerzhaften Prozeß des Gebärens, wo die Analogie von Inkarnation und Inkulturation ihre notwendige Polarität in einer Graswurzeltheologie finden muß, d. h. im demütigen Hören auf die Weise, in welcher die suchenden Menschen unserer Zeit den tragenden Sinn des Lebens suchen und vollziehen: „Der Mensch ist der Weg der Kirche"[36], betont Johannes Paul II. immer wieder und faßt damit in Kurzform das Programm des II. Vatikanischen Konzils zusammen: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi."[37]

In einem programmatischen Entwurf spricht J. B. Metz[38] von einer „lebensgeschichtlichen Dogmatik" und nennt als Aufgabe von Theologie, eine „Existentialbiographie" zu erstellen, bei der die Lebensgeschichte vor dem verhüllten Antlitz Gottes in die Doxographie des Glaubens eingeschrieben wird:

„Lebensgeschichtliche Theologie erhebt das ‚Subjekt' ins dogmatische Bewußtsein der Theologie. Damit ist aber keineswegs einem neuen theologischen Subjektivismus das Wort geredet. ‚Subjekt' ist ja nicht eine beliebige, austauschbare Bestimmung. Subjekt ist der in seine Erfahrungen und Geschichten verstrickte und aus ihnen immer wieder sich neu identifizierende Mensch. Das Subjekt in die Dogmatik einführen, heißt deshalb auch, den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik zu erheben; heißt also Dogmatik und Lebensgeschichte miteinander versöhnen."[39]

Im Hinblick auf dieses neue Ernstnehmen der anthropologischen Wende für die dogmatische Arbeit darf daran erinnert werden, daß das Christentum

---

35 Sehr aktuelles Material zur biographischen Religionsforschung bietet H. Stenger. *Die soziale Konstruktion okkulter Wirklichkeit.* Opladen 1993.

36 *Redemptor hominis* 14.

37 *Gaudium et spes* 1.

38 Theologie als Biographie?, in: J. B. Metz. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft.* Mainz 1977, 195ff.

39 Ebd., 196.

immer eine „biographische Religion" gewesen ist, wo Menschen ihre persönliche Biographie an der objektiven Lebensgeschichte Jesu Christi ausgerichtet haben. Aus solcher biographischen Theologie, die eine neue, lebendige Identität des Christentums zu finden hilft, zeichnet sich das Programm einer „Theologie der Harmonie" ab, wie die FABC[40] sie nennt, eine erweiterte Befreiungstheologie. Hier bemüht man sich um eine Harmonie aller Komponenten der asiatischen Wirklichkeit: der sozialen Situation, der kulturellen Verschiedenheit und der Religionen. Eine solche „Harmonie" kann sich nur äußerst konfliktgeladen gestalten, weil sie die lebensgeschichtliche Wirklichkeit der Menschen ernstnimmt.

Unter den konkreten Folgerungen für eine missionarische Pastoral darf sicher, gerade im Blick auf Lateinamerika, ein verstärktes ökumenisches Zeugnis angemahnt werden[41]. Eine aktualisierte, ökumenische Konfessionskunde vermag bei der Unterscheidung zu helfen, welche Gruppen einen anti-ökumenischen Proselytismus betreiben und wo ein legitimer Pluralismus der gemeinsamen Sache dient. Bei der Beobachtung der neuen religiösen Situation ist eine verstärkte internationale Zusammenarbeit kirchlicher Fachleute erforderlich, um den Ortskirchen die nötigen Informationen für ihre pastorale Arbeit zu geben[42].

Ganz unter dem Motto „Global denken – lokal handeln" steht das Forschungsprojekt der F.I.U.C. (Féderation Internationale des Universités Catholiques, Paris – Rom), welches im Anschluß an den Zwischenbericht „Sekten oder neue religiöse Bewegungen – Eine pastorale Herausforderung" (1986) von vier vatikanischen Dikasterien in Auftrag gegeben wurde. Dieses Dokument war allgemein sehr positiv aufgenommen worden; es schloß mit dem Wunsch, verschiedene offene Fragen noch weiter wissenschaftlich und interdisziplinär zu untersuchen. Die F.I.U.C. hat daraufhin ein weltweites Netz von Fachleuten in ökumenischer Zusammenarbeit gebildet, dessen Resultat ein erstes Dossier mit Forschungsbeiträgen war. Daraufhin wurden in den vergangenen Jahren fünf internationale Seminare in USA (Omaha 1991), Europa (Wien 1991), Lateinamerika (Quito 1992), Afrika (Kinshasa 1992), Asien (Manila 1993) abgehalten, um die Fachleute der einzelnen Kontinente in ein direktes Gespräch zu bringen; es ging dabei um eine wissenschaftliche Erforschung der Problematik und deren Weitergabe an die Entscheidungsträger in der Kirche.

---

40 Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen.

41 Enzyklika *Redemptoris missio* 50: „Die Ausbreitung dieser Sekten stellt eine Bedrohung für die katholische Kirche und für alle kirchlichen Gemeinschaften dar, mit denen sie einen Dialog führt. Wo immer es möglich ist und gemäß den örtlichen Umständen, wird die Antwort selbst eine ökumenische sein können."

42 Als Beispiel erinnere ich nur an die philippinische *Iglesia ni Cristo*, die mittlerweile verstärkt in Europa präsent ist; die pastoralen Dienste der Kirchen besitzen aber häufig keinerlei Informationen über diese Bewegung.

Aus dieser Arbeit ist eine enge Zusammenarbeit mit den vatikanischen Behörden erwachsen, die besonders in dem römischen Kardinalskonsistorium von 1991 mit der Berücksichtigung der Problematik der neuen religiösen Bewegungen als eines der beiden Hauptthemen der Pastoral für die 90er Jahre ihren Niederschlag gefunden hat. Eine Veröffentlichung des gesamten Materials ist in Vorbereitung; die wichtigste Absicht des F.I.U.C.-Projekts bleibt aber der fortlaufende Austausch über Ländergrenzen hinweg und die Einrichtung von dezentralisierten Dokumentationszentren, um ein der vernetzten Struktur der neuentstehenden Weltreligion entsprechendes Instrumentarium bereitzustellen.

Auf der pastoralen Ebene werden seit 1992 in ökumenischer Zusammenarbeit mit dem Dialogcentret in Arhus/ Dänemark regelmäßige Sommerkurse angeboten, die in besonderer Weise kirchlichen Mitarbeitern und anderen Multiplikatoren aus Mittel- und Osteuropa eine solide Grundlage für den Umgang mit der neuen Religiosität vermitteln sollen. Weltweit sollte auch an den Aufbau von Netzwerken diözesaner Sekten- und Weltanschaungsbeauftragter in Verbindung mit akademischen Studien- und Dokumentationszentren[43], wie sie von der F.I.U.C. angeregt wurden, gedacht werden. Gegenwärtig wird bereits eine Textsammlung relevanter Dokumente der Kirche publiziert.

Eine dringende Anfrage seitens der neuen religiösen Bewegungen, die überfällige kirchliche Strukturänderungen anmahnt, bleibt die Schaffung von neuen pastoralen Diensten, in denen Frauen und Männer ihr jeweiliges Charisma für den Gemeindeaufbau gezielt einbringen können. Sich in intensiver Weise um die jeweilige „Biographie" der Menschen kümmern zu können, erfordert eine intensive und spezifische Aufgliederung der kirchlichen Ämter, verbunden mit der nötigen Fachkompetenz. Hier eröffnen sich ganz neue Aufgaben der Diakonie in Lebenskrisen; gerade in solchen Momenten bieten die neuen religiösen Bewegungen häufig ihre Dienste an. Damit verknüpft sich die weitere Anfrage nach einem reicheren Angebot liturgischer Formen, die sicher in der Eucharistie der Gemeinde ihren Höhepunkt finden, aber in einer größeren Bandbreite von den neuen pastoralen Diensten gestaltet werden könnten. Dabei wird die Betonung auf den Themen von Heilung und Initiation liegen, um die Bewältigung menschlicher Krisen im Angesicht Gottes zu feiern. Erst in der Beauftragung mit pastoraler Verantwortung wird die missionarische Dimension des Laienapostolats geweckt.

Wenn „Dialog" der neue Name für kontextuelle Theologie ist, dann bedürfen die dogmatischen Überlegungen zum zwischenreligiösen Dialog dringend einer Umsetzung in einen dialogischen Glaubensvollzug[44]. Die Gläubigen

---

43 Dies gilt auch für Deutschland, wie die Würzburger Synode von 1975 (Missionarischer Dienst, 830) feststellte: „In der veränderten Situation von Kirche und Welt, bei der Notwendigkeit des Gespräches mit den Religionen, muß der Missions- und Religionswissenschaft an den deutschen Universitäten besondere Beachtung gegeben werden."

44 M. Fuss. *Unsichtbar bleibt ihre Frömmigkeit. Kritische Begegnung mit Neuen Religiösen Bewegungen,* in: Studia Missionalia 41 (1992) 373ff.

müssen in ganz praktischer Weise auf eine Theologie der Religionen vorbereitet werden; stehen sie doch im „Dialog des Lebens“[45] und Handelns mit Menschen anderer Traditionen. Hier liegt die Einladung, Mission nicht länger als Einbahnstraße, sondern als Austausch zu verstehen, um die geistlichen Schätze anderer Traditionen unbefangen wertschätzen zu lernen. In der Begegnung mit dem Fremden, der zugleich als Gast in das eigene Glaubensbewußtsein tritt[46], wird sowohl die Herausforderung wie die Bereicherung der eigenen Glaubensidentität erfahrbar.

Diese Überlegungen mögen enden mit einer letzten Analogie zum Netz: dem Schutzmantel der Madonna von Guadalupe. In diesem lebendigen Zentrum lateinamerikanischer Religiosität verbinden sich noch einmal die Elemente ethnischer Religion mit der Gnade Gottes, wie sie auf die Fürsprache Marias erfahren wird. Gerade die einfachen Leute erfahren und vollziehen in dieser Ikone der menschlichen Mutter das Geheimnis religiöser Menschlichkeit und darin zugleich die heilswirkende Vermittlung göttlicher Gnaden: Mutter des Volkes, Mutter der angestammten Kultur, Kirche als solche Mutter – liegt hier vielleicht eine Antwort auf die religiösen Netzwerke der Gegenwart?

---

45 Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog – Kongregation für die Evangelisierung der Völker. *Dialog und Verkündigung* (19.05.91), Nr. 42.

46 R. Friedli. *Fremdheit als Heimat.* Fribourg 1974; H. Sundermeier (Hg.). *Den Fremden wahrnehmen.* Gütersloh 1992.

Christen im Spannungsfeld von Großkirchen und Sekten

Erklärung des Deutschen Katholischen Missionsrates (DKMR) *

Die Mitglieder des Deutschen Katholischen Missionsrates (DKMR) haben sich auf ihrer Jahresvollversammlung 1995 unter dem Thema „Christen im Spannungfeld von Großkirchen und Sekten" mit der Herausforderung durch neue Heilsanbieter und Sekten beschäftigt. Für die explosionsartige Vermehrung der Sekten in Lateinamerika und Deutschland wurden vor allem gesellschaftliche, politische und individuelle Gründe genannt. Es zeichnet sich ab, daß bereits in 15 Jahren die Hälfte der Bevölkerung vieler lateinamerikanischer Staaten zu Sekten übergetreten sein wird. Immer mehr Menschen verlassen dort kirchliche Gemeinschaften, auch Basisgemeinden, um sich neuen, meist pfingstlerisch-evangelikalen Gemeinschaften anzuschließen. In Deutschland weisen die vielen neuen Heilsangebote ebenfalls auf eine sich verändernde religiöse Landschaft hin.

(1) Menschen suchen mehr und mehr ganz individuell ihre eigene Religiösität aus unterschiedlichen Traditionen und kurzlebigen Sinnangeboten zusammen. Eine solche Auswahlreligiösität steht dem kirchlichen Bemühen um tragfähige Lebensentscheidungen und verbindliche Gemeinschaftsformen entgegen.

(2) Die Sekten haben offensichtlich Erfolg, weil in ihnen Menschen mit ihren Sorgen und Nöten eher Patz finden als in den Großkirchen. Die Angebote der Sekten entlasten die Menschen von ihrer Verantwortung für ihr Leben und die gesellschaftliche Situation. Folge scheint ein eher unpolitisches Verhalten zu sein, das Wert auf individuelle Glücks- und Heilserfahrung legt. So werden die Sekten zu einer Herausforderung für die Basisgemeinschaften der Kirche, in denen Menschen ihr Leben selbst in die Hand nehmen.

Ursache für den Zulauf zu den Sekten sind vermutlich auch Überforderung der Kirchenführer, ihr mangelndes Verständnis für die wirklichen Sorgen und Nöte der Menschen sowie fehlende Konsequenzen. Kirche, die sich als Anwalt für die Freiheit und Würde der Menschen versteht, muß sich die Frage stellen: Realisiert sie die Option für die Armen so konsequent, daß damit wirklich die Sorgen der Menschen angesprochen werden?

(3) Was für den Umgang der Kirche mit den Armen in Lateinamerika gilt, gilt ähnlich für den Umgang der Kirche in Europa mit den religiös suchenden Menschen. Hier werden eher schnelle und einfache Glückserlebnisse ohne tiefere religiöse Reflexion angeboten.

---

* Verabschiedet von der Mitgliederversammlung des DKMR in Würzburg am 30. 6. 1995

(4) So muß die Kirche neue Orte gründen, an denen Menschen von ihrem Leben erzählen können, an denen sie Geborgenheit, Erleichterung und Trost finden. Solche Einsicht bedeutet das Ende der Versorgungsstrukturen unserer Seelsorge und ist eine Herausforderung an die Qualifizierung der Mitarbeiter in den Gemeinden. Dem muß auch die gottesdienstliche Praxis Rechnung tragen, denn sie muß und will das Leben der Menschen treffen und Erfahrungen ganzheitlichen Heils ermöglichen. Hierfür sind die verschiedenen Formen der Basisgemeinschaften in Lateinamerika, aber auch in Ländern Afrikas, Asiens und Ozeaniens bevorzugte Orte. Sie verdienen deshalb die Förderung auch seitens der Kirchenleitung.

Angesichts des Erfolgs der Sekten spüren wir, daß die Kirche auch mehr als 30 Jahre nach Abschluß des II. Vatikanischen Konzils die Impulse der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" nicht genügend umgesetzt hat:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Leid der Menschen
sind Freude und Hoffnung, Trauer und Leid der Kirche."

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. Dezember 1995)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Förderung der Frauen in Kirche und Welt

Zur Weltfrauenkonferenz in Peking vom 4. – 15. September 1995 entsandte Papst Johannes Paul II. eine Delegation, die unter der Leitung von Frau Professor Mary Ann Glendon stand. Frau Glendon gab in Peking am 5. September die Stellungnahme des Heiligen Stuhles ab, in der sie betonte, daß die Rechte der Frauen und das Recht auf Leben unteilbar sind. Die Stellungnahme fand große Beachtung. Es sind, schon in der Vorbereitungszeit, und auch während der Konferenz zwei auseinanderliegende Standpunkte zutage getreten: Der erste Standpunkt scheint die menschliche Person – in diesem Fall die Frau – auf soziale Funktionen zu beschränken, die es zu erobern gilt; sein Paradox besteht in der der Tatsache, daß der Kampf um die Gleichstellung mit dem Mann darauf hinausläuft, daß den Frauen die tiefste Wahrheit ihrer Existenz versagt wird. Drei Hauptmerkmale dieses Feminismus sind: eine negative Haltung zur Familie, die kritiklose Unterstützung der Abtreibung und eine einseitig ausgerichtete Anthropologie, wonach die Probleme des Frauseins allein mit der Sphäre der Sexualität und der Empfängnisverhütung zusammenhängen.

Der zweite Standpunkt betrachtet Frau und Mann in gleichem Maß als Ko-Protagonisten – und nicht als Antagonisten – bei der ungeheuren Aufgabe, die Menschheit zu verbessern. Er bekräftigt die gleiche Würde der Frau und ihr Recht auf eine verantwortliche Mutterschaft und prangert die totalitären Ideologien an, die im Namen von Regierungen oder totalitären Anthropologien den Staat der Familie, die Frau dem Mann oder den Kindern, die Reichen den Armen entgegenzusetzen suchen.

Zur Aussendung der Delegation sagte der Papst u. a.: Ich wende mich auch an die weiblichen Ordensgemeinschaften, damit sie, in treuer Einhaltung des von ihren Gründern vermittelten besonderen Charismas und Auftrags, jene Mädchen und Frauen erkennen und ihnen beistehen mögen, die ein Randdasein in der Gesellschaft führen sowohl physisch wie auch moralisch am meisten gelitten und die geringsten Chancen haben. Ihr Werk des Krankendienstes, der Fürsorge und der Erziehung, ihre Hinwendung zu den Ärmsten ist heute in allen Teilen der Welt notwendig (OR n. 205 v. 6. 9. 95).

2. Ordensleute im Spannungsfeld von Charisma und Dienst an der Ortskirche

Über dieses Thema sprach der Heilige Vater zu brasilianischen Bischöfen. Es ging dabei um folgende Themenbereiche: Die Bischofssynode über das „gottgeweihte Leben"; die Ganzhingabe als Zeugnis der Liebe; Integration der Ordensgemeinschaften in die Ortskirche; Berufung als Werk des Heiligen Geistes; Autorität und Gehorsam im Ordensleben. Der Papst berührte in dieser Ansprache Punkte, die im postsynodalen Schreiben eine eingehende Behandlung erhalten werden. (OR, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 35 v. 1. 9. 95, S. 10f.).

3. An die Bischöfe Österreichs

In einem Schreiben vom 8. September 1995 wendet sich Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe Österreichs. In dem Schreiben

heißt es u. a.: Mit der Verminderung des Glaubensgeistes wird auch die Kirche Christi von einigen nur mehr als eine irdische Vereinigung betrachtet, die dem freien Belieben ihrer Mitglieder unterworfen ist. Unter diesem Gesichtspunkt wird das, was der Mehrheit im Augenblick angenehm ist, zur Norm, die zu befolgen ist. Die Kirche wird nicht mehr als diejenige gesehen, die versuchen muß, den Willen Christi in der Geschichte zu verwirklichen, sondern als die, die den wechselnden Winden der Lehre einzelner Menschen zu folgen hat.

Jüngst wart Ihr auch wegen der heftigen Angriffe gegen einige von Euch einer harten Prüfung ausgesetzt. Zuerst betraf es den verehrten Bischof von Wien, dann waren es andere Mitbrüder, die öffentlich angeklagt wurden, ohne daß ihrer menschlichen, geschweige denn ihrer kirchlichen Würde Rechnung getragen worden wäre (OR, Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 38 v. 22. 9. 95, S. 7).

4. Europäisches Jugendtreffen in Loreto

Am 9./10. September 1995 besuchte der Papst das Europäische Jugendtreffen in Loreto. Er wandte sich an die Jugendlichen u. a. mit folgenden Worten: Liebe Jugendliche! An euch, die ihr so zahlreich nach Montorso gekommen seid, und an euch alle, die ihr in diesem Augenblick mit uns über Radio und Fernsehen verbunden seid, geht mein herzlicher Gruß. Loreto, das Marienstädtchen, erlangt in diesen Tagen das Wesen einer geistlichen Hauptstadt der europäischen Jugend. Der Wallfahrtsort des Heiligen Hauses, dessen Siebenhundertjahrfeier wir in diesem Jahr begehen, steht heute wie im „Zentrum" dieses alten und neuen Kontinents, von euch „EurHope" – „Europa-Hoffnung" – genannt. Loreto wurde zum Wallfahrtsort der Hoffnung.

Von diesem Ort aus umarmen wir bei unserem Treffen heute abend den ganzen Kontinent. Deshalb sind wir mit einigen besonders bedeutungsvollen Orten verbunden. Ich grüße euch, Jugendliche in Belfast, Paris, Santiago de Compostela, Jugendliche in Litauen – versammelt auf dem Berg der Kreuze –, Jugendliche in Dresden, der Stadt, die nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs wiederaufgebaut wurde. Mit besonderer Zuneigung umarme ich euch, Jugendliche von Sarajevo und aus dem ehemaligen Jugoslawien! Euch, die ihr im Geiste an dieser wunderbaren Feierlichkeit teilnehmen könnt, und euch, die ihr dies aufgrund der Isolation, in der euch der Krieg festhält, leider nicht könnt. Wir sind euch nahe, wir sind mit euch!

Wie in Santiago , in Tschenstochau, in Denver und in Manila sind wir zahlreich, wollen jedoch mit der Gnade des Heiligen Geistes ein einziges Herz und eine einzige Seele bilden. Aus verschiedenen Orten kommend, vereinen wir uns alle gedankenmäßig im Haus Marias, und so wie sie öffnen wir das Herz, um das Wort Gottes zu hören und um in jenes Europa, das in diesen Tagen von Qualen heimgesucht ist, einen Samen von Hoffnung zu setzen.

Ich danke euch für die frohe Atmosphäre, die ihr hier nach Loreto gebracht habt, wohin ihr aus so vielen Ländern Europas gekommen seid. Ihr habt eure Stimmen und die Farben eurer Fahnen zu einem Regenbogen der Hoffnung vereint. Ihr habt vor der Welt das Geheimnis der Brüderlichkeit bezeugt, das von der Heiligen Familie von Nazaret ausstrahlt.

Aus euch erhebt sich der Ruf nach Frieden. Ich bitte euch, ihn weiterhin laut, eindringlich erschallen zu lassen, damit er den Lärm der Waffen übertöne und die Herzen derer rühre, die für die Gewalttaten verantwortlich sind, die Europa und die Welt mit Blut beflecken. Seid Boten des Friedens! Darum bitte ich besonders euch, junge Frauen: Werdet „Erzieherinnen des Friedens".

Von Loreto aus richtete der Papst (beim Besuch des Klosters der Unbeschuhten Karmelitinnen und der beschaulichen Pas-

sionistinnen) eine Botschaft an die Klausurschwestern Italiens und der Welt. Die Botschaft handelt von der geistlichen Pilgerschaft der Schwestern als Solidarität mit der Jugend von heute (OR n. 210 v. 11./12. 9. 95).

5. Seligsprechungen

Papst Johannes Paul II. hat am 1. Oktober 1995 109 Märtyrer aus der Zeit der Französischen Revolution und des Spanischen Bürgerkrieges seliggesprochen. Unter den neuen Seligen befinden sich mehrere Ordensleute. Seliggesprochen wurden ferner der italienische Ordensgeistliche Pietro Casani (OR n. 228 v. 2./3. 10. 95).

Am 29. Oktober 1995 sprach der Papst drei Schweizer Frauen selig: Sr. Maria Bernarda Bütler, Gründerin der Kongregation der Missionsfranziskanerinnen; Sr. M. Theresia Scherer, Mitgründerin und erste Generaloberin der Barmherzigen Schwestern vom hl. Kreuz in Ingenbohl; Margareta Bays, Jungfrau (Internationaler Fidesdienst Nr. 3974, ND 526).

6. An das Generalkapitel der Beschuhten Karmeliten

Am 23. September 1995 empfing Papst Johannes Paul II. das Generalkapitel der Unbeschuhten Karmeliten. Er sprach zum Thema Apostolat und Spiritualität als Wegbereiter für das dritte Jahrtausend. Gern wende ich mich an euch anläßlich eures Generalkapitels, das euren alten und berühmten Orden dem nun schon recht nahen neuen christlichen Jahrtausend entgegenblicken läßt. Mein liebevolles Gedenken gilt vor allem P. John Malley, dem Generalprior, der sein Amt beendet. Ich bringe ihm meine Wertschätzung für den kostbaren Dienst zum Ausdruck, den er eurer Ordensfamilie geleistet hat. Herzlich begrüße ich den neuen Generalprior P. Joseph Chalmers und die anderen neuerwählten Mitglieder der Generalleitung, denen ich eine fruchtbare und nutzbringende Arbeit zum geistlichen und materiellen Wohl ihrer Mitbrüder wünsche.

Als Thema eurer gemeinsamen Überlegungen bei dieser wichtigen Versammlung habt ihr gewählt: „Der Karmel: ein Ort und ein Weg im dritten Jahrtausend." Darin wolltet ihr die Bedeutung eurer Sendung heute zusammenfassen, die darin besteht, Zeugen der Spiritualität des Evangeliums zu sein, die fähig sind, auch auf die Menschen unserer Zeit einzuwirken. Ich möchte euch sagen, daß ich über die Wahl dieses Themas erfreut bin, denn der Karmel ist berufen, eine Oase der Kontemplation und der Spiritualität zu sein, aus der auch der Mensch des Jahres 2000 die echten Werte des Geistes schöpfen kann. Gleichzeitig bildet er einen Weg und eine Führung für das innere Wachsen zu einer immer tieferen Gottverbundenheit.

Der Karmel kann sich einer langen Geschichte rühmen, verwurzelt in der biblischen Tradition und Spiritualität. Er knüpft ja an den Berg an, auf dem in alter Zeit die „Söhne der Propheten" den anziehenden und inspirierenden Mittelpunkt für jenen Teil des jüdischen Volkes errichteten, der dem Gott Israels und seiner Offenbarung treu bleiben wollte.... (OR n. 221 v. 24. 9. 95).

7. Der Papst in Afrika

Seine 67. pastorale Auslandsreise (außerhalb Italiens) tätigte der Papst vom 14. bis 20. September 1995. Er besuchte die Länder und die katholische Kirche in Kamerun, Südafrika und Kenia. In seiner Rede bei der Ankunft in Yaundé (Kamerun) sagte Papst Johannes Paul II., die Afrika-Synode sei Ausdruck der Reife der katholischen Kirche in Afrika. Den Bischöfen sprach Johannes Paul II. Mut zu; sie mögen mit Zuversicht auf dem Weg der Evangelisierung weitergehen. Die Ergebnisse der Afrika-Synode müßten in Leben umgesetzt werden. In Johannesburg (Südafrika) unter-

strich der Heilige Vater, die Abwendung von einer falschen Rassenpolitik müsse zu neuer Solidarität im südafrikanischen Volk führen. „Der Geist der Wahrheit ist die echte Quelle des Friedens". „Afrika wird leben!" In Nairobi (Kenia) betonte der Papst, daß die Kirche alle unterstützen wird, die an einem besseren Afrika, in welchem Harmonie und Friede den Ton angeben, arbeiten. Er sagte ferner, daß Afrika der Kontinent sei, der ein besonderes Gespür für die Familie hat. Die Familie müsse deswegen auch die erste Stätte der Evangelisierung sein. Man dürfe nicht vergessen, daß der Weg der katholischen Kirche stets unter dem Zeichen des Kreuzes geschehe.

Während seiner Afrikareise hat Papst Johannes Paul II. das nachsynodale Dokument der Afrika-Synode unterzeichnet, und es den Bischöfen und Gläubigen übergeben. Die Afrika-Synode hatte vom 10. April bis 8. Mai 1994 in Rom stattgefunden.

Inhaltsübersicht des nachsynodalen Apostolischen Schreibens „Ecclesia in Africa": In der Einleitung wird an die weit zurück reichenden Anfänge und die hauptsächlichen Vorbereitungsphasen der Afrikasynode erinnert, ausgehend vom II. Vat. Konzil, über das von Papst Paul VI. 1969 in Kampala eröffnete Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar, bis zur Abfassung der Lineamenta und des Instrumentum Laboris, der Dokumente, die den Arbeiten der Synode zugrunde liegen.

Im ersten Kapitel wird die Afrikasynode als „kirchengeschichtliches Ereignis" bezeichnet, das von den Synodenvätern als „Augenblick der Gnade" erlebt wurde, im freudigen Bewußtsein, „katholisch und zugleich Afrikaner zu sein" (11).

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der Geschichte der Evangelisierung des afrikanischen Kontinents, die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten begann, bis zur großen Missionsbegeisterung im vergangenen Jahrhundert und bis in unsere Zeit. „Wo sind mitten in der Verzweiflung, die alles befällt, die Hoffnung und der Optimismus, die das Evangelium mit sich bringt?" (40) fragten die Synodenväter. Für viele von ihnen „kann das heutige Afrika mit dem Mann verglichen werden, der von Jerusalem nach Jericho ging und den Räubern in die Hände fiel... Ich wünsche mir, daß die Kirche weiter geduldig und unermüdlich als guter Samariter tätig ist"(41).

Evangelisierung und Inkulturation ist das Thema des dritten Kapitels. Es verweist auf den Auftrag „das Evangelium durch Worte und Taten zu bezeugen, den die Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika erhalten hat, und den sie nun an die Kirche des Kontinentes weitergibt. „Ihr werdet meine Zeugen sein" (Apg 1,8) (56). An anderer Stelle heißt es, „Die Inkulturation weist eine doppelte Dimension auf; einerseits die innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung ins Christentum und andererseits die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen" (59). Die Liebe wird als Mittelpunkt der Evangelisierung betont; sie müsse sich im Einsatz für ganzheitliche menschliche Entwicklung und den Schutz der Menschenrechte konkretisieren (vgl. 68).

In einem „Ausblick auf das Dritte Jahrtausend" behandelt das vierte Kapitel einige „gegenwärtige Herausforderungen der Kirche in Afrika" und unterstreicht die Bedeutung der Familie (80–85).

Das fünfte Kapitel, mit der Überschrift „Ihr werdet meine Zeugen sein in Afrika" handelt von den „Trägern und den Strukturen der Evangelisierung". Der Papst unterstreicht hier: „Die Verkündigung der Frohen Botschaft... öffnet das Herz der Menschen für die Sehnsucht nach Heiligkeit, nach Gleichgestaltung mit Christus... Einen Weg zur Heiligkeit stellt auch die Inkulturation dar, durch die der Glaube das Leben der Menschen und ihrer ursprünglichen Gemeinschaften durchdringt" (87). Es

werden die verschiedenen Missionskräfte genannt und ein Leben des Zeugnisses in Wort und Tat gefordert. Es wird u. a. die notwendige Weiterbildung der Katechisten betont (91), die Bedeutung der Familie (92), der Jugend (93). Es sei Anlaß zu Freude und Trost, daß „die gläubigen Laien mehr und mehr an der Sendung der Kirche in Afrika und Madagaskar teilnehmen" (99). Unter dem Abschnitt „Strukturen der Evangelisierung" erläutert der Papst die Rolle und Aufgabe der Pfarreien, Bewegungen, Schulen und Universitäten. „Die katholischen Schulen sind zugleich Orte der Evangelisierung, der ganzheitlichen Erziehung, der Inkulturation und des Erlernens eines wichtigen Dialogs zwischen Jugendlichen unterschiedlicher Religionen und sozialer Schichten" (102).

Das sechste Kapitel mit dem Titel „Das Reich Gottes aufbauen" betont die notwendige Förderung von Gerechtigkeit und Frieden im heutigen Afrika. Die Kirche spiele eine wichtige Rolle bei der Verteidigung der Menschenrechte; das erfordere jedoch, daß die Christen die Soziallehre der Kirche in sich aufgenommen haben (105 – 109). Die Christen könnten so wirksam für Recht und Demokratie (112) und gerechtere Güterverteilung sowie gegen die Korruption eintreten (113). Sodann werden einige große Probleme genannt, für die Lösungen anstehen: AIDS, Bürgerkriege und Waffenhandel, das Flüchtlingsproblem, die Auslandsverschuldung und die Förderung der Frau in Afrika (116 – 121).

Im siebten Kapitel „Ihr werdet meine Zeugen sein bis an die Grenzen der Erde" betont der Papst, es gehe darum, „Christus dem Herzen des afrikanischen Lebens nahezubringen und das afrikanische Leben als ganzes zu erhöhen bis hin zu Christus" (127). „Die Verpflichtung der Kirche in Afrika, missionarisch im eigenen Bereich zu sein und den Kontinent zu evangelisieren, schließt die Zusammenarbeit zwischen Teilkirchen innerhalb jedes afrikanischen Landes ein und auch mit Teilkirchen anderer Kontinente" (130). Der Papst unterstreicht die Notwendigkeit „organischen und solidarischen Zusammenwirkens in der Pastoral auf dem gesamten afrikanischen Kontinent und den dazugehörigen Inseln" (131). Sie werde vor allem durch die afrikanischen Priester fidei donum, die Missionsinstitute mit afrikanischen Mitgliedern sowie auch die Päpstlichen Missionswerke verwirklicht (131 – 135).

In seinem Schlußwort ruft der Papst das Gottesvolk in Afrika auf, sich durch die Verwirklichung der in diesem Dokument enthaltenen Richtlinien ernsthaft auf das dritte christliche Jahrtausend vorzubereiten (Internationaler Fidesdienst, 16. 9. 95, Nr. 3968, ND, 437).

8. Der Papst in USA und bei der UNO

Papst Johannes Paul II. hat am 4. Oktober von Rom aus seine 68. Reise ins nichtitalienische Ausland angetreten; am 9. Oktober kehrte er wieder nach Rom zurück. Nach der Ankunft in Newark im Staat New Jersey traf der Papst zu einem privaten Gespräch mit dem amerikanischen Präsidenten Clinton zusammen. In den USA tätigte der Papst Pastoralbesuche in den Erzbistümern Newark, New York, Brooklyn und Baltimore. Bei diesen Besuchen sprach der Heilige Vater zu Themen wie: Der Beitrag Amerikas zu einer gerechteren Welt. Die Mitarbeit am Frieden in Demut. Das Ordensleben, Zeichen der Vorsehung in unserer Zeit. Dienst an der Familie ist Dienst an der Menschheit. Das Recht der Kinder auf eine Familie. Lebensschutz hat in den Vereinigten Staaten eine lange Tradition. Die Kultur des Lebens stützt die Familie. Die Priester sind für die Menschen Wegbereiter der göttlichen Weisheit. Der Geist der Liebe fördert Leben, macht Mut und vertreibt die Angst. Die Berufung der Eheleute im Lichte des Glaubens. Nur die Suche nach Wahrheit ermöglicht Freiheit.

Die Katholiken müssen Sauerteig in der Gesellschaft sein. Die Bedeutung der katholischen Soziallehre. Wahre Toleranz respektiert das Leben in allen Situationen. Die Demokratie braucht das Fundament der Wahrheit und der Werte.

Höhepunkt und Anlaß der USA-Reise war der Besuch des Papstes bei den Vereinten Nationen. Die UNO feierte ihr 50jähriges Bestehen. Der Papst sprach am 5. Oktober vor den Vereinten Nationen über: Die Menschheit braucht Mut zur Zukunft. Die UNO hat derzeit 184 Mitglieder. Die Völker müßten sich auf das gemeinsame Erbe der Menschheit besinnen und das Risiko der Freiheit auf sich nehmen. Den Rechten der Nationen entsprechen gegenseitige Verpflichtungen, wobei die Verschiedenheiten respektiert werden müssen.

Über das Verhältnis zwischen Freiheit und sittlicher Wahrheit sagte der Papst: „Freiheit ist weder einfache Abwesenheit von Tyrannei oder Unterdrückung noch ist es eine Lizenz alles zu tun was man will. Die Freiheit besitzt eine innere Logik, die sie qualifiziert und adelt: sie ist der Wahrheit geweiht verwirklicht sich im Streben nach der Ausführung der Wahrheit." Oft nehme der politische und wirtschaftliche Utilitarismus zerstörende Ausmaße an, bedrohe die Freiheit von Individuen und Nationen und verhindere den Aufbau einer wahren Kultur der Freiheit: „Derartige Situationen verletzen das Gewissen der Menschheit und stellen eine formidable Herausforderung für die Menschheitsfamilie dar." Die Annahme dieser Herausforderung verlange Veränderungen sowohl in den Entwicklungsländern als auch in Nationen mit wirtschaftlichem Fortschritt. Johannes Paul II. forderte demnach alle dazu auf, daran zu arbeiten, daß sich „auf dem Gebiet der internationalen Wirtschaft eine Ethik der Solidarität durchsetze, wenn man will, daß die Teilnahme, das Wirtschaftswachstum und die gerechte Verteilung der Güter die Zukunft der Menschheit kennzeichnen sollen".

„Wir müssen unsere Angst vor der Zukunft überwinden. Doch wir werden sie nicht vollkommen überwinden können, wenn wir dies nicht zusammen tun" versicherte der Papst. „Die Antwort auf die Angst, die die menschliche Existenz am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts trübt, ist die gemeinsame Anstrengung beim Aufbau einer Kultur der Liebe, die auf die universalen Werte des Friedens, der Solidarität, der Gerechtigkeit und der Freiheit gründet. Und die Seele der Kultur der Liebe ist die Kultur der Freiheit: die Freiheit der Individuen und der Nationen in Solidarität und Verantwortlichkeit. Wir brauchen keine Angst vor der Zukunft haben. Wir brauchen keine Angst vor dem Menschen zu haben."

Eine Rede des Papstes vor der UNO zu deren 50-Jahr-Feiern war fällig. Der Vatikan setzt gerade nach dem Zerfall des Ostblocks hohe Erwartungen in die Weltorganisation, die sich nach den Worten des Papstes von einem kühlen Verwaltungsgremium stärker zu einem moralischen Zentrum entwickeln sollte. Zu einer Instanz, die das kirchliche Ideal von der Menschheits-Familie näherbringt und die Frieden durch Gemeinsamkeit, durch Solidarität und Achtung der Menschenrechte schafft. Die amerikanischen Medien, vorneweg die New York Times, bezeichnete die Rede als „Botschaft der Hoffnung", als „Rückenstärkung für den Frieden", aber auch als „Reklame" für die in Schwierigkeiten steckende Weltorganisation. (OR n. 235 v. 11. 10. 95).

9. Dreißig Jahre nach dem 2. Vatikanum

Am 15. Oktober 1995 sagte Papst Johannes Paul II. u. a.: Vor dreißig Jahren, am 8. Dezember 1965, wurde das II. Vatikanische Ökumenische Konzil beendet. Einberufen hatte es drei Jahre zuvor am 11. Oktober der sanftmütige, weitblickende und beharrliche Mut von Papst Johannes XXIII. Zu Ende führten es der große Geist und das

weite Herz von Papst Paul VI. Während wir auf das Jubiläum des Jahres 2000 zugehen, können wir nicht umhin, auf dieses Ereignis zurückzukommen, das ein „Ereignis der Vorsehung" in der Geschichte der Kirche unserer Zeit darstellt (Tertio millennio adveniente, 18).

In der Geschichte der Konzilien hat es eine ganz besondere, einzigartige Gestalt. Denn in den früheren Konzilen waren Thema und Anlaß der Feier von besonderen Problemen der Lehre oder Pastoral vorgegeben. Das II. Vatikanische Ökumenische Konzil wollte ein Augenblick der Gesamtreflexion der Kirche über sich selbst und über ihre Beziehungen zur Welt sein. Zu diesem Nachdenken drängte sie das Bedürfnis nach einer immer größeren Treue ihrem Herrn gegenüber. Der Impuls ging aber auch von den tiefen Wandlungen der heutigen Welt aus, die als „Zeichen der Zeit" im Licht des Wortes Gottes gelesen werden wollten. Das Verdienst von Johannes XXIII. war nicht nur die Einberufung des Konzils, sondern auch daß er dessen Ton auf die Hoffnung legte, während er von den „Unheilspropheten" Abstand nahm und das eigene unbezwingbare Vertrauen in Gottes Wirksamkeit bekräftigte.

Die seligste Jungfrau Maria, die gerade im Verlauf der Konzilsversammlung von meinem Vorgänger Paul VI. zur „Mutter der Kirche" erklärt wurde, helfe uns auf diesem Weg. Wir fühlen ihre Nähe unter uns wie die Apostel am Vorabend von Pfingsten. Sie mache uns dem Geist Gottes gegenüber folgsam, damit das nunmehr bevorstehende dritte Jahrtausend die Gläubigen in der Treue zu Christus gefestigter und der Sache seines Evangeliums voll verschrieben antreffe.

10. Die Bischöfe und ihre Verantwortung

Am 19. November 1995 sprach Papst Johannes Paul II. über die Verantwortung der Bischöfe für die Kirche nach dem Verständnis des 2. Vatikanischen Konzils. Er sagte: Die Identität und der Hirtendienst der Bischöfe gehörten zu den Themen, die vom II. Vatikanischen Konzil am eingehendsten vertieft wurden, zuerst in Lumen gentium und dann im Dekret Christus Dominus.

In der Konstitution über die Kirche wurde die Abhandlung über die kirchliche Hierarchie dem Kapitel über das Volk Gottes nachgestellt. Denn innerhalb und im Dienst dieses Volkes wird das Amt derer ausgeübt, „die aufgrund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten sind" (LG, 20), bekräftigte das Konzil im Einklang mit der Heiligen Schrift und der Tradition. Die Bischöfe empfangen die Fülle des Weihesakramentes, das sie befähigt, „die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters, inne(zu)haben und in seiner Person (zu) handeln" (LG, 21). Sie tun es in der hierarchischen Gemeinschaft eines einzigen Kollegiums, das mit dem „apostolischen Kollegium" verbunden ist und dessen Haupt der Nachfolger des Petrus ist (LG, 22).

Dreißig Jahre nach dem Konzil ist doch mit Händen zu greifen, wie fruchtbringend die konziliare Aussage über die Kollegialität der Bischöfe war. Gerade in diesem Ausblick konnte das Dekret Christus Dominus auf die neuen Wege der Gemeinde hinweisen, die das Leben der kirchlichen Gemeinschaft kennzeichnen und bereichern. Man denke nur unter anderem an die Internationalisierung der Römischen Kurie (CD, 10) und an die Errichtung der Bischofskonferenzen (CD, 37).

Und wie sollte man dem Herrn nicht für die Früchte danken, die die Bischofssynode trug und zu tragen verspricht, die von Paul VI. als Antwort auf die Voten der Konzilsväter hin errichtet wurde? Es handelt sich um einen bevorzugten Ausdruck „der Sorge für die ganze Kirche", an der die Bischöfe in Zusammenarbeit mit dem römischen Papst ihrer Berufung entsprechend teilhaben (CD, 5).

Im Einklang mit Lumen gentium widmete das Dekret Christus Dominus auch den Leben der Teilkirche große Aufmerksamkeit, in denen die Kirche Christi „wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist" (CD, 11). In ihnen baut sich die Kirche jeden Tag auf und wächst unter der Leitung des Bischofs durch die Kraft des Wortes Gottes und der Eucharistie.

Das vom Konzil entworfene Bild ist das des Hirten, der im Namen Christi die Aufgabe hat, das Volk Gottes zu lehren, zu heiligen und zu leiten. Es ist ein Amt, das eine besondere Autorität beinhaltet, die im Sinn der Gemeinde und des Dienstes zu verstehen und auszuüben ist. Der Bischof muß für seine Gemeinschaft ein „wahrer Vater sein, der sich durch den Geist der Liebe und Sorge für alle auszeichnet" (CD, 16). Er muß imstande sein, alle Charismen zu erfassen und abzuwägen, und bereit, die rechtmäßigen Forderungen jedes Gläubigen anzunehmen. Gerade um das zu fördern, hat das Dekret Christus Dominus die aktive Beteiligung der Priester, Ordensleute und Laien an der Seelsorgsarbeit durch institutionelle Organe wie den Diözesanpastoralrat angeregt (CD, 27).

In Erwartung von Pfingsten war Maria im Abendmahlsaal zusammen mit den Aposteln. Für sie war sie das Antlitz Christi, die Mutter! Wir rufen sie oft als „Königin der Apostel" an. Möge die seligste Jungfrau für alle Hirten der Kirche bitten, daß sie in ihrem nicht leichten Dienst dem Bild des guten Hirten immer ähnlicher werden.

11. An das Generalkapitel der Missionare von der Heiligen Familie

Mit besonderer Freude richte ich an euch, liebe Mitglieder des Generalkapitels der Missionare von der Heiligen Familie, herzliche Segensgrüße. Als Vertreter aller Provinzen und Länder, in denen eure Kongregation tätig ist, seid ihr zu eurem X. Generalkapitel nach Rom gekommen, um aus dem Geist eures Gründers, des Dieners Gottes P. Jean Berthier heraus, der eure Gemeinschaft vor hundert Jahren ins Leben gerufen hat, die Grundlinien eures zukünfigen missionarischen Wirkens zu beraten. Meine besten Segenswünsche gelten Ihnen, lieber P. Wilhelmus van der Weiden, der Sie für die kommenden sechs Jahre zum Generaloberen bestellt worden sind, sowie den anderen Mitgliedern der neuen Generalleitung. Gleichzeitig möchte ich die Gelegenheit wahrnehmen, dem bisherigen Generaloberen und seinen Mitarbeitern für den engagierten Dienst in der Leitung eurer Gemeinschaft meine Anerkennung zu bezeugen. Durch euch geht mein herzlicher Gruß an die Mitglieder eurer Kongregation in aller Welt.

„Familie – unser Leben, unsere Sendung": unter diesem Thema standen die Beratungen eures Generakapitels. Ihr habt euch einem Fragenkomplex zugewandt, der für Kirche und Welt von erstrangiger Bedeutung ist, denn die Familie ist ebenso Grundbaustein der menschlichen Gesellschaft wie auch Keimzelle des kirchlichen Lebens. Durch das Vorbild der heiligen Familie von Nazareth steht euch dieser Tatbestand seit eurer Gründung beispielhaft vor Augen. Leider ist diese Urzelle menschlichen und geistlichen Lebens heute außerordentlichen Bedrohungen ausgesetzt, die eine Rückbesinnung auf ihre ursprüngliche Heiligkeit und Unantastbarkeit verlangen. Daher möchte ich an euch ‚eindringlich appellieren, bei aller grundsätzlichen Beachtung des eigenen und besonderen Charismas, das Familienapostolat als eine der vorrangigen Aufgaben anzusehen, die durch die heutigen Verhältnisse besonders dringend geworden sind' (Familiaris consortio, 74).

Neben der Sorge um die Familie in den vielfältigen Bezügen ihres konkreten Alltagslebens in Kirche und Welt gilt euer besonderes Augenmerk auch der Berufungspastoral, also der Familie als Keimzelle geistlichen Lebens. Wo sich die Familie in

ihrem geistlichen Reichtum voll entfalten kann, vermag sie selbst ‚gleichsam das erste Seminar' (Optatam totius, 2) zu sein. Doch kann gerade auch das Wirken von Ordensleuten in ihrer Weihe an Gott im Bereich der Familienpastoral den Blick zu weiten auf den ‚Ehebund der Kirche mit Christus, ihrem einzigen Bräutigam' (Perfectae caritatis, 12), wodurch sie zu Zeugen jener umfassenden Liebe werden, ‚die in ihnen durch die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen eine immer größere Bereitschaft weckt, sich hochherzig dem Dienst vor Gott und den Werken des Apostolates zu widmen' (Familiaris consortio, 74).

So sehr ihr, liebe Missionare von der Heiligen Familie aus den nahen und fernen Zentren, die ihr an den Straßen und Wegkreuzungen der Welt arbeitet, wirkt ihr gleichermaßen aus dem innersten Geheimnis der Kirche heraus, aus der Kraft des menschgewordenen Wortes Gottes, das seine Sendung in einer menschlichen Familie begonnen hat. Ihr selbst fühlt euch im wahrsten Sinn des Wortes ‚bewegt', wenn ihr wie der Herr selbst, die vielen Menschen seht, die müde und erschöpft sind wie Schafe, die keinen Hirten haben (vgl. Mt 9,36). Schenkt diesen Menschen, zu denen ihr euch gesandt wißt, Raum, in dem sie sich menschlich entfalten und geistlich erheben können. Werdet selbst immer mehr das, was ihr als Grundlage allen Lebens in den Mittelpunkt eurer Spiritualität gestellt habt: eine geistliche Familie, die in Gottverbundenheit, Einfachheit und Bescheidenheit ihre Sendung lebt und in ihrem Leben den bezeugt, der euch gesandt hat.

Euch allen liebe Brüder, gelten für die Zukunft der Kongregation der Missionare von der Heiligen Familie meine aufrichtigen Wünsche. Ich empfehle euch, eure Sorgen und Anliegen, eure Vorhaben und Hoffnungen der Gottesmutter an, unter deren Schutz euer Gründer auf dem Berg von La Salette, wo sie als ‚Mutter der Versöhnung' verehrt wird, sein Werk gestellt hat. Dazu erteile ich euch und allen Mitgliedern eurer Kongregation von Herzen meinen besonderen Apostolischen Segen (Fidesdienst v. 28. 10. 95, Nr. 3974 ND 527).

12. Heiligsprechung

Am 3. Dezember 1995 wurde der Gründer der Oblaten der Makellosen Jungfrau (OMI), der selige Eugène de Mazenod (1782 – 1861), heiliggesprochen (KNA).

BISCHOFSSYNODE

Der Rat der Bischofssynode hat bei einer Versammlung in Rom die Arbeiten am Schlußdokument der Synode über das Ordensleben vom Oktober 1994 fortgesetzt. Bei einem Treffen Mitte Oktober, an dem auch der Kölner Kardinal Joachim Meisner teilnahm, setzte das Gremium die Untersuchung der „Propositiones" fort, die die Synode zum Abschluß ihrer Beratungen verabschiedet hat, um dem Papst „Empfehlungen für die Erstellung eines Lehrschreibens anzubieten".

Synodensekretär Kardinal Jan Schotte berichtete vor dem Gremium auch über die übrigen Arbeiten und Projekte seiner Behörde. So sind derzeit fünf Bischofssynoden in Vorbereitung: Die 10. Ordentliche Vollversammlung, über deren Thema noch nicht entschieden ist, sowie die Sondersynoden für den Libanon (November 1995), für Amerika, Asien und Ozeanien.

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Glaubenskongregation: Keine Ordination von Frauen

„Antwort der Glaubenskongregation auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Brief ‚Ordinatio sacterdotalis' enthaltenen Lehre.

Frage: Ob die Lehre, nach der die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden – wie sie im Apostolischen Brief ‚Ordinatio sacerdotalis' als endgültig zu haltende vorgelegt worden ist – als zum Glaubensgut gehörend zu betrachten ist?
Antwort: Ja.

Diese Lehre erfordert eine endgültige Zustimmung, weil sie auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig gewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist (vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Lumen gentium 25,2).

Aus diesem Grund hat der Papst angesichts der gegenwärtigen Lage, in Ausübung seines eigentlichen Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), die gleiche Lehre mit einer förmlichen Erklärung vorgelegt, in ausdrücklicher Darlegung dessen, was immer, überall und vor allen Gläubigen festzuhalten ist, insofern es zum Glaubensgut gehört.

Papst Johannes Paul II. hat bei der Audienz für den unterzeichnenden Kardinal-Präfekten die präsentierte Antwort, die von der ordentlichen Versammlung der Kongregation gefaßt worden war, gebilligt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, 28. Oktober 1995
Joseph Kardinal Ratzinger, Präfekt
Tarcisio Bertone, emeritierter Erzbischof von Vercelli, Sekretär"
(OR n. 267 v. 19. 11. 95, S. 2).

2. Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse

Die Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse führt Kurse (Vorlesungen und praktische Übungen) für Personen durch, die mit der Durchführung solcher Prozesse von ihrem Ordinarius beauftragt werden.

Wegen weiterer Informationen und zur Anforderung des Kursprogramms und -kalenders möge man sich an das Sekretariat des „Studiums" wenden: Piazza Pio XII, 10, I-00193 Roma (06/69 88 52 98 – 69 88 42 41).

3. Kongregation für den Klerus: Priester in der Welt von heute

Die Gestalt des katholischen Priesters in der Welt von heute stand im Mittelpunkt eines internationalen Symposions, das die Kongregation für den Klerus aus Anlaß des 30. Jahrestags der Verabschiedung des Konzildekrets „Presbyterorum ordinis" veranstaltete und an dem über 200 Priester aus aller Welt teilnahmen.

Aus organisatorischen Gründen tendieren vor allem die Priester in den Industrieländern heute dazu, „Funktionäre" zu werden. Oft ständen sie nur noch zu festgelegten Bürozeiten und nicht mehr rund um die Uhr für die Gläubigen zur Verfügung. Der Sekretär der Kongregation für den Klerus, Erzbischof Crescenzio Sepe, erklärte dazu, das Dilemma bestehe darin, daß der Priester heute aufgrund von Überlastung oft „ein Mann ohne Zeit" sei, der seine Tür aber auch des Nachts offenhalten müsse.

Eine weitere Gefahr sahen die Teilnehmer in der Nichtachtung der verschiedenen Identität zwischen Laien und Priestern. Erzbischof Sepe: „Auch der schlechteste unter den Priestern darf die Messe zelebrieren, während der beste unter den Laien dies nicht kann und darf." Wenig verbreitet im Vergleich zu früheren Zeiten ist nach Aussage des Erzbischofs die Tendenz unter den Geistlichen, sich als „wichtige Autorität" zu fühlen. Schwierigkeiten im priesterlichen Lebenswandel führten viele Geistliche heute auf unkorrekte und wenig selektive Ausbildung zurück.

Der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, Joseph Kardinal Ratzinger, machte ebenfalls auf die wachsende Überlastung der Pfarrer in den westlichen Län-

dern aufmerksam. Der Kardinal bedauerte, daß vielen Priestern heute kaum mehr Zeit zur inneren Sammlung bleibe, die ihnen neue Kraft und Inspiration geben könne. Einem Priester heute seien oft drei oder vier Pfarren anvertraut; diese früher nur in Missionsländern gegebene Situation werde immer mehr zur Regel.

In der Ansprache zum Abschluß des Symposions am 27. Oktober 1995 gab der Papst ein ganz persönliches Zeugnis über den Weg seiner eigenen Berufung zum Priester. Ausdrücklich sprach er von der Hilfe des Beichtvaters, wodurch seine Berufung reifte (OR, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 45 v. 10. 11. 95).

4. Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens

Die Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens teilte am 12. Dezember 1995 folgende Tabelle bezüglich der Obergrenze der finanziellen Vollmachten nach Maßgabe des CIC can. 638 § 3 mit (vgl. OK 34, 1993, 337):

Algerien	400 000 US-Dollar
Angola	4 000 000 Escudos
Argentinien	200 000 US-Dollar
Australien	3 000 000 Australische Dollar
Barbados Is.	300 000 US-Dollar
Belgien	100 000 000 Belgische Francs
Belize	300 000 US-Dollar
Bolivien	300 000 US-Dollar
Bosnien-Herzegowina	300 000 US-Dollar
Brasilien	165 000 US-Dollar
Canada	3 500 000 Kanadische Dollar
Chile	120 000 US-Dollar
Columbien	300 000 US-Dollar
Costa Rica	55 000 US-Dollar
Croatien	300 000 US-Dollar
Cuba	55 000 US-Dollar
Deutschland	10 000 000 DM
Ecuador	37 000 US-Dollar
El Salvador	400 000 Col. Salv.
Frankreich	8 000 000 Französische Francs
Großbritannien	1 000 000 Pfund Sterling
Guatemala	30 000 US-Dollar
Guyana	300 00 US-Dollar
Haiti	300 000 US-Dollar
Irland	1 000 000 Pfund Sterling
Italien	900 000 000 Lire
Jamaika	300 000 US-Dollar
Japan	120 000 000 Yen
Jugoslawien	300 000 US-Dollar
Luxemburg	25 000 000 Luxemburg. Francs
Malta	250 000 Maltesische Pfund
Marokko	400 000 US-Dollar
Mexico	500 000 US-Dollar
Mozambik	700 000 Escudos
Neuseeland	30 200 US-Dollar
Nicaragua	56 000 US-Dollar
Niederlande	5 000 000 Gulden
Österreich	12 000 000 Schilling
Papua/Neuguinea	55 000 US-Dollar
Paraguay	55 000 US-Dollar
Peru	300 000 US-Dollar
Portugal	300 000 000 Escudos
Puerto Rico	250 000 US-Dollar
Republica Dominicana	250 000 US-Dollar
Schweiz	5 000 000 Schweizer Franken
Slowenien	300 000 US-Dollar
Spanien	100 000 000 Pesetas
Taiwan	1 000 000 US-Dollar
Uruguay	200 000 US-Dollar
USA	3 000 000 US-Dollar
Venezuela	3 000 000 Boliv.

Für alle Länder, die in der Liste nicht aufgeführt sind, ist die Obergrenze auf 50 000 US-Dollar festgesetzt.

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Fachtagung für Cellerare und Prokuratoren

Die Arbeitsgemeinschaft der Cellerare und Prokuratoren (AGCEP) veranstaltete vom 16. – 19. Oktober 1995 im Bildungshaus Schönenberg bei Ellwangen die 17. Fachtagung und zugleich 9. Mitgliederversamm-

lung. Schwerpunkte der Tagung waren: „Umweltschutz im Kloster", „Grunderwerbs- und Grundstücksrecht", „Sozialmanagement", „Informationen zur Pflegeversicherung", „Kirchliches Arbeitsrecht", „Datenschutzverordnung".

2. Gründung der Arbeitsgemeinschaft „Theologie und Spiritualität"

Auf Einladung des Instituts für Spiritualität trafen sich vom 5.–7.10.1995 Dozenten des Faches Theologie der Spiritualität im Franziskanerkloster in Münster. Die Teilnehmer kamen aus Österreich: Prof. Dr. Josef Weismayer (Wien), aus den Niederlanden: Prof. Dr. Kees Waijman O.Carm. (Nijmegen – Titus Brandsma Institut) und Deutschland: Prof. Dr. Bernhard Fraling (Würzburg), Prof. Dr. Ludwig Mödl (Eichstätt), Prof. Dr. Günter Switek SJ (Frankfurt/M.-St. Georgen), Prof. Dr. Manfred Seitz (Erlangen – Evang. Theol. Fakultät) und Prof. Dr. Gerhard Ruhbach (Bielefeld-Bethel). Vom Institut nahmen teil: Frau Regina Bäumer, P. Thomas Dienberg OFMCap. und P. Dr. Michael Platting O.Carm.

Das Treffen diente zunächst dem gegenseitigen Kennenlernen und dem Austausch über die jeweiligen Curricula, was auch zu Diskussionen über Zuschnitt und Profilierung des Faches führte. Ein Referat von Prof. Dr. Kees Waijman O.Carm. über die Entwicklung des Faches Theologie der Spiritualität öffnete den historischen Horizont und führte in die Tagung ein. Die Atmosphäre wurde von allen als sehr wohltuend erlebt, der Austausch auch in Zukunft als notwendig erachtet. Die Teilnehmer begrüßten den Vorschlag von P. Michael Platting und beschlossen die Gründung einer Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS). Ziel der AGTS ist die Förderung der wissenschaftlichen Forschung und Lehre auf dem Gebiet der Spiritualität. Jährliche Treffen sollen diesem Ziel dienen und jeweils unter einem Thema stehen (Oktober 1996 in Münster zum Thema: Geistliche Begleitung). Die vorläufige Struktur der AGTS sieht vor, daß alle in der Lehre tätigen Dozenten für Theologie der Spiritualität oder Dozenten, die im Rahmen eines anderen Faches Inhalte der Spiritualität lesen, Mitglieder werden können. Die AGTS ist ökumenisch ausgerichtet und bezieht sich auf den deutschsprachigen Raum einschließlich der Niederlande. Die Mitgliedschaft in der Versammlung der Arbeitsgemeinschaften der theologischen Disziplinen bei der Bischofskonferenz wird beantragt. Zum Sprecher und Vertreter nach außen wurde Prof. Dr. Bernhard Fraling gewählt. Die Geschäftsführung wurde P. Dr. Michael Platting O.Carm. übertragen und die AGTS am Institut für Spiritualität in Münster angesiedelt.

Die Gründung der Arbeitsgemeinschaft wurde von den Teilnehmern als wichtiger Beitrag zur Profilierung des Faches im theologischen Fächerkanon bewertet. Für das Institut markiert diese Gründung einen Erfolg in dem Bemühen, ein Zentrum für wissenschaftliche Forschung und Lehre der Theologie der Spiritualität in Münster aufzubauen.

3. Lehrgänge zum Archivwesen für Ordensfrauen

Den Wechsel des federführenden Generalsekretariates der „Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands" (VOD) von Bonn nach Neuwied haben auch die Lehrgänge für Archiv- und Registraturwesen für Ordensfrauen im Jahre 1995 gut überstanden.

Denn es war das letzte Mal, daß die scheidende Generalsekretärin, Schwester M. Adalberta Oeking ADJC, zum März und September 1995 25 bzw. 20 Ordensarchivarinnen zum einwöchigen „Lehrgang für Archiv- und Registraturwesen für Ordensfrauen" ins gastliche Paderborn einladen konnte. Nachdem sie für ihre langjährigen Verdienste um diesen Lehrgang auf

dem Frühjahrskurs herzlich von den Teilnehmerinnen und vom Referenten Archivoberrat i. K. Prof. Dr. Reimund Haas verabschiedet worden war, übernahm aus dem neuen Leitungsteam des Generalsekretariats der VOD in Neuwied Schwester Helmtrud Gallus die Leitung der Herbsttagung.

Bistumsarchivar Gerhard Sander, Paderborn, referierte eingangs über das Thema „Bistümer und Kirchenprovinzen in Deutschland". In seinem Gang durch die Geschichte erläuterte er die Entwicklung der kirchlichen Verwaltungsstrukturen von der Römerzeit bis zu den Veränderungen im wiedervereinigten Deutschland 1994/95. Dabei machte er deutlich, daß der Erfolg der Missionierung im wesentlichen von der Schaffung fester kirchlicher Strukturen abhängt. Politische Veränderungen und weltanschaulicher Einfluß brachten im 19. und 20. Jahrhundert grundlegende Wandlungen der kirchlichen Strukturen bis hin zu den jüngsten Gründungen des Erzbistums Hamburg und der Bistümer Erfurt, Görlitz und Magdeburg sowie der Errichtung der Kirchenprovinz Berlin. Seine Ausführungen verdeutlichte der Referent durch anschauliches Kartenmaterial.

Diesmal führte die Exkursion die Teilnehmerinnen von Paderborn nach Brakel zur Besichtigung des von Schwester Apollinaris Jörgens vorbildlich erschlossenen Klosterarchivs Brede der Armen Schulschwestern unserer Lieben Frau. Darüber hinaus berichtete sie über ihre Forschungen zur Rehabilitierung des Meißner Bischofs Petrus Legge († 1951), der zusammen mit Ordensleuten von den Nationalsozialisten wegen angeblicher „Devisenverbrechen" 1935 zu 5 Jahren Zuchthaus verurteilt worden war.

Vielfältigen Anfragen aus den früheren Kursen folgend behandelte der Berichterstatter vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion in der Archivwissenschaft über die Bewertung von Schriftgut die Anwendung und Übertragung der vorhandenen kirchlichen Richtlinien und Grundsätze auf die „Bewertung und Kassation klösterlichen Archivgutes". Durch die Analyse der ordensgeschichtlichen und archivischen Rahmenbedingungen sollten nicht nur mögliche Unsicherheiten und „Ängstlichkeiten" bei den Teilnehmerinnen abgebaut werden, sondern Handlungsperspektiven zur Schriftgutbewertung im Hinblick auf die ordensspezifischen Herausforderungen aufgezeigt werden, sei es für das EDV geprägte neueste Schriftgut oder der vermehrten Aktenübernahme aus zur Aufhebung anstehenden Niederlassungen. Eine erste Anwendung der erworbenen Bewertungskompetenz erprobten die Ordensarchivarinnen mutig in einer kleinen Übung, in der mindestens ein Drittel der vorgelegten Verzeichnungseinheiten zur Kassation vorzuschlagen waren.

In Fortführung und Vertiefung der im letzten Kurs aufgezeigten ordenstheologischen Problematik (vgl. diese Zeitschrift 35 [1994], S. 490f.) berichtete die Schweizer Historikerin, Theologin und Autorin, Schwester Dr. Lic. theol. Zoe Maria Isenring (Ingenbohl/Zürich), über das „Modell" der apostolisch-tätigen Frauengemeinschaften. Sie stellte die Gestalt von Ordensleben in den sozio-politischen und kirchlichen Rahmen, zeigte die innere Kraft auf, aus der heraus die unübersehbare Zahl von Frauen lebten. Heute machen diese Gemeinschaften mit anderen Ordensgemeinschaften paradigmatische Veränderungen durch. Von den Herausforderungen, vor denen diese Gemeinschaften stehen, widmete sich die Referentin folgenden Kernthemen: Identität des Ordenslebens heute, Ordensleben als eine Form „communio", die Ordensgemeinschaften als Sendungsgemeinschaften.

Der seit längerer Zeit von Neueinsteigerinnen in die Archivpraxis gewünschte Grundkurs der „Einführung ins Archivieren" konnte in Zusammenarbeit mit der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Franziskaner und Kapuziner als ordensge-

schichtliches Blockseminar des Berichterstatters Anfang November endlich realisiert werden. Ohne die sonst verbreiteten Vorbehalte und dank der großartigen Kooperationsbereitschaft der Provinzoberin Schwester Gudula Thimm SMIC waren neben zwei weiteren Schwestern, drei Theologiestudenten und sechs andere Ordensfrauen bei den 1910 gegründeten Missionsschwestern von der unbefleckten Empfängnis der Gottes Mutter in Münster nicht nur zu Gast, sondern begannen dafür tatkräftig mit der Verzeichnung und Erschließung des deutschen Provinzarchives im Hinblick auf ein Findbuch. In drei Tagen konnten 200 Verzeichnungseinheiten verzeichnet, verpackt und exemplarisch bzw. vorläufig systematisiert werden. Dies war ein gelungenes Experiment, klösterliches Leben und effektives archivisches Arbeiten zu verbinden. Es vermittelte nicht nur den Teilnehmerinnen weiterentwickelbare Grundkenntnisse zur Erschließung ihrer eigenen Ordensarchivbestände, sondern war für das Provinzialarchiv eine Initialzündung zur abschließenden und vollständigen Bearbeitung. Im Rahmenprogramm erläuterte Archivleiter Dr. Herbert Sowade anschaulich und humorvoll Sicherungs- und Erschließungsmaßnahmen am Beispiel des Bistumsarchivs Münster (BAM).

Angesichts der im Bereich der deutschen Ordensarchive anstehenden archivischen Herausforderungen werden für 1996 drei allgemeine Spezialkurse zu „Registratur und Archiv" im Bildungshaus Waldbreitbach (56588 Waldbreitbach, Tel. 0 26 38 / 81 – 418) angeboten. Darüber hinaus bleibt zu hoffen, daß auch diese Jahres- und Grundkurse für Ordensarchivarinnen in Zukunft fortgeführt werden können (R. Haas).

4. Union der Europäischen Ordensobern-Konferenzen (UCESM)

Vom 27. November bis 3. Dezember 1995 fand in Freising die 7. Generalversammlung der UCESM statt. Das Tagungsthema lautete: „Evolution und Identität des Ordenslebens in Europa". Es ging vor allem um die Aufnahme von Impulsen der Bischofssynode über die Vita consecrata. Als Referenten waren eingeladen: P. Dr. Herman Schalück OFM, Generalminister der Franziskaner, und Sr. Enrica Rosanna von der Päpstlichen Fakultät für Erziehungswissenschaften in Rom. Der UCESM gehören derzeit 31 europäische Staaten an.

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Barmherzige Brüder von Maria-Hilf

Das 30. Generalkapitel der Barmherzigen Brüder von Maria-Hilf (FMMA), das nach der Regel alle sechs Jahre stattfindet, tagte Mitte November 1995 in Rom; es befaßte sich mit den Aufgaben der Gemeinschaft für die nächsten Jahre. Zum 1. Januar 1996 werden die Barmherzigen Brüder zwei weitere soziale Einrichtungen in Deutschland in ihre Trägerschaft übernehmen. Die Gemeinschaft mit dem Mutterhaus in Trier betreut in Rom die Domitilla-Katakomben.

2. Steyler Missionare

Tiefgreifende politische, soziale und kulturelle Veränderungen in den Ländern des ehemaligen kommunistischen Machtbereichs seit Anfang der 90er Jahre haben auch den Kirchen neue Möglichkeiten in der Erziehungs- und Bildungsarbeit sowie in Pastoral und Verkündigung eröffnet. Nach Jahrzehnten der Behinderung und Unterdrückung kann die katholische Kirche in vielen ehemals „sozialistischen" Ländern wieder in der Öffentlichkeit auftreten und sich frei(er) entfalten. Es ist das Ziel der internationalen Aktions-Gruppe Pastoral-Media, an der auch steyl medien, München, aktiv mitarbeitet, den Auf- und Ausbau kirchlicher Medienarbeit in dem ehemals von marxistischer Ideologie bestimm-

ten Herrschaftsbereich zu fördern. In zweijähriger Arbeit und in enger Abstimmung mit allen Beteiligten, haben Vertreter kirchlicher Medienarbeit aus (fast) allen Ländern Mittel- und Osteuropas im August 1995 den Fernkurs AV-Medien Religion zur Nutzung audiovisueller Gruppenmedien in (religiöser) Erziehung und (kirchlicher) Bildungsarbeit, Pastoral und Verkündigung fertiggestellt. Er dient vor allem der Qualifizierung für eine kompetente und effektive Verwendung von audiovisuellen Dialogmedien in Lernprozessen des Glaubens durch Bildungsmultiplikatoren, Mitarbeiter/innen in kirchlichen Diensten und der Pastoral (steyl aktuell [sta] 151/95).

3. Karmelitinnen

Der Karmel Dachau (München und Freising) hat den neuen Karmel St. Teresa in Weimar (Erfurt) gegründet. Vier Schwestern befinden sich seit September 1995 in der Neugründung.

4. Benediktinerinnen

Im Klosterbereich der Abtei Frauenwörth/Chiemsee wurde das Haus St. Irmengard etabliert, das Priestern und Ordensleuten in einer lebensgeschichtlichen Krise in einer drei- bis sechswöchigen Erholungsphase anhand komplexer Programme helfen will, sich auf ihre eigenen heilenden Kräfte und Ressourcen zu besinnen und diese gezielt einzusetzen. Das von den bayerischen Diözesen für kirchliche Mitarbeiter/innen (Priester, Ordensleute und andere) empfohlene Haus St. Irmengard wird getragen von der Klinik St. Irmingard in Prien und der Abtei Frauenwörth und ist am Beispiel des Recollectiohauses der Abtei Münsterschwarzach und dem ganzheitlichen Konzept der psychosomatischen Abteilung der Irmingard-Klinik orientiert. Ansprechpartner sind: Dr. med. Ulrich Hildebrandt, Klinik St. Irmingard, 83209 Prien, und Sr. Johanna OSB, Kloster Frauenwörth, 83256 Frauenchiemsee.

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda

Die deutschen Bischöfe hielten ihre Herbstvollversammlung vom 25. bis 28. September 1995 in Fulda.

Die Rolle von Glaube und Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, die Neuregelung des Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetzes, die Perspektiven der Bistumspresse und das kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht waren Schwerpunkt der Beratungen der Vollversammlung der Bischofskonferenz.

Weitere Konferenzthemen waren für die 75 beteiligten Bischöfe der Konsultationsprozeß zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen sowie die Situation der Schulen in katholischer Trägerschaft.

Der Vorsitzende der DBK hielt ein grundlegendes Referat zum Thema „Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft".

Die Bischofskonferenz verabschiedete eine Erklärung „Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde".

Das Kirchenrecht sieht vor, daß die Bischofskonferenzen zur Konkretisierung des allgemeinen Rahmens in einigen Bereichen eigene Richtlinien erlassen. Diese sogenannten „Partikularnormen" wurden von der Deutschen Bischofskonferenz zuletzt 1985 beschlossen. Auch im Bereich der früheren Berliner Bischofskonferenz gab es entsprechende Partikularnormen. Nach der deutschen Einheit und dem Beitritt der Berliner Bischofskonferenz zur Deutschen Bischofskonferenz war es daher notwendig, eine Revision vorzunehmen und neue gemeinsame Partikularnormen zu formulieren. Dieser Prozeß ist nach langer Beratung mit der formellen Anerkennung (Rekognition) durch den Apostolischen Stuhl jetzt zum Abschluß gekommen.

Die Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenz

Die Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenz wurden im Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising (Nr. 16 vom 15. 11. 1995) veröffentlicht. Sie lauten:

Nr. I
Partikularnorm zu c. 230 § 1 CIC – Lektorat / Akolythat
(Persönliche Voraussetzung für die durch liturgischen Ritus auf Dauer zu übertragenden Dienste des Lektors und des Akolythen)

I. 1. Männliche Laien, die gemäß c. 230 § 1 CIC die Bestellung für die „Dienste des Lektors und des Akolythen auf Dauer" erhalten, müssen:

a) mit Ausnahme der unter II. genannten Personen das 25. Lebensjahr vollendet haben,

b) eine gediegene Kenntnis der Heiligen Schrift und der Liturgie besitzen,

c) befähigt sein zur Ausübung der im betreffenden Dienst vorgesehenen Tätigkeiten und

d) sich auszeichnen durch eine gefestigte Glaubenshaltung und einen bewährten Lebenswandel.

2. Der Diözesanbischof kann aus triftigem Grund die Bestellung widerrufen.

II. 1. Die Bestellung der Kandidaten für Diakonat und Presbyterat zum Dienst des Lektors und des Akolythen erfolgt zu dem Zeitpunkt, der durch die vom Diözesanbischof in Kraft gesetzte Diözesan-Ausbildungsordnung der Diakone und Priester vorgesehen ist.

2. Ein Kandidat für Diakonat oder Presbyterat, der aus der Vorbereitung zum Empfang der Weihe ausscheidet, kann den ihm übertragenen Dienst des Lektors und/oder des Akolythen nur ausüben, sofern der Diözesanbischof, der die Bestellung vorgenommen hat, diese nicht widerruft und der Ortsordinarius des jeweiligen Wohnsitzes eine ausdrückliche Erlaubnis erteilt.

Nr. 2
Partikularnorm zu c. 236 CIC – Ausbildung der Ständigen Diakone
(Ausbildung der Ständigen Diakone)

1. Männer, die den Ständigen Diakonat anstreben, haben sich einer dreijährigen Ausbildungszeit zu unterziehen; nach mehrjähriger hauptberuflicher Tätigkeit in einem pastoralen Dienst kann die Ausbildungszeit bis auf zwei Jahre verringert werden.

2. Junge Anwärter auf den Ständigen Diakonat, die sich zur Ehelosigkeit verpflichten wollen, haben während der Ausbildungszeit wenigstens drei Jahre lang in einem vom Diözesanbischof bestimmten Haus zu wohnen, wenn der Diözesanbischof aus schwerwiegenden Gründen nichts anders bestimmt.

3. Die Ausbildung der Ständigen Diakone erfolgt gemäß der „Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland" in der jeweils geltenden Fassung.

Nr. 3
Partikularnorm zu c. 242 § 1 CIC – Rahmenordnung für die Priesterbildung
(Rahmenordnung für die Priesterbildung)

Die Ausbildung der Priester erfolgt gemäß der „Rahmenordnung für die Priesterbildung" in der jeweils geltenden Fassung.

Nr. 4
Partikularnorm zu c. 276 § 2 n. 3 CIC – Stundengebet der Ständigen Diakone
(Umfang des kirchlichen Stundengebets für Ständige Diakone)

Die Ständigen Diakone sind verpflichtet, vom kirchlichen Stundengebet täglich Laudes und Vesper zu beten.

Nr. 5
Partikularnorm zu c. 284 – Kirchliche Kleidung der Geistlichen
(Kirchliche Kleidung der Geistlichen)

Der Geistliche muß in der Öffentlichkeit durch seine Kleidung eindeutig als solcher erkennbar sein. Von dieser Bestimmung sind die Ständigen Diakone mit Zivilberuf ausgenommen. Als kirchliche Kleidung gelten Oratorianerkragen oder römisches Kollar, in begründeten Ausnahmefällen dunkler Anzug mit Kreuz.

Nr. 6
Partikularnorm zu c. 502 § 3 CIC – Konsultorenkollegium
(Übertragung der Aufgaben des Konsultorenkollegiums auf das Domkapitel)

Mit Rücksicht auf die bereits konkordatsrechtlich dem Domkapitel zugewiesenen Aufgaben überträgt die Deutsche Bischofskonferenz gemäß c. 502 § 3 CIC die Aufgaben des Collegium Consultorum dem Domkapitel.

Nr. 7
Partikularnorm zu c. 535 § 1 CIC – Pfarrliche Kirchenbücher
(Pfarrliche Kirchenbücher)

In jeder Pfarrei sowie in jeder anderen selbständigen Seelsorgestelle ist außer in c. 535 § 1 CIC vorgeschriebenen pfarrlichen Kirchenbüchern ein Verzeichnis der Kirchenaustritte zu führen.

Nr. 8
Partikularnorm zu c. 772 § 2 CIC – Verkündigung in Hörfunk und Fernsehen
(Verbreitung der christlichen Lehre in Hörfunk und Fernsehen)

1. Die authentische Verbreitung der christlichen Lehre in Hörfunk und Fernsehen ist vom kirchlichen Lehramt, wahrgenommen durch den zuständigen Diözesanbischof, autorisiert und geschieht durch die Übertragung von liturgischen Handlungen, Wortverkündigung und Darlegung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre sowie durch die Darstellung des lebendigen Glaubensvollzugs.

Der kirchliche Senderbeauftragte verantwortet die Auswahl der Personen, die an vorgenannten Sendungen mitwirken, im Einvernehmen mit dem am Wohnort des Mitwirkenden zuständigen Diözesanbeauftragten. Die an der Lehrverkündigung Mitwirkenden müssen über eine ausreichende fachliche Qualifikation verfügen und eine entsprechende kirchenamtliche Beauftragung besitzen.

2. Unbeschadet der rechtlichen Gesamtverantwortung durch die Leitung der Sendeanstalt ist der kirchliche Senderbeauftragte im Auftrag der im Sendegebiet zuständigen Diözesanbischöfe und im Rahmen ihrer Weisungen diesen für Inhalt und Gestaltung dieser Sendungen und Programme verantwortlich.

3. Die Genehmigung für die Übertragung von liturgischen Handlungen erteilt der für den Übertragungsort zuständige Diözesanbischof.

4. Meßfeiern dürfen nur live und nur vollständig übertragen werden; sie sind kein Ersatz für solche Meßfeiern, die von den Gläubigen in räumlicher Gegenwart mitzufeiern sind.

5. Die geltenden liturgischen Vorschriften sind einzuhalten; für eine würdige Darstellungsweise ist bei der Übertragung insbesondere von Gottesdiensten Sorge zu tragen.

6. Bei redaktionell verantworteten Sendungen über religiös kirchliche Themen, insbesondere wenn darin die Darlegungen der katholischen Glaubens- und Sittenlehre erfolgt, ist der Senderbeauftragte gehalten, den verantwortlichen Redakteur hinsichtlich der Auswahl und des Inhalts zu beraten.

Nr. 9
Partikularnorm zu c. 788 § 3 und c. 851 n. 1 CIC – Katechumenat für Erwachsene

(Katechumenat für erwachsene Taufbewerber)

1. Für erwachsene Taufbewerber muß auf Pfarrebene oder überpfarrlicher Ebene ein Katechumenat durchgeführt werden.

2. Das Katechumenat ist durchzuführen entsprechend den liturgischen Büchern. Hierfür ist vorerst maßgeblich die 1975 veröffentlichte Studienausgabe „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche". Nach entsprechender Überarbeitung wird die endgültige Fassung dem Apostolischen Stuhl zur Genehmigung vorgelegt.

Nr. 10
Partikularnorm zu c. 831 § 2 CIC – Weltgeistliche und Ordensleute in Hörfunk und Fernsehen
(Mitwirkung von Weltgeistlichen und Ordensleuten bei Sendungen zur Glaubens- und Sittenlehre in Hörfunk und Fernsehen)

1. Bei Sendungen im Hörfunk und Fernsehen, die die katholische Glaubens- und Sittenlehre betreffen, dürfen Weltgeistliche und Ordensleute, die über eine ausreichende fachliche Qualifikation verfügen und die entsprechende kirchenamtliche Beauftragung besitzen, mitwirken, sofern nicht der für sie oder der für den Sendeort zuständige Diözesanbischof im Einzelfall anders bestimmt.

2. Weltgeistliche und Ordensleute müssen in Fernsehsendungen als solche erkennbar sein.

Nr. 11
Partikularnorm zu c. 877 § 3 CIC – Taufeintrag bei Adoptivkindern
(Eintragung der Namen der Adoptiveltern in das Taufbuch)

Bei der Taufe eines Adoptivkindes sind die Namen der Adoptiveltern (als solcher) und – soweit aus öffentlichen Urkunden bekannt – auch der leiblichen Eltern in das Taufbuch einzutragen. Dem Eintrag ist ein Vermerk hinzuzufügen, demgemäß Urkunden oder Bescheinigungen nur mit Erlaubnis des Diözesanbischofs ausgestellt werden dürfen; gleiches gilt für das Erteilen jeglicher Auskunft.

Nr. 12
Partikularnorm zu c. 961 § 2 CIC – Generalabsolution
(Generalabsolution nur bei drohender Todesgefahr)

Hinsichtlich der Generalabsolution außerhalb von Todesgefahr (c. 961 § 1 n. 2 CIC) bekräftigt die Vollversammlung der Bischofskonferenz ihre diesbezüglichen früheren Beschlüsse und stellt gemäß c. 961 § 2 CIC fest, daß in den ihr zugehörigen Diözesen die eine schwere Notlage begründenden Voraussetzungen für die Einführung der Generalabsolution derzeit nicht gegeben sind; die Generalabsolution darf deshalb im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz nur bei drohender Todesgefahr (c. 961 § 1 n. 1 CIC) erteilt werden.

Nr. 13
Partikularnorm zu c. 964 § 2 CIC – Beichtstuhl/Beichtraum
Sofern sich in einer Kirche wenigstens ein Beichtstuhl gemäß den Vorschriften von c. 964 § 2 CIC befindet, kann ein Beichtraum eingerichtet werden.

Nr. 14
Partikularnorm zu c. 1236 § 1 CIC – Material für Altartisch
(Zugelassenes Material für Altartisch)

Für die Tischplatte eines feststehendes Altares kann gemäß c. 1236 § 2 CIC auch anderes würdiges und haltbares Material verwendet werden.

Nr. 15
Partikularnorm zu c. 1246 § 2 CIC – Feiertagsregelung
(Kirchlich gebotene Feiertage)

1. Im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz sind folgende Tage gemäß c. 1246 § 1 CIC kirchlich gebotene Feiertage:

– Geburt unseres Herrn Jesus Christus (25. 12.)

– Hochfest der Heiligen Gottesmutter Maria (1. 1.)

– Christi Himmelfahrt.

Weiterhin sind im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz folgende Tage kirchlich gebotene Feiertage:

– Zweiter Weihnachtstag (26. 12.)

– Ostermontag

– Pfingstmontag.

2. Folgende Tage sind gemäß c. 1246 § 1 CIC in den jeweils genannten (Erz-)Diözesen kirchlich gebotene Feiertage:

(1) Erscheinung des Herrn (6. 1.) in

Augsburg, Bamberg, Berlin, Dresden-Meißen, Eichstätt, Erfurt, Freiburg, Fulda, Görlitz, Limburg, Magdeburg, München und Freising, Passau, Regensburg, Rottenburg-Stuttgart, Hamburg (mecklenburgischer Anteil), Würzburg;

(2) Fronleichnam in

Aachen, Augsburg, Bamberg, Berlin, Dresden-Meißen, Eichstätt, Erfurt, Essen, Freiburg, Fulda, Görlitz, Hildesheim, Köln, Limburg, Magdeburg, Mainz, München und Freising, Münster (nordrhein-westfälischer Anteil), Paderborn (nordrhein-westfälischer Anteil), Passau, Regensburg, Rottenburg-Stuttgart, Hamburg (mecklenburgischer Anteil), Speyer, Trier, Würzburg;

(3) Aufnahme Mariens in den Himmel (15. 8.) in

Augsburg, Bamberg, Eichstätt, Fulda, Limburg, Mainz, München und Freising, Passau, Regensburg, Speyer (saarländischer Anteil), Trier (saarländischer Anteil), Würzburg;

(4) Allerheiligen (1. 11.) in

Aachen, Augsburg, Bamberg, Berlin, Dresden-Meißen, Eichstätt, Erfurt, Essen, Freiburg, Fulda, Görlitz, Hildesheim, Köln, Limburg (rheinland-pfälzischer Anteil), Magdeburg, Mainz, München und Freising, Münster (nordrhein-westfälischer Anteil), Paderborn, (nordrhein-westfälischer Anteil), Passau, Regensburg, Rottenburg-Stuttgart, Hamburg (mecklenburgischer Anteil), Speyer, Trier, Würzburg;

3. Die Hochfeste der Unbefleckten Empfängnis Mariae, des Hl. Josef sowie der Apostel Petrus und Paulus sind in keiner (Erz-)Diözese kirchlich gebotene Feiertage.

Nr. 16
Partikularnorm zu cc. 1251, 1253 CIC – Bußordnung (Fasten – Abstinenz)
(Kirchliche Bußpraxis / Weisungen zur Bußpraxis)

1. Aschermittwoch und Karfreitag

Der Aschermittwoch und der Karfreitag sind strenge Fast- und Abstinenztage. Der katholische Christ beschränkt sich an diesen Tagen auf eine einmalige Sättigung (Fasten) und verzichtet auf Fleischspeisen (Abstinenz).

2. Fastenopfer

Jeder Christ soll je nach seiner wirtschaftlichen Lage jährlich, womöglich am Ende der österlichen Bußzeit, ein für ihn spürbares Geldopfer für die Hungernden und Notleidenden geben.

3. Die Freitage des Jahres

Alle Freitage des Jahres sind im Gedenken an das Leiden und Sterben des Herrn kirchliche Bußtage, an denen der Christ zu einem Freitagsopfer verpflichtet ist; ausgenommen sind die Freitage, auf die ein Hochfest fällt. Das Freitagsopfer kann verschiedene Formen annehmen: Verzicht auf Fleischspeisen, der nach wie vor sinnvoll und angemessen ist, spürbare Einschränkung im Konsum, besonders bei Genußmitteln, Dienste und Hilfeleistungen für den Nächsten. Das durch das Freitagsopfer Ersparte sollte mit Menschen in Not geteilt werden. Auch eine andere spürbare Ein-

schränkung im Konsumverhalten ist denkbar. Das Zeugnis gemeinsamen Freitagsopfers hat zudem seinen besonderen Wert. Kirchliche Häuser, Ordensgemeinschaften und geistliche Vereinigungen können hier ein Beispiel geben. Dem Sinn des Freitagsopfers entsprechen auch: Gebet und andere Frömmigkeitsübungen, wie wirkliche Einschränkung, der Dienst am Nächsten.

Nr. 17
Partikularnorm zu c. 1262 CIC – Kirchensteuer
(Beitragspflicht der Gläubigen hinsichtlich der Erfordernisse der Kirche)

Die Gläubigen sind verpflichtet, für die Erfordernisse der Kirche Beiträge zu leisten, damit ihr die Mittel zur Verfügung stehen, die für den Gottesdienst, die Werke des Apostolates und der Caritas sowie für einen angemessenen Unterhalt der in ihrem Dienst Stehenden notwendig sind (c. 222 § 1 CIC).

In Anbetracht der im Konferenzgebiet bestehenden vertrags- und staatskirchenrechtlichen Regelungen über die Kirchensteuer ist der Erlaß einer eigenen Ordnung hinsichtlich erbetener Gaben (c. 1262 CIC) derzeit nicht erforderlich. Auch die Gläubigen, die keine Kirchensteuer zu zahlen haben, sind verpflichtet, entsprechend ihrer finanziellen Leistungsfähigkeit für die Erfordernisse der Kirche Beiträge zu leisten.

Der Diözesanbischof ist gehalten, die Gläubigen an die genannten Verpflichtungen zu erinnern und in geeigneter Weise auf ihre Erfüllung zu drängen (c. 1261 § 2 CIC). Ihm obliegt es auch, unter Beachtung der bestehenden rechtlichen Regelungen auf Bundes- und Landesebene, das kirchliche Besteuerungsrecht auszugestalten (c. 1263 CIC letzter Halbsatz).

Nr. 18
Partikularnorm zu c. 1277 CIC – Akte der a. o. Vermögensverwaltung

Als Akte der außerordentlichen Vermögensverwaltung nach c. 1277 CIC werden bestimmt:

a) Annahme von Zuwendungen (Erbschaften und Schenkungen), sofern sie nicht frei sind von Auflagen und Belastungen.

b) Aufnahme von Darlehen, sofern diese nicht nur zur kurzfristigen Gewährleistung der Zahlungsbereitschaft, also nicht nur zur vorübergehenden Aushilfe dienen.

c) Einstehen für fremde Verbindlichkeiten.

d) Abschluß von Kauf- und Werkverträgen sowie der Erwerb von Grundstücken, soweit der Wert von 1 (eine) Million DM im Einzelfall überschritten ist.

e) – Errichtung der Übernahme von anstaltlichen Einrichtungen (selbständige Organisationseinheiten) kirchlichen oder staatlichen Rechts,

– Auflösung oder Übernahme solcher anstaltlichen Einrichtungen (selbständigen Organisationseinheiten).

f) Vereinbarungen über die Ablösung von Baulastverpflichtungen und anderen Leistungen Dritter.

Nr. 19
Partikularnorm zu cc. 1292 § 1, 1295 und 1297 CIC – Genehmigung von Veräußerungen und veräußerungsähnlichen Rechtsgeschäften
Veräußerungen (c. 1291 CIC) und veräußerungsähnliche Rechtsgeschäfte (c. 1295 CIC) von Stammvermögen einer öffentlichen juristischen Person des kanonischen Rechts, die dem Diözesanbischof untersteht, sind nach Maßgabe der folgenden Bestimmungen genehmigungsbedürftig, wobei die Genehmigung schriftlich zu erteilen ist:

I. Obergrenze gemäß c. 1292 § 1 CIC

Für Veräußerungen (c. 1291 CIC) und veräußerungsähnliche Rechtsgeschäfte (c. 1295 CIC) wird als Obergrenze die Summe von 10 Millionen DM festgelegt. Übersteigt

eine Veräußerung oder ein veräußerungsähnliches Rechtsgeschäft diesen Wert, ist zusätzlich zu der Genehmigung des Diözesanbischofs auch die Genehmigung des Apostolischen Stuhles zur Gültigkeit des Rechtsgeschäftes erforderlich.

II. Untergrenze gemäß c. 1291 § 1 und 1297 CIC

1. Für Veräußerungen gemäß c. 1291 CIC gelten folgende Untergrenzen:

a) Alle Grundstücksveräußerungen – unabhängig von einer Wertgrenze – bedürfen der Genehmigung durch den Diözesanbischof; der Diözesanbischof ist gemäß c. 1292 § 1 CIC seinerseits an die Zustimmung des Diözesan-Verwaltungsrates, des Konsultorenkollegiums, dessen Aufgaben dem Kathedralkapitel übertragen worden sind, sowie die der Betroffenen gebunden, wenn der Wert 100 000 DM übersteigt.

b) Für alle übrigen Veräußerungsgeschäfte wird, unbeschadet der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen und Gewohnheiten, die dem Diözesanbischof weitergehende Rechte einräumen, als Untergrenze die Summe von 20 000 DM festgelegt, so daß erst beim Überschreiten dieser Wertgrenze die Genehmigung des Diözesanbischofs erforderlich ist. Der Diözesanbischof ist gemäß c. 1292 § 1 CIC seinerseits an die Zustimmung des Diözesan-Vermögensverwaltungsrates und des Konsultorenkollegiums, dessen Aufgaben dem Kathedralkapitel übertragen worden sind, sowie die der Betroffenen gebunden, wenn der Wert 100 000 DM übersteigt.

2. Für veräußerungsähnliche Rechtsgeschäfte gemäß c. 1295 CIC gelten folgende Untergrenzen:

a) für die Belastung von Grundstücken und grundstücksgleichen Rechten (Hypotheken, Grundschulden, Bestellung von Erbbaurechten und Belastung von Erbbaurechten) ist – unabhängig von der Wertgrenze – die Genehmigung des Diözesanbischofs erforderlich, der seinerseits an die im Abschnitt II Nr. 1 genannten Zustimmungen gebunden ist, wenn der Wert 100 000 DM übersteigt.

b) Unbeschadet der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen und Gewohnheiten, die dem Diözesanbischof weitergehende Rechte einräumen, sowie der in Buchstabe c) getroffenen Sonderregelung für Miet- und Pachtverträge wird für alle übrigen veräußerungsähnlichen Rechtsgeschäfte (c. 1295 CIC) als Untergrenze die Summe von 20 000 DM festgelegt, so daß erst beim Überschreiten dieser Wertgrenze die Genehmigung des Diözesanbischofs erforderlich ist. Dieser ist an die in Abschnitt II Nr. 1 genannten Zustimmungen gebunden, wenn der Wert des Rechtsgeschäftes 100 000 DM übersteigt.

c) Für Miet- und Pachtverträge wird unbeschadet der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen und Gewohnheiten, die dem Diözesanbischof weitergehende Rechte einräumen, gemäß c. 1297 CIC bestimmt:

(1) Der Genehmigung des Diözesanbischofs bedürfen unbefristete Miet- oder Pachtverträge;

Miet- oder Pachtverträge, deren Laufzeit länger als ein Jahr ist;

Miet- oder Pachtverträge, deren Miet- oder Pachtzins jährlich 20 000 DM übersteigt.

(2) Übersteigt der jährliche Miet- oder Pachtzins 100 000 DM, so ist der Diözesanbischof für die Erteilung der Genehmigung seinerseits an die in Abschnitt II Nr. 1 genannten Zustimmungen gebunden.

(3) Der zu vereinbarende Zins hat sich am ortsüblichen Miet- oder Pachtzins zu orientieren.

In bezug auf Rechtsgeschäfte unterhalb der mit 100 000 DM festgesetzten Untergrenze erhalten die Normen von Nr. 19 II, 1,2 (a, b) in den einzelnen Diözesen Rechtskraft, wenn der Diözesanbischof es bestimmt.

Nr. 20
Partikularnorm zu c. 1421 § 2 CIC – Laien als kirchliche Richter
(Zulassung von Laien als kirchliche Richter)

Die Deutsche Bischofskonferenz erteilt die Erlaubnis, daß Laien gemäß c. 1421 § 2 CIC als Richter bestellt werden.

Fulda, den 22. September 1992, 23. September 1993 und 26. September 1995.

Rekognosziert mit Dekret der Bischofskongregation vom 16. Mai 1995 und 12. September 1995.

Die Partikularnormen erhalten für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz am 1. Januar 1996 ihre Rechtskraft. Gleichzeitig verlieren die von der Deutschen und von der Berliner Bischofskonferenz zu denselben Canones erlassenen Partikularnormen ihre Geltung.

Hinweis:

Es wird hingewiesen, daß die seit 1. Januar 1990 geltenden Partikularnormen zur Ehevorbereitung, Eheschließung und Registrierung von Eheschließungen weiterhin in Kraft sind (Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising Nr. 18/1989, S. 398).

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

Richtlinien für den Sonntagsgottesdienst

Aus gegebenem Anlaß weisen wir hiermit auf folgende im Direktorium des Bistums Limburg abgedruckten Richtlinien für den Sonntagsgottesdienst erneut hin (Amtsblatt Limburg 1985, S. 71):

„1. In allen Kirchenorten (in zentralörtlichen und schwerpunktörtlichen Pfarreien sowie in solchen Filialen, in denen bisher regelmäßig ein Sonntagsgottesdienst gefeiert wurde) soll auch weiterhin ein Sonntagsgottesdienst, möglichst als Eucharistiefeier, gefeiert werden. Entsprechendes gilt von 14täglich oder monatlich gefeierten Gottesdiensten.

2. Damit möglichst alle Kirchenorte regelmäßig eine Eucharistiefeier haben, sollen sich die Priester im Bereich der Pfarrverbände gegenseitig aushelfen und die Gottesdienstordnungen aufeinander abstimmen. Geistliche im Ruhestand sind gebeten, im Rahmen ihrer Möglichkeiten mitzuhelfen. Priester, die nicht in der Pfarrseelsorge tätig sind, sollen, soweit es ihr Dienstauftrag möglich macht, zur Mithilfe bereit sein. Die Ordensgemeinschaften sind gebeten, in Absprache mit dem Ordinariat auch Daueraushilfen anzunehmen (Synode, Gottesdienst, 2.4.3; vgl. Amtsblatt 1976, S. 359 – 361).

3. Kein Priester darf an Sonn- und Feiertagen die heilige Messe einschließlich der Vorabendmesse mehr als dreimal feiern. Ausnahmeregelungen bedürfen der Genehmigung durch den Generalvikar.

4. Falls in einem Pfarrverband nicht alle regelmäßigen Gottesdienste auf Dauer als Eucharistiefeier gehalten werden können, ist vom Bezirksdekan nach Rücksprache mit dem Dekan zu prüfen, ob die Zahl der Gottesdienste reduziert werden kann.

5. Sollte bei Erkrankung oder Urlaub keine Möglichkeit zu einer priesterlichen Aushilfe bestehen, kann anstelle einer Eucharistiefeier ein Wortgottesdienst (mit Kommunionfeier) gehalten werden. Für diesen Wortgottesdienst ist die Genehmigung des Bezirksdekans, in dessen Abwesenheit des zuständigen Dekans, einzuholen.

7. Wenn in einer Gemeinde am Sonntag (einschließlich Vorabend) die Messe gefeiert wird, soll am selben Tag nicht ein Wortgottesdienst (mit Kommunionfeier) stattfinden. Die dauernde Einrichtung von Wortgottesdiensten (mit Kommunionfeiern) an Sonntagen (einschließlich Vorabend) bedarf der Genehmigung durch das

Bischöfliche Ordinariat. Diese Genehmigung wird aufgrund einer Stellungnahme des Bezirksdekans nach genauer Prüfung der Situation im Pfarrverband nur erteilt, wenn andere Lösungen nicht möglich sind. Diese Regelung bezieht sich nicht auf Andachten am Sonntagnachmittag.

11. Es wird empfohlen, daß die Wortgottesdienste möglichst in Gruppen vorbereitet werden (z. B. Sachausschuß, Liturgie, Kommunionhelferkreis, Gottesdienstthelferkreis usw.) Die Mitglieder dieser Gruppen sollen möglichst auch bei der Durchführung der Gottesdienste mitwirken.

14. „Bei all den notwendigen Bemühungen um den sonntäglichen Gottesdienst ohne Priester muß deutlich bleiben, daß es sich um eine Notsituation handelt, die alle zur Sorge um genügend Priester aufruft" (Synode, Gottesdienst, 2.4.3). Dies soll auch in den Gebeten zum Ausdruck kommen" (Amtsblatt für das Bistum Limburg 1995, S. 254, Nr. 241).

MISSION

Lateinamerikanischer Missionskongreß

Vom 18. bis 23. Juli 1995 fand in Belo Horizonte (Brasilien) der V. Lateinamerikanische Missionskongreß (COMLA-V) statt. Es folgt ein Auszug aus der Schlußbotschaft des Kongresses:

Der Heilige Geist schwebt über unserem Kontinent. Wir waren hier zum V. Lateinamerikanischen Missionskongreß (COMLA-V) versammelt mit 2710 Delegierten (Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und Laien) aus allen Ländern Lateinamerikas und der Karibik und mit Gästen aus den anderen Kontinenten und vereint mit dem Heiligen Vater Johannes Paul II., der durch seinen Sonderdelegierten, Kardinal Josef Tomko, vertreten war.

Zu Beginn des Kongresses baten wir um die Fürsprache Marias, unserer hl. Jungfrau von Guadalupe, der Schutzpatronin unseres Kontinents. Sie hat uns in diesen Tagen begleitet und uns gelehrt, wie das Evangelium in den Kulturen gelebt werden kann.

Oft haben wir uns an die vorangegangen Missionskongresse in Mexiko, Kolumbien und Peru erinnert. Dieser Missionskongreß war von der Hoffnung geprägt, neue Missionsberufe zu wecken. Während der kirchlichen Feierlichkeiten durften wir ein wahres Pfingstfest und die Gegenwart des Heiligen Geistes erleben. Wir wollten aufrufen zur Gerechtigkeit, zur Brüderlichkeit und zur Solidarität, insbesondere gegenüber unseren ärmsten Brüdern und Schwestern, den Menschen schwarzer Hautfarbe und den Eingeborenen.

Das zentrale *Thema* „Das Evangelium in den Kulturen: Leben und Hoffnung" und das *Leitmotiv* „Kommt, seht und verkündet" wurden im Laufe des Kongresses immer lebendiger.

Wir wurden uns der verschiedenen Kulturen und ihrer jeweiligen Art des Sehens, Denkens, Hörens, Schätzens, Redens, Betens und Handelns bewußt. Wir haben uns im Hören geübt während der verschiedenen Darbietungen aus den Kulturen der Afroamerikaner, der Eingeborenen und der Mestizen. Gleichzeitig wurde uns deutlich, daß in dieser Verschiedenartigkeit das eigene Evangelium gegenwärtig wird.

So haben wir auch das Leitmotiv des COMLA-V besser verstanden. Diese Einladung, die uns mit ihrem „*Kommt*" hierhergerufen hat, hat großen Anklang bei uns gefunden. Es war der Aufruf des Herrn (vgl. Joh 1,38) ihm zu seiner Begegnung zu folgen, und den in der Taufe gründenden Sendungsauftrag zu verwirklichen. Wir wurden vom Aufruf zum *Seht* umgeben und haben Heiterkeit und Traurigkeit, Höhen und Tiefen, Armut und Versuche sie zu überwinden, Entrechtung und Solidarität und viel Hoffnung auf die helfende Kraft

des Evangeliums für die Kulturen gesehen. Deshalb wurde auch der Aufruf Gottes und der Kirche stärker empfunden. „*Verkündet!*".

Diese Botschaft soll von nun an ein Beginn der Verkündigung und ein Ausdruck dessen sein, was wir hier erlebt haben. Insbesondere sollen in diesem Zusammenhang die wunderbaren Liturgien, die liebevolle Dekoration des Stadions, die Zusammenfassung in Themenkreise, die folkloristischen Darbietungen erwähnt werden, die nicht nur die Kultur unseres eigenen Kontinents zum Ausdruck gebracht haben, sondern auch eine Öffnung gegenüber den anderen vier Erdteilen hervorgerufen haben.

Die Worte von Papst Johannes Paul II. zur Eröffnung des Kongresses haben unserer Arbeit wegweisende Anhaltspunkte geboten:

– Hinführung zum Bewußtsein unserer missionarischen Verantwortung;

– Finden wirksamer Mittel der Evangelisierung und gleichzeitige Berücksichtigung und Förderung der Kulturen unseres Kontinents;

– Neuevangelisierung in den verschiedenen Teilbereichen unserer Pastoral, die von einer säkularisierten Konsumgesellschaft beeinflußt werden;

– Befolgung des Aufrufes zur Mission über die Grenzen hinaus „indem wir aus unserer Armut geben";

– Entschiedene Fortführung des bevorzugten Einsatzes für die Armen und Ausgestoßenen.

Feierlich übernehmen wir *Prioritäten und Kompromisse* zur Orientierung des missionarischen Lebens unserer Kirchen in den nächsten Jahren.

Wir wollen uns unserer Verantwortung und der geschichtlichen Bedeutung unseres Missionsberufes im Auftrag Christi (vgl. Mt 28,18 – 10) gegenüber anderen Ländern und Kontinenten, *um mit Dankbarkeit die empfangene Gnade zurückzugeben*, die uns in diesen Jahrhunderten der Evangelisierung zuteil wurde (Johannes Paul II. Redemptoris Missio, 34). Insbesondere wollen wir, mit dem Glauben und mit der Befreiung die Schuld begleichen, die wir gegenüber dem afrikanischen Kontinent aufgrund der Versklavung haben. Wir haben jedoch auch bemerkt, daß die Menschen afrikanischer Abstammung unsere Kulturen bereichert haben und einige von ihnen heute in unserem Kontinent als missionarisch tätig sind und in tiefer Gemeinschaft zwischen Rassen und Kulturen und im Glauben leben.

Wir sind davon überzeugt, daß unsere Kirchen, je mehr sie in den eigenen Regionen missionarisch tätig sind, sie um so mehr auch die missionarische Dimension der ganzen Kirche bereichern werden. Andererseits werden missionarische Lebendigkeit und Dynamismus im eigenen Land wachsen, wenn sie das Evangelium, auch über die Grenzen hinaus anderen Völkern verkünden werden.

Um diese missionarische Berufung zu verwirklichen, müssen die *Ortskirchen* „die *Hinführung zur Mission* als wesentliches Element ihrer Pastoral einbeziehen" (Redemptoris Missio 83).

Verpflichten wir uns zur Verkündigung und zum Zeugnis *über die Grenzen hinaus in einem noch weiteren Sinne.* Die Mitglieder der Institute des kontemplativen Lebens, die Kranken und die alten Menschen tun dies im alltäglichen Leben, im Gebet und in der Hingabe ihres Leidens. Andere stellen sich den Herausforderungen des modernen Lebens, das durch neue ethnische, wirtschaftliche, politische, kulturelle und religiöse Abgrenzungen gekennzeichnet ist, die zur Teilung vieler Menschen führen und Millionen von Menschen zu Außenseitern machen. In diesem Sinn sind wir Missionare über die Grenzen hinaus, wo immer wir leben.

Die *göttliche Lehre von der Fleischwerdung* verpflichtet uns zur Überschreitung des einengenden Horizontes des monokulturellen Christentums. Sie lehrt uns, uns vorbehaltlos der multikulturellen und multireligiösen Realität unseres Kontinents zu öffnen. Deshalb stellt die Inkulturation eine zwingende Notwendigkeit für die Evangelisierung dar. Sie kann innerhalb der Kulturen mit ihren verschiedenen Symbolen, Mythen, Bräuchen, Werten und Riten sowie im Respektvollen Dialog mit den Menschen verwirklicht werden. Sie bringt außerdem die Bekehrung der Völker und die Auflösung der Struktur der Sünde (Santo Domingo 13) in ihren Kulturen mit sich. Von der Inkulturation profitieren sowohl die Evangelisierten als auch die Evangelisatoren. So ergibt sich eine Bewegung „in zwei verschiedenen Richtungen, einmal des Gebens und einmal des Empfangens", „mit absolutem Respekt für die Menschen und ihre Kulturen und gleichzeitig mit absoluter Treue und als wahre Fortführung des Werkes Jesu Christi, mit lebendigem Glauben, mit Geduld und Bereitschaft zum Dialog und mit der Erkenntnis der Offenbarung" wie der Päpstliche Sonderdelegierte in seiner Eröffnungsansprache betont hat.

Im Geiste Jesu Christi verpflichtet die Inkulturation zu einem *besonderen Augenmerk für die Ärmsten*, wie uns dies in unserem Kontinent von Medien (1968) auf beispielhafte Weise vorgelebt wurde. Dieses besondere Augenmerk umfaßt auch eine weltumgreifende Dimension der Solidarität gegenüber den großen Attentaten auf das Leben, insbesondere in Afrika und in Asien.

Inmitten eines wunderbaren Aufblühens der Spiritualität, wollen wir *unsere christliche Mystik auf die Nachfolge Christi* konzentrieren und seinem Anliegen als Verkünder des Reiches, als Evangelisator der Armen (Lk 4,16ff.; Mk 1,14ff.) und als Verkünder der erlösenden und rettenden Barmherzigkeit Gottes Vaters (Lk 15) entsprechen.

In einer immer komplexeren Welt und im Bewußtsein um die Einzigartigkeit der Kulturen, verlangt die missionarische Aufgabe nach *einer besseren psychologischen und theologischen Heranbildung* der Evangelisatoren und nach spezifischen Kenntnissen über die Kulturen, mit denen sie in Verbindung treten werden (Internationaler Fidesdienst, 8. 8. 95, Nr. 3965, ND 403 – 406).

ÖKUMENISMUS

Islam und Christentum

Das griechische Verfassungsgericht hat die Entlassung von 13 islamischen Religionslehrern bestätigt, von denen im Schuljahr 1994/95 weder der Lehrplan eingehalten noch die vom Unterrichtsministerium gemeinsam mit der religiösen Führung der Moslem-Minderheit erarbeiteten Lehrbücher verwendet wurden. Aus anderen europäischen Ländern mit Moslem-Gastarbeitern oder -Einwanderern ist schon länger bekannt, das Fundamentalisten nicht nur radikale Moschee-Schulen einrichten, sondern auch den islamischen Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen in ihre Hand zu bekommen versuchen. In Griechenland, wo im Nordosten Moslems türkischer und bulgarischer Volkszugehörigkeit leben, hatten die entlassenen Lehrer in den Staatsschulen Jesus Christus und die Kirche beschimpft und geschmäht sowie offen zur Islamischen Revolution aufgerufen (steyl aktuell [sta] 145/95).

STAAT UND KIRCHE

Gemeinnützigkeit – Vergabe von Darlehen

Das Bundesministerium der Finanzen richtete am 14. Dezember 1994 an die Obersten Finanzbehörden der Länder folgendes Schreiben (IV B 7 – S 0170 – 121/94):

Unter Bezugnahme auf das Ergebnis der Eröterungen mit den obersten Finanzbehörden der Länder nehme ich zu der Vergabe von Darlehen *durch* gemeinnützige Körperschaften wie folgt Stellung:

1. *Gebot der zeitnahen Mittelverwendung*

Eine gemeinnützige, mildtätige oder kirchliche Körperschaft muß ihre Mittel grundsätzlich zeitnah für ihre steuerbegünstigten satzungmäßigen Zwecke verwenden (Gebot der Selbstlosigkeit – § 55 AO). Mittel in diesem Sinne sind alle Zuwendungen (z. B. Mitgliedsbeiträge, Spenden, Zuschüsse), die Überschüsse aus der Vermögensverwaltung sowie die Gewinne bzw. Überschüsse aus Zweckbetrieben und steuerpflichtigen wirtschaftlichen Geschäftsbetrieben. Verwendung im Sinne des § 55 AO ist auch die Verwendung der Mittel für die Anschaffung oder Herstellung von Vermögensgegenständen, die satzungsmäßigen Zwecken dienen (z. B. Bau eines Altenheims, Kauf von Sportgeräten oder medizinischen Geräten).

Die Bildung von Rücklagen ist nur unter den Voraussetzungen der Nr. 6 (zweckgebundene Rücklagen), der Nr. 7 Buchstabe a (freie Rücklage) und der Nr. 7 Buchstabe b (Rücklage für die Erhaltung der prozentualen Beteiligung an einer Kapitalgesellschaft) des § 58 AO zulässig. Davon unberührt bleiben Rücklagen in einem steuerpflichtigen wirtschaftlichen Geschäftsbetrieb, soweit sie bei vernünftiger kaufmännischer Beurteilung wirtschaftlich begründet sind, und Rücklagen im Bereich der Vermögensverwaltung, z. B. für die Erhaltung und Pflege des vorhandenen Vermögens.

Nicht dem Gebot der zeitnahen Mittelverwendung unterliegt das Vermögen der Körperschaften, auch soweit es durch Umschichtungen entstanden ist (z. B. Verkauf eines zum Vermögen gehörenden Grundstücks einschließlich des den Buchwert übersteigenden Teils des Preises). Außerdem kann eine Körperschaft folgende Zuwendungen ohne für die Gemeinnützigkeit schädliche Folgen ihrem Vermögen zuführen:

– Zuwendungen von Todes wegen; sie sind grundsätzlich als Zuwendungen zum Vermögen der steuerbegünstigten Körperschaft anzusehen, wenn der Erblasser eine Verwendung für den laufenden Aufwand nicht besonders vorschreibt;

– Zuwendungen aufgrund eines Spendenaufrufs, wenn aus dem Spendenaufruf ersichtlich ist, daß Beträge zur Aufstockung des Vermögens erbeten werden;

– Zustiftungen und Einzelzuwendungen, bei denen der Zuwendende ausdrücklich erklärt, daß sie zur Ausstattung der Körperschaft mit Vermögen oder zur Erhöhung des Vermögens bestimmt sind;

– Sachzuwendungen, die ihrer Natur nach der Vermögensbildung dienen, z. B. Schenkung eines Mietwohngrundstücks.

2. *Darlehen aus zeitnah zu verwendenden Mitteln*

Eine steuerbegünstigte Körperschaft darf aus Mitteln, die sie nach den o. g. Grundsätzen zeitnah für ihre steuerbegünstigten Zwecke verwenden muß, unter bestimmten Umständen auch Darlehen vergeben. Die Vergabe von Darlehen aus diesen Mitteln ist dann unschädlich für die Gemeinnützigkeit, wenn die Körperschaft damit selbst unmittelbar ihre steuerbegünstigten satzungsmäßigen Zwecke verwirklicht. Dies kann z. B. der Fall sein, wenn die Körperschaft im Rahmen ihrer jeweiligen steuerbegünstigten Zwecke Darlehen im Zusammenhang mit einer Schuldnerberatung zur Ablösung von Bankschulden, Stipendien für eine wissenschaftliche Ausbildung teilweise als Darlehen oder Darlehen an Nachwuchskünstler für die Anschaffung von Instrumenten vergibt. Voraussetzung ist, daß sich die Darlehensvergabe von einer gewerbsmäßigen Kreditvergabe dadurch un-

terscheidet, daß sie zu günstigeren Bedingungen erfolgt als zu den allgemeinen Bedingungen am Kapitalmarkt (z. B. Zinslosigkeit, Zinsverbilligung).

Die Vergabe von Darlehen aus zeitnah für die steuerbegünstigten Zwecke zu verwendenden Mittel an andere steuerbegünstigte Körperschaften ist im Rahmen des § 58 Nrn. 1 und 2 AO zulässig (mittelbare Zweckverwirklichung), wenn die andere Körperschaft die darlehensweise erhaltenen Mittel unmittelbar für steuerbegünstigte Zwecke innerhalb der für eine zeitnahe Mittelverwendung vorgeschriebenen Frist (siehe Tz. 4) verwendet.

Darlehen, die zur unmittelbaren Verwirklichung der steuerbegünstigten Zwecke vergeben werden, sind im Rechnungswesen entsprechend kenntlich zu machen. Es muß sichergestellt und für die Finanzbehörden nachprüfbar sein, daß die Rückflüsse, d. h. Tilgung und Zinsen, wieder zeitnah für die steuerbegünstigten Zwecke verwendet werden.

3. *Darlehen aus nicht zeitnah zu verwendenden Mitteln*

Aus Mitteln, die nicht dem Gebot der zeitnahen Mittelverwendung unterliegen (Vermögen einschließlich der zulässigen Zuführungen und der zulässig gebildeten Rücklagen – siehe Tz. 1), darf eine steuerbegünstigte Körperschaft Darlehen nach folgender Maßgabe vergeben.

Die Zinsen müssen sich in dem auf dem Kapitalmarkt üblichen Rahmen halten, es sei denn, der Verzicht auf die üblichen Zinsen ist eine nach den Vorschriften des Gemeinnützigkeitsrecht und der Satzung der Körperschaft zulässige Zuwendung (z. B. Darlehen an eine ebenfalls steuerbegünstigte Mitgliederorganisation oder eine hilfsbedürftige Person). Bei Darlehen an Arbeitnehmer aus dem Vermögen kann der (teilweise) Verzicht auf eine übliche Verzinsung als Bestandteil des Arbeitslohns angesehen werden, wenn dieser insgesamt, also einschließlich des Zinsvorteils, angemessen ist und der Zinsverzicht auch von der Körperschaft als Arbeitslohn behandelt wird. (z. B. Abführung von Lohnsteuer und Sozialversicherungsbeiträgen).

Maßnahmen, für die eine Rücklage nach § 58 Nr. 6 AO gebildet worden ist, dürfen sich durch die Gewährung von Darlehen nicht verzögern.

4. *Zeitnahe Verwendung von Mitteln*

Eine zeitnahe Mittelverwendung im Sinne der Vorschriften des Gemeinnützigkeitsrechts ist gegeben, wenn die Mittel spätestens in dem auf den Zufluß folgenden Kalender- oder Wirtschaftsjahr für die steuerbegünstigten satzungsmäßigen Zwecke verwendet werden. Vom Zeitpunkt des Zuflusses der Mittel bis zu ihrer zeitnahen Verwendung in diesem Sinne dürfen auch dem Gebot der zeitnahen Mittelverwendung unterliegende Mittel angelegt oder als Darlehen unter den in Nr. 3 beschriebenen Bedingungen vergeben werden.

Am Ende des Kalender- oder Wirtschaftsjahres noch vorhandene Mittel müssen in der Bilanz oder Vermögensaufstellung der Körperschaft zulässigerweise dem Vermögen oder einer zulässigen Rücklage zugeordnet oder als im letzten Jahr zugeflossene Mittel, die im folgenden Jahr für die steuerbegünstigten Zwecke zu verwenden sind, ausgewiesen sein. Dabei sind auch sog. Betriebsmittelrücklagen für periodisch wiederkehrende Ausgaben (z. B. Löhne, Gehälter, Mieten) in Höhe des Mittelbedarfs für eine angemessene Zeitperiode zulässig.

Soweit Mittel nicht schon im Jahr des Zuflusses für die steuerbegünstigten Zwecke verwendet oder zulässigerweise dem Vermögen zugeführt werden, muß ihre zeitnahe Verwendung durch eine Nebenrechnung (Mittelverwendungsrechnung) nachgewiesen werden.

5. *Satzung*

Die Vergabe von Darlehen ist als solches kein gemeinnütziger Zweck. Sie darf deshalb nicht Satzungszweck einer gemeinnützigen Körperschaft sein. Es ist jedoch unschädlich für die Gemeinnützigkeit, wenn die Vergabe von zinsgünstigen oder zinslosen Darlehen nicht als Zweck, sondern als Mittel zur Verwirklichung des steuerbegünstigten Zwecks in der Satzung der Körperschaft aufgeführt ist.

Dieses Schreiben wird im Bundessteuerblatt Teil I veröffentlicht.

Im Auftrag: Sarrazin

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Schwester Veritas Albers OSU wurde am 22. April 1995 zur neuen Generaloberin der Ursulinenkongregation Calvarienberg-Ahrweiler gewählt. Am 17. Juli 1995 trat sie die Nachfolge von Schwester Scholastika Rönneper an. Sr. Veritas war zuletzt stellvertretende Direktorin an der Marienschule in Krefeld.

Bruder Bernward Elsner, bisher Provinzial der deutschen Provinz, wurde Mitte November in Rom zum Generaloberen der Kongregation der Barmherzigen Brüder von Maria-Hilf gewählt.

Nach dem Rücktritt von P. Wieland Steinmetz/CPS wurde P. Bruno Rederer CPS zum Provinzial der Deutschen Provinz der Missionare vom Kostbaren Blut gewählt.

Mit Schreiben vom 30. August 1995 erhielt P. Richard Dutkowiak OFMCap die Nachricht, daß er vom Generalminister der Kapuziner in Übereinstimmung mit dem Generaldefinitorium zum Provinzialminister der Rheinisch-Westfälischen Kapuzinerprovinz gewählt wurde. Er ist damit Nachfolger von P. Viktrizius Veith, der aus Gesundheitsgründen sein Amt als Provinzialminister dieser Provinz niedergelegt hatte.

Am 12. September 1995 wurde Schwester M. Armela Rhoden aus der Südbrasilianischen Provinz Novo-Hamburgo zur neuen Generaloberin der Kongregation der Schwestern von der hl. Katharina V. M. gewählt. Sie tritt die Nachfolge von Schwester M. Benedikta Kötter an.

Zum Provinzial der Deutschsprachigen Provinz der Comboni Missionare wurde P. Anton Maier MCCJ ernannt. Er tritt sein Amt am 1. Januar 1996 an. Der bisherige Provinzial P. Josef Gerner geht in die Provinz von Uganda.

P. Thomas Maria Freihart OSB (35) aus der Abtei Plankstetten wurde zum Prior-Administrator der Benediktinerabtei Weltenburg eingesetzt. Der bisherige Abt von Weltenburg, P. Thomas Niggl OSB, übersiedelte in die Abtei Ettal.

Der Niederländer P. Wilhelm van der Weiden MSF wurde zum Generalobern der Missionare von der Heiligen Familie gewählt. Generalvikar wurde P. Alois Hüging MSF, ehemals Provinzial in Deutschland. Der bisherige Generalobere, P. Egon Färber, kehrt in die Deutsche Provinz zurück.

Zum Provinzialminister der Franziskaner-Minoriten wurde P. Josef Fischer OFM Conv. gewählt.

Sr. Ivete Garlet aus Südbrasilien wurde zur neuen Generaloberin der Kongregation der Pallottinerinnen gewählt.

2. Ernennungen und Berufungen

Am 18. 9. 1995 wurden bei der Vertreterversammlung des Diözesan-Caritasverbandes des München P. Alois Gurtner MSC (Birkeneck) und P. Franz Muck SDB (München) in die Vertreterversammlung des Deutschen Caritasverbandes (DCV) gewählt.

Der Heilige Vater hat den Erzbischof von Köln, Kardinal Joachim Meisner, zum Mitglied der Bischofskongregation ernannt (OR n. 260 v. 11. 11. 95).

Zum Konsultor der Kongregation für die Glaubenslehre wurde der Sekretär der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, Francisco Javier Errà-zurisz Ossa, Tit. Erzbischof von Holar, ernannt (OR n. 239 v. 15. 10. 95).

Der Erzbischof von Tegucigalpa, Oscar Rodriguez Maradiaga SDB, wurde zum Mitglied der Kongregation für den Klerus ernannt.

Zu Konsultoren derselben Kongregation wurden u. a. ernannt: P. Cesare Bissoli SDB, P. Marc Ouellet PSS, P. Gianfranco Ghirlanda SJ, P. Jesus Cervera OCD, P. Wladyslaw Kubil SJ, P. Berard L. Martheler OFM, P. Georges Chantraine SJ, P. Real Tremblay C.Ss.R. (OR n. 239 v. 15. 10. 95).

Zum Mitglied der Päpstlichen Kommission für Archeologie wurde P. Carlo Chenis SDB ernannt (OR n. 239 v. 15. 10. 95).

Zum neuen Generalsekretär der römischen Union der Generalobern (USG) wurde Bruder Lino Da Campo FSF (Kongregation der Brüder der Heiligen Familie) ernannt. Der neue Generalsekretär ist Italiener, geboren 1940, Generaloberer von 1983 bis 1995.

Zu Konsultoren des Päpstlichen Rates für die Sozialen Kommunikationsmittel hat der Papst u. a. ernannt: P. Silvio Pignotti SSP, P. Roberto Giannatelli SDB, P. Franz Josef Eilers SVD, P. Michael Glynn SPS, Dr. Reinhold Jacobi (Deutschland) (OR n. 227 v. 1. 10. 95).

Zum Konsultor des Päpstlichen Rates zur Interpretation der Gesetzestexte ernannte der Papst P. Jan Zuzek SJ (OR n. 221 v. 24. 9. 95).

3. Auszeichnung

P. Karl Oerder SDB, Missionsprokurator der Salesianer Don Boscos, ist in Bonn mit dem Bundesverdienstkreuz ausgezeichnet worden. Nach Studien in Benediktbeuern und im italienischen Messina wurde er 1964 zum Priester geweiht und arbeitete zunächst in der Jugendseelsorge. 1970 wählten ihn seine Mitbrüder zum Provinzial der Norddeutschen Salesianerprovinz. Von 1974 bis 1978 war er Vorsitzender der Vereinigung Deutscher Ordensobern. Im Anschluß an seine Amtszeit als Provinzial übernahm er die Leitung der Missionsprokur der Salesianer in Bonn und der Pfarrgemeinde St. Winfrid im Bonner Regierungsviertel.

4. Heimgang

Am 12. September 1995 starb in Nazareth Schwester M. Cordula Kunze OP. Die Verstorbene war von 1979 bis 1994 Leiterin des Edith-Stein-Gymnasiums in München.

Im Alter von 92 Jahren starb in Rom Frater Cassius Brauchle SDS. Der Verstorbene war seit 1937 Pfortenbruder am Generalat der Salvatorianer. Er war „Helfer in der Not" nicht nur für viele Rompilger, sondern auch für Verfolgte in der Kriegszeit.

Am 12. 8. 1995 verstarb im Missionshaus St. Arnold, Neuenkirchen bei Rheine, im Alter von 91 Jahren, P. Dr. Heinrich Hansen svd. P. Hansen war von 1951 – 1956 Rektor des Missionspriesterseminars Sankt Augustin. Nach der Phase des Wiederaufbaues nach dem Kriege nahm, während der Zeit seines Rektorates, das Kloster Sankt Augustin eine recht erfreuliche Entwicklung. Für eine ganze Generation von Priestern war P. Hansen Professor für Moraltheologie und Spiritualität. Durch viele Jahre hindurch, bis zu seiner Übersiedlung in das ordenseigene Altenheim in St. Arnold Anfang des Jahres 1991, betreute er die Beichtkapelle, stand zum Beichtgespräch und zum Empfang des Sakramentes

der Versöhnung zur Verfügung. Für viele Suchende war er Ansprechpartner und geschätzter Seelenführer (steyl aktuell [sta] 141/95).

Am Festtag Mariä Himmelfahrt verstarb im Franziskanerkloster in Ingolstadt im 82. Lebensjahr und im 56. Priesterjahr Prof. Dr. Luchesius Spätling OFM. Nach dem Studium der Theologie in Rom und München und der Priesterweihe durch Michael Kardinal Faulhaber war P. Spätling zunächst Lektor für Dogmatik und Patristik an der Hochschule der Franziskaner in München. Im Oktober 1947 folgte er einem Ruf als Professor für mittelalterliche Kirchengeschichte am Antonianum in Rom. Über 32 Jahre war er an dieser Hochschule tätig. Er bekleidete 15 Jahre lang an der gleichen Hochschule auch das Amt des Administrators und war viele Jahre Präsident des Internationalen Kollegs zum Heiligen Antonius. Im Juni 1979 wurde er an das Franziskanerkloster in Ingolstadt versetzt. Seitdem war er in Ingolstadt Präsident des Marianischen Meßbundes für die gesamte Weltkirche.

Am 21. September 1995 verstarb Don Renato Perino SSP, von 1980 bis 1992 Generalsuperior der Gesellschaft des hl. Paulus. Er war der dritte Nachfolger des Gründers der Gesellschaft (OR n. 220 v. 23. 9. 95).

Am 12. September 1995 starb auf den Philippinen nach schwerem Leiden in den letzten Jahren der langjährige Bischof der Diözese Bangued, Msgr. Odilo Etspüler. Er wurde 83 Jahre alt. Geboren in Günzgen-Hohentengen/Erzdiözese Freiburg, begann er nach seinem Abitur 1936 seine Studien in Sankt Augustin und St. Gabriel. 1939 begab er sich auf dem Seeweg zu den Philippinen, setzte dort sein Theologiestudium fort und wurde 1941 im Karmel von Quezon City zum Priester geweiht. Es folgten 12 Jahre als Kaplan, Pfarrer, Distriktoberer der Steyler Mitbrüder in Cagayan und Rektor des Kleinen Seminars in Vigan. Als Papst Pius XII. im Juni 1955 die Freie Prälatur Bangued errichtete, ernannte er 1956 P. Odilo zum ersten Ordinarius. Bischof Etspüler diente der Prälatur und (ab 1983) dem Bistum Bangued über einen Zeitraum von 31 Jahren. Im Alter von 75 Jahren bot er Papst Johannes Paul II. seinen Rücktritt an. Auch im Ruhestand blieb er als Pfarrer von San Quintin in der Seelsorge tätig. 1993 zwang ihn sein Gesundheitszustand zur endgültigen Aufgabe aller Arbeit. Bischof Etspüler, seit 1979 philippinischer Staatsbürger, genoß in seiner Diözese und im ganzen Land hohes Ansehen. Mit Unterstützung seiner Wohltäter, besonders in Deutschland, gründete er zahlreiche Einrichtungen wie das St. Josephs-Seminar, das St. Monika-Krankenhaus und den Rundfunksender DZPA/DWWM, förderte verschiedene apostolische Werke. Seine Amtszeit war gekennzeichnet durch den Bau von Kirchen, Kapellen, Pfarrhäusern, Schulen und Internaten, ebenso durch den Beginn vieler Entwicklungshilfe-Projekte, wie Bewässerungsanlagen, Maismühlen, Aufforstungen, Produktions- und Kreditgenossenschaften. Er liebte das Volk und fand allenthalben viel Gegenliebe (steyl aktuell [sta] 176/95).

Unerwartet starb am 11. September 1995 der Abt Primas der Benediktinerföderation, P. Jerome Theisen. P. Theisen, geboren 1930 in den USA und seit 1952 Benediktiner, war erst am 19. September 1992 zum Abt Primas gewählt worden, als Nachfolger des derzeitigen Bischofs von Augsburg, Viktor Josef Dammertz (OR n. 212, v. 14. 9. 95). RIP

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Unauflösliche Ehe – zwischen dogmatischen Idealen und pastoralen Zwängen

Von Josef Römelt CSsR, Erfurt

Warum ist das Thema der Unauflöslichkeit der Ehe bzw. der Pastoral an den wiederverheirateten Geschiedenen nach dem Hirtenbrief der drei oberrheinischen Bischöfe von 1993 wieder so kontrovers ins Gespräch gekommen, wie es die letzten Monate gezeigt haben? Haben die Bischöfe in ihrem Schreiben nicht nur die konkrete Lage beschrieben, wie viele erfahrene Seelsorger tatsächlich schon nach dem Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. April 1973 den Konflikt zwischen dem Ideal der Unauflöslichkeit der Ehe und den Notwendigkeiten einer pastoralen Sorge für die wiederverheirateten Geschiedenen zu balancieren versuchten? Damals hatte die Glaubenskongregation geschrieben: „Was die Zulassung zu den Sakramenten betrifft, so mögen die Ortsordinarien einerseits auf die Einhaltung der geltenden Disziplin der Kirche drängen. Andererseits aber mögen sie dafür Sorge tragen, daß sich die Seelsorger mit besonderem Eifer auch um jene kümmern, die in einer irregulären Verbindung leben, wobei sie bei der Lösung derartiger Fälle neben andern richtigen Mitteln sich der bewährten Praxis der Kirche für den Gewissensbereich bedienen mögen."[1] Die Enzyklika „Familiaris consortio" hatte diese offene Haltung zwar – gerade was die Zulassung zur Eucharistie betrifft – zurückgenommen. Aber in der Nr. 84 betont auch dieses Schreiben, daß der Seelsorger bei der Behandlung der aus einer Scheidung entstandenen zivilen Zweitehe die Gründe für diese Situation sorgfältig zu unterscheiden habe: „Es ist ein Unterschied, ob jemand trotz aufrichtigen Bemühens, die frühere Ehe zu retten, völlig zu Unrecht verlassen wurde oder ob jemand eine kirchlich gültige Ehe durch schwere Schuld zerstört hat. Wieder andere sind eine neue Verbindung eingegangen im Hinblick auf die Erziehung der Kinder und haben manchmal die subjektive Gewissensüberzeugung, daß die frühere, unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war."[2] Der Papst sieht so die unterschiedliche Bedeutung neuer Verbindungen nach einer gescheiterten Ehe, vermag sie – differenziert – auch nicht mehr als bloßen Ausdruck des Standes schwerer Sünde zu verstehen, sondern empfiehlt eine echte Heilssorge der Kirche für die Gläubigen.

Das Problem, das den Schwierigkeiten um die Geschiedenenpastoral eine neue Qualität gegeben hat, ist offensichtlich, daß die *Zahl* der gescheiterten Ehen in den letzten Jahren in Deutschland ständig gewachsen ist. Hinter dem neuerlichen Konflikt um die Haltung der Kirche zu den wiederverheirateten Geschiedenen steht die Sorge um die Kultur der Ehe selbst. Was drückt die Häufigkeit der gescheiterten Ehen aus? Geht es um die bloße Tatsache der sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen die verheirateten Partner mittlerweile über eine ökonomische Unabhängigkeit verfügen, die sie überhaupt in den Stand versetzt, sich zu trennen und nach neuen Partnern zu suchen? Geht es um das Phänomen, daß das steigende Lebensalter vielen Menschen in der Ehe nach der eigentlichen

1 Zitiert in: J. Gründel, *Ehescheidung und Wiederheirat.* Moraltheologische Erwägungen, in: Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie. Hg. v. Th. Schneider (QD 157). Freiburg 1995, 284 – 298; hier 285.

2 *Familiaris consortio* Nr. 84, zitiert in P. Walter, *Wiederverheiratete Geschiedene in der kirchlichen „communio"*, in: Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen?, 168 – 182; hier 170.

Phase der Kindererziehung neue Erlebnisweisen der Paarbeziehung eröffnet und abverlangt, die viele nicht recht verarbeiten (vgl. die steigende Rate von Spätscheidungen)? Ist der Grund für das Zerbrechen von ehelichen Lebensformen die langsamer verlaufende menschliche Reife junger Menschen innerhalb der hochdifferenzierten Gesellschaft, so daß viele Eheschlüsse die eigentliche Phase der Paarbildung gar nicht überstehen und schon nach ein, zwei oder drei Jahren zurückgenommen werden? Oder ist es letztlich eine wachsende Gleichgültigkeit heutiger Menschen gegenüber den tieferen Schichten menschlichen Lebens, die nur in konsequenten Lebensentscheidungen erfahrbar werden und den eigentlichen Wert menschlicher partnerschaftlicher Liebe ausmachen?

Die Kirche sucht nach einem Modell, wie sie auf die Schwierigkeiten des modernen Lebensgefühls mit der Ehe als lebenslange Partnerschaft reagieren kann. Es geht ihr um die Erschließung der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe, die dem Menschen Mut machen will, gerade *innerhalb seiner komplexen Lebenszusammenhänge* nach einer Geborgenheit und Dauerhaftigkeit für seine zerbrechliche Erfahrung der Liebe Ausschau zu halten, die Halt und menschliche Reife auf einer tieferen Ebene eröffnet. Es geht nicht um eine sterile Treue zu traditionellen Verhaltensmustern, die in der Berufung auf die Heilige Schrift gegen jeden Wandel immunisiert werden sollen. Sondern die Suche gilt gerade einer Menschlichkeit, die im Vertrauen auf das Wort Jesu menschliches Glück und menschliches Gelingen in den Tiefenschichten sucht, die sich trotz der Härte und Konflikte schenkt, die menschliches Zusammenleben als Ehepartner auch mit sich bringen kann. Aber gerade diese Mut machende Perspektive scheint einen gelassenen und sachgerechten Umgang mit dem Phänomen zu verlangen, das eine Wiederheirat nach einer geschiedenen Ehe darstellt.

Die gegenwärtige Literatur zum Thema, aus der hier zwei Bände vorgestellt werden sollen, bewegt sich zwischen dieser doppelten Ausrichtung. Die eine Richtung ist auf die innerkirchliche Auseinandersetzung konzentriert und wirbt in diesem Ringen einem Plädoyer gleich für eine flexiblere pastorale Praxis im Sinne des Hirtenwortes der oberrheinischen Bischöfe, um der kirchlichen Option für die partnerschaftliche Liebe auch im Scheitern eine Chance zu geben. Stellvertretend für diese Intention soll hier kurz das Büchlein „Im Widerspruch – Zur Kontroverse um die wiederverheirateten Geschiedenen“[3] angesprochen sein. Der Illustration des anderen Ansatzes gilt die Beschreibung des Buches „Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie“[4]. Dieses Buch stellt eine umfassende theologische Aufarbeitung des Reflexionsstandes der Problematik der exegetischen, dogmatischen, kirchenrechtlichen, moraltheologischen und pastoraltheologischen Beurteilung der Situation der wiederverheirateten Geschiedenen dar. Es ist der Versuch, den komplizierten Wandel der Theologie zu beschreiben, der seit der personalen Wende der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils auch die Theologie der Ehe der Katholischen Kirche erfaßt hat und bis in kirchenrechtliche Aspekte hineinreicht. Das Buch ist im vollen Sinne eine Bestandsaufnahme dieser Wandlungen, die für das Verständnis der Beurteilung der Pastoral an den wiederverheirateten Geschiedenen bedacht werden müssen. Hier steht nicht nur das Plädoyer für eine innerkirchliche Revision der Geschiedenenpastoral im Vordergrund. Es geht zugleich um die Analyse der gegenwärtigen kulturellen Atmosphäre und der verantwortlichen theologisch wissenschaftlichen Reflexion auf dem Hintergrund des Zeitgeistes.

---

3 *Im Widerspruch!? Zur Kontroverse um die wiederverheirateten Geschiedenen.* Hg. v. R. Rüberg. Kevelaer 1995. 100 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-7666-9950-4).

4 *Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie.* Hg. v. Th. Schneider (QD 157). Freiburg 1995. 448 S., kt., DM 68,– (ISBN 3-451-02157-9).

Was das innerkirchliche Gespräch angeht, so konstatiert das Büchlein „Im Widerspruch!?" im Anschluß an die offene Diskussion, die das Hirtenwort der drei oberrheinischen Bischöfe angestoßen hat, eine neue Dialogfähigkeit innerhalb der Kirche. Allein die Tatsache, daß zwischen den Bischöfen und der Glaubenskongregation der Streit um die Geschiedenenpastoral nicht einfach in einer Logik von bischöflicher Verlautbarung und römischer, endgültiger Revision ihrer Option verlaufen ist, wird als ein wesentlicher Schritt auf eine Gesprächskultur hin gewertet, die den pastoralen Dissens fruchtbar verarbeitet.

Die Bischöfe, die auf das Schreiben der Glaubenskongregation hin, das ihrem eigenen Hirtenwort folgte, noch einmal in einem Brief an die Seelsorger ihre Diözesen ihre Haltung erklärten, die Stellungnahmen von Bischöfen wie Bischof Kamphaus von Limburg (Franz Kamphaus, Wenn Ehen scheitern) oder Bischof Spital von Trier, die Stellungnahme des Sekretärs der Deutschen Bischofskonferenz („Roma locuta, causa non finita"), die Aussagen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und die differenzierte Aufnahme der innerkirchlichen Diskussion bei den Gläubigen sowie in der kirchlich gebundenen und nicht gebundenen Presse (Hans-Jakob Weinz, Stimmen des Volkes Gottes) zeigen, daß die Kirche fähig ist, einen Dissens über konkrete Formen ihrer pastoralen Praxis (nicht über dogmatische Aussagen) positiv zu integrieren und nicht in falschen Harmonisierungen zu ersticken. In diesen Fakten werden Zeichen einer neuen Kompetenz gesehen, die auch inhaltlich das Verständnis der Fragen christlicher Ehe verändern und auf viele Probleme hin neu durchdenken (Elisabeth Mackscheidt, Auch die Kinder sind betroffen).

Die detaillierte Auseinandersetzung mit den Hintergründen des gegenwärtigen neuerlichen Konfliktes um die wiederverheirateten Geschiedenen, wie sie der Band „Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen?" aus der Reihe der Quaestiones disputatae versucht, bringt dabei für die Wandlung der Theologie Erstaunliches zutage. Über die bekannten Spannungen der exegetischen Forschung (Hubert Frankemölle, Ehescheidung und Wiederverheiratung von Geschiedenen im Neuen Testament; Jacob Kremer, Jesu Wort zur Ehescheidung) und über die wechselhaften Tendenzen innerhalb der gesamten kirchlichen Tradition hinaus (Miguel M. Garijo-Guembe, Unauflöslichkeit der Ehe und die gescheiterten Ehen in der Patristik; Peter Manns, Die Unauflöslichkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher; Hans Jorissen, Die Entscheidung des Konzils von Trient zu Ehescheidung und Wiederheirat und ihr Hintergrund) erscheint auf Grund der veränderten personalen Ehetheologie des Zweiten Vatikanums die Frage nach den wiederverheirateten Geschiedenen heute nicht nur gesellschaftlich, sondern auch *theologisch* in einem ganz neuen Licht. Wird die Entscheidung des Konzils von Trient, die mittels ihrer negativen Formel der Absicherung der katholischen Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe gegen Verurteilungen dient, auch nicht inklusive als dogmatische Definition der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe im Sinne westkirchlicher Praxis verstanden, sondern nur als Verteidigung der formalen Zuständigkeit der Kirche, ihre eigene Regelung dieser Lehre zu treffen, dann eröffnet sich ein Raum für eine der heutigen Situation angemessene neue pastorale Gestaltung. Diese müßte aber am Begriff der Ehe als Bund (und nicht mehr als Vertrag), wie er im II. Vatikanum verwendet wird, sein Maß nehmen. Der neue Codex hat dabei dieser neuen Situation tatsächlich schon Rechnung getragen, insofern er den Tatbestand der Bigamie nicht mehr erwähnt. Der Rechtsgrund für eine Nichtzulassung wiederverheirateter Geschiedener gerät damit aber ins Zweifelhafte. Verkürzt dargestellt: Während das traditionelle Recht in der Ehe als Vertrag das „Recht auf den Körper" als unveräußerliches Gut der Ehe betrachtete, während in diesem Sinne eine zweite Ehe immer ein *objektiv rechtlich* zu begreifender Vertragsbruch war, der entscheidende Strafbestimmungen nach sich ziehen konnte (von manchen Kirchenrechtlern wird übrigens vertreten, daß das auch im alten

Codex nicht automatisch und für jeden Fall von wiederverheirateten Geschiedenen galt[5]), so wird es im Sinne des neuen Codex schwer, die zweite Ehe als objektiven Grund für eine rechtliche Nichtzulassung der wiederverheirateten Geschiedenen als Christen zur Kommunion zu deuten. Der Gedanke vom objektiven Stand öffentlicher schwerer Schuld, der nach Kanon 915 CIC/1983 eine Zulassung zur Teilnahme an der Eucharistie nicht offenlassen würde, erscheint dabei als im Falle der wiederverheirateten Geschiedenen kaum anwendbare Norm. Die Frage, was eine objektive schwere moralische Schuld ist, ist – nimmt man den Begriff der moralischen Schuld eben als ethischen Begriff – an die Gewissenserfahrung der Betroffenen selbst gebunden und von außen kaum objektivierbar. Das gilt gerade dann, wenn man sich die Kasuistik vor Augen hält, die Familiaris consortio selbst als Grund für eine zweite Heirat aufzählt. Can. 915 kann so nicht als Rechtsgrundlage für ein Nichtzulassen fungieren: „Eine Verweigerung des Rechtes auf die Kommunion oder die Krankensalbung [kann] nicht allein auf eine irreguläre Situation gestützt werden ..., ohne daß die persönliche Schuld in einem geordneten Verfahren überprüft und festgestellt wäre. ... Daraus ergibt sich, daß die genannte Klausel nur dann Anwendung finden kann, wenn sich ein um die Kommunion bittender Christ in foro externo zu seiner schweren Sündhaftigkeit bekennt. Der Realitätswert einer solchen Möglichkeit ist so gering, daß dem Gesetzgeber angesichts der Annahme der Codex-Reform-Kommission, die wiederverheirateten Geschiedenen seien sicher durch can. 915 erfaßt, entgegengehalten werden muß, daß er seine Absichten nicht lege artis und damit insoweit erfolglos umzusetzen versucht hat."[6]

Faßt man das Gesagte zusammen, so ergibt sich nach diesem Band der Quaestiones disputatae als Befund heutiger theologisch-systematischer Reflexion: Aus der Einsicht in die Exegese, die betont, daß innerhalb der frühchristlichen Praxis das Scheidungsverbot Jesu zwar verbindlich gesehen wurde, aber doch auf verschiedene pastorale Fälle hin unterschiedlich appliziert wurde, aus dem dogmengeschichtlichen Befund und der Überlegung zum Kirchenrecht, im Nachweis, daß die geistliche Kommunion nur im Bezug auf die sakramentale Eucharistie recht zu verstehen ist (Bardo Weiß, Geistliche Kommunion – eine Hilfe für wiederverheiratete Geschiedene?), und in der Erwägung über die Rolle des Gewissens bei der Frage nach dem Gnadenstand des Menschen (Wilhelm Breuning, Der Gnadenstand als Voraussetzung für den Kommunionempfang und die Situation wiederverheirateter Geschiedener. Die Bedeutung des Gewissensurteils) erscheint die pastorale Lösung der seelsorglichen Begleitung der Gewissensentscheidung des einzelnen über die Teilnahme an der Eucharistie trotz einer irregulären ehelichen Verbindung als die adäquate Lösung. Die katholische Kirche müßte sich nicht gleich auf die ostkirchliche Lösung der Zulassung einer zweiten kirchlich geschlossenen Ehe verpflichten lassen, sondern könnte die Mitte zwischen der Achtung der zweiten Ehe von Christen als Ausdruck eines neuen positiven Liebesbundes und der bleibenden Erinnerung an das Scheitern und an die Begrenztheit des Menschen halten. Eine differenzierte Pastoral, die auch die Schuldaufarbeitung nach dem Scheitern einer ehelichen Partnerschaft zum Thema macht, leistet dabei in theologisch verantwortlicher Weise einem gesellschaftlichen Trend zur Auswechselbarkeit der Liebe Widerstand.

---

5 Vgl. I. Riedel-Spangenberger, *Die Rechtsstellung der in kirchlich ungültiger Ehe lebenden Katholiken.* Kirchenrechtliche Aspekte und Lösungsangebote zum Problem von Scheidung und Wiederheirat, in: Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen?, 236 – 253; hier: 237 u. ö.

6 K. Lüdicke, *Tathaftung oder Schuldhaftung?* Zur Problematik der wiederverheirateten Geschiedenen angesichts der Grundprinzipien des kirchlichen Sanktionenrechtes, in: Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen?, 254 – 266; hier: 266.

Besprechungen

Geistliches Leben

Daniélou, Jean: *Gebet als Quelle christlichen Handelns.* Reihe: Theologia Romanica, Bd. 20. Freiburg 1994: Johannes Verlag Einsiedeln. 171 S., kt., DM 27,– (ISBN 3-89411-323-5).

Der französische Theologe und Kardinal Jean Daniélou hat die in diesem Band zusammengefaßten Vorträge im Rahmen von Exerzitien für Laien gehalten. Unter dem Titel „Nicht Weisheit, sondern Glaube" wurden sie im Jahre 1979 zum ersten Mal auf deutsch herausgegeben, die vom Johannes-Verlag in Einsiedeln besorgte zweite Auflage wurde von C. F. Müller und C. Capol völlig überarbeitet. In vier großen Abschnitten verfolgt der Autor mit seinen Darlegungen einen klaren Weg: Beginnend bei der Begegnung mit dem lebendigen Gott, zu dem wir „Vater" sagen dürfen (dazu bietet Daniélou u. a. eine knappe Auslegung des Vater unsers; 1. Teil: S. 15 – 47), lenkt er den Blick auf die grundlegende Hoffnung, die sich in der Heilsgeschichte des Alten Testaments niederschlägt (2. Teil: 49 – 93); der Besinnung auf das Geheimnis Christi und der Erlösung (3. Teil: 95 – 129) folgen abschließend einige Gedanken zum Wirken des Geistes und dem Leben der Kirche (4. Teil: 131 – 171). Das Anliegen des Autors ist die Vermittlung des Kerns der christlichen Botschaft. Dazu bevorzugt er klare Unterscheidungen in der Sache: Gegenüber den Atheisten betont er das Unterscheidende des Glaubens, gegenüber Hindus, Moslems und Juden betont er das unterscheidend Christliche, gegenüber den Protestanten das unterscheidend Katholische. Dabei sind diese Unterscheidungen nicht Ausdruck eines kleinlichen Beharrens auf dem Eigenen, sie erwachsen vielmehr aus dem Bemühen um ein authentisches Verstehen und Vermitteln des eigenen Glaubens. Der Konzentration auf den Kern dieses Glaubens entspricht auch die wiederholte Aufforderung an die Leser, nicht auf der Ebene der Affekte und des wechselnden subjektiven Erlebens stehenzubleiben. Daniélou sucht die Herausforderung des Glaubens und der Liebe in der Nachfolge Jesu klar zum Ausdruck zu bringen: „die Liebe ist Ernstfall; sie liegt nicht im Gefühl noch in der leichtvollbrachten Tat" (157). Der Konzentration in der Sache entspricht der Stil des Autors: Hier wird nicht erzählt und der ausgesprochene Gedanke nicht durch lange Beispiele angereichert, der Stil ist vielmehr nüchtern darlegend und zeichnet sich durch eine besondere Transparenz und Klarheit aus. Was man in den hier abgedruckten Vorträgen allerdings völlig vermißt, ist bei aller biblischen Orientierung der Rückgriff auf Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelauslegung. Neben der Konzentration auf den Kern des christlichen Glaubens läßt sich von Daniélou für eine christliche Existenz im Pluralismus vor allem auch die Bereitschaft aufnehmen, über die Grenzen eines christlichen Milieus bewußt hinauszugehen und Kontakte zu suchen. Die echte Begegnung mit Menschen anderer Überzeugung ist für Daniélou Verwirklichung der missionarischen Sendung der Christen und zugleich eine Hilfe zur Intensivierung des eigenen Glaubens: „Das Zusammenfinden der Christen in der eucharistischen Gemeinde wird um so intensiver, je verstreuter sie sonst unter anderen Menschen leben" (146).

Johannes Römelt

Breemen, Piet van: *Gerufen und gesandt.* Gedanken zur Nachfolge. Leutesdorf 4. Aufl. 1994: Johannes-Verlag. 134 S., kt., DM 6,90 (ISBN 3-7794-1343-4).

In einem seiner Bücher schrieb Karl Rahner einmal, daß ein Mensch, der das Evangelium predige, ohne daran zu glauben, Atheismus hervorrufen könne. Im letzten Kapitel seines Büchleins weist Piet van Breemen auf diese Aussage hin, und sie kann vom Leser als eine Art Motiv verstanden werden, aus dem heraus der Autor seine eigenen Gedanken vorlegt: Ihm geht es in seiner Beschäftigung mit dem Ordensleben um eine aufrichtige und überzeugende Form, als Ordenschrist zu leben. „Jede Zeit ... ringt um ein neues Verständnis dieser Lebensform und ihrer überlieferten Werte. Das Büchlein versucht an diesem Ringen teilzunehmen" (5). Im ersten Kapitel gibt der Autor einige Hinweise zum Gebet, d. h. zu

einem aktiven Leben, das von der Kontemplation geprägt ist. Mit dem zweiten Kapitel wendet er sich dann dem Leben in Gemeinschaft zu. Gegen alle Selbstgenügsamkeit geht es ihm um eine „Gemeinschaft, die über sich hinausweist" (28) und in der gerade auch die Schwachen einen Platz haben. Um eine Gemeinschaft aufzubauen, sind zwei Akzentsetzungen wichtig: der Mut zum Selbstsein – Johann Baptist Metz spricht hier von der „Armut der unantastbaren Einmaligkeit" (45) – und die Ehrfurcht vor der Einmaligkeit des anderen. Eine Gemeinschaft von Ordenschristen ist nun in besonderer Weise durch die drei evangelischen Räte geprägt. Van Breemen erläutert sie alle in ihrer positiven Bedeutung. Armut ist in seinen Augen das Merkmal, an dem „sich die Zukunft der Orden und der Kirche ... entscheidet" (65). Grundlegend ist sie eine Haltung in der Nachfolge Jesu, ein Zeugnis gegen das Konsumdenken, Ausdruck der Verfügbarkeit und der Solidarität mit den Armen. Der Vorschlag für ein Kriterium der Realisierung von Armut bleibt notwendigerweise ziemlich allgemein: „Die einzig mögliche Lösung für eine glaubwürdige Realisierung der Ordensarmut ist dann nur, daß der einzelne aus dem allgemeinen Angebot nicht mehr nimmt, als er braucht. Wer in jeder Hinsicht alles nimmt, was ihm geboten wird, lebt nicht mehr arm" (67). Daß es bei den evangelischen Räten um eine tiefreichende Lebensform geht, zeigt sich besonders bei der Ehelosigkeit; van Breemen betont hier gerade den Entwicklungsprozeß, in dem sich ein von Christus Faszinierter aufrichtig und ehrlich bemüht, sich selbst für die Ehe unfähig zu machen. So wird dieses Leben ein Zeichen dafür, „daß Gott wirklich so ist, daß er ein Menschenleben auszufüllen vermag" (97). Um ein rechtes Verständnis des Gehorsams zu entwickeln, beginnt van Breemen mit der Zurückweisung einiger Karikaturen dieses Ideals. Positiv entwickelt er dann drei Stufen des Gehorsams, der „ein menschliches Mittel ist, ... um den Willen Gottes zu erkennen" (106f.). In seiner kurzen und klaren Darstellungsweise gelingt es van Breemen, Kernanliegen des Ordenslebens zu benennen und seinen Leser/innen nahezubringen. Seine Fähigkeit, den Blick auf Wesentliches zu lenken, führt auch dazu, daß die Faszination eines Lebens nach den evangelischen Räten spürbar wird. Johannes Römelt

HÄRING, Bernhard: *Heute Priester sein.* Eine kritische Ermutigung. Freiburg 1995: Herder. 152 S., geb., DM 26,80 (ISBN 3-451-23758-X).

Vielleicht darf ein rezensierender Mitbruder über den Verfasser dieses kleinen Buches etwas ungeschützt schreiben: Häring ist eine einprägsame Gestalt. Nicht nur, daß er in der Moraltheologie des 20. Jahrhunderts Entscheidendes bewegt hat. Nicht nur, daß er zu denen gehört, die zwischen Spiritualität und Theologie die lange fehlende Brücke zu schlagen wußten. Nicht nur, daß er maßgeblich am Werden wichtiger Texte des Konzils Anteil hatte (ich erinnere mich noch gut, wie er fast täglich von ganzen Gruppen von Bischöfen im Sprechzimmer konsultiert wurde). Nicht nur, daß er von großem Einfluß auf die Selbstbesinnung der Orden in Europa und in den USA wurde (er, der später viele Veröffentlichungen englisch geschrieben hat, lernte noch mit etwa 50 Jahren Englisch ...). Nicht nur, daß er gesundheitlich einen sehr schweren Weg zu gehen hatte (er hat darüber anschaulich geschrieben). Häring ist auch ein Feuerkopf, ein Prophet der manchmal ungeduldigen Sorte, der es dann um seiner Anliegen willen auch riskiert, der Kritik Angriffsflächen zu bieten...

All diese Facetten seiner Persönlichkeit vermeint man im vorliegenden Buch wiederzufinden. Denn die Hauptkapitel (Grundlegungen, Vergewisserungen, Perspektiven) sprechen anschaulich von eigenen Erfahrungen, sie führen in biblische Perspektiven ein und stellen manchmal überraschende Aspekte ins Licht, die bisher oft übersehen wurden. Sie kritisieren und wollen wachrütteln, und sie mahnen zu einem einfachen, dienstbereiten Leben der Priester, die doch den gegenwärtig machen sollen, der nicht kam, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen ...

Da mag denn manches zugespitzt formuliert sein: Der „Sündenfall der konstantinischen Ära" verdiente mehr historische Einfühlung, Feindesliebe ist wohl nicht nur „Entfeindungsliebe" (P. Lapide), die negative Einstellung der gesamten frühen Kirche zum Kriegsdienst hatte nicht so sehr pazifistische als „liturgische" Gründe, gehörte doch zum Militär-

dienst der heidnische Feldgottesdienst mit Kaiserkult. Schließlich ist die amtliche Entwicklung über die Meinung auf S. 109 – 112 teilweise hinweggegangen. – Solche Anmerkungen wiegen freilich wenig angesichts der bunten Vielfalt der Beobachtungen und Zukunftsanliegen, der präzise gesetzten Farbtupfer und Glanzlichter (bei nicht wenigen Lesern kam lebhaftes Echo auf die Schilderung der „Tierlein in der Arche" ...).

Das Buch wird gerade dadurch, daß es engagiert und mit heißen Herzen das breite Panorama der Aspekte zum Thema Priester anspricht und nicht in kühler Systematik verharrt, viele Leser finden, die das daraus schöpfen, was der Untertitel besagt: „eine kritische Ermutigung".

Peter Lippert

GRÜN, Anselm – RIEDL, Gerhard: *Mystik und Eros.* Münsterschwarzacher Kleinschriften 76. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 113 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-87868-472-X).

Das Wort von Karl Rahner, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sein werde oder nicht mehr sein werde, wird immer wieder und an verschiedensten Orten zitiert. Was allerdings unter Mystik zu verstehen sei, ist damit noch keineswegs deutlich gemacht und bleibt nicht selten eher im Ungefähren. Eine Hilfe zum Verständnis von Mystik will dieses Büchlein geben, wobei gleich zu Beginn deutlich wird, daß als Grundlage für die Darstellung nicht eine klare Definition von Mystik zur Verfügung steht. Die Autoren behelfen sich deshalb mit einer recht allgemeinen Abgrenzung: „Der mystische Weg geht nicht von Moralprinzipien aus, sondern von der Erfahrung Gottes, die den Menschen in seinem Innersten verwandelt und auch sein Verhalten erneuert" (10). Daß Mystiker seit jeher ihre Erfahrungen in einer erotischen Sprache ausgedrückt haben, erklärt den zweiten Leitbegriff des Titels „Mystik und Eros". Übersichtsartig folgen dann verschiedene Definitionen von Fachleuten – Theologen und Erforschern der Mystik. Den Hauptteil des Buches bildet die Darstellung verschiedener Autoren, die der Mystik zuzuordnen sind: Die Mystik des Einswerdens wird mit Bezug auf Autoren der Psychologie und Theologie dargestellt (transpersonale Psychologie, Peter Schellenbaum, John Bradshaw), als Beispiele der Liebesmystik wurden Mechthild von Magdeburg, Hadewijch, Walter Schubart und Pierre Teilhard de Chardin gewählt. In einem abschließenden Teil wird ein Blick auf den Alltag des heutigen Christen geworfen: In Berührung zu kommen mit der wahren Wirklichkeit und bewußt zu leben einerseits und die Kraft des Eros wahrzunehmen und zu integrieren andererseits sind zwei Wege mystischer Erfahrung heute. Von verschiedenen Seiten wird so ein Blick auf ein zentrales Thema der Spiritualität geworfen.

Johannes Römelt

GRUBER, Elmar: *Deine Nähe täglich ein Geschenk.* Jahreslesebuch. Freiburg 1994: Herder. 390 S., geb., DM 34,– (ISBN 3-451-23496-3).

Derartige „geistliche Begleiter" wie dieses Jahreslesebuch werden immer beliebter. Wenn man heute auch nicht einfach von einer religiösen Gesellschaft sprechen kann, so gibt es doch mehr Menschen als die regelmäßigen Gottesdienstbesucher, die geistig-geistliche Impulse für ihr Leben im Alltag suchen.

Der Münchener Religionspädagoge, der seinen Dienst in der Seelsorge als spirituelle Lebensbegleitung versteht, schreibt hier für jeden Tag des Jahres zu einem kurzen Bibeltext eine lebenspraktische Erklärung. Dabei wird in der Auswahl der Bibeltexte jeder Monat unter einen größeren Themenzusammenhang gestellt.

Gruber schreibt eine einfache, verständliche Sprache, wobei er die appellative Bedeutungsebene vor der informativen Sachebene bevorzugt. Es gelingt ihm aber weitgehend, auch theologisch schwierige Themen in wenigen und kurzen Gedankengängen in ihrem zentralen Inhalt darzulegen. Daß er sich dann dabei ab und zu in eher uneindeutige als eindeutige Aussagen flüchtet, kann ich verstehen, auch wenn es mich unbefriedigt läßt.

So schreibt er z. B. am 8. Dezember zum Text: „Siehe die junge Frau wird empfangen und einen Sohn gebären" (Jes 7,12): „Der erste Hinweis, das erste Moment ist die Aktivität Gottes, der sich in ein Mädchen verliebt, der sich einläßt mit einer jungen Frau. Gewiß ein Motiv, das auch in anderen Religionen, z. B. in der ägyptischen Religion, da ist. Das spricht nicht dagegen, im Gegenteil, das zeigt eine Urahnung des Menschen, daß Gott sich in der Jung-Fraulichkeit Mariens mit dieser Menschheit einlassen wird.

Jungfräulichkeit wird in der Theologie und in der Mystik am besten erfaßt, wenn man über das Phänomen Jung-Fraulichkeit meditiert. Hier spüren wir die Sehnsucht aller Menschen, und Goethe brachte das zum Ausdruck: ‚Das ewig Weibliche zieht uns alle hinan!' Man kann es nicht in Worte fassen, man kann es nur erspüren. Das ist der Ansatzpunkt der Erlösung. Die Jung-Fraulichkeit ist die Türe, durch die ER in unsere Menschennatur eintritt" (S. 367).

Warum bleibt Gruber nicht bei seinem entscheidenden Hinweis auf Gottes zuvorkommendes und freies, unverfügbares Handeln? Dies wäre hinsichtlich der Frage nach der Jungfräulichkeit der Mutter Gottes klarer und auch verständlicher. Die Uneindeutigkeit des Wortes Jung-Fraulichkeit, das dann mit einer unklaren Bedeutsamkeit befrachtet wird, ist mehr als unbefriedigend. Mit dem Hinweis, daß man es nicht in Worte fassen kann, sondern höchstens erspüren muß, kann man alle schwierigen theologischen Themen „erledigen". Sollte man es dann nicht besser mit Wittgenstein halten, daß man über das, was man nicht sagen kann, schweigen soll. Dennoch kann dieses Jahreslesebuch ein hilfreicher Begleiter für Gott suchende Menschen auf dem Weg durch das Jahr sein. Klemens Jockwig

Reinelt, Joachim: *Seine Ankunft heißt Aufbruch.* Weihnachtlich leben. Freiburg 1994: Herder. 106 S., geb., DM 19,80 (ISBN 3-451-23454-8).

In diesem Büchlein des Bischofs von Dresden–Meißen sind Predigten und Betrachtungen zusammengefaßt, die in den Jahren 1988 bis 1993 jeweils im Weihnachtsfestkreis in der Hofkirche zu Dresden gehalten wurden. Die Feier des Advents, von Weihnachten und der Epiphanie sind Anlässe dieser Predigten gewesen, andere Texte wurden für das Fest der heiligen Familie, zu Silvester und Neujahr verfaßt. Es macht einen besonderen Eindruck, wenn man die Gedanken ein und desselben Predigers zum Weihnachtsfest in sechs aufeinander folgenden Jahren zu lesen bekommt. Es fallen dann die Unterschiede der einzelnen Jahre auf: die unterschiedliche äußere Situation, die sich auswirkt auf das Erleben, auf Hoffnungen und Ängste von Menschen; die Gespanntheit und die freudige Erregung zum Weihnachtsfest 1989 gehören ebenso dazu wie die Betrachtung zur Heimatlosigkeit von Menschen zum Weihnachtsfest 1992. Es fällt ebenso auf, daß es dieselbe Grundbotschaft von der Gegenwart Gottes unter uns Menschen ist, die in den ganz verschiedenen Situationen mit ganz neuen Worten hier ausgesagt wird; ein sprechendes Zeugnis von der Treue Gottes über den Zeitraum dieser sechs Jahre hin. Joachim Reinelt entwickelt die Gedanken seiner Predigten und Betrachtungen meist im Ausgang von konkreten Erfahrungen aus der Gegenwart. In einer klaren, gut verständlichen Sprache läßt er verschiedene Aspekte der Festgeheimnisse anklingen, beläßt manches auch bloß in Andeutungen. Immer aber hat er die Ermutigung seiner Zuhörer und Leser im Blick und die Botschaft von der Treue Gottes, der in allen Lebenslagen zum Menschen steht, mitten unter uns. Johannes Römelt

Bours, Johannes: *Daß wir den Himmel schauen.* Spuren der Menschwerdung: Herderbücherei 8825. Freiburg 1994: Herder. 155 S., kt., DM 15,80 (ISBN 3-451-08825-8).

Aus verschiedenen Veröffentlichungen von Johannes Bours, die im Herder-Verlag in gebundenen Büchern vorliegen, wurde hier eine Auswahl zusammengestellt, die in der handlichen Form den Zugang zu den Texten des bekannten geistlichen Autors erleichtert. Der Band umfaßt eine Reihe kurzer Abschnitte, in denen Bours ausgehend von einem Dichterwort oder von einer selbsterlebten Begegnung einen Impuls für die eigene Besinnung

gibt; darüber hinaus sind auch längere Texte aufgenommen, so beispielsweise zur Berufung der Gemeinde der Christen, den Traum Gottes für alle Menschen zu leben, und zu verschiedenen Dimensionen des Gebets. Abgerundet wird die Auswahl durch zwei Predigten des Autors, die zum ersten Mal veröffentlicht werden. Wer den Gedanken, die Bours hier anbietet, nachgeht, wird immer wieder auf Wesentliches stoßen. Bours leitet im besten Sinne dazu an, auf die innere Wahrheit zu hören. Johannes Römelt

Solé-Leris, Amadeo: *Die Meditation, die der Buddha selber lehrte.* Wie man Ruhe und Klarblick gewinnen kann. Herder/Spektrum, Bd. 4316. Freiburg 1994: Herder. 236 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-451-04316-5).

Die Absicht des Autors, der als anerkannter Experte der Meditation in Rom lebt, ist es, den Lesern seines Buches eine Einführung in die älteste Form buddhistischer Meditation zu bieten. Mit dem Vorstellen und detaillierteren Kommentieren der Texte des Pali-Kanons greift er auf die ältesten Texte zurück, in denen die originäre Lehre des Buddha überliefert ist.

Nach dem Selbstverständnis heutiger buddhistischer Meister der Meditation hat der buddhistische Weg nichts mit einer organisierten Religion oder Sekte zu tun, sondern kann in Freiheit von allen Menschen praktiziert werden. Gleich zu Beginn der Lektüre des vorliegenden Buches wird allerdings doch deutlich, daß dem Weg der Meditation einige wesentliche weltanschauliche Auffassungen zugrunde liegen. Solé-Leris stellt sie nur ganz knapp als die vier edlen Wahrheiten dar: Grundlegend ist hier die Auffassung, daß alle Phänomene des menschlichen Lebens, die durch andere bedingt sind, nicht zu einem zufriedenstellenden Leben führen können, sondern bereits das Leiden in sich tragen. In der Welt, wie wir sie erfahren, seien wir nie bleibend im Frieden. Ein Ausdruck dieses unbefriedigenden Zustandes sei das Wollen des Menschen; solange jemand etwas begehre, was er nicht habe, leide er. Der Weg, der zum Verschwinden des Leidens führe, führe über das Aufhören allen Begehrens; dieser Weg werde durch das Einüben des achtsamen Beobachtens in der Meditation beschritten. An manchen Stellen des Buches wird deutlich, daß hier eine unpersönliche Sicht der Vorgänge unserer Welt zugrundegelegt wird (vgl. S. 137: körperliche Prozesse sollen als Prozesse von Naturelementen aufgefaßt werden); andererseits wird aber durchaus auf die Entwicklung personaler und sozialer Tugenden (vgl. 182f.) hingewirkt.

Der Hauptteil des Buches widmet sich nun nicht den weltanschaulichen Voraussetzungen des Buddhismus, sondern dem ganz konkreten Weg der Meditation. Solé-Leris stellt zuerst die Samatha-Meditation vor, bei der es für den Übenden darum geht, Bewußtseinszustände zu erlangen, die in zunehmend höherem Grad von Geistesruhe und Stille erfüllt seien (Geistesruhe-Meditation). Darauf aufbauend widmet der Autor dann einen umfangreicheren Teil seines Buches der Vipassana-Meditation; mittels dieser Klarblicks-Meditation solle der Übende eine vollständige, direkte und unmittelbare Bewußtheit aller Phänomene erlangen. Bei Vipassana handele es sich um „eine Lebenskunst, die das Individuum von allem Negativen in seinem Geist wie Zorn, Habgier, Unwissenheit (hinsichtlich der Unbeständigkeit aller Dinge; J. R.) usw. befreit" (218). Während die Geistesruhe-Meditation die besonderen Lebensumstände eines Mönches erfordere, lasse sich die Klarblicks-Meditation nach entsprechender Anleitung auch im alltäglichen modernen Leben praktizieren.

Die Darstellung des Autors ist klar und eng an den Schriften des Pali-Kanons orientiert, die immer wieder zitiert und ausführlicher kommentiert werden; es handelt sich hier um eine kompetente Darstellung des Weges der Meditation. Die Übersetzung aus dem Englischen wirkt allerdings manchmal etwas unbeholfen. Auf eine Grenze des Buches weist der Autor selbst verschiedentlich hin: Bei dem Weg buddhistischer Meditation handelt es sich grundsätzlich um eine Praxis, die eingeübt werden muß und nicht theoretisch dargestellt werden kann; das Lesen eines Buches bleibt also von vorneherein unzulänglich. Eine zweite Grenze des Buches erwähnt der Autor dagegen nicht: Es findet sich hier keinerlei Reflexion über die weltanschaulichen Voraussetzungen des buddhistischen Weges und über ihre Beziehung zu einem abendländischen Welt- und Menschenbild. Johannes Römelt

SCHWEITZER, Albert: *Gespräche über das Neue Testament.* Hrsg. v. Winfried Döbertin. Beck'sche Reihe BsR 1071. München 1994: C. H. Beck. 217 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-406-37461-1).

In den Jahren 1901 bis 1904 verfaßte Albert Schweitzer, bekannt als Theologe, Philosoph, Musiker und als der helfende Arzt im Urwald, seine „Gespräche über das Neue Testament". Es sind über 30 einzelne Artikel, in denen der Autor den Lesern des „Evangelisch-protestantischen Kirchenboten für Elsaß und Lothringen" aufbauend auf seinen eigenen fachwissenschaftlichen Studien in allgemeinverständlicher Form Ergebnisse der zeitgenössischen Bibelwissenschaft nahezubringen suchte. Winfried Döbertin hat diese Artikel vor wenigen Jahren wiederentdeckt und gibt sie in dem vorliegenden Band zusammen mit einem kommentierenden Nachwort, in dem die populären Artikel in den Zusammenhang von Schweitzers wissenschaftlichen Arbeiten gestellt werden, heraus. Als „Gespräche" werden diese Artikel insofern zu Recht bezeichnet, weil Schweitzer hier in einem erzählenden Stil von dem Leben Jesu und der zeitgenössischen Interpretation (um die Jahrhundertwende) der Evangelien berichtet. Die Sprache ist sehr anschaulich, immer wieder zieht der Autor Bilder hinzu, um grundlegende Begriffe zu erläutern; so fällt ihm zur Verdeutlichung der Inspiration das Wasser ein, das als „reines Himmelswasser" (16) herabregnet, dann aber erst in den Boden einsickert und Mineralien in sich aufnimmt, um schließlich, „wenn es so irdisch geworden ist", vom Menschen getrunken zu werden. Vergleichbares gilt für das Wort Gottes: „Das Gotteswort ist nur lebendig für uns, wenn es aus Menschenherzen zu uns redet" (16).

Schweitzer gelingt es in seinem erzählenden Stil, die historisch-kritische Bibelexegese seiner Zeit leicht verständlich und gut lesbar darzustellen. Er bietet seinen Lesern so die Anleitung zu einer differenzierten Sicht Jesu. Deutlich markiert er beispielsweise die verschiedene Darstellung der Stellungnahme Jesu zu den Nichtjuden, wie sie Lukas bzw. Matthäus berichten (135ff.). Beide Evangelisten seien Vertreter verschiedener Parteien der frühen Kirche; während Matthäus eine distanzierte Sicht gegenüber den Heiden vertrete, stelle Lukas in einzelnen Episoden Jesus als ausgesprochen heidenfreundlich dar. Schweitzer scheut sich auch nicht, offene Fragen der Bibelauslegung als solche zu benennen; nicht jedes der manchmal anstößigen Worte Jesu wird von ihm in einen stimmigen Zusammenhang eingeordnet, und er fordert auch seine Leser dazu auf, Schwierigkeiten mit den Evangelien nicht harmonisierend zu überspielen. Schließlich bietet er seinen Lesern auch immer wieder praktische Anregungen für die eigene Lebensgestaltung; so ist ihm die Beschränkung Jesu in seiner Sendung auf das Volk Israels Anlaß zum Nachdenken über die bewußte Selbstbeschränkung auch des modernen Menschen, der in der Gefahr stehe, innerlich Unfertiges bereits herauszugeben und so nicht ausreifen zu lassen. Ein symphatisches und facettenreiches Bild Jesu in seiner Lebensfreude und seinem Lebensernst, in seiner Menschlichkeit und seiner Gottverbundenheit zeichnet Schweitzer seinen Lesern. Dennoch lassen sich auch ganz klare Grenzen seiner Theologie angeben. Manche antikatholische Polemik findet sich in seiner Darstellung (für eine Veröffentlichung vom Anfang des Jahrhunderts allerdings eher erstaunlich wenige), die ökumenische Theologie war seinerzeit noch völlig unterentwickelt. Wesentlicher erscheint dagegen die völlige Vernachlässigung der Ostererzählungen; daß die „Gespräche" vor der Behandlung der Osterereignisse abbrechen, mag an anderen Aufgaben Schweitzers liegen, die er übernommen hatte; der Herausgeber Döbertin aber macht es wahrscheinlich, daß dafür auch Schweitzers niedrige Einschätzung der existentiellen Bedeutsamkeit der Ostererzählungen mitbestimmend gewesen sein dürfte. Aus der Tradition der liberalen protestantischen Theologie herkommend lag für Schweitzer der Akzent seines Bildes von Jesus und seiner Botschaft auf der Einheit von Religion und Ethik; die Verkündigung Jesu wurde für ihn zum „Krater der Liebesreligion", das Handeln Gottes an Jesus in der Auferstehung, das gnadenhafte Handeln Gottes an Menschen in allen Zeiten trat dadurch sehr in den Hintergrund. Wer sich der Grenzen der Darstellung Schweitzers bewußt ist, wird dennoch seine Darstellung des Lebens Jesu mit Interesse und Gewinn lesen können. Johannes Römelt

MELL, Ulrich: *Die „anderen" Winzer.* Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27–12,34. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 77. Tübingen 1994: J. C. B. Mohr. XII, 438 S., geb., DM 248,– (ISBN 3-16-146301-3).

Mk erschließt sein Verständnis der Vollmacht Jesu, die Leitmotiv seiner Christologie ist, dadurch, daß er Vollmacht und Lehre Jesu verbindet. In seiner Kieler Habilitationsschrift geht es Mell darum zu zeigen, wie Mk in der zweiten und entscheidenden Episode zum Vollmachtsmotiv das Ende der Erwählungsgeschichte Gottes mit Israel begründet und theologisch das Fundament eines neuen Bundes legt (Mk 11,27 – 12,34).

Die literarische Einheit der narrativen Episode in Mk 11,27 – 12,12 setzt sich direkt mit Jesu Vollmacht auseinander (1. Hauptteil). Das vormarkinische (= vormk) Streitgespräch (11,28 – 33) begründet die Lehrautorität Jesu, indem es sie mit der Vollmacht des Täufers verbindet. Diese Argumentation könne jedoch den jüdischen Zeitgenossen objektiv nicht überzeugen, da sie die christliche Umdeutung der Täuferbotschaft auf die Person Jesu voraussetzt.

Das vormk Gleichnis von den Weingärtnern (12,1 – 11) ist als weisheitlich-prophetische Gerichtsüberführungsrede zu bestimmen. Dem jüdischen Kollektiv soll vermittelt werden, daß seine Schuld in bezug auf sein Gottesverhältnis unausweichliche Folgen hat. Die nichtmetaphorischen Teile der Pachtallegorie (Mk 12,6c. 7c) deuten Jesu Wirken und Todesleiden mit Hilfe der weisheitlichen Form vom leidenden Gerechten, der unter Einsatz seines Lebens für seine Auslegung der göttlichen Tora wirbt. Wenn Israel den so Ausgewiesenen töten will, muß Gott nach judenchristlicher Überzeugung die Bundesgeschichte mit Israel unwiderruflich beenden. Doch ein judenchristlicher allegorischer Anhang an die Winzerallegorie zeigt, daß ein umkehrbereites Israel sich der neuen Heilsgemeinde anschließen kann, sobald durch den Tod und die Auferstehung Christi die eschatologische Wende herbeigeführt ist. Eine zweite judenchristliche Redaktion hat diese christologische Erweiterung zu einer umfassenden Geschichtstheologie ausgebaut.

Der Endredaktor hat die beiden Einzelüberlieferungen in Mk 11,27 – 12,12 zu einer einzigen Gesprächseinheit gestaltet. Jesus tritt mit seiner Gleichnisrede als der eschatologische Umkehrmahner Gottes und als der legitimierte Sohn-Gottes-Messias auf, durch den Gott seine universale Königsherrschaft über die Völker antreten will. Seine Gegner werden als Gegner des leidenden Gerechten moralisch disqualifiziert. Der Untergang Jesu ist das Ende der Erwählung Israels. Die „anderen" Winzer werden als künftige Pächter in Gottes Weinfeld im Glauben an die Auferstehung Christi die Bundestreue Gottes finden.

Die narrative Episode von Mk 12,13 – 34 setzt sich mit der Vollmacht Jesu nur indirekt auseinander (2. Hauptteil). In dem halachischen Schulgespräch über den Zinsgroschen fragt eine hellenistisch-judenchristliche Gemeinde den weisheitlichen Tora-Gelehrten Jesus nach einer autoritativ gültigen, göttlichen staatsethischen Weisung, die das praktische Leben der Frommen aus dem Geist des Gesetzes regeln soll, steht doch mit dem kaiserlichen Denar das Erste Gebot auf dem Spiel. Mk 12,17b spricht sich im Sinne der pharisäischen Auffassung für eine doppelte hierarchische Loyalität aus, nämlich gegenüber der Fremdherrschaft und gegenüber Gott. Jesus sei wegen seiner diesseitsorientierten Basileia-Naherwartung an einem Auferstehungsgeschick nach dem Tod grundsätzlich nicht interessiert. Die vormk Redaktion suche deshalb die Auferstehung der Gerechten im Streitgespräch (12,18 – 27) nach frühjüdischem Muster im Sinn der Neuschöpfung aus der Tora zu beweisen. Den Sadduzäern wird vorgeworfen, sie kennten sich weder in den Schriften aus noch in den Grundlagen der Schöpfungstheologie.

Das partnerschaftliche Lehrgespräch über die Frage nach dem obersten Gebot (Mk 12,28 – 34b) setze die Kombination von Gottesfrömmigkeit und Menschenfreundlichkeit als sittliche Grundorientierung im Hellenismus voraus und erkläre diese mit Hilfe von zwei Torageboten (Dtn 6,4c.5; Lev 19,18b) für gesetzeskonform.

Der Endredaktor Mk fügt in die Perikope vom Zinsgroschen die Herodianer ein, weil er im Geschick des Täufers das Geschick Jesu vorgezeichnet sieht. Die Sadduzäer und der

Schriftgelehrte werden zu versucherischen Abgesandten des Synedriums, das nun über Mittelsmänner seine Auseinandersetzung mit Jesus fortsetzt. Mk greift das weisheitliche Motiv von der Erprobung des Gerechten auf und überträgt es auf das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Gesprächspartnern. Mit seiner positiven Würdigung der Verkündigung des Tora-Lehrers Jesus löst Mk eine wichtige Forderung des Winzergleichnisses ein. Die Erhöhung des leidenden und getöteten Tora-Gerechten bildet das theologische Fundament der neuen eschatologischen und universalen Heilsgemeinde, der „anderen" Winzer. In seiner abschließenden redaktionskritischen Summe zu Mk 11,27 – 12,34 siedelt Mell die vormk Überlieferung nicht weit vom jüdischen Stammland entfernt an. Die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde gehöre zu einem Diasporajudentum, das in Distanz zum Jerusalemer Tempelkult lebt. Mk ist ein historisierender allwissender Erzähler, der die wahren Motive der Gegner Jesu aufdeckt und so seinen Adressaten eine Identifizierung mit seiner Hauptfigur Jesus ermöglicht. Theologiegeschichtlich befindet sich der judenchristliche Autor und Theologe Mk in nachapostolischer Zeit, wie textliche und strukturelle Parallelen zum Hebräerbrief beweisen. Mell gibt einen gut begründeten Einblick in die Jesusüberlieferung der frühen Kirche. Freilich muß dabei vieles hypothetisch bleiben. Zweifelhaft erscheint mir z. B., daß Jesus am Auferstehungsgeschick der Toten grundsätzlich nicht interessiert gewesen sei. Überhaupt wäre es wünschenswert gewesen, die nachösterlichen Interpretationen stärker in der Lehre Jesu, soweit sie noch erkennbar ist, zu verankern. Heinz Giesen

Welck, Christian: *Erzählte Zeichen.* Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd. 69. Tübingen 1994: J. C. B. Mohr. XIII, 377 S., kt., DM 98,– (ISBN 3-16-146249-1).

Für die Auslegung biblischer Texte ist es von ausschlaggebender Bedeutung, ob die angewendete Art der historisch-kritischen Methode dem Gegenstand angemessen ist. Das gilt auch für das Johannesevangelium (JohEv). Deshalb beginnt Welck in seiner Betheler Dissertation mit methodenkritischen Vorüberlegungen (1 – 48). Mit überzeugenden Argumenten zeigt er auf, daß die literarkritische Arbeitsweise dem JohEv nicht gerecht wird. Er selbst beschreitet den Weg der literarischen Analyse, die den Text des JohEv als Text ernst nimmt. Für die Untersuchung der Wundergeschichten bedeutet das, daß diese stets in ihrer Beziehung zum Ganzen des Evangeliums untersucht werden. Zugleich sind neben 14,11; 15,22 – 24 alle Texte zu berücksichtigen, die in einem Zusammenhang mit den „Zeichen" stehen (v. a. 12,37 – 43 und 20,30f.).

Um seinen Untersuchungsgegenstand zu profilieren, geht Welck im folgenden auf den Sprachgebrauch und auf formale Aspekte der johanneischen Zeichen-Konzeption ein (49 – 130). Dabei zeigt sich, daß das JohEv „Zeichen" sowohl für die Wundertat Jesu als auch für die Wundererzählungen verwendet und daß diese integrale Bestandteile des Evangeliums sind. Im ersten Teil des JohEv spielen sie eine entscheidende kompositorische Rolle. Die Reden und Sprüche Jesu sind Interpretamente der Zeichen. Die Zeichen sind das Zeugnis des Vaters für Jesus und zugleich das Zeugnis des menschgewordenen Gottessohnes selbst, der in ihnen seine göttliche Doxa offenbart, auch wenn diese zu seinen Lebzeiten noch nicht wahrgenommen werden kann. Sie provozieren zu einem unbedingten Glauben an Jesus oder zu seiner radikalen Ablehnung. Die Zeichen haben somit eine soteriologische Funktion; sie ermöglichen, seine Offenbarungsrede anzunehmen. Die Zeichen Jesu können aber auch zu einem problematischen Wunderglauben führen (2,23 – 25; 6,15f.).

Nach einer eindringlichen literarischen Analyse der sieben johanneischen Wundergeschichten (131 – 235) fragt Welck nach deren Inhalt, Form und Funktion (236 – 278). Inhalt der Wundergeschichten ist Jesus als der endzeitliche Heilsbringer, der Form nach sind sie exemplarische und zugleich signifikante Jesuserzählungen, wie ihr starkes kerygmatisches Interesse unterstreicht. Als solche weisen sie auf die komplexe Jesuserzählung „Evangelium" als „christlicher Urliteratur" hinaus. Welche Bedeutung die johanneischen Zeichen für den Leser haben, zeigt der Verf. durch seine Anaylse von 20,30f. (279 – 312). Dabei ge-

lingt ihm der Nachweis, daß 20,30f. nicht – wie gemeinhin angenommen – das Buch, sondern die Jesuserzählung abschließt und den Abfassungszweck des Evangeliums angibt. Mit dem Hinweis, daß die johanneischen Wundergeschichten Zeichen Jesu sind, die zum Glauben herausfordern, verbindet der Evangelist zugleich den Anspruch des Buches, hinreichender Anlaß zum vollen Glauben zu sein, der Leben bedeutet. 20,30f. kommt so die Schlüsselstellung für das Verständnis des ganzen Evangeliums zu.

Die von Welck vorgelegte Interpretation von 20,30f. führt zu einer Neubestimmung der Stellung des Kapitels 21, das in der Exegese einmütig als Nachtragskapitel bezeichnet wird. Zunächst macht er darauf aufmerksam, daß erst 21,15 den literarischen Abschluß des Buches darstellt, während 20,30f. das Ende der Erzählung von Jesus als dem eschatologischen Heilsbringer markiert. Wie schon 20,30f. ist 21,1 – 25 eine Erzählung über die eigentliche Erzählung. Mit 21,1 – 25 begründet der Evangelist die neuartige und unableitbare Erzählform der Jesuserzählung durch eine ätiologische Literaturlegende. In ihr qualifiziert und rechtfertigt er das vorliegende Buch als glaubwürdig und als dem Willen Jesu entsprechende Darstellung seines Wirkens. Diesem Ziel dient der Lieblingsjüngertext (21,1 – 23), der die Aussagen in 21,24f. vorbereitet und plausibel macht. Zwischen 20,30f. und 21,1 – 25 gibt es neben der formalen auch eine innere Zusammengehörigkeit, insofern 21,1 – 25 zeigt, daß der Zweck und der damit verbundene Anspruch des Evangeliums begründet ist. Beide Texte zusammen bilden den Buchschluß.

Der Verf. zeigt überzeugend, daß die Wundererzählungen als exemplarische Jesuserzählungen eng mit dem Kontext des Evangeliums verwoben sind. Die damit einhergehende Auffassung, daß die Hypothese einer „Zeichenquelle" überflüssig wird, teilt er mit einigen anderen neueren Autoren. Neu dagegen ist der m. E. gelungene Nachweis, daß entgegen dem Grundkonsens der Fachleute Kap. 21 von vornherein zum integralen Bestandteil des vierten Evangeliums gehört. Heinz Giesen

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,– (ISBN 3-525-53843-X).

Winter untersucht in seiner Habilitationsschrift die Vermächtnisreden in Joh 13 – 17 mit Hilfe der gattungsgeschichtlichen Fragestellung, die er mit der literarkritischen verbindet. Entsprechend gilt sein Interesse zunächst den Belegen dieser Gattung im AT und im Frühjudentum (45 – 213). Die Gattung, deren Ausgangspunkt der Ritus des Sterbebettsegens des Vaters ist, läßt sich vermutlich bis ins 9./8. Jh. v. Chr. (1 Kön 2; Gen 27; 47 – 50) zurückverfolgen. Der Sterbebettsegen sollte mit seinem zugleich rechtlichen und geistlich-religiösen Vermächtnis der betreffenden Gruppe helfen, sich neu zu orientieren und ihre Zukunft zu sichern. Im Deuteronomium entwickelt die deuteronomistische Schule ihre Konzeption einer Vermächtnisrede, indem sie neue Elemente hinzufügt. Vor allem führt sie die typische Dreiteilung der eigentlichen Rede (Rückschau in die Vergangenheit, Paränese und Paraklese sowie Zukunftsansage) ein. In späterer Zeit werden weisheitliche (bes. Tob; TestXII Patr) und apokalyptische Elemente (äthHen; AssMos 4 Esr u. a.) für die Gattung bestimmend. Daraus ergibt sich, daß die Festlegung auf eine weisheitliche Gattung nicht richtig sein kann. Die meisten frühjüdischen Vermächtnisreden setzen eine radikale Krisensituation ihrer Adressaten voraus. Die analoge Situation auf der historischen und literarischen Ebene haben die Vermächtnisreden ebenso beliebt gemacht wie die Tatsache, daß sie den Israeliten mit ihren Identitätsproblemen in nachexilischer Zeit die Tradition in besonders geeigneter Form vergegenwärtigen konnte. Zu Beginn seiner gattungsgeschichtlichen Untersuchung (214 – 320) bestimmt Winter auf dem Hintergrund der Tendenzen der Forschungsgeschichte im Blick auf das literarische Problem von Joh 13 –17 seinen eigenen methodischen Ansatz. Gegenüber der literarischen Einheitlichkeit und einer ausschließlich traditionsgeschichtlichen Methode vertritt er eine kombinierte literarkritisch-redaktionsgeschichtliche Methode, die eine mehrstufige Entstehung des Johannesevangeliums (= JohEv)

voraussetzt. Für die Richtigkeit dieses Ansatzes führt er u. a. an, daß das Evangelium um das Kap. 21 ergänzt wurde, und die Hypothese einer johanneischen Schule. In der Eröffnungsszene der ersten Vermächtnisrede (13,1 – 30), die dem Eingangsrahmen der Gattung entspricht, schreibt der Verf. die christologisch-soteriologische Deutung der Fußwaschung dem Evangelisten und die paränetisch-ekklesiologische der Redaktion zu, weil letztere für die Redaktion charakteristisch sei und weil sie nicht ausdrücklich mit der ersten Deutung begründet sei. Dasselbe Kriterium gelte auch für die erste Vermächtnisrede (13,31 – 14,31); 13,34f. sei ein Fremdkörper, der eine große Nähe zu 1 Joh aufweise. Ein erster redaktioneller Nachtrag (15,1 – 17) thematisiert das Verhältnis der Christen untereinander und ein zweiter (15,18 – 16,4a) das Außenverhältnis der Gemeinde. Der dritte Nachtrag (16,4b – 33) sei eine „relecture" der Vermächtnisrede des Evangelisten, in der wieder der ekklesiologische Aspekt dominiere. Auch das Gebet des scheidenden Erlösers (Joh 17) erweise sich vor allem wegen seiner Ekklesiologie und Eschatologie als redaktioneller Nachtrag.

Die gattungsgeschichtliche Untersuchung erbringt den Nachweis, daß in Joh 13 – 17 Vermächtnisreden vorliegen. In der Rolle des Petrus im JohEv spiegelt sich angeblich das Überlegenheitsgefühl der johanneischen Gemeinde gegenüber der übrigen Christenheit wider. Dagegen überzeugt, daß die Gattung der Vermächtnisrede dafür verantwortlich ist, daß der Lieblingsjünger gerade hier eingeführt wird; denn er gilt als der Garant der Jesusüberlieferung und als Gewährsmann für deren Kontinuität. Die Vermächtnisreden lassen nicht nur das Interesse erkennen, die Gemeinde und die Welt dualistisch nebeneinander existierend darzustellen, sondern vor allem, die Gemeinde als den Adressaten der Offenbarung Gottes in Jesus herauszustellen. Die Einführung des Parakleten in die Vermächtnisreden weise diese als die theologische Mitte des JohEv aus.

Was die Struktur im ganzen und wesentliche Details angeht, stehen die johanneischen Vermächtnisreden ganz in der Tradition ihrer Gattung. Zugleich aber gehen sie z. B. in der Nachfolge-Funktion des Parakleten und des Lieblingsjüngers darüber hinaus, wie Beobachtungen zu ihrem Inhalt und ihrer Argumentation bestätigen. Der Rückblick richtet sich nicht auf das Handeln Gottes an Israel, sondern auf das Handeln Jesu. Dem entspricht, daß nicht mehr die Tora die Basis und Norm des religiös-sittlichen Lebens ist, sondern Jesu Werk(e) und Gebot(e) der geschwisterlichen Liebe. Weil Jesus nicht nur Vorbild ist, sondern das ethische Handeln seiner Jünger erst ermöglicht, ist er mit keinem alttestamentlich-frühjüdischen Vorbild vergleichbar.

Die vorliegenden Untersuchungen sind ein wichtiger Beitrag zur Gattung Vermächtnisrede und deren Geschichte. Winter gelingt auch der Nachweis, daß Joh 13 – 17 eine Komposition solcher Reden ist. Wenig überzeugend ist dagegen die These von der mehrstufigen Entstehung des JohEv und damit auch der Vermächtnisreden. So kann man m. E. dem Evangelisten keineswegs ekklesiologische Aussagen kategorisch absprechen. Literarkritische Operationen im JohEv werden ohnehin durch dessen durchgängig homogenen Stil erschwert.

Heinz Giesen

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. XI, 395 S., geb., DM 228,– (ISBN 3-16-146220-2).

Sänger geht in seiner Kieler Habilitationsschrift der Frage nach den im NT angelegten Bedingungsfaktoren für das Spannungsverhältnis zwischen Christentum und Judentum mit dem Ziel nach, einen Beitrag zum christlich-jüdischen Gespräch zu leisten. Dabei konzentriert er sich auf die paulinischen Schriften. Nach historischen und methodischen Vorklärungen fragt der Verf., wie Schriftauslegung im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs auszusehen hat. Gute Gründe sprechen dafür, daß das NT selbst keinen Antijudaismus kennt. Die Wirkungsgeschichte mancher neutestamentlicher Texte hat jedoch zu antijüdischen Auslegungen geführt, indem Konfliktsituationen zwischen der christlichen Gemeinde und der Synagoge ungeschichtlich interpretiert wurden.

Nach Paulus ist die christliche und jüdische Heilshoffnung in der Treue desselben Gottes begründet, der im Christusgeschehen gehandelt und seine Verheißungen unkündbar mit Israel verbunden hat (Röm 1 – 4.9 – 11). Ihm ist umgekehrt genau so gewiß, daß die Rechtfertigung des Gottlosen und dessen künftiges Heil schriftgemäß ist und als integraler Bestandteil zu dem in ihr bezeugten Erwählungshandeln Gottes gehört.

Israel kommt eine verheißungs- und erwählungsgeschichtliche Priorität zu (Röm 1,16f.). Die Treue Gottes zu Israel ist auch Grundlage der Kirche aus Juden und Heiden. Die Gerechtigkeit Gottes, die sich im Glauben an Christus offenbart, ist bereits vom Gesetz und den Propheten bezeugt. Abraham ist als „unser Vater" Urbild und Beispiel für die Glaubensgerechtigkeit, die uns geschenkt ist. Eine Kontinuität zwischen Abraham und dem Glauben an Jesus Christus läßt sich angemessen nur im Blick auf Gott herstellen. Paulus qualifiziert Israels Weg als Verheißungsgeschichte vom Ende der Geschichte, d. h. von Christus, her. Die Gerechtigkeit Gottes und das zukünftige Heil, das der „Retter aus Zion" (Röm 11,26) für ganz Israel bringen wird, sind zwei aufeinander komplimentär bezogene Aspekte des einen göttlichen Erlösungshandelns.

Die These, Paulus integriere die Rechtfertigung des Gottlosen in die Verheißung, die allein Israel gilt, läßt sich von den Texten her nicht bestätigen. Paulus stellt in seiner Argumentation in Röm 3,1 – 8 den Vorteil der Juden (3,1) und damit die allen Israeliten zustehende Priorität (Röm 1,16) heraus. Zugleich weist er jedoch eine verhängnisvolle Schlußfolgerung ab, die die wahre Situation auch des Juden vor Gott übersieht (Röm 2,11ff.). Auch der Jude kann sich nicht erwählungsgeschichtlich absichern; denn dann wäre die freie Gnadenwahl Gottes in Frage gestellt. Das zeigt paradimatisch, daß jeder Mensch auf Gottes rechtfertigendes Handeln angewiesen ist. Israels Erwählung ist von Anfang an identisch mit der Rechtfertigung des Gottlosen, die die Heiden einschließt. Der Apostel erneuert und vertieft den Erwählungsgedanken des ATs rechtfertigungstheologisch, indem er ihn christologisch füllt.

Wie in Röm 3,1 – 8 geht es Paulus in Röm 9 – 11 um die Frage nach der Wahrhaftigkeit Gottes, der zu seinen Verheißungen steht und Israel trotz seines Unglaubens nicht verstößt. Gott hat seine freie Gnadenwahl allerdings bis jetzt nur an einem Teil Israels erfüllt. Ganz Israel wird allein durch Jesus Christus und im Glauben an ihn gerettet (Röm 11,26), allerdings nicht aufgrund der Evangeliumsverkündigung. Paulus spricht hier von einem Geheimnis, um die Rätselhaftigkeit des göttlichen Heilsplanes für Israel und die Heiden, der Inhalt von Röm 9 – 11 ist, auszudrücken.

Für den Dialog zwischen Christen und Juden ist ohne jeden Zweifel die Christologie zentral. Dabei greift jedoch das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias zu kurz. Es ist vielmehr der gekreuzigte Christus, der die Heilshoffnung der Christen ausmacht und den Juden zum Skandalon wird. Das weist der Verf. an Apg 2,14 – 39; 5,34 – 39, vor allem aber an Gal 3,1 – 14 auf (198 – 282). In Gal 3,1 – 14 legt Paulus das Evangelium, das ihm Gott anvertraut hat, rechtfertigungstheologisch aus: Im Gekreuzigten und Auferweckten hat Gott seinen Heilswillen für alle Menschen offenbart. Verheißung und Rechtfertigung sind keine Konkurrenten, weil das Christusgeschehen und die Väterverheißungen auf denselben Gott zurückgehen.

Mit Recht betont der Verf., daß Paulus von Anfang an die Rechtfertigung allein aus Glauben und allein aus Gnade vertritt, auch wenn er sie aufgrund späterer Auseinandersetzungen vor allem in bezug auf das Gesetz weiter entfaltet. Beachtet man, daß Paulus seine Botschaft in je verschiedene Kommunikationssituationen hineinspricht, dann lassen sich die Antworten, die sich zunächst kontradiktorisch gegenüberzustehen scheinen, als der Situation angemessene, sich gegenseitig ergänzende Teilantworten verstehen. Sänger hat in seinen vorgelegten Studien zum Verhältnis des Christentums zum Judentum im NT überzeugend herausgearbeitet, daß das Christentum theologisch immer auf das Judentum verwiesen bleibt und daß es auch für die Juden, die nicht aufgrund des Evangeliums zum Glauben an Christus kommen, noch Heilshoffnung gibt. Die Ergebnisse seiner Untersuchung bieten zweifellos eine gute Grundlage für den Dialog zwischen Juden und Christen.

Heinz Giesen

WALDENFELS, Hans: *Gott.* Auf der Suche nach dem Lebensgrund. Hildesheim 1995: Verlagsgesellschaft Benno-Bernward-Morus. 118 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-89543-074-9).

Waldenfels unternimmt hier den schwierigen Versuch, in eng gezogenem Rahmen die hauptsächlichen Gesichtspunkte eines heutigen Ringens und Tastens nach Gott anzusprechen und dafür Wege aufzuzeigen. Das Buch enthält sechs Kapitel: „Im Lebensrahmen" (11 – 20; hier wird u. a. über Bilder und Bilderverbot und „negative Theologie" gesprochen); „Gottesbilder" (21 – 35); „Leerräume" (36 – 53; hier kommt auch der Buddhismus kurz in den Blick); „Gottessprache" (54 – 72); „Gott in uns" (73 – 86; hier liest man z. B. etwas zum Verhältnis Gebet – Meditation oder zum Treffen der Weltreligionen in Assisi); „Dein Name" (87 – 107). Die Sprache ist nüchtern und themenbezogen, die Darlegungen sind knapp. Aber wer sich die uralte Frage angesichts von Pluralismus und Säkularisierung neu dringlich für seinen eigenen Glauben stellt, wer denn dieser Gott sei, der unser „Lebensgrund" ist (Untertitel) und den uns Jesus glauben lehrt, der wird sich an zahlreichen Stellen des Buches sagen: „Ja, das habe ich mich auch schon gefragt". Er/sie mag dann Anregungen empfangen für das Nachsinnen, für das Gebet und – für das Innehalten vor dem Geheimnis.

Peter Lippert

KOLLMANNSBERGER, Peter: *Die schöpfungstheologische Frage nach dem Personsein des Menschen in den Dogmatiken von Michael Schmaus und Johann Auer.* Weiden 1992: Schuch. 329 S., kt., DM 112,– (ISBN 3-926931-09-4).

Die Dissertation von Peter Kollmannsberger unternimmt erstmals eine umfassende Beleuchtung des dogmatischen Nachdenkens von Michael Schmaus. Die Arbeit macht deutlich, daß Schmaus das Verdienst zukommt, als erster eine systematische Inbezugnahme dessen geleistet zu haben, um was es ‚Person-Denkern' wie Martin Buber oder etwa Romano Guardini bereits in den zwanziger und dreißiger Jahren ging. Schmaus greift diese Gedanken auf und unternimmt es in seiner Schöpfungslehre, den Menschen als Beziehungswesen, als Person darzustellen, um von da aus eine Verknüpfung von Trinitätslehre und Christologie zu erreichen. Dieser Neuansatz, den Menschen von seiner Beziehungswirklichkeit auf den Mitmenschen hin und damit auch in einer Analogie zur dreieinigen Beziehungswirklichkeit der innertrinitarischen Liebe Gottes zu sehen, ist maßgeblich geblieben für das dogmatische Nachdenken bis in unsere Zeit.

Kollmannsberger weist dies in seiner Dissertation dadurch nach, daß er die Dogmatiken von Michael Schmaus und Johann Auer in seiner Darstellung zusammenzieht. Johann Auer, ein Schüler von Michael Schmaus, wird in seiner engen Anlehnung an seinen Lehrer im Blick auf dessen Personsdenken erarbeitet. Die neunbändige neue „Kleine Katholische Dogmatik" von Auer zeigt sich so als eine Neuformulierung dessen, um was es Schmaus von Beginn an ging, nämlich personale Beziehungswirklichkeit des Menschen, Beziehungswirklichkeit im dreieinen Gott und schließlich im Christusereignis zusammenzudenken.

Peter Kollmannsberger zeigt dies in seiner Dissertation dadurch, daß er zunächst die Eigenart der Trinitätslehre und der Christologie von Michael Schmaus und Johann Auer darstellt, um von daher dann die Überleitung, aber auch das Ineinander von Trinitätslehre, Christologie und Schöpfungslehre aufzuzeigen. Der Gang durch die Themen der Schöpfungslehre in der Dissertation verdeutlicht schließlich diese Zusammenhänge. Das Anliegen der Arbeit von Kollmannsberger, zu diesem Thema zur Zeit die einzige auf dem theologischen Buchmarkt, ist es, die bleibende Bedeutung dieses personalen Neuansatzes bei Schmaus für die heutige Theologie zu zeigen. Dies erscheint auch deswegen sehr gefordert, als auf Michael Schmaus in der heutigen systematischen Theologie nur selten verwiesen wird, obwohl das ‚moderne' dogmatische Nachdenken maßgeblich von ihm her bestimmt ist. Die Dissertation von Kollmannsberger kann ein Anstoß sein, diese Wurzeln wiederzufinden.

Andrea Bauer

STENGER, Hermann M.: *Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann.* Innsbruck 1995: Tyrolia-Verlag. 172 S., kt., DM 29,– (ISBN 3-7022-1977-3).

Hermann Stenger ist einer der nicht gerade zahlreichen Pastoraltheologen, die psychologische Perspektiven wirkungsvoll in ein Gespräch der beiden Disziplinen einzubringen wissen, genauer: Der nun emeritierte Innsbrucker Pastoraltheologe ist von Haus aus Psychologe und hat es stets verstanden, beide Blickrichtungen, die psychologische und die theologische, zusammenzuführen, auch wenn, wie er selbst schreibt (154 – 159), in seinem eigenen Wirken die Schwerpunkte seines Interesses eine Entwicklung durchgemacht haben.

Aus Anlaß seines 75. Geburtstages legt nun Stenger einen neuen Band seiner Arbeiten vor. Es sind teils bereits veröffentlichte, teils bisher ungedruckte Arbeiten. Die Frage, die immer wieder – als leitendes Interesse – darin auftaucht, ist: Was kann geschehen, damit die Menschen in der Kirche wieder mehr wahrnehmen, was diese eigentlich ist und sein will? Dabei kreisen Stengers Gedanken immer wieder um die Mitteilbarkeit und Nachvollziehbarkeit von Symbolen oder um deren Menge. Diese kann dann – neben anderen Faktoren! – bewirken, daß die Kirche negativ auf die Menschen wirkt.

Ein anderes wichtiges Thema ist das der drei Deutungsebenen („Die Vielfalt des Erlebens von Symbolkonstellationen", 122 – 129). Hier liefert Stenger einen willkommenen Schlüssel zum Verstehen dessen, was Menschen tatsächlich in verschiedenen Dimensionen, etwa während der Liturgie, erleben, ohne sich vielleicht darüber genügend Rechenschaft zu geben. Ich würde allerdings die Kategorie von den drei Deutungsebenen allgemein auf positive menschliche Erfahrungen ausdehnen (es kann eben – fast – alles zum „Symbol" werden) und würde auch die pastoralen Folgerungen etwas anders ziehen. Das Numinose so stark in die Nähe der Regression zu rücken, das ist, auch wenn man der Regression begrenzte positive Eigenschaften zubilligt, m. E. doch zu wenig. Ist es immer Regression, wenn jemand beglückend und beruhigend inneren Frieden erlebt? Die Überlegungen des Buches werden manchen Lesern Anregungen dazu geben, mitzuhelfen, daß die Kirche sich (wieder mehr) sehen lassen kann.

Peter Lippert

Horoskop als Schlüssel zum Ich. Christlicher Glaube und Astrologie. Hrsg. v. Hermann KOCHANEK. Leipzig 1995: Benno-Verlag. 142 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-89543-058-7).

Es ist eine Spezies der Postmoderne, daß der Mensch es nicht ertragen kann, sich auf eine offene Zukunft einzulassen. Insofern versucht er, mittels Magie, Spiritismus und nicht zuletzt auch der Astrologie um seine Zukunft zu wissen, um sie selbständig zu beeinflussen. Gerade Jugendliche lassen sich immer wieder von diesen Praktiken beeindrucken.

Vorliegendes Buch, das eine Sammlung von Referaten der Bildungsstätte Arnold-Janssen-Haus in Sankt Augustin bei Bonn ist – herausgegeben von seinem Direktor Hermann Kochanek –, gibt dem Leser die Möglichkeit mehr über die Astrologie zu erfahren. So wird von unterschiedlichen Autoren gleichermaßen ihre Stellung in den europäischen Geisteswissenschaften (Karl Hoheisel) beleuchtet wie ihre Bedeutung in Altem (Frank-Lothar Hossfeld) und Neuem Testament (Felix Porsch). Neben dem Theologen kommt auch der Physiker (Robert Breinhorst) zu Wort. Eine Situationsbeschreibung zur Astralgläubigkeit leistet der Düsseldorfer Schuldekan Wolfgang Janzen. Weitere Artikel zum Verhältnis von Christentum und Astrologie stammen von der Astrologin Mechthild Buse und dem Referenten für Sektenfragen bei der Deutschen Bischofskonferenz, Hans Gasper.

Während die Bibelwissenschaftler eindeutig die astrologischen Aussagen der Heiligen Schrift (insbesondere den Stern von Betlehem) entmythisieren, wird auf der anderen Seite der bedenkenswerte Versuch unternommen, die Astrologie als Chance zur Neubesinnung über die Stellung des Menschen im Kosmos zu sehen. Dabei wird zu Recht eine Vulgärastrologie, die versucht, des Menschen Schicksal aus den Sternen zu durchleuchten, rundweg abgelehnt. Auf der anderen Seite ist aber die Beschäftigung mit den Sternen vielleicht auch die Möglichkeit, eine Teleonomie dieser Schöpfung zu veranschaulichen, um zu zei-

gen, daß es im Grunde die – von Gott gewollte – Konstellation der Sterne war, die das Leben und die Schöpfung ermöglicht. Ebenso kann Astrologie auch dem Menschen seine Abhängigkeit von Gott deutlich machen und zeigen, daß Gott im letzten der Herr auch über die kosmischen Gewalten ist. Mechthild Buse plädiert daraus folgernd sogar dafür, die Tierkreiszeichen als Symbole für den eigenen Charakter zu sehen. Tierkreiszeichen *können* dabei auf Eigenschaften der Person schließen lassen, *müssen* es aber nicht.

Die im vorliegenden Buch geführte Auseinandersetzung zur Astrologie kann im großen und ganzen also als lohnend gewertet werden. Insofern wird es für jeden, dem an einer ernsthaften Beschäftigung mit Horoskopen gelegen ist, eine lohnende Lektüre sein. Da die Astrologie in der postmodernen Gesellschaft überdies zu einem derart zentralen Thema geworden ist, wird sie auch für all jene, die in unserer Zeit in der kirchlichen Jugendarbeit, Erwachsenenbildung und im Religionsunterricht tätig sind, hilfreich sein.

Raymund Fobes

Pieris, Aloysius: *Feuer und Wasser.* Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum. Reihe: Theologie der Dritten Welt, Bd. 19. Freiburg 1994: Herder. 268 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-451-23495-5).

Das Buch des Jesuiten Aloysius Pieris beschäftigt sich mit den zentralen Problemen eines heutigen christlichen Missionsverständnisses am konkreten Beispiel der asiatischen Wirklichkeit. Hinter all seinen Ausführungen steht die Frage, warum das Christentum trotz jahrhundertelanger Missionstätigkeit bis jetzt auf dem asiatischen Kontinent kaum Fuß fassen konnte. Seine Antwort auf diese Frage bewegt sich zwischen religionstheologischen Erwägungen, sozial- und kulturgeschichtlichen Beobachtungen und kirchenkritischen Aussagen, die nicht leicht auf eine eindeutige Konzeption „asiatischer Theologie" hin zusammenzufassen sind. Durchgehend ist der kritische Ton gegenüber dem paternalistischen Zug westlicher Theologie, der auch als Hintergrund der bisherigen Lehrtradition der römischen Kirche scharf herausgestellt wird. Besonders drängend wird dabei die sozialethische Konzeption der Kirche angefragt, die nach dem Zusammenbruch der sogenannten „Zweiten Welt" kommunistisch orientierter Blockstaaten die Wirtschafts- und Lebensform marktwirtschaftlicher Demokratien nach westlichem Muster zum Hintergrund ihrer Aussagen macht, lediglich soziale Korrekturen an ein grundsätzlich marktorientiertes und individualistisches Freiheitsverständnis anhängt. Hier kommt die asiatische Option für den Vorrang sozialer Solidarität der menschlichen Gemeinschaft als Quelle wirklich freien und humanen Lebens zum Ausdruck. Asiatisches Wirklichkeitserleben stellt sich in seiner kosmischen Religiosität auch als ehrfurchtsfähiger gegenüber der Natur dar. Mit dem Hinweis auf die enormen kulturellen Unterschiede, die der asiatische Kontinent mit seinen atheistisch nicht-religösen Systemen, seinen polytheistisch und nicht-theistisch geprägten religiösen Zivilisationen umfaßt, verbindet sich bei Pieris eine Theologie, die die konkreten Erfahrungen des asiatischen Kontinents zum Ausgangspunkt einer spannungsreichen Entfaltung des Glaubens als Erfahrung des „nichtchristlichen Christus" machen will.

Josef Römelt

Moral- und Pastoraltheologie

Grenzen der Ethik. Hrsg. v. Hans Michael Baumgartner und Werner Becker, Reihe: Ethik der Wissenschaften, Bd. 9. München 1994: W. Fink i. V. m. d. Verlag F. Schöningh, Paderborn. 156 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-506-72289-1).

Wie sehr philosophische Ethik auf der Suche nach einer tragfähigen ethisch-wissenschaftlichen Begleitung der gegenwärtigen technischen Entwicklung ist, zeigt der 9. und letzte Band der Reihe „Ethik der Wissenschaften". Der gegenwärtige Pluralismus heutiger normativer Wahrheitsfindung, die Schwierigkeit der Ethik, sich zwischen Letztbegründung und effektiver Anwendungsbezogenheit selbst eine klare Kontur zu geben, schlagen sich in dem Bändchen nieder. Während auf der einen Seite die diskursethischen und kommunikativen

Ansätze gegenwärtiger Ethik für die Frage der ethischen Begleitung der modernen Forschung immer mehr auf ihre politisch-demokratische Konkretisierung hin befragt werden (Werner Becker, Zur Lage der Philosophischen Ethik heute und ein Blick zurück auf Kant; Willi Oelmüller, Ethisch-politische Diskurse in parlamentarischen Demokratien), gehen andere Ansätze von einer radikalen Pragmatik expertengetragener Expertisen aus (Hans-Martin Sass, Methoden der Güterabwägung in der Postmoderne). Moderne philosophische Ethik schwankt in diesen Modellen zwischen empirischem Nutzenkalkül und politisch-positivistischem Vertrauen auf die Strukturen demokratischer Kultur als Garantie auch einer ethischen Selbstbindung der Gesellschaft. Gerade die Kategorie der Freiheit soll nach diesem Verständnis im funktionalen Gleichgewicht der politischen Kräfte ihre konkrete normative Kraft entfalten können. Eine traurige Rückschau auf verlorene metaphysische Ansätze vermag da nur undeutlich ein nachmetaphysisches Denken zu beschreiben, das der ethischen Reflexion Halt zu geben hätte (Hansjürgen Staudinger, Anmerkungen zu den Kolloquien „Philosophische Ethik und praktisches Moralverhalten"). Am überzeugendsten ist angesichts dieser komplexen Probleme zeitgemäßer philosophisch-ethischer Wissenschaft noch der Ansatz Ottfried Höffes, der zwischen der negativen Kritiktradition der Frankfurter Schule und der affirmativen Kritik anwendungsbezogener Ethiker eine judikative ethische Kritik errichten will, die sich dem Anliegen der Letztbegründung und der konkreten Umsetzung prinzipiengetragener Ethik in einem hermeneutischen Zugleich innerhalb des Kontextes moderner Wirklichkeitserfahrung mit ihren Herausforderungen sowie auf dem Hintergrund der Tradition zu stellen versucht. Josef Römelt

Hauser, Theresia: *Mit Augen der Hoffnung.* Deine Kraft liegt in der Zuversicht. München 1994: Kösel. 237 S., geb., DM 29,80 (ISBN 3-466-36407-8).

Neben dem Glauben und der Liebe steht die Hoffnung als die dritte der theologischen Tugenden meist eher im Schatten ihrer beiden Schwestern, auch wenn es geistliche Schriftsteller wie Charles Pegúy und Theologen wie Jürgen Moltmann gibt, die der Hoffnung eigene Werke gewidmet haben. Theresia Hauser will in ihrem Buch den Blick auf die alltäglichen und doch manchmal auch sehr dramatischen, jedenfalls tragenden Erfahrungen und Situationen der Hoffnung lenken; ist doch die Erfüllung der großen Hoffnungen – Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung – abhängig von den kleinen Schritten im Leben einzelner und einzelner Gruppen. Die Dynamik, die „Kraft des Denkens, Fühlens und Handelns" (13), die in der Hoffnung liegt, soll entdeckt und freigelegt werden. Aufmerksam sieht und beschreibt die Autorin die Vorgänge des Lebens und bietet ihren Leserinnen und Lesern immer wieder Ermutigung, das Ziel nicht aus den Augen zu lassen und die Mühe auf dem Weg zu tragen. Sie weist hin auf Quellen der Stärkung wie ermutigende eigene Lebenserfahrungen, Beispiele anderer Menschen und den Glauben, der die Hoffnung trägt. Sie bietet Hilfen an für die konkrete Gestaltung der Hoffnung: Hoffnungsworte bewahren, die eigene Balance finden, Grenzen übersteigen, ein waches Bewußtsein bewahren, eine nicht urteilende Einstellung einnehmen u. a. Und sie wendet sich auch den Problemen zu: der angefochtenen und der falschen Hoffnung, der Enttäuschung, den Zerreißproben bis hin zu Gottesenttäuschungen. Schließlich erzählt sie aufs Neue Hoffnungsgeschichten der Bibel – zusammen mit der Einladung, diese Geschichten auf das eigene Leben zu übertragen bzw. dort wiederzufindenn. In immer neuen Gedanken, immer neuen Beispielen und Geschichten sucht sie das Wunder der Hoffnung nahezubringen, wie es in einem kurzen Gedicht von Hilde Domin als Motto am Beginn des Buches steht: „Ich setzte den Fuß in die Luft, / und sie trug." Johannes Römelt

Pesch, Otto Hermann: *Christliche Lebenspraxis heute und hier.* Würzburg 1994: Echter Verlag. 383 S., kt., DM 36,– (ISBN 3-429-01631-2).

Der weltweite Einsatz für die Lebensmöglichkeiten der vielen, deren Leben durch die Verweigerung der Menschenrechte und durch soziale Ungerechtigkeit unterdrückt wird, ist für die meisten Menschen in Westeuropa noch der einzige Beweis der Glaubwürdigkeit der Christen.

O. H. Pesch hat dieses Buch geschrieben, um diese Einseitigkeit der Glaubensbegründung und Glaubenssicht allein aus dem sozialen Handeln zu überwinden. Er will „den Fragen eines konkret durch den Glauben geprägten Lebens im Alltag heute und hier" nachgehen (12). Dabei geht es dem Autor nicht um eine „Theologische Ethik" als Findung und Begründung ethischer Normen auf der Grundlage des christlichen Glaubens, er will vielmehr Hinweise geben, wo und wie die ethischen Normen im „Alltag eines Christenmenschen im Europa des Jahres 1994" gelebt werden könnten. Die Themen, die er unter dieser Rücksicht behandelt, sind: Gottesgewißheit – Umkehr – Leiden – Handeln – Gottesdienst – Gemeinschaft – Familie – Besitz – Frau und Mann – Wahrhaftigkeit – Friede – Zukunft – Gotteserfahrung. Diese Themenwahl will bewußt keine Vollständigkeit anstreben.

Der Autor wendet sich mit seinen Ausführungen ausdrücklich an katholische und evangelische Christen. Die Alltagsprobleme des Christen in der heutigen Welt sind nicht konfessionsverschieden. Wo aber Unterscheidungen notwendig sind, werden sie von Pesch berücksichtigt.

Auf Anmerkungen hat der Autor verzichtet. Für die einzelnen Kapitel gibt er Lesehinweise auf ebenso lesbare Bücher, wie es seine eigenen sind. Ein geschickt gemachtes Personen- und Stichwortverzeichnis erhöht die Brauchbarkeit dieses sehr zu empfehlenden Buches.

Klemens Jockwig

Intimität und zölibatäres Leben. Erfahrungsberichte von Priestern und Ordensleuten. Hrsg. v. Anselm Grün und Wunibald Müller. Würzburg 1995: Echter Verlag. 144 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-429-01702-5).

Die beiden Herausgeber legen hier eine Sammlung von Berichten vor, die Priester und Ordensleute darüber verfaßt haben, welchen Entwicklungsgang sie in ihrem ehelosen Leben genommen haben. Vom Ansatz und der Grundausrichtung her wird hier eine Blickrichtung wieder aufgenommen, die besonders bei W. Müller in verschiedenen Veröffentlichungen schon eingeschlagen worden war (Intimität. Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung, ^{3}1995, Erstauflage 1989; Liebe und Zölibat, 1994). –

Zum Anliegen der Herausgeber habe ich mich der Sache nach in dieser Zeitschrift ausführlich geäußert (Weg des Menschseins – Weg des Christseins. Von den Chancen und den Gefährdungen der Freundschaft heute, OK 32 [1991] 149 – 160). Mit Recht plädieren die beiden Herausgeber dafür, daß der Zölibat nicht bloße Negativität sein darf. Ein jeder Mensch muß, soll er nicht verkümmern (und dadurch zum Gegenzeugnis werden), ein wirkliches Gefühlsleben entwickeln. Dabei können Freundschaften erlebt werden, die, in Müllers Sprache ausgedrückt, von Intimität geprägt sind. Die Frage ist dann: Kann dies und wie kann es in einer Weise gelebt werden, die nicht zur Abschwächung oder zur Untreue der ehelosen Lebensform wird?

Die Position der Herausgeber ist ausgewogen (sie „haften" nicht für alles, was in den Berichten gesagt wird, 8). Sicherlich haben sie darin recht, daß solche Freundschaften nicht nur ganz wenigen Ausnahmemenschen vorbehalten sind. Zwar hat wohl der tradierte Ausspruch der Teresa von Avila, „Nicht alle Nonnen dürfen das" (der einem köstlichen Büchlein von Erika Lorenz über Teresa und Jeronimo Gracián den Titel lieferte), seine Geltung, was z. B. Lebensalter, persönliche Reife, Klarheit über die gewählte Lebensform betrifft. Aber als Hebel dazu, Wege der Freundschaft zu praktisch nicht lebbaren Situationen zu machen, sollte man ihn nicht benutzen. Andererseits betont A. Grün mit Recht, daß solche Freundschaften manchmal auf naive Weise idealisiert werden, wobei die Herausforderung, die darin liegt, verharmlost wird (23), oder daß sie als unentbehrliche „Mittel" zu einem erfüllten ehelosen Leben mißdeutet werden (16).

So wird es nicht überraschen, daß ich den Thesen der Herausgeber weithin zustimme. Was mich aber an dem Buch ratlos macht, ist folgendes: Erstens fühle ich mich nicht recht wohl bei Berichten, die, auch wenn ihre Verfasser anonym bleiben, etwas so Persönliches sind,

daß sie eigentlich dem geistlichen Begleiter oder guten Freunden vorbehalten bleiben könnten. Zweitens sind die Berichte in einer eigentümlich standardisierten Sprache abgefaßt (die der Sprache W. Müllers sehr ähnelt); das erweckt den Eindruck, den Berichten sei eine gemeinsame Vorbereitung voraufgegangen. Außerdem riefe so manches, was hier zu lesen ist, eigentlich nach einem sprachbegnadeten Mystiker. Wenn die Sprache sich aber von Beitrag zu Beitrag fast wiederholt und sie zudem ein wenig trocken und „klinisch" bleibt, macht das alles die Lektüre nicht gerade ansprechender.

Der Wert des Buches gegenüber einer Abhandlung gleicher Aussagerichtung besteht allerdings darin, daß das Buch zeigt, wie die Wege so mancher Priester und Ordensleute verlaufen. Auf viele Leserinnen und Leser, die sich dem Thema bisher noch wenig geöffnet hatten , dürfte das Buch überraschend und hilfreich wirken. Peter Lippert

Nouwen, Henri J. M.: *Sterben, um zu leben.* Abschied von meiner Mutter. Herderbücherei 8837. Freiburg 1995: Herder. 126 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-451-08837-1).

Henri Nouwen ist ein geistlicher Autor, den man nicht mehr vorzustellen braucht. Von ihm liegt als Taschenbuch eine Neuausgabe des 1983 erschienenen Berichtes über das Sterben seiner Mutter vor. Nouwens Bücher sind wohl nicht zuletzt deshalb so erfolgreich, weil der Verfasser einen starken Situationsbezug, eine schmucklos glaubwürdige Sprache mit einer theologisch soliden und spürbaren Gläubigkeit zu verbinden vermag. Der Erzählung selbst merkt man zwar gelegentlich an, daß sie in der Zeit entstand, als Nouwen noch in den USA Theologie lehrte. Er hat inzwischen die akademische Laufbahn aufgegeben und ist jetzt geistlicher Berater des Behindertenzentrums „Daybreak" in Toronto. Und natürlich bleibt das, was in einem Menschen vor sich geht, der seine Mutter in den Tod begleitet, ein gutes Stück weit unaussprechbar und unmitteilbar. Doch ist das Buch ein Zeugnis dafür, wie von einem gläubigen Menschen, der dazu auch die Möglichkeit sprachlichen Ausdrucks hat, eine solche Situation durchlitten, mehr noch: bewältigt werden kann; solche Zeugnisse vom möglichen Trost brauchen wir immer wieder. Peter Lippert

Kirchengeschichte

Allegri, Renzo: *Johannes XXIII.* „Papst kann jeder werden. Der beste Beweis bin ich." Ein Lebensbild unserer Zeit. Reihe: Zeugen unserer Zeit. München 1994: Verlag Neue Stadt. 219 S., geb., DM 32,– (ISBN 3-87996-315-0).

Das Neue und Entscheidende an dieser Biographie sind die vielen Augenzeugenberichte, angefangen von Erzählungen des älteren Bruders über Schüler und Mitarbeiter bis hin zu den Erinnerungen des langjährigen Kammerdieners. Vielfach werden sie wörtlich wiedergegeben, ungeglättet und anekdotenhaft. Der Autor berichtet zwar, wie er mit ihnen ins Gespräch kam, historische und theologische Erläuterungen sind jedoch spärlich, viele Erinnerungen bleiben als in sich abgeschlossene Episoden unvermittelt nebeneinander stehen. So ist das ganze Buch sehr persönlich und unmittelbar gehalten; der Mensch Angelo Roncalli wird lebendig, aber mindestens ebenso auch die Menschen um ihn herum.

Das beginnt in den Kindheitsschilderungen des armen Bauernsohnes, der dank der Förderung eines Onkels und des Pfarrers lernen darf, während alle anderen arbeiten müssen, der durch Vermittlung der Mutter aufs bischöfliche Seminar kommt und trotz anfänglicher Rückschläge in Bergamo, dem Zentrum des sozial engagierten Katholizismus, schließlich seinen hartnäckigen Wunsch realisieren kann, zum Priester geweiht zu werden.

Es folgen unauffällige Jahre in den Diensten des Bischofs, vor allem als Lehrer am Seminar. Auch hier gelingt es dem Autor vor allem, die Atmosphäre zu beschreiben, die um Roncalli entstand, und sei es in Anekdoten wie dieser: Ein Schüler schläft ein und sein Bank-

nachbar will ihn wecken. Roncalli sagt zu ihm: „Stör ihn nicht! Es liegt an meinem Unterricht, wenn er einschläft" (45).

Trotz einer Anzeige wegen Modernismus, die Roncalli tief verletzt und verstört, wird er 1921 nach Rom in die Propagandakommission berufen. Sein „Leben in der Verborgenheit" (56) ist vorbei. Entscheidend werden die Jahre in Bulgarien, einem von konfessionellem Haß zerrissenen Land, in dem Roncalli verblüffende „ökumenische" Wege geht, die keiner Planung und Strategie entspringen, sondern seinem außerordentlichen Glauben. So z. B. als ein Priester ihn um Erlaubnis bittet, einer orthodoxen Frau die Beichte abnehmen zu dürfen, da kein orthodoxer Priester erreichbar ist. Roncalli antwortet: „Danach darfst du mich nicht fragen, denn du weißt sehr wohl, daß ich sie dir nicht geben kann. Jetzt aber schnell, geh und laß sie beichten, damit sie in Frieden sterben kann" (69). Seine Uneigennützigkeit gewann ihm die Achtung und Sympathie sehr vieler Menschen in Bulgarien; stellvertretend für sie kommt der Konvertit und Führer des katholischen antikommunistischen Widerstandes, Karadgion, ausführlich mit seinen Erinnerungen zu Wort.

Seine Zeit in der Türkei bringt Schwierigkeiten anderer Art. Doch die geringe Zahl an Katholiken läßt Roncalli darum seine Aufgabe nicht weniger ernst nehmen. Ein Ordensmann sagt über jene Zeit: „Er war bereit, für einen einzigen Menschen eine lange Reise auf sich zu nehmen" (82). Das entsprang offenbar keiner Naivität, sondern der tiefen Spiritualität Roncallis: „Ich weiß, daß meine Hörerschaft sehr klein ist. Ich weiß auch, daß die vier alten Damen dösen, während ich rede. Aber das hat keine Bedeutung. Ich bin Bischof für diese Leute, und Gott ist Zeuge meines Tuns" (83).

Hand in Hand damit ging eine sehr praktische karitative Ausrichtung, während des Krieges dann vor allem die Hilfe für Flüchtlinge vor den Nazis; bis zu 24 000 Juden soll Roncalli vor den Nazis gerettet haben, für politische Gefangene erreichte er durch Gnadengesuche, daß Todesurteile nicht vollstreckt wurden.

Nach dieser Zeit ist Roncalli, als er mit 63 Jahren nach Paris gerufen wird, eigentlich müde und denkt schon an seinen Ruhestand. Er geht nicht gern. Dennoch fügt er sich innerhalb kürzester Zeit ein in die anspruchsvolle neue Umgebung und erweckt durch sein unbefangenes Zugehen auf Menschen soviel Sympathie, daß Robert Schumann über ihn sagen kann: „Der Nuntius ist in ganz Paris der einzige Mensch, der überall, wo er hinkommt, den Frieden mitbringt" (101). Das gilt insbesondere auch für die nahezu legendären Begegnungen mit den führenden Kommunisten Frankreichs.

Von Roncallis Berufung zum Patriarchen von Venedig an (1953) folgt der Autor vor allem den Erinnerungen seines Kammerdieners Guido Gusso, der sich so gut wie nie vorher geäußert und auf jede publizistische Vermarktung seiner Zeit bei Roncalli verzichtet hat.

In Venedig ist es wiederum die direkte und freudige Art, mit der Roncalli auf Menschen zuging, sich mit ihnen umgab, sein Respekt vor Menschen unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Bedeutung. Auch eine Anekdote wie die folgende steht dafür: Gusso berichtet, wie er manchmal die Frühmesse verschlief und dann von Roncalli mit den Worten geweckt wurde: „Entschuldige, Guido. Es tut mir leid, daß ich dich wecke. Ich weiß, du bist jung und brauchst deinen Schlaf; aber wenn du kommen könntest, um bei der Messe zu ministrieren, tätest du mir einen großen Gefallen" (121f.). Roncalli fühlte sich wohl in Venedig und rechnete damit, daß dies seine letzte Station sei.

Als sein Pontifikat begann, war Roncalli bereits 77 Jahre alt. Doch die Bezeichnung „Übergangspapst" ärgerte ihn: „Die sprechen von mir, als ob ich ein Ersatzteil für ein Auto wäre" (134).

Über jene fünf Jahre ist viel geschrieben worden, und von der vorliegenden Biographie Neues zu erwarten, wäre falsch. Sie beschreibt jedoch auf fesselnde Art das, was geschah, besonders die ökumenischen Bestrebungen des Papstes, seine Unvoreingenommenheit gegenüber Menschen aller politischen Richtungen, die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sehr bewegend ist schließlich die Schilderung seines Sterbens. Jessica Weis

Stehle, Hansjakob: *Geheimdiplomatie im Vatikan.* Die Päpste und die Kommunisten. Zürich 1993: Benziger Verlag. 439 S., geb., DM 48,– (ISBN 3-545-25091-1).

Als sich ab 1989 der Ostblock öffnete, öffneten sich auch die großen Archive dieser Länder. Aus diesen neuen Dokumentenfunden, aus bislang geheimen Vatikanunterlagen, Zeitzeugeninterviews und nicht zuletzt seiner jahrzehntelangen eigenen Beobachtungen und Beschreibungen der vatikanischen Politik hat Hansjakob Stehle das vorliegende Buch geschrieben. In einer kurzweiligen Art mischt er präzise Analyse der unzähligen Dokumente mit journalistisch erzählenden Passagen. Der Autor beweist vielleicht gerade aufgrund seiner Betrachtung von außen sehr viel nüchternes Verständnis für die Machbarkeit vatikanischer Politik, die er konsequent aus der Perspektive von Politik überhaupt betrachtet, insofern weniger moralisch beurteilt, als es zur Zeit in manchen populistischen Werken über die Geschichte des Vatikans Mode ist.

In zwölf Abschnitten stellt er nun dem Leser vor, was er herausgefunden hat. Einige Aspekte sollen exemplarisch vorgestellt werden:

Von 1917 – 1922 folgt die vatikanische Diplomatie ganz dem Anliegen „in einer aus dem Lot geratenen Welt den Katholiken ein möglichst großes Maß religiöser Freiheit zu sichern" (24). Die Chancen standen nach der Oktoberrevolution zunächst gar nicht so ungünstig, sahen doch die Bolschewisten in den Katholiken gleichfalls Opfer des Zarismus. Doch in der doppelten Spannung zwischen Polen und Rußland, sowie in Rußland zwischen Missionsverlangen gegenüber der orthodoxen Kirche und Verteidigung der unierten Teilkirchen bleibt die Kath. Kirche in ihrer Handlungsmöglichkeit beschränkt. Deutlich kristallisiert sich heraus, daß die Anerkennungsfrage zum Dreh- und Angelpunkt der Verhandlungen wird. Als sich gegenüber der gemäßigten Religionspolitik Lenins kraß antireligiöse Gruppen durchsetzen und in ersten Schauprozessen kath. Geistliche verurteilt und hingerichtet werden, protestiert der Vatikan nur schwach. Gasparri liefert das für die ganzen folgenden Jahrzehnte entscheidende Argument für dieses berüchtigte Schweigen des Vatikans: „Es ist leicht, ein Verdammungsurteil zu verlangen, wenn man für die Folgen eines solchen Schrittes ... keine Verantwortung zu tragen hat" (54). Folgen für die Katholiken vor Ort vor allem. In den Jahren 1924 – 1926 nimmt die „fatale Mischung aus konspirativer und diplomatischer Methode" (101) zu. Pius XI., den der Autor als schwankend und unberechenbar in seinen Entscheidungen kennzeichnet, läßt einerseits über Pacelli in Berlin verhandeln, andererseits über den Missionar Gehrmann SVD konspirativ in der Sowjetunion arbeiten. Die zentrale Gestalt dieser Zeit ist d'Herbigny SJ mit romantischen geschichtsphilosophischen Zukunftsvisionen, mit zum Teil geschmeidiger Diplomatie und dann wieder eitlen Alleingängen. In die Phase von 1927 – 1932, die geprägt ist von steigender Kriegsangst in der Sowjetunion, fällt der Abschluß der Lateranverträge. Vielfach kritisiert, rechtfertigt Pius XI. sie (und alle ähnlichen Arrangements mit diktatorischen Regimen!) verblüffend überzeugend: „Wenn es darum ginge, einige Seelen zu retten, größere Übel zu verhindern, würden Wir auch den Mut haben, mit dem Teufel in Person zu verhandeln" (129). In der Tat kann man den Eindruck gewinnen, je höher in der vatikanischen Hierarchie, desto realistischer die Politik, während auf den niedrigeren Ebenen naiver und moralischer, damit aber auch undurchführbarer gedacht wurde. Gegenseitige Überschätzung führt in der Sowjetunion Stalins zum Religionsdekret, der „Etablierung des atheistischen Cäseropapismus" (136), in Rom zum Aufruf eines „Kreuzzuges des Gebetes". Die Phase 1933 – 1939 wird zunehmend von Pacelli geprägt. Zwischen Bollwerktheorien einerseits und Forderungen französischer Bischöfe nach einer Öffnung nach links andererseits wird Pius XI. immer zögernder. Beim Einmarsch der Deutschen in Polen schweigt er schließlich völlig mit der Begründung: „Jedes Wort ... würde den Katholiken heimgezahlt" (185). In den Kriegsjahren 1939 – 1944 bemüht Pius XII. sich vor allem um eine zum Teil nicht mehr verständlich ins Metaphysische ausweichende Unparteilichkeit. Neue Quellen führen den Autor zu der Meinung, daß es nicht der überzogene Antikommunismus war, der Pius gegen Hitler schweigen ließ (da erscheint eher Tardini als treibende Kraft des Antikommunismus), und er versucht, seine Gestalt zwischen der „strahlenden und der finsteren Pacellilegende" (203) zu zeichnen. Immer deutlicher aber wird in der Zeit von

1944 – 1949, daß die von Pius XII. subjektiv wohl ernst gemeinte Unparteilichkeit die „majestätische Fassade ihrer tatsächlichen Ohnmacht, Ratlosigkeit und puren Angst" (224) war. Man kann den Eindruck gewinnen, daß das Problem des Vatikans entgegen landläufiger Auffassung nicht eine zu optimistische, sondern im Gegenteil zu pessimistische Sicht war, die immer mit dem Schlimmsten rechnete und das Herrschende daher als das noch eher Erträgliche ansah gegenüber dem, womit man noch rechnete. Nach dem Tode Stalins auf der einen und Pius XII. auf der anderen Seite beginnt eine neue Ära (1955 – 1964). Mit Chruschtschow und Johannes XXIII. begegnen sich zwei „verwandte bäuerliche Mentalitäten" (284), die vor allem einen neuen Stil einführen. Die Kirche geht völlig neue Wege gegenüber der orthodoxen Kirche (metanoia statt conversio) und in ihrer erstmals aktiven Friedenspolitik. Die Zeit der Untergrundkirche scheint vorüber, und es kommt zu immer mehr nationalen Einzellösungen (1964 – 1978), so vor allem in Jugoslawien und der DDR. Gestalten wie Mindszenty werden zunehmend zur Belastung, denn treffend schreibt der Autor: „soviel gelitten und so wenig gelernt" (298). Der KSZE-Prozeß prägt die Zeit von 1978 – 1991, der UNO-Generalsekretär selbst würdigte die Rolle des Vatikans in diesem Entspannungsprozeß: „Ohne Casaroli wären wir nicht in Helsinki angekommen" (349). Casaroli und Johannes Paul II. sind die Protagonisten aktiver vatikanischer Ostpolitik, besonders deutlich bei den päpstlichen Interventionen in Polen, gipfelnd schließlich in der Begegnung Gorbatschows und des Papstes. Die Sowjetunion würdigt die Religion, der Vatikan die humanitären Leistungen des sozialistischen Systems. Doch ganz so positiv kann eine Geschichte der Ostdiplomatie nicht ausklingen. In den letzten Jahren zeigt der Vatikan sich zunehmend beunruhigter über die Entwicklung in Osteuropa, ja der erste Nuntius in Moskau fragte 1990 gar: „Vielleicht haben wir in all diesen Jahren für ein Phantom gekämpft?" (381). So steht am Ende des 20. Jahrhunderts weniger die große Zukunftsvision als mehr die Bestätigung, daß vatikanische Politik im Wesentlichen versucht, „zu retten, was zu retten ist" – das aufs Ganze gesehen recht erfolgreich. Jessica Weis

Kunst und Unterhaltung

Taylor, James C.: *Sternstunden des Geistes.* Ein Schweinsgalopp durchs Abendland. Calwer Taschenbibliothek 35. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 61 S., kt., DM 9,80 (ISBN-3-7668-3291-3).

Ganz vergnüglich ist die Galerie von Geistesgrößen, die James C. Taylor in diesem Bändchen porträtiert hat. Der Autor nahm sich die Schweine, diese geselligen und intelligenten Tiere, zum Vorbild und zeichnete eine Reihe von Cartoons, in denen er Sternstunden des abendländischen Geistes Revue passieren läßt. Einzelne Positionen bzw. Situationen pointierend ist ihm dies hervorragend gelungen: Stoiker, Epikuräer, Hegelianer, Barthianer, Fundamentalisten und Reformierte, Existentialisten und Postmoderne sind hier in einem unterhaltsamen und ironischen Defilee vereinigt. Humorvoll und für den Kenner amüsant.
Johannes Römelt

Geschenkte Zeit. Kalender 1996. Fotos Burkhard zur Bonsen. Wuppertal, Gütersloh 1995: Kiefel Verlag. DM 29,80 (ISBN 3-7811-5497-1).

Den Kalender eines neuen Jahres aufzuschlagen ist immer verlockend und belastend in einem. Ein Kalender, der im monatlichen Wechsel der Bilder den Blick auf sich zieht, will dazu verlocken, das Vordergründige zu durchschauen; ein Kalender, der seine Bilder durch Sinnsprüche ergänzt, versucht, diesen Blick zu schärfen und neue Ansichten zu vermitteln und so gegen die Belastung des immer Gleichen zu stellen.

Der Kiefel-Kalender „Geschenkte Zeit" ist (wieder einmal) ein angenehmes Beispiel solcher Verlockung und Einladung, wenn zwölf Fotos von Burkhard zur Bonsen dem Gleichmaß eines Jahres im Blühen und Vergehen folgen und zwölf kurze Texte bekannter und weniger bekannter Autoren dabei die Tiefe des Lebens deuten. Viktor Hahn

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Albrecht, Elisabeth – Orth, Christel – Schmidt, Heida: *Hospizpraxis.* Ein Leitfaden für Menschen, die Sterbenden helfen wollen. Herder/Spektrum 4399. Freiburg 1995: Herder. 158 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-451-04399-8).

Balthasar, Hans Urs von: *Christlich meditieren.* Reihe: Beten heute, Bd. 15. Freiburg 1995: Johannes Verlag Einsiedeln. 96 S., kt., DM 17,– (ISBN 3-89411-327-8).

Balthasar, Hans Urs von: *Kennt uns Jesus – kennen wir ihn?* Reihe: Kriterien, Bd. 93. Freiburg 3. Aufl. 1995: Johannes Verlag Einsiedeln. 126 S., kt., DM 18,– (ISBN 3-89411-329-4).

Bibel – Bilder – Lexikon. Hrsg. v. Christoph Dohmen. Stuttgart 1995: Verlag kath. Bibelwerk. 176 S., geb., DM 68,– (ISBN 3-460-30461-8).

Die Bußpsalmen. Meditationen, Andachten, Entwürfe. Hrsg. v. Heinz-Günter Beutler-Lotz. Reihe: Dienst am Wort, Bd. 71. Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht. 141 S., kt., DM 24,– (ISBN 3-525-59336-8).

Europa ohne Priester. Hrsg. v. Jan Kerkhofs u. Paul M. Zulehner. Düsseldorf 1995: Patmos-Verlag. 279 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-491-77972-3).

Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Hrsg. v. Wolfgang Beinert. Bd. 1. Paderborn 1995: F. Schöningh. 640 S., kt., DM 78,– (Studienausgabe); Ln., DM 118,–, bei Subskription DM 88,– (ISBN 3-506-70805-8 kart.).

Gregor der Grosse: *Von der Sehnsucht der Kirche.* Reihe: Christliche Meister, Bd. 48. Freiburg 1995: Johannes Verlag Einsiedeln. 252 S., kt., DM 28,– (ISBN 3-49411-326-X).

Haubenthaler, Reinhardt: *Askese und Freiheit bei Romano Guardini.* Paderborn 1995: F. Schöningh. XIV, 301 S., kt., DM 58,– (ISBN 3-506-73754-6).

Herbstrith, Waltraud: *Edith Stein.* Jüdin und Christin. Aus der Reihe Zeugen unserer Zeit. München 1995: Verlag Neue Stadt. 136 S., geb., DM 24,80 (ISBN 3-87996-338-X).

Hübner, Hans: *Biblische Theologie als Hermeneutik.* Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht. 311 S., kt., DM 84,– (ISBN 3-525-53635-6).

Jakobi, Paul: *Damit die Botschaft unser Herz erreicht.* Die Evangelien der Sonntage und Hochfeste durch Erzählungen, Gedichte und aktuelle Beispiele erschlossen. Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 272 S., kt., DM 42,– (ISBN 3-7867-1857-1).

Jestl, Alfons – Scheidl, Wilfried: *Zwischen Liebe und Liebe gespalten.* Kirchen – Wind – Schatten-Lyrik mit dem Bilderzyklus „Die Schöpfung" von Albert Bundschuh. Innsbruck 1995: Tyrolia-Verlag. 128 S., geb., DM 29,– (ISBN 3-7022-1997-8).

Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard. Hrsg. v. Friedrich Niewöhner. München 1995. C. H. Beck. 396 S., Ln., DM 68,– (ISBN 3-406-39912-6).

Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa. Hrsg. v. Werner Schneiders. München 1995: C. H. Beck. 462 S., Ln., DM 58,– (ISBN 3-406-39920-7).

Lexikon des Apostolats. Stichworte verantworteten Glaubens. Hrsg. v. Franz Courth. Limburg 1995: Lahn-Verlag. 367 S., geb., DM 68,– (ISBN 3-7840-2020-8).

Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit. Hrsg. v. Mariano Delgado und Andreas Lobhüdepohl. Reihe: Schriften der Diözesanakademie Berlin, Bd. 11. Berlin 1995: Morus Verlag. 364 S., kt., DM 48,– (ISBN 3-87554-300-9).

Mennekes, Wilhelm: *Künstlerisches Sehen und Spiritualität.* Zürich/Düsseldorf 1995: Artemis und Winkler. 263 S., geb., DM 44,– (ISBN 3-7608-1960-5).

Mennekes, Friedhelm: *Triptychon.* Moderne Altarbilder in St. Peter Köln 1987 – 1995. Frankfurt/M. 1995. Insel Verlag. 187 S., Ln., DM 98,– (ISBN 3-458-16746-3).

Neue Predigten zum Alten Testament. Psalmen. Hrsg. v. Franz Josef Ortkemper. Stuttgart 1995: Verlag kath. Bibelwerk. 168 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-460-32994-7).

Oberlinner, Lorenz: *Die Pastoralbriefe.* Zweite Folge: Kommentar zum zweiten Timotheusbrief. Reihe: Herders theol. Kommentar zum Neuen Testament, Bd. XI/2. Freiburg 1995: Herder. XIII, 187 S., geb., DM 68,– (ISBN 3-451-23768-7).

Öffne uns den Brunnen der Taufe. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Hrsg. v. Franz-P. Tebartz-van Elst. Stuttgart 1995: Verlag kath. Bibelwerk. 136 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-460-08001-9).

Oschwald, Hanspeter: *Abbé Pierre.* Herausforderung für die Etablierten. Herder/Spektrum 4415. Freiburg 1995: Herder. 190 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-451-04415-3).

Paillerets, Michel de: *Thomas von Aquin.* Skizze eines Lebens. Reihe: Große Gestalten des Glaubens. München 1995: Verlag Neue Stadt. 116 S., geb., DM 24,80 (ISBN 3-87996-327-3).

Peschke, Karl-Heinz: *Christliche Ethik.* Spezielle Moraltheologie. Trier 1995: Paulinus Verlag. XX, 879 S., geb., DM 58,– (ISBN 3-7902-0063-8).

Predigten Laacher Mönche zu verschiedenen Anlässen. Hrsg. v. Drutmar Cremer. Teil 1: Ihr seid das Salz der Erde. Taufe, Hochzeit, Silberne Hochzeit, Goldene Hochzeit, Kirchweihe. 140 S.; Teil 2: Ihr seid das Licht der Welt. Primiz, Profeß, Jubiläumstage, Trauerfeier, Heiligenfeste. 198 S. Regensburg 1995: Fr. Pustet, kt., DM 58,– (ISBN 3-7917-1490-2 Gesamtausgabe).

Reckinger, François: *Wenn Tote wieder leben.* Wunder: Zeichen Gottes oder PSI? Aschaffenburg 1995: Verlag U. Zöller. 188 S., kt., DM 25,– (ISBN 3-928736-06-X).

Rein, Matthias: *Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9).* Tradition und Redaktion. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd. 73). Tübingen 1995: J. C. B. Mohr. X, 401 S., kt., DM 118,– (ISBN 3-16-146458-3).

Reinhardt, Wolfgang: *Das Wachstum des Gottesvolkes.* Untersuchungen zum Gemeindewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments. Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht. 387 S., kt., DM 78,– (ISBN 3-525-53632-1).

Remmert, Hans-Joachim: *Firmung vorbereiten.* Ein Werkstattbuch. Freiburg 1995: Herder. 217 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-451-23341-X).

Rußland – Politik und Religion in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. Bernhard Mensen. Reihe: Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Vortragsreihe, Bd. 18. Nettetal 1995: Steyler Verlag. 269 S., kt., DM 39,– (ISBN 3-8050-0363-3).

Scherzberg, Lucia: *Grundkurs feministische Theologie.* Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 197 S., kt., DM 38,– (ISBN 3-7867-1868-7).

Scriba, Albrecht: *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie.* Reihe: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 167. Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht. 274 S., geb., DM 98,– (ISBN 3-525-53850-2).

Türks, Paul: *Philipp Neri.* Prophet der Freude. Reihe: Große Gestalten des Glaubens. München 1995: Verlag Neue Stadt. 239 S., geb., DM 36,– (ISBN 3-87996-334-7).

„Einholen" und „Überholen" der modernen Kultur

Orden und Wertewandel *

Zoe Maria Isenring, Zürich

Die Spatzen pfeifen es von den Dächern: Wir leben in einer Kulturphase des Übergangs, des Umbaus. Mit dem Wort Wandel scheint eine Grundbefindlichkeit des heutigen Menschen angesprochen. Wandel und damit zusammenhängende Begriffe wie Wende oder Wendezeit sind in aller Munde. Die westliche Kultur hat – insbesondere aufgrund der Technik und der Wirtschaft – einen weitreichenden Einfluß nicht nur in der eigentlichen westlichen Welt, sondern überhaupt auf Weltebene.

In den vergangenen zwanzig Jahren wurde es in steigendem Maße üblich, die Begriffe „Werte" und „Wertewandel" heranzuziehen, wenn es darum ging, die vielfältigen, oft dramatischen Veränderungen im gesellschaftlichen Gefüge zu erklären. Der Wertewandel geschieht auf undramatische, aber kontinuierliche Weise. Ronald Inglehart spricht von einer „stillen Revolution"[1].

Auch der religiöse Bereich, der in seiner Beziehung zum Ewigen lange für unveränderlich gehalten wurde, ist in diesen Prozeß des Wandels einbezogen. Der neueste Modernismusschub hat auch vor der katholischen Kirche nicht mehr haltgemacht, und die gesellschaftlichen Entwicklungen haben sich in die Kirche ergossen. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche das Verhältnis Kirche – Welt neu überdacht und zögernd damit begonnen, Brücken zur modernen Welt und Kultur hin zu bauen. Seit die restaurativen Tendenzen zugenommen haben, macht es ihr Mühe, um „zu den positiven Errungenschaften der Moderne ein kritisch-konstruktives Verhältnis zu finden..., aber auch die Auseinandersetzung mit den Brüchigkeiten der Moderne in der westlichen Welt zu wagen"[2]. Mit den anderen christlichen Gemeinschaften steht die katholische Kirche vor großen und schwierigen Entscheidungen: Wird sie sich auf die Moderne einlassen können mit all ihren Spannungen, und identitätsbedrohenden Verunsicherungen? Wird es ihr gelingen, eine christliche „Gegenkultur" zu entwickeln? Wird sie mithelfen kön-

---

* Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um ein Referat von Sr. Zoe Maria Isenring, das am 28. April 1995 am „Forum der Orden" in Ludwigshafen gehalten wurde. Für den Druck wurde es überarbeitet.

1 Vgl. Ronald Inglehart, *Wertwandel in den westlichen Gesellschaften.* Politische Konsequenzen von materialistischen und postmaterialistischen Prioritäten, in: Helmut Klages, Peter Kmieciak (Hg.) *Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel.* Frankfurt/New York 1981, 279.

2 Leo Karrer, *Katholische Kirche Schweiz.* Der schwierige Weg in die Zukunft. Freiburg Schweiz 1991, 59.

nen, die Moderne zu „überholen", indem sie die Widerstandsressourcen des christlichen Glaubens belebt und prophetisch-gesellschaftskritisch auf die Brüchigkeiten und Risiken der Moderne hinweist?

Auf den Wandel und den darin enthaltenen Wertewandel können wir Ordensleute nicht als Zuschauer und Zuschauerinnen blicken, sondern wir sind Mitbetroffene. Die Bewältigung der Wertfrage wird ein wesentlicher Teil der Gestaltung der Zukunft, auch der Zukunft des Ordenslebens, sein. Ich brauche nicht zu erwähnen, daß es sich um ein umfassendes Thema handelt, das in diesem Rahmen nicht einmal annähernd behandelt werden kann. Dieser Beitrag erhebt keinen höheren Anspruch, als in die Thematik und Problematik einzuführen und einige Anregungen zum Weiterdenken zu geben.

1. Der Wertewandelsschub in den letzten dreißig Jahren

Bevor ich auf die Richtung des Wertewandels der letzten dreißig Jahre eingehe, scheint es mir angebracht zu sein, einige grundlegende Bemerkungen zu Charakter und Bedeutung der Werte zu machen.

1.1. Was sind Werte?

Werte spielen eine wesentliche Rolle bei der Bewältigung des Alltags, bei der Gestaltung des Zusammenlebens in Gruppen, in der Gesellschaft, im Staat und auch in der Kirche. Gerade deswegen erregt ein Wertewandel die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit.

Als Wert wird angesehen, was an individueller und sozialer Einschätzung als gut, bereichernd, förderlich und nützlich gilt. Alles, was uns hilft, unser Dasein in geordneten Grenzen zu erkennen, sammelt sich in unserem Wertsystem. Wertvorstellungen haben eine zentrale Bedeutung für unseren Umgang mit uns selbst und mit dem, was wir Leben nennen und was wir sichern wollen gegen den täglichen Einbruch des Nichtlebens, des Todes. „Werte sind ...innere Führungsgrößen des menschlichen Tuns und Lassens... Immer dann, wenn Menschen etwas wünschen oder „wichtig" finden, wenn sie Lebensleitbilder verfolgen oder als Personen Stellung nehmen und Urteile aussprechen, sind Werte maßgeblich im Spiel"[3]. Diese brauchen uns keineswegs voll bewußt zu sein, sondern können in sozialen Gewohnheiten und Normen und in kulturellen Selbstverständlichkeiten eingebettet sein. Sie schlagen sich aber auch in Idealen und Systemen gesellschaftlicher Ethik nieder. Kein Informationsgespräch läuft ab ohne Werturteile; selbst die „reine" Information über Nachrichtenmedien enthält Werturteile.

---

3 Helmut Klages, *Wertorientierungen im Wandel.* Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen. Frankfurt / New York 1984, 9f.

Erfahrbar wird jeder Wert meist nur auf der Kontrastfolie des Unerwünschten, Unwerten und Bedrohlichen. Was uns als „wertvoll" erscheint, können wir wahrscheinlich nur deshalb beschreiben, weil wir im „Wert" den Unwert abwehren. Was wir nicht wollen, können wir leichter beschreiben als das, was wir wollen. Was uns fehlt, definieren wir sicherer als das, was wir haben.

1.2. Die Richtung des Wertewandelsschubes in den letzten dreißig Jahren

Daß sich seit den 60er Jahren unseres Jahrhunderts ein Wandel der Werte vollzieht, darüber herrrscht relativ bald Einigkeit. Wie der Wertewandel aber vor sich geht, welche Wertegruppen er betrifft und in welche Richtung er führt, darüber gibt es verschiedene, sich zum Teil widersprechende Anschauungen.

Große Akzeptanz hat die Wertewandelstheorie von Helmut Klages gefunden, weil sein Ansatz eine sehr vielschichtige Sicht des Problems erlaubt.[4] Klages geht von zwei grundlegenden Wertegruppen aus. Die eine Gruppe nennt er Pflicht- und Akzeptanzwerte. Zu ihr gehören Disziplin, Gehorsam, Leistung, Ordnung, Fleiß, Pflichterfüllung, Treue, Unterordnung, Bescheidenheit, Anpassungsbereitschaft, Fügsamkeit, Enthaltsamkeit, also Werte der Einordnung und Selbstdisziplin. Die zweite Gruppe von Werten nennt er Selbstentfaltungswerte. Zur dieser Gruppe gehören in bezug auf die Gesellschaft Werte wie Emanzipation, Gleichbehandlung, Gleichheit, Demokratie, Partizipation, Autonomie des einzelnen. In bezug auf Hedonismus Werte wie Genuß, Abenteuer, Spannung, Abwechslung, Ausleben emotionaler Bedürfnisse. In bezug auf Individualismus Werte wie Kreativität, Spontaneität, Selbstverwirklichung, Ungebundenheit, Eigenständigkeit. Von der Frauendiskussion her ist die Auffasung bekannt: Statt Selbstlosigkeit („Das Wesen der Frau ist Hingabe") übt heute Selbstverwirklichung den eigentlichen Reiz aus.[5]

Nach Klages haben die Werte der ersten Gruppe eine Wertminderung erfahren, während die Werte der zweiten Gruppe eine Rangerhöhung erlebten in den letzten Jahrzehnten. Ein Wandel dieser Wertegruppe bedeutet, daß in der Gestaltung verschiedener Bereiche der Bezug auf sich selber vorherrschend ist. Die oft gehörten Fragen „Was habe ich davon?" oder „Was gibt mir das?" weisen auf diese in erster Linie ins Auge fallende Handlungsrichtung hin. Die pflichtethische Ausrichtung könnte man durch eine Frage wie „Was erwartet man von mir?" veranschaulichen.

Die Richtung des Wertewandels kann auch am Titel abgelesen werden, der über eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990" gesetzt wurde: „Vom Untertan zum Freiheits-

---

4 Neben vielen Artikeln sei auf das Buch hingewiesen: Wertorientierungen im Wandel. (Anm. 3).

5 Vgl. Manfred Hintze, *Die Frau im Wertewandel.* Analyse von Wertorientierungen bei Leserinnen von Frauenzeitschriften, Moisburg 1990.

künstler".[6] Mit dem Titel wird auf eine kulturelle Veränderung verwiesen, die das Ausmaß einer wirklich stillen Revolution besitzt. In der Bevölkerung hat sich der Anspruch auf Selbststeuerung, Selbstbestimmung, Autonomie, Eigenmächtigkeit des Lebens durchgesetzt. Man will sein Leben so leben, wie man es für richtig hält. Mit persönlicher Freiheit und Individualismus sind markante Charakteristika der modernen Kultur angesprochen.

2. Wertewandel und Orden

Vom Wertewandel der letzten dreißig Jahre ist auch das Ordensleben im Tiefsten betroffen. Einerseits scheinen viele der neuen Wertorientierungen und Maßstäbe Werten im Ordensleben diametral entgegenzustehen, scheinen sie vor allem das Leben nach den evangelischen Räten ins Abseits gedrängt zu haben. Wenn wir anderseits all die Erneuerungs- und Suchprozesse der Nachkonzilszeit überblicken, geht es darum, das Ordensleben der modernen Kultur anzupassen, neue Werte im Ordensleben zu inkulturieren, die evangelischen Räte von den neuen Werten her zu deuten.

Immer mehr zeigt sich, daß viele Erneuerungs- und Suchprozesse in den Ordensgemeinschaften letztlich Inkulturationsprozesse sind. Es ist unschwer zu erkennen, daß das Ordensleben auf der ganzen Welt (auch in Europa) nach einer (Neu-) Inkulturation drängt, nach einer der Kultur und heutigen Zeit angemessenen neuen Gestalt ihrer Lebensform. Der Altmeister der Ordenstheologie P. Friedrich Wulf fragte schon 1979: „Hat es ...etwas Stabileres an Lebensordnung und theologischem Selbstverständnis gegeben als die Orden? Und nun auf einmal diese Verunsicherung, dieses Fragen... aus der Tiefe, vom Wesentlichen her, ein ganz neues Suchen nach den Grundlagen und einer neuen Gestaltwerdung eines Ordenslebens heute".[7] Wir stehen heute als erste Generation vor der Aufgabe, das Ordensleben in die säkularisierte, postmoderne Welt „einzupflanzen".

Inkulturationsprozesse finden statt bei der Suche nach neuen Diensten und Aufgaben, in der Gestaltung des Gemeinschaftslebens, der Liturgie, im gewandelten Verständnis der evangelischen Räte. Auch die Auseinandersetzung um das Thema Frau in Gesellschaft und Kirche kann unter dem Aspekt Inkulturation betrachtet werden. Die neuentstehende Frauenkultur, so uneinheitlich sie heute auch ist, prägt bereits das Leben in weiblichen Ordensgemeinschaften und wird es noch stärker prägen. Im Zentrum all dieser Prozesse geht es um Werte, die Verständnis und Praxis von Ordensleben beeinflussen. Deshalb zunächst einige Hinweise zum Begriff Inkulturation.

---

6 Vgl. Paul M. Zulehner u. a., *Vom Untertan zum Freiheitskünstler.* Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990" – „Europäische Wertestudie". Wien 1993.

7 *Die Orden auf der Suche nach ihrem Ort in Welt und Kirche heute,* in: Mitten unter den Menschen. Spiritualität, Aufgaben und Probleme der Priester und Ordensleute. Schriften der Katholischen Akademie in Bayern. Band 86, 1979, 43.

2.1. Inkulturation – Was ist das?

Wir haben dem christlichen Glauben – etwa dem Credo, dem Kirchenrecht, dem Kult – unterstellt, daß sie überzeitlichen Charakter haben. Christliche Texte, Symbole und Quellen wurden als von historischer und sozialer Bedingtheit losgelöst betrachtet, sie spiegelten angeblich ein universales, objektives und neutrales Wissen wider.[8] Heute erkennen wir, daß jede Erscheinungsform des Christentums kulturell befrachtet ist. Jede Glaubensgestalt, jede christliche Identität trägt ein geschichtliches Gesicht und ist von gesellschaftlichen Faktoren abhängig. Die Symbole des christlichen Glaubens reflektieren die Kultur einer bestimmten räumlichen und zeitlichen Situation.

Inkulturation kann deshalb definiert werden als Neugestaltung des christlichen Glaubens und Lebens von der eigenen Kultur her, aber auch der eigenen Kultur vom Glauben her. Die Inkulturation verfolgt das vorrangige Ziel, den Anbruch des Gottes Reiches in einer konkreten Zeit und an einem konkreten Ort voranzutreiben.

Auch beim Ordensleben können wir nicht von einer Identität sprechen, die statisch durch zwei Jahrtausende hindurch gehalten wurde, sondern die Wendezeiten in der Geschichte sind von je charakteristischen Formen der Nachfolge in je verfaßten Orden begleitet wurden. Jede Gestalt hatte eine bestimmte Art der Verkörperung der Frohen Botschaft Jesu Christi. Man könnte sagen: Ordensgestalten, die tradierbar werden, sind gelungene Inkulturationen in eine betreffende Gesellschaft.

Es gibt bestimmte Aspekte einer Kultur, die der christliche Glaube bejahen und pflegen kann, weil er sie als lebenspendend versteht und sie auf das Reich Gottes zurückführt; es gibt kulturelle Aspekte, die das Christentum ablehnen oder in Frage stellen muß, weil sie für das Reich Gottes problematisch sind; schließlich wird der christliche Glaube diese Kultur zu einer größeren Veränderung einladen in Richtung auf das Reich Gottes hin.

Dieser Prozeß kann am Begriff der franziskanischen „minoritas" gezeigt werden. Franziskus lebte in einer Welt, in der es die beiden Klassen der „maiores" und „minores" gab, die miteinander in Krieg und Auseinandersetzung lagen. Er nahm den gesellschaftlichen Begriff der „minoritas" auf, überhöhte ihn mit christlichem Gedankengut. Damit stellte er seine Zeit mit all den Hierarchien und Abgrenzungen in Frage. Er korrigierte den gesellschaftlichen Wert, indem er ihn mit neuem Inhalt füllte. Dadurch vertiefte er ihn und machte ihn tragfähiger.

In welche Richtung verläuft nun der Wertewandel in den Orden? Welche Werte haben Eingang gefunden im Verständnis des Ordenslebens? Wenden wir uns zuerst kurz den Hauptwerten zu, die zur Tradition des Ordenslebens gehören.

---

8 Vgl. Robert Schreiter, *Inkulturation des Glaubens oder Identifikation mit der Kultur?* in: Concilium 30 (1994) 14.

2.2. Hauptwerte der Tradition

Bestimmte Werte sind der ganzen Ordenstradition eigen. Ein Grundzug des Ordenslebens ist ein spezifisches Verhältnis zur Welt. Die Ordenstradition ist geprägt von Weltentsagung, Weltverzicht, um Gott zu suchen und ihm zu gefallen. Häufig wurde die ganze Welt als Hindernis betrachtet bei der kompromißlosen Suche des Absoluten. Der/die Berufene wird aus der Welt herausgerufen. Die traditionelle Formel für das Mönchtum lautet „soli Deo". Gott allein will der Mönch, die Nonne gefallen. Das Streben nach dem „Gott allein" ist mit Weltentsagung gekoppelt. Gottesliebe und Geringschätzung der Welt stehen in einem direkten Verhältnis zusammen. Fast synonym mit „in ein Kloster" eintreten ist der Ausdruck „die Welt verlassen".

Den Bruch mit der Welt manifestiert der Ordenschrist, die Ordenschristin vor allem durch ein Leben nach den evangelischen Räten. Bis ca. 1960 werden diese vorwiegend aszetisch und individualistisch gedeutet mit dem Akzent auf Verlassen der Welt: Der Mensch verzichtet auf Reichtum, trennt sich großmütig von den Seinen und bleibt ehelos, gibt seinen freien Willen auf und unterwirft sich dem Willen seiner Obern.

Max Weber hat auf die kulturelle Bedeutung der asketischen Lebensform hingewiesen: Das weltflüchtige, allein auf Gott ausgerichtete Leben wurde zur Kraft für die Weltgestaltung. Die mönchische Lebensführung „war im Prinzip schon in der Regel des heiligen Benedikt, noch mehr bei den Cluniazensern, wiederum mehr bei den Zisterziensern, am entschiedendsten endlich bei den Jesuiten, emanzipiert von planloser Weltflucht und virtuosenhafter Selbstquälerei. Sie war zu einer systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung geworden, mit dem Ziel, den *status naturae* zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, der Suprematie des planvollen Wollen zu unterwerfen, seine Handlungen beständiger Selbstkontrolle und der Erwägung ihrer ethischen Tragweite zu unterstellen und so den Mönch – objektiv – zu einem Arbeiter im Dienst des Reiches Gottes zu erziehen und dadurch wiederum – subjektiv – seines Seelenheils zu versichern".[9]

Die Innenstrukturen der Klöster – vor allem der großen Gebilde des 19. Jahrhunderts – werden in der Soziologie mit dem Begriff der „totalen Institution" gekennzeichnet.[10] Sie haben umfassenden Charakter, der symbolisiert wird durch Beschränkungen des sozialen Verkehrs und der Freizügigkeit. Mit den früheren Rollen soll total gebrochen werden. Individuelle Entfaltung ist kein Ziel. Im Gegenteil: Auf das Selbst werden elementare Angriffe gemacht. Die

---

9 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus.* München/Hamburg 1965 (1920) 135.

10 Vgl. das Kapitel *„Merkmale totaler Institution"*; in: Erving Goffmann, *Asyle.* Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen. Frankfurt/M. 1972, 13ff.; vgl. Ephrem Else Lau, Religiöse Virtuosen: Nonnen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33/1993: Religion und Kultur, 210.

Wünsche des Ichs sollen möglichst eingeschränkt, gar ausgelöscht werden. Der Konsequenzen für das Selbst ist sich diese Askese ausdrücklich bewußt. Thomas Merton schreibt: „Das ist der Sinn des kontemplativen Lebens und der Sinn all der anscheinend sinnlosen kleinen Vorschriften und Pflichten und Fastenregeln und Gehorsamspflichten und Bußen und Demütigungen und Arbeiten, die den Alltag in einem Meditationskloster bilden: Durch all dies sollen wir daran erinnert werden, wer wir sind und WER Gott ist – damit wir unserer selbst überdrüssig werden und uns IHM zuwenden: und schließlich werden wir IHN in uns selbst finden, in unseren gereinigten Seelen, die zum Spiegel Seiner gewaltigen Gottheit und Seiner unendlichen Liebe geworden sind...“.[11]

Das Ordensleben des 19. Jahrhunderts, vor allem der (Frauen-)Kongregationen, hatte seine besonderen Prägungen. Einerseits übernimmt es Werte des Bürgertums, zum Beispiel das Leistungsdenken. Das zeigt sich etwa im effizienten Umgang mit den finanziellen und personellen Ressourcen. Es gehört zum Paradox einer indiviualistisch und aszetisch verstandenen Armut: Sie führt zu Reichtum der Gemeinschaft. Von den einzelnen Mitgliedern wurde äußerste Anspruchslosigkeit und Sparsamkeit verlangt, während die Gemeinschaften häufig zu großen Reichtümern gelangten.

Anderseits ist die Gestalt des Ordenslebens im 19. Jahrhundert geprägt von der Sozialform des politischen Katholizimus. Die an Bedeutung zunehmende Rolle der Ordensobern und -oberinnen begünstigte die Entwicklung einer Mentalität, die den Akzent auf Autorität und Gehorsam legte, was nach außen den Fortschritt des römischen Zentralismus begünstigte, im Innern der Klöster zu Unmündigkeit und servilen Gehorsamshaltungen führte. Alles, was die festgesetzte Ordnung verstärkte, wurde als Wille Gottes angesehen. Die Einheit mit der Vergangenheit wurde demonstriert mit der Forderung strenger, kleinlicher Aszese, die den Gemeinschaften einen engen Charakter verlieh.

Diese Mentalität der Restauration und der Unbeweglichkeit im „Innenleben“ der Orden hatte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts noch nicht zu einer allzu großen Phasenverschiebung geführt. Diese setzte stärker zu Anfang des 20. Jahrhunderts ein. Die alten restaurierten Orden und die neuen Kongregationen gingen auf Wegen der Stabilität, die sich schnell in Unbeweglichkeit verwandelte. In dieser Entwicklung liegt ein wesentlicher Punkt, warum die Demokratisierungsbestrebungen aller Lebensbereiche und der Ruf nach Autonomie der 68er Jahre unseres Jahrhunderts in den Klöstern einen unerhörten Widerhall fanden.

2.3. „Einholen“ der neuen Werte in der Nachkonzilszeit

Das Konzil hat eine große Aufbruchsbewegung in den Orden ausgelöst. Die Nachkonzilszeit wird als eine äußerst vitale Phase in die Geschichte eingehen.

---

11 *Der Berg der sieben Stufen;* zit. bei Erving Goffmann, *Asyle* (Anm. 10) 52.

Die Rezeption der Konzilstheologie über das Ordensleben wurde vermischt mit „Idealen", die von der 68er Kulturrevolution ausgingen.

2.3.1. Welthaftere Spiritualität

In den Orden übte bei der Neuorientierung nach dem Zweiten Vaticanum zuerst das Wort „zeitgemäß" Anziehung aus. Die Kluft zwischen dem Leben in der Welt und den Formen des Ordenslebens war so groß, daß eine Anpassung an das moderne Leben notwendig erschien. Man wollte nach dem Konzil aus der Sonderwelt hinaus in die Weite von Kirche und Welt. Viele der längst unzeitgemäßen Bräuche und Bestimmungen fielen in den ersten Nachkonzilsjahren in den meisten Gemeinschaften im Nu. Die Aufhebung der Briefzensur, größere Bewegungsfreiheit im Beruf und im Kontakt nach außen, das Fallenlassen von demütigenden Abtötungsübungen usw. – all das wurde als Befreiung erlebt.

In der Nachkonzilszeit hat sich in der Frage der Weihe eine große Wandlung abgezeichnet.[12] Der Begriff der Weihe an Gott („consecratio") ist mit dem Begriff der Sendung („missio") verknüpft worden. Durch die Weihe nimmt Gott eine Gemeinschaft und darin einen Menschen radikal in Dienst. Ordensgemeinschaften sind Sendungsgemeinschaften.

In dieser Perspektive wird die ganze Spiritualität welthafter.[13] Die Erfahrung des „Gott allein" jenseits der Welt hatte in der Tradition die Begegnung mit dem Gott in der Welt stark in den Hintergrund gedrängt. Die Gottesbeziehung der Frömmigkeitsgeschichte ist auf weiten Strecken individualistisch geprägt und kann in der Wendung eingefangen werden „Gott und meine Seele". Die Welt wird in der Neuzeit nicht nur als vorläufig und vergänglich betrachtet, sondern in ihr werden auch Spuren des Bleibenden, Absoluten entdeckt. Von daher bekommt der Einsatz für die Welt eine größere Dringlichkeit. Das Bewußtsein für Gerechtigkeit, Friede, Solidarität, Bewahrung der Schöpfung, Gleichwertigkeit ist gewachsen in den letzten Jahren. Neben eine Mystik mit „geschlossenen Augen" tritt eine Mystik mit „offenen Augen", eine Spiritualität, die in die Weite der Welt und des Kosmos führt.

2.3.2. Humanisierung und Personalisierung des Ordenslebens

Im gesellschaftlichen Leben ist – wie wir sahen – eine neue Hierarchie der Werte entstanden. Dazu gehört eine neue Sensibilität, die den Wert der Freiheit, der Würde und der Gleichwertigkeit aller Menschen respektiert. Viele Bestrebungen in der Nachkonzilszeit können unter den Leitworten Humanisierung und Personalisierung des gottgeweihten Lebens betrachtet werden.[14]

---

12 Vgl. Zoe Maria Isenring, *Die Frau in den apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften.* Eine Lebensform am Ende oder an der Wende? (Praktische Theologie im Dialog. Bd. 8) Freiburg, Schweiz 1993, 104.

13 Ebd. 67ff; 192ff.

14 Ebd. 115ff.

Die Idee der Mündigkeit und Subjekthaftigkeit jedes Menschen und Christen fand Eingang in den Klöstern. Jedes Mitglied darf und soll in unvertretbarer Eigenverantwortung seinen Beitrag leisten zum Leben und Wirken der Gemeinschaft.

Während in der Ordenstradition der Mensch lernte, die Leidenschaften und Begierden zu kontrollieren, nimmt das neue Heiligkeitsideal einen andern Weg. Es verdrängt das Negative nicht, sondern blickt ihm ins Auge, setzt sich mit ihm auseinander, so daß es seine Boshaftigkeit verliert. Das Ideal des „neuen Mönchs", überhaupt des Menschen von heute, ist stärker durch Ganzsein, Ganzheit, Integration geprägt und weniger durch Verzicht und Entsagung. Die Vollkommenheit wird nicht in einem unweltlichen „engelgleichen Leben" gesucht, wie sie typisch war für die Ordenstradition, sondern um zur Fülle vorzustoßen, wird alles umfaßt, was wahrhaft menschlich ist und zu mehr Menschsein führt. Die harmonische Ganzheit der Person ist erstrebenswertes Ziel.

Die neuen Ideale haben auch ein neues Verständnis der evangelischen Räte zur Folge. Man bemühte sich zu zeigen, daß das gottgeweihte Leben einer vollständigen Entfaltung der menschlichen Person nicht im Weg steht. Die evangelischen Räte werden in ihren personalen Möglichkeiten gesehen als Ausdruck und Wege zu einem befreiten Menschsein. Davon mehr später.

2.3.3. Partizipation, Mitbestimmung

Zu den wichtigen Faktoren des sozialen Wandels, die das Leben in Gemeinschaft beeinflußt haben, gehört auch die Demokratisierung des Zusammenlebens. In der Nachkonzilszeit wurde die von allen verantwortete Gemeinschaft neues Ideal. Aus der gemeinsamen Berufung durch Gott ergibt sich das Recht und die Pflicht aller Getauften zur Mitverantwortung in der Kirche. Die Gläubigen, die diese Gemeinschaft bilden, sind nicht Objekte ihrer institutionellen Betreuung und Versorgung, sondern Subjekte ihrer Existenz. Im Verlauf der letzten dreißig Jahre sind in den Kapiteln Strukturen der Mitverantwortung und Mitbestimmung aller ausgearbeitet worden.

Die Prozesse des Wertewandels sind nicht abgeschlossen. Es gibt Gemeinschaften, die sich auf diese Veränderungsprozesse eingelassen haben. In anderen wird die Notwendigkeit nicht oder nur von einigen eingesehen. Dies kann zu Konflikten führen, die besonders schmerzlich werden, wenn jene, die eine „neue Ordenskultur" für notwendig erachten – das sind vor allem junge Ordensmitglieder –, sich als machtlose Minderheit erleben.

Für viele, vor allem jüngere Ordensfrauen, sind Werte, die für die Frauenbewegung wichtig geworden sind, erstrebenswert. Für diese stellt sich immer noch die Frage: Bringt man Ordensleben mit Eigenständigkeit, Selbstverantwortung, Emanzipation, Chancengleichheit der Geschlechter zusammen?

3. *Die evangelischen Räte und die Suche nach dem wirklich menschlichen Menschen*

Es hieße, sich in einem sorglosen Optimismus zu verschanzen, wenn man nicht auch die Fragwürdigkeiten der neuen Bewegungen erkennt, wenn die unbezweifelbaren Gefahren, welche die Entfaltung des Menschen, seine Emanzipation aus früheren Bindungen und Ordnungen mit sich bringt, frohgemut übersieht. Diese Entfaltungsprozesse bringen auch gravierende neuartige Probleme mit sich, für die es großenteils noch keine Lösungen gibt. Sie stellen uns vor schwerwiegende Fragen und Aufgaben, denen wir gerecht werden müssen, wenn wir die großen Chancen und Gewinne an menschlichen Daseinsmöglichkeiten, die sich abzeichnen, unbeschwerten Herzens nutzen wollen.

Auch die stärkere Welthaftigkeit und Diesseitigkeit des Ordenslebens muß sich bewußt und ehrlich die Frage nach dem Weltverhältnis stellen. Die Ordenstradition ist geprägt von einem Auszug aus der Welt. Wie verträgt sich diese mit einem Hineinwachsen in die Welt?

Es muß stets auch die Gegenrechnung gesellschaftlicher und menschlicher Verluste in den Blick genommen werden: Was bleibt heute unter dem Strich? Wo wird das Menschsein verraten? Wo ist die Menschlichkeit des Menschen gefährdet? Manche sehen im Wertewandel nur Wertezerfall. Sie sind versucht zu sagen, das Experiment Mensch sei bereits gescheitert, der Weg der fortschreitenden Entfaltung des Individuums sei das moderne „Ikarus-Thema". Wenn nicht alles täuscht, handelt es sich bei den Entfaltungsprozessen dennoch um „die" entscheidende Zukunftsperspektive unserer heutigen Welt. Die Probleme, vor denen wir stehen, sind nur Übergangsprobleme, die anzeigen, daß der Modernisierungsschub, den die gekennzeichnete Entfaltung des Menschen bedeutet, noch nicht ausreichend bewältigt ist. Weitere Schritte in der einmal eingeschlagenen Richtung müssen vollzogen, auch durchlebt, durchlitten und bewältigt werden.

Es bleibt uns nicht anderes übrig, als die verratene und gefährdete Menschlichkeit des Menschen neu zu buchstabieren. Von den frühesten Kulturen an erscheint der Mensch dem Menschen verbesserungsbedürftig, wandlungsbedürftig, arbeitet der Mensch nicht nur an der Verwandlung des Naturgegeben, sondern an sich selbst. Letztlich ist der Mensch immer noch und immer neu auf der Suche nach dem Menschlichen – weil er es einfach noch nicht hat.[15]

Um die Gegenwart zu kennzeichnen, hat der Westen im Moment nicht viel mehr greifbar als den blutlosen Ausdruck „Postmoderne". Aus einer postchristlichen, post-modernen Postära läßt sich aber nichts gestalten. Auch wenn es scheint, daß das Christentum in der westlichen Welt am Ende sei, bleibt es

---

15 Für das Folgende verdanke ich wertvolle Anregungen: Hanna-Barbara Gerl, *Nach dem Jahrhundert der Wölfe.* Werte im Aufbruch. Zürich 1992; *Wider das Zeitlose im Zeitgeist.* 20 Essays zu Religion und Kultur. München 1992.

für die Bestimmung des Menschlichen maßgebend.[16] Wir haben in unserer Tradition, gerade auch der Ordenstradition, wertvolle Schätze, verborgen, die gehoben und auf das Heute hin ausgelegt werden müssen. Dazu gehören die evangelischen Räte. Es wird viel davon abhängen, ob wir die klassischen Gelübde als kritische und befreiende Grundhaltungen in unsere moderne und postmoderne Kultur einzubringen vermögen.

3.1. Zeichen der Weltbejahung und Weltrelativierung

Ziel des Lebens nach den evangelischen Räten ist seit jeher ein befreites Menschsein. Wie jedes andere Leben ist das Ordensleben auf Glück und Erfüllung hin angelegt. Die evangelischen Räte sind Zeichen der Weltbejahung, indem sie sagen: Diese Welt ist auf Vollendung im Reich Gottes angelegt. Hingabe an Gott, Ausgerichtetsein auf die absolute Zukunft Gottes – das bildet die Mitte des Lebens nach den evangelischen Räten. Gott ist das Absolute; alles andere bezieht sich auf ihn, ist also relativ und weist über sich hinaus.

Negativ gesehen, werden die evangelischen Räte deshalb auch – vor allem in der Form der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" – zu Zeichen der Weltrelativierung; sie sind ein Protest gegen die Absolutsetzung irdischer Werte. Sie stellen eine „Gegenkultur" dar zu manchen Werten unserer Konsum- und Erlebniskultur. Tiemo Rainer Peters spricht von der Askese in Mönchtum und Ordensleben als der „Erinnerung einer wirklichen Heimatlosigkeit", von einem „Leben im Aufschub".[17] Orden sind „kommunitäre Widerstandsformen", die angelegt sind auf „Wiedergewinnung einer Kultur der Abweichung und der Teilnahme, des Mit-Leidens mit den Anderen, Ausgegrenzten, unsichtbar Gemachten; Verzicht auf ‚Leben um jeden Preis' und Wiedergewinnung von Leben jenseits des verbissenen und aussichtslosen Kampfes gegen den Tod, Wiedergewinnung also des Menschen in seiner Endlichkeit, d. h. in seiner einzig erträglichen Menschlichkeit"?[18] Während in der Tradition mehr Verzicht und Askese als Wege zur persönlichen Heiligkeit betont wurden, werden wir sehen, daß in einer erneuerten Spiritualität die aszetischen Momente andere Akzentsetzungen bekommen.

3.2. Wege der Entfaltung des Menschseins in allen Dimensionen des Lebendigseins

In der Nachkonzilszeit bemühte man sich – wie bereits erwähnt – zu zeigen, daß das gottgeweihte Leben einer vollständigen Entfaltung der menschlichen Person nicht im Weg steht. Im Leben nach den evangelischen Räten werden Voraussetzungen geschaffen, das Menschsein in allen Dimensionen des Le-

16 H.-B. Gerl, *Christentum mit und ohne Kultur.* Offene Aufgabenfelder für das 21. Jahrhundert. in: *Nach dem Jahrhundert der Wölfe* (Anm. 15) 63.

17 Johan Baptist Metz / Tiemo Rainer Peters, *Gottespassion.* Zur Ordensexistenz heute, Freiburg / Basel / Wien 1991.

18 Ebd. 94f.

bendigseins zu leben und zu kultivieren. In fast unverantwortlicher Kürze sollen ein paar Impulse gegeben werden.

3.2.1. Wege in die (Un-)Tiefe des eigenen Wesens

Die evangelischen Räte wollen den Menschen in ein richtiges Verhältnis zu sich selbst bringen. Dies hat vor allem Eugen Drewermann in der existentialen Deutung der evangelischen Räte gezeigt. Die evangelischen Räte gründen im Dasein des Menschen selbst und sind Formen gelebter Menschlichkeit".[19] Gehorsam steht im Zusammenhang mit der Hörfähigkeit des Menschen. Im Gehorsam sollen Menschen lernen, was dem innersten Wesen entspricht, wozu sie gerufen sind. Armut ist „ein Ausdruck von Erlösung, und zwar von sich selber: Ich darf arm sein, nicht: ich muß alles abgeben für andere".[20] Keuschheit meint nach Drewermann, „das Wesen des anderen erahnen und mit der Sorgfalt eines Restaurators aus fremden Übermalungen und den Zerstörungen der Zeit wiederherzustellen und sichtbar zu machen..."[21]

In den evangelischen Räten handelt es sich nicht um zufällig ausgewählte Tugenden, durch die sich Ordenschristen und -christinnen auszeichnen, sondern um Bereiche, bei denen kein Mann und keine Frau umhin kommen, wichtige Entscheidungen zu finden, die das Leben prägen. Es geht in ihnen um eine Kultivierung lebenswichtiger Triebe: des Besitz-, Geltungs- und Sexualstrebens. Haben, Macht und Geschlecht stehen für eine Lebensmotorik, die lebenswichtig ist, die aber ungebremst, unkultiviert ins Gefährliche, manchmal Tödliche entgleist.[22] Jede Kultur hat zum Triebverzicht erzogen, weil nur dadurch überhaupt Gemeinschaft möglich ist. Jede Gemeinschaft braucht Besitz-, Macht- und Sexualregulierungen. Während frühere Generationen dem Leib zu wenig Rechte einräumten, können wir heute oft eine Erhabenheit über die Triebe feststellen. Wieviel Erlösung und Befreiung brauchen sie doch auch heute, um nicht ohnmächtig den eigenen Begierden und Bedürfnissen ausgeliefert zu sein! Eine Kultur der Triebe gehört zu unseren Zukunftsaufgaben.

Indem die evangelischen Räte eine Kultivierung lebenswichtiger Wünsche und Triebe anstreben, nehmen sie das Menschsein auch in seiner Versuchbarkeit, in seiner Angewiesenheit, in seiner Endlichkeit und Armseligkeit ernst. Sie sind Hilfen, der eigenen Armut, Schwachheit und Sterblichkeit nicht zu entfliehen. Barbara Hallensleben sagt: „Sie sind eigentlich gar nichts Außerordentliches, sondern im wesentlichen Bejahung unserer Machtlosigkeit, der Unfähigkeit, sich auf unserer Erde bleibend einzurichten und nach allen Seiten abzusichern... Sie sind bejahte Endlichkeit".[23]

---

19 *Kleriker,* Psychogramm eines Ideals, Olten / Freiburg i. Br. 1989, 662.

20 Ebd. 679. 21 Ebd. 725.

22 H.-B., Gerl, *Sich verlassen und sich finden.* Der Sinn der evangelischen Räte, in: Wider das Geistlose im Zeitgeist (Anm. 15) 89.

23 Barbara Hallensleben, *Plädoyer für eine Theologie und Spiritualität der Sendung.* Perspektiven für die Zukunft des Ordensleben 1995, 7 (Manuskript).

3.2.2. Wege zu einem Leben in Gemeinschaft und Solidarität

Die Suche nach dem eigenen Selbst hat auch lähmende Wirkungen gezeitigt, nicht zuletzt auf Kosten der Beziehungsfähigkeit. Wir stellen eine zunehmende Instabilität zwischenmenschlicher Beziehungen fest: eine zunehmende Autoritätsabwehr, zunehmenden Egozentrismus, wachsende Bindungsfurcht. Die Ehescheidungsziffer ist dramatisch gestiegen, während die Eheschließungsziffer ebenso dramatisch gesunken ist usw. Der Freiheitsanspruch wird heute von einem Mangel an Solidarität mitgeformt. Der Sozialpsychologe Jürg Willi hat deshalb davon geschrieben, daß die „unbezogene Selbstverwirklichung" typisch sei für die moderne Lebensart.[24]

Ordensgemeinschaften sind Gegenmodelle zu einer „unbezogenen Selbstverwirklichung". Sie sind bezogene Selbstverwirklichung, „gebundene Freiheit" (Kurt Koch). Sie leben eine gemeinschaftsbezogene Sendung, die freimacht für einen Dienst an andern.

In diesem Sinn sind die evangelischen Räte zunächst Sozialisationsformen in die Ordensgemeinschaft. Franziskus nennt die Aufnahme in die Brüdergemeinschaft „zu Gehorsam aufgenommen werden".[25] Der Gehorsam stellt den Menschen in eine Gemeinschaft, die gewillt ist, ein gemeinsames Leben vor Gott und im Dienst an der Kirche zu führen. Armut ist von der Gemeinschaftsdimension her nicht zuerst Verzicht, sondern Verhalten zueinander. Dieses aber wird manchen Verzicht zur Folge haben. Die Verfügungsgewalt über Besitz und Einkommen, aber auch über geistige Güter wie Bildung, Wissen und Können wird an die Gemeinschaft übertragen. Christlich-prophetisches Leben zeigt sich besonders nachdrücklich in der Gütergemeinschaft. Die Ehelosigkeit bedeutet nicht Beziehungslosigkeit, sondern Sich-Einfügenlassen in ein großes Beziehungsnetz. Der/die Ehelose läßt die partikularen Beziehungen in der Ehe hinter sich; seine Beziehungen sind wesentlich von Universalität bestimmt.

Im Horizont der Sendung wird die existentiale und kommunitare Deutung der evangelischen Räte aufgebrochen hin zum Dienst an den Menschen. Sie sind nicht in erster Linie Mittel, etwas zu meiden, sondern zu wagen. Ordenschristen, Ordenschristinnen arbeiten mit an einer humanen und gerechten Gesellschaft. Sie machen frei für den vorbehaltlosen Dienst am Reich Gottes. Sie werden zu Zeichen der Solidarität mit den Opfern der Geschichte und der Gesellschaft, zu einem „Segen für die Lebensarmen" (Zulehner). Armut wird mit den Armen geteilte Armut, die Ehelosigkeit führt an die Seite der Einsamen und unfreiwillig Ehelosen, der Gehorsam drängt in die Solidarität mit den Unterdrückten, Behinderten, Ausgestoßenen.

---

24 Vgl. P. M. Zulehner u. a. *Vom Untertan zum Freiheitskünstler* (Anm. 6) 10f.

25 Vgl. J. Sudbrack, *Leben in geistlicher Gemeinschaft.* Eine Spiritualität der evangelischen Räte für heute und morgen, Würzburg 1983, 90ff.

Wo die evangelischen Räte zu prophetischen Räten werden, werden sie neuartige Formen von Verzicht einschließen: Verzicht auf die alltägliche Konformität, mit der so leicht Verantwortungslosigkeit und Gleichgültigkeit verdeckt werden; Verzicht auf die „Liebkindrolle"; Verzicht darauf, es allen recht zu machen, sich immer schön in der Mitte anzusiedeln.

3.3.3. Leben im Aussein auf Gott

Die evangelischen Räte der Ordensleute leben davon, daß Gott alles im Hiesigen und Vorläufigen erfahrbare Glück überbietet. Den tiefsten, ja einzigen Sinn haben die evangelischen Räte in der „ver-rückten" Weise, wie Ordensleute sie leben, einzig von der Gestalt Jesu her. Nur er kann Menschen sagen: „Kommt hinter mich" (Mk. 1,17), hinter meine Armut, meine Enthaltsamkeit, meinen Gehorsam. Das Evangelium kennt keinen anderen als einen armen Jesus. Jesus lebte arm, weil Gott sein ganzer Reichtum war. Stärkste Wurzel des Gehorsamsgelübde ist die Leidenschaft für Gottes Wille, d. h. für sein Projekt, das er für Welt und Menschen hat. Im Rat der Ehelosigkeit wird der Wunsch nach Ansehen und Zuwendung nicht in der „natürlichen" Weise einer ehelichen Partnerschaft gelebt wird. Ehelose „um des Himmelreiches willen" wollen so leben, daß ihr Leben sinnlos wäre, wenn Gott nicht existiert oder positiver, sie zeigen durch ihre Lebensform, „daß Gott eine Wirklichkeit ist, die ein Menschenherz füllen und ein Menschenleben zur Erfüllung bringen kann" (Piet van Bremen). Durch ihre Ehelosigkeit halten sie auf eine „ver-rückte" Weise in Erinnerung, daß wir Menschen hier auf Erden als „Pilger und Fremdlinge" im Namen Jesu unterwegs sind, daß wir ständig „Neuland" vor uns haben, in das wir aufbrechen müssen.

Die gegenwärtige Situation, auch was den Wertewandel betrifft, ruft uns gewaltsam diese Pilgerdimension des Menschenlebens ins Bewußtsein. „Abschiedlich leben" wird zu einer speziellen Forderung für den heutigen Menschen: Keine langfristige Planung ist möglich. An unserem Wertehimmel sind manche Lichter ausgegangen. Wir alle haben schon Neubewertung, Entwertung und Umbewertung von Werten erlebt. Die Konsistenz des Wertevorrats schwindet. Wir erleben die Relativität aller Werte, Skepsis gegenüber allen Urteilen. Absprungbreit nähern sich viele Standorten, ohne sie entschieden zu besetzen.

Gerade auch wir Ordensleute müssen heute lernen, Virtuosen im Abschiednehmen zu sein oder zu werden. Eine große Periode der Ordensgeschichte neigt sich ihrem Ende zu. Eine Erfolgsgeschichte ist abgelebt; das heißt aber keineswegs, daß sie deswegen wertlos wird.

In dieser Situation tut es gut, sich zum Schluß auf die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes Wert zu besinnen.[26] Wert kommt vom Gotischen und heißt ursprünglich „wairths", d. h. „wohin gewendet?" Wohin ist der Wert gewendet?

---

26 Vgl. H.-B. Gerl, Nach dem *„Jahrhundert der Wölfe"* im gleichnamigen Buch (Anm. 15) 38.

Oder wendet er uns – wohin? Tatsächlich nährt sich der Kosmos der Werte von Zielen her, und zwar von mehreren: vom Angenehmen des Genusses, vom Nützlichen, Schönen, Rechten, Wahren, Heiligen. Diese vielen Ziele stehen nicht nebeneinander, sondern übereinander. Das heißt, daß sie sich selbst einem letzten Ziel zuwenden. Die Werte erhellen sich nur aus einem unverfügbaren, alles durchtränkenden Sinn. In der Antike nannte man diesen das Gute. Das ist ein Name, mit dem die ungeheure Anziehung gemeint ist, die den Menschen tagtäglich in Bewegung setzt, im Kleinen wie im Großen. Daß diese Anziehung nicht eine Sache ist, sondern eine Person, ist eine Einsicht, die das Judentum und das Christentum formuliert haben.

Diesem jüdisch-christlichen Gott gegenüber verhält sich unsere westliche Kultur zögernd. Zwar ist eine Welt ohne Gott als eine unmenschliche Welt entlarvt worden: „Wie still ist es auf Erden, wie still, wie unerträglich ist es ohne Himmel", sagte der russische Dichter Wassyli Stus (1938–1985), der als Häftling 1985 im Nordural starb.[27] Auch bei uns im Westen erweist sich der Versuch, den Himmel auf Erden zu finden immer deutlicher als vergeblich. Die theoretischen und praktischen Versuche, den Sinn des menschlichen Lebens auf das Diesseits zurückzubiegen, sind gescheitert und heute in ihrer antwortlosen Armut anschaulich. Viele Rechnungen bleiben offen in unserem Leben. Wie sehr uns unsere selbstgebastelteten „Himmel" überfordern, sehen wir an Buchtiteln: Wir arbeiten uns alle noch zu Tode (Diane Fasel 1989). Wir amüsieren uns zu Tode (Neil Postman 1985). Wir lieben uns zu Tode (nach Jürg Willi).[28] Wir leben im Westen in einer sehr großen Offenheit. Wer wird sie füllen? Als Ordensleute sind wir gerufen, uns auf die Mitte unseres Zeugnisses zu besinnen, Zeichen Gottes in der Welt zu sein: Die Welt ist auf ein Mehr, auf Vollendung hin angelegt. Gott ist die absolute Zukunft. Dieser Glaube läßt uns immer wieder den österlichen Exodus wagen, in das Neuland aufzubrechen, das vor uns liegt, im Wissen um die Treue und die Wegbegleitung Gottes.

---

27 Zitiert bei H.-B. Gerl, *Christentum mit und ohne Kultur?* in: Nach dem Jahrhundert der Wölfe (Anm. 15) 41.

28 Vgl. P. M. Zulehner, *Ein Obdach der Seele.* Geistliche Übungen – nicht nur für fromme Zeitgenossen. Düsseldorf, 3. Aufl. 1995, 17f.

Unterwegs zu einer Pastoral der Kultur

Fragebogen zur Vorbereitung der Vollversammlung des Pontificium Consilium de Cultura im März 1997

Joachim Piepke SVD, Sankt Augustin

Vorbemerkung

Der Präsident des Päpstlichen Rates für die Kultur, Paul Kardinal Poupard, wandte sich im Oktober 1994 u. a. auch an die Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO) mit der Bitte um Mitwirkung bei der Vorbereitung der nächsten Vollversammlung dieses von ihm geleiteten vatikanischen Gremiums. Diese Vollversammlungen beschäftigen sich in letzter Zeit kontinuierlich mit Themen, die für den Dialog zwischen Glaube und Kultur von großer Bedeutung sind. So waren Themen der vergangenen Jahre die säkularisierte Ethik, die Ideologien, die aktuelle Situation des Atheismus und der Nicht-Gläubigkeit, der christliche Glaube und die Suche nach Glück und schließlich 1994 „Zu den Menschen von heute von Gott sprechen". Das Thema der nächsten Vollversammlung im März 1997 lautet: „Unterwegs zu einer Pastoral der Kultur". Durch die Wahl dieser weit gespannten Thematik will der Päpstliche Rat Erfahrungen und Kenntnisse von Menschen aus allen Kulturen heranziehen, um eine „Synthese zwischen Kultur und Glaube" zu fördern, die ja „nicht nur ein Erfordernis der Kultur, sondern auch des Glaubens ist" (Inde a Pontificatus, 25. 3. 1993).

Die Vereinigung Deutscher Ordensobern hat sich an der Vorbereitung der nächsten Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Kultur – wie von Rom erbeten – durch eine Stellungnahme zum Tagungsthema und den drei vorgegebenen Themenaspekten „Der Mensch", „Die Kultur" und „Pastoral der Kultur" beteiligt. Sie weiß sich dabei Herrn Prof. P. Dr. Joachim Piepke SVD sehr zu Dank verpflichtet, der auf Bitten der VDO die Ausarbeitung dieser im Folgenden veröffentlichten Stellungnahme bereitwillig übernommen hatte. Pater Piepke leitet das Anthropos-Institut der Steyler Missionare in Sankt Augustin bei Bonn. Im Jahr 1994 hat er dort eine Studientagung durchgeführt zum Thema „Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa".

Wolfgang Schumacher O. Carm., Generalsekretär der VDO

1. Der Mensch

1.1 Der Mensch im Kulturkreis Deutschland sieht sich als emanzipierter Mensch. Die Begriffe „Selbstbestimmung" und „Unabhängigkeit von Institutionen" charakterisieren sein Selbstverständnis. Durch die wirtschaftlich-so-

ziale Absicherung seiner Existenz hat das Individuum einen noch nie dagewesenen Selbstand erreicht. Das hat zur Folge, daß der Selbsterhaltungstrieb des Menschen zuallererst auf die Sicherung dieser Garantie gerichtet ist. Alle anderen Bedürfnisse des Menschen sind diesem Grundverhalten nachgeordnet.

1.2 Das betrifft insbesondere sein Bedürfnis nach einer sinngebenden Instanz, sei sie immanenter oder transzendenter Natur. Ist sie immanenter Natur, sieht sie ihren Schwerpunkt auf dem Gebiet der Arbeitsplatzsicherung, der Sicherung des Einkommensstatus, der Sicherung bzw. Vergrößerung des persönlichen Aufstiegs in der Gesellschaft (Selbstverwirklichung), der Sicherung eines harmonischen Familienlebens (mit der Option mehrerer ehelicher Verbindungen) und der Prestigevermehrung in der Gesellschaft (Karrieredenken). Ist die Instanz transzendenter Natur, sucht man sie dem in der Immanenz beheimateten Harmoniebedürfnis dienstbar zu machen. Dies gilt sowohl für Menschen außerhalb der Kirche, die ihr Harmoniebedürfnis in neureligiösen und parareligiösen Bewegungen zu befriedigen suchen, als auch für Menschen innerhalb der Kirche, die in charismatischen und fundamentalistischen Bewegungen ihre im Kindesalter erlebte Harmonie als Erwachsene wiederzufinden bzw. zu verewigen gedenken.

1.3 Das Arbeits- und Wirtschaftsleben ist von einer den Systemen inhärenten Autonomie geprägt. Der Mensch fühlt sich als ein Rädchen in dieser Maschinerie und setzt alles daran, die Maschinerie so in Gang zu halten, daß er selbst nicht darin aneckt oder überflüssig wird. Damit verhält sich der Mensch systemkonform, ohne seine Arbeitswelt durch von außen kommende kulturelle, religiöse oder ethische Werte beeinflussen zu lassen. Der Weg „nach oben" in Wirtschaft und Arbeit ist „wertfrei", d. h. alle Mittel, die diesem Zweck dienen, sind legitim.

1.4 Die politische Partizipation ist durch den demokratischen Staat der Nachkriegszeit geprägt. Auf der einen Seite pocht der Bürger auf seine individuellen Rechte und die politische Toleranz, wie sie durch die großen Volksparteien vertreten werden, auf der anderen Seite formieren sich kämpferische Minderheiten, die dies grundsätzlich in Frage stellen. Die intolerante Gewaltbereitschaft von links (diktatorischer Anarchismus) und von rechts (diktatorischer Nationalismus) sind ernstzunehmende politische Optionen des Individuums.

1.5 Ein bedeutender politischer Faktor ist die Sorge um den Erhalt der Umwelt (Ökologie). Für viele bedeutet der Einsatz für die Umwelt eine dem Leben sinngebende Instanz, die quasi-religiösen Charakter erhält. Der zivile Ungehorsam gegenüber staatlichen und wirtschaftlichen Institutionen, die die Umwelt gefährdende Technologien vorantreiben wollen, gilt als moralisches Gebot. Der neue Dekalog hat als erstes Gebot: „Du sollst die Natur lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus all deinen Kräften."

1.6 Das neue Selbstverständnis der Frau stellt einen wichtigen Faktor des gesellschaftlichen Lebens dar. Durch die Gleichstellung von Mann und Frau in

Erziehung, Ausbildung und Beruf (zumindest in theoretischer Sicht) hat die Frau einen eigenen anthropologischen Stellenwert errungen. Traditionelle Wertvorstellungen über die Frau werden als Unterdrückungsmechanismen erfahren und daher abgelehnt. Das gilt für die Bereiche Familie, Ausbildung, Beruf, Ethik und Moral, Gesellschaft und Kirche. Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung sind gerade bei den Frauen herausragende Themen. Die Emanzipation auf dem Gebiet der Sexualmoral ist dafür ein beredtes Zeichen.

1.7 Gegenüber den Bürokratien der Wirtschaft und Politik fühlt sich der einzelne machtlos. Seine Freiheit sucht er daher im Rückzug in die private Sphäre der Freizeit zu verwirklichen. Dabei spielen das Auto, die Reise, der Erlebnispark, der Aktivurlaub und der Verein eine wichtige symbolische Rolle. Was in der Anonymität der Arbeitswelt nicht mehr verwirklicht werden kann, nimmt in der Freizeitwelt konkrete Gestalt an – selbst wenn es nur fiktiver Art ist: Erlebnis und Abenteuer, Liebe und Harmonie, Romantik und Erotik, Selbstbestätigung und Leistungsbestätigung durch Spiel, Sport, Extremsport und sozialisierende Angebote.

1.8 Nur eine Minderheit der Gesellschaft läßt sich von kirchlich-religiösen Wertvorstellungen leiten. Kirchliche Bindung und freiheitliche Selbstverantwortung sind nur noch für wenige Menschen miteinander vereinbar.

2. Die Kultur

2.1 Man spricht von der Nachkriegszeit als einer Zeit des kulturellen Umbruchs (vgl. Ronald Inglehart: *Kultureller Umbruch.* Wertwandel in der westlichen Welt. Frankfurt: Campus Verlag, 1989; Max Haller, Hans-Jürgen Hoffmann-Nowottny und Wolfgang Zapf [Hrsg.]: *Kultur und Gesellschaft.* Frankfurt: Campus Verlag, 1988). Die traditionellen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Institutionen haben ihre normative Funktion weitgehend verloren und sind durch eine Vielzahl neuer Angebote normativen Charakters ersetzt worden. Das Individuum besitzt die Möglichkeit, seine kulturelle Lebensform frei zu wählen. Der Sozialisierungsprozeß des Kindes und des Jugendlichen ist daher nicht mehr durch die Tradition festgelegt, sondern bereits auf spätere Beliebigkeit hin offen.

2.2 Eine Konsequenz davon ist die Auflösung der traditionellen Familiennormen und die freie Wahl der Familienform. Die bestehenden staatlichen und kirchlichen Eheformen finden weithin keine Akzeptanz mehr. Das bedeutet gesellschaftlich die Lockerung der Familienbande und Familienzugehörigkeit, die sich mehr und mehr auf den engen Kreis um Vater und Mutter beschränken, und staatsrechtlich eine wachsende Anerkennung freier Familienformen.

2.3 Die durch die Auflösung der traditionellen Familienbande und Familiennormen steigende Bedrohung der öffentlichen Ordnung durch kriminelle Gewalt wird mit Hilfe des Polizeiapparats garantiert. Die Zunahme des individu-

ellen Gewaltpotentials und der individuellen Gewaltbereitschaft bewirkt die Zunahme der staatlichen und privaten Gewaltabwehr durch professionelle Schutzinstitutionen.

2.4 Dadurch wird der sensible Bereich der freien Meinungsäußerung, der Bewegungsfreiheit und der freien Verfügbarkeit materieller Güter tangiert. Die Konfliktivität zwischen individuellen Freiheiten und staatlichen Beschränkungen der Freiheit ist ein typisches Charakteristikum der politischen Kultur.

2.5 Die Welt der Medien ist ein fester und bedeutender Bestandteil der Kultur geworden. Die alltägliche Präsenz des Fernsehens im Leben des Bürgers prägt die öffentliche Meinung, die Unterhaltungs- und Bildungsnachfrage. Die Grenzen zwischen realer und fiktiver „Wirklichkeit" werden undeutlich. Wahrheit und Unwahrheit der Information sind vom einzelnen nicht mehr kontrollierbar. Dennoch genießen die Medien im allgemeinen einen „Vertrauensvorschuß", der nur von kleinen Minderheiten abgelehnt wird.

2.6 Die politische Form der repräsentativen Demokratie hat zu einem weitgehenden Entzug des Mitspracherechts des einzelnen auf den verschiedensten Ebenen geführt. Bürgerinitiativen, Basisgruppen und Protestbewegungen sind daher Teil der Kultur geworden und stellen ein Pendant gegenüber der politischen Apathie der Masse dar.

2.7 Der Zugang zu Bildung, Wissenschaft, Kunst, Sport und Freizeitbeschäftigung ist Allgemeingut geworden. Die dadurch erreichte Popularisierung hat auch zu einer verstärkten Kommerzialisierung dieser Bereiche geführt.

2.8 Religion stellt in dieser Kultur ein Freizeitangebot dar. Die Bindung der Religion an die beiden traditionellen Großkirchen ist grundsätzlich aufgehoben. Transzendenzerfahrung kann überall erfolgen und dient in erster Linie der Persönlichkeitsstabilisierung durch Sinngebung. Auch hier bestimmen Angebot und Nachfrage das Betätigungsfeld des Religiösen.

2.9 Die Bemühungen um eine „humanere" Gesellschaft sind unverkennbar. Soziale Einrichtungen, Nachbarschaftshilfe, Ausländerintegration, Freizeitvereine und Selbsthilfegruppen versuchen der Individualisierung und Vereinsamung des Menschen entgegenzuwirken. Es entsteht eine Vielfalt von „Sub-Kulturen", die sich durch Altersklassen, Einkommensklassen, Wohnort, Freizeitbetätigung oder politische Optionen abgrenzen lassen.

2.10 Die Angst vor der Zukunft ist allgegenwärtig. Sie bezieht sich auf die Unsicherheit am Arbeitsmarkt, die Partnerwahl, das Älterwerden, die Bedrohung von außen durch Krieg und von innen durch Terror oder Kriminalität, die Zerstörung der Umwelt, die unabsehbare Veränderung des Klimas und der Verlust der Artenvielfalt von Fauna und Flora.

3. Pastoral der Kultur

3.1 Der erste Schritt einer „Pastoral der Kultur" muß im Heilsdienst am Menschen bestehen. Dienst bedeutet „zu Diensten sein" und nicht „bestimmen". Es stellt sich also grundsätzlich die Frage: Wie kann die Botschaft des Evangeliums der Kultur dienen? und nicht: Wie kann die Botschaft des Evangeliums die Kultur bestimmen und damit verchristlichen?

3.2 Eine Akzeptanz des Heilsdienstes wird nur dann möglich werden, wenn die Kirche sich radikal auf die Subjektivität des Individuums einläßt. Dazu ist eine Anerkennung der individuellen Freiheit des Individuums in allen Bereichen des menschlichen Lebens, besonders der Aspekte, die sich speziell im Leben der Frau äußern, unabdingbar. Das Autonomiestreben des Individuums steht nicht unbedingt in Gegensatz zu einer vom Evangelium geforderten Theonomie. Ein pastorales Inkulturationsbemühen muß versuchen, beide Realitäten in einen fruchtbaren Einklang zu bringen. Hier steht und fällt der Begriff der Person und seiner Verantwortung (Rechte/Pflichten) Gott und dem Nächsten gegenüber, wie er sich in der abendländischen Geschichte durch die Festlegung der Menschenrechte und der Unantastbarkeit der Personenwürde niedergeschlagen hat.

3.3 Die anonyme Organisation der Großgemeinde und Diözese muß durch die personale Nähe der Kleingemeinschaft ergänzt werden. Ohne eine echte Partizipation an den Entscheidungen der Kirche bis hin zu den obersten Instanzen wird die Kirche in dieser Kultur nicht mehr glaubwürdig sein. Das bedeutet, daß durch die Strukturen des kirchlichen Lebens subsidiäre Autorität verkörpert und gelebt werden muß.

3.4 Kultus und Ritus dürfen nicht nur in puristischem Denken „konstruiert" und festgelegt werden. Die Lebendigkeit des Glaubenslebens kann sich nur in einer freien Entfaltung des ritualisierten Vollzugs ausdrücken. Die symbolische Vielfalt der alltäglichen Erfahrungswelt der verschiedensten Sub-Kulturen muß sich auch in einer rituellen Vielfalt des liturgischen Vollzugs ausdrücken können.

3.5 Das ökumenische Zusammenwachsen der evangelischen und katholischen Christen bedarf einer gegenseitigen Anerkennung des sakramentalen Vollzugs und des Glaubensbekenntnisses. Das Verharren auf der Nichtanerkennung trifft im hier vorhandenen kulturellen Umfeld auf Unverständnis und Widerstand, weil das Recht auf Religionsfreiheit nicht vor dem christlich-kirchlichen Bereich haltmachen kann.

3.6 Die *Heils*botschaft des Evangeliums wird nur durch eine Kirche verkündet werden können, die auf die konkrete *Not* des Menschen eingeht. Wenn die Verunsicherung und Angst des Lebens den heutigen Menschen nach einem sicheren Halt ausschauen lassen, so muß die Kirche ihre Botschaft dergestalt verkünden, daß sie die Heilssicherheit in der Lebensgeschichte des Menschen Wirklichkeit werden läßt. Die Zeitgeschichte darf nicht zur apokalyptischen

Drohgeschichte mißbraucht werden, sondern muß eine eschatologische Heilsgeschichte des Vertrauens in das Leben und seinen Urgrund, Gott, sein.

3.7 Die Kirche muß sich zum radikalen Anwalt des Lebens machen. Der Bedrohung des Lebens in all seinen Formen – des ungeborenen menschlichen Lebens, des kranken Lebens, des alternden Lebens, des sozial marginalisierten Lebens, des Lebens der Umwelt und insbesondere der Tierwelt – muß durch die Heilsbotschaft entschieden entgegengetreten werden. Dabei reicht nicht ein biologistisches Verständnis von Leben aus, sondern es bedarf eines anthropologischen Lebensbegriffs, d. h. eines Begriffs von einem menschenwürdigen Leben.

3.8 Eine transzendente Heilsbotschaft wird nur dann Anklang finden können, wenn sie glaubwürdig zeichenhaft in der immanenten Welt zum Ausdruck kommen kann. Die Kirche als Ganzes muß ein glaubwürdiges Zeichen des transzendenten Heils sein. Das impliziert die Rückkehr zur ursprünglichen Armut und Machtlosigkeit, die allein glaubwürdige Zeichen gegen die materiellen Absicherungstendenzen und das ungehemmte Machtstreben des Menschen sein können.

3.9 Heilsdienst am hiesigen Menschen bedeutet auch Solidarität mit der Welt, insbesondere der Welt der Armen. Eine Pastoral der Kultur muß konkret gegen die Mechanismen der Weltarmut Front machen und das Bewußtsein der Nutznießer der Armut sensibilisieren.

3.10 Heilsdienst am hiesigen Menschen bedeutet ferner Anerkennung fremder Kulturen und Lebensweisen als legitimer Ausdruck des Rechts auf eigenständiges Leben. Kulturen dürfen nicht im Namen der Christianisierung zerstört und ausgerottet werden. Der missionarische Auftrag der Kirche unseres Kulturkreises stößt dort an Grenzen, wo er in fundamentale Menschenrechte des anderen eingreift.

Orden – Gemeinschaften kritischer Solidarität in der Kirche?

Betrachtung unter ekklesiologischer Perspektive[1]

Thomas Egensperger OP, Düsseldorf

Literatur zum Thema „Orden heute" gibt es zahlreich. Die Angänge sind ebenfalls sehr vielfältig, denn man kann von sehr unterschiedlichen Richtungen versuchen, Ordensleben – wie es für die Gegenwart relevant ist – zu reflektieren. Möglichkeiten der Interpretation von Ordensleben gibt es viele, seien es beispielsweise soziologische, psychologische oder spirituelle Deutungsmuster. Ein weiteres ist das der Beziehungen von Orden und Kirche. So wird sich dieser Beitrag ganz bewußt beschränken auf jenes ekklesiologisch relevante Verhältnis.

Hinsichtlich des Themas „Orden – Gemeinschaften kritischer Solidarität in der Kirche?" ist auf das Wechselverhältnis von Orden und Kirche einzugehen. Beides sind Wörter, die zunächst eine sehr allgemeine Bedeutung haben. Deshalb werden der Einfachheit halber zwei vorläufige Definitionen der Begriffe vorgegeben:

Unter „Orden" wird im Folgenden gemeint sein die klassisch-typische männliche oder weibliche Kommunität mit einem jeweils spezifischen geistlich-religiösen Anspruch, welcher sich an der Tradition der römisch-katholischen Kirche orientiert. Dazu gehören die in irgendeiner Form kirchenrechtlich abgesicherten Vereinigungen, sogenannte „Institute des geweihten Lebens" (vgl. CIC cc. 573ff.). Die Voraussetzung für die Mitglieder solcher Einrichtungen ist die Ordensprofeß, welche mittels der evangelischen Räte (Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam) in besonderer Weise die Nachfolge Christi darstellt. Das Kirchenrecht unterteilt in „Ordensinstitute" (Ordensgemeinschaften, Kongregationen) und in „Säkularinstitute".[2] Sie müssen von der „zuständigen Autorität der Kirche" (CIC c. 573 § 2) zugelassen sein.[3]

Etwas komplexer muß die Umschreibung des Begriffs „Kirche" ausfallen. Grundsätzlich ist damit gemeint das ganze Volk Gottes, welches sich zur römisch-katholischen Kirche bekennt (ekklesía). Allerdings läßt es sich nicht vermeiden, daß unter dem Begriff „Kirche" die zuweilen als „Amtskirche" oder als „Hierarchie" bezeichnete Gruppe der Bischöfe unter dem Vorsitz des

---

1 Aus: *Caritas et Scientia.* Dominikanerinnen und Dominikaner in Düsseldorf, hrsg. vom Dominikanerkloster Düsseldorf (durch A. Baumeister, Th. Eggensperger, U. Engel, W. König), Düsseldorf 1996, im Druck.

2 Daneben stehen die „Gesellschaften des apostolischen Lebens", welche sich im wesentlichen dadurch unterscheiden, daß sie nicht unbedingt auf die Befolgung der evangelischen Räte verpflichtet sind. Vgl. CIC cc. 731ff.

3 Dasselbe gibt für die „Gesellschaften des apostolischen Lebens", vgl. CIC c. 733 § 1.

Papstes verstanden wird. „Kirche" wird konsequenterweise zum Oberbegriff bestimmter Autoritäten. Damit ist der Begriff in seinem theologischen Gehalt sehr eingeschränkt und beschnitten. Bei der nachfolgenden Untersuchung der Quellen wird jene Unterschiedlichkeit mehrmals tangiert werden.

Historischer Einblick – „Armut" bei Thomas von Aquin

Zunächst sei rekurriert auf die mittelalterliche Tradition, genauer, auf Thomas von Aquin (ca. 1225–1274), der die Theologie bis in die heutigen Tage nachhaltig beeinflußt hat.[4]

Die beiden Mendikantenorden der Dominikaner und Franziskaner waren zur Zeit des Thomas von Aquin zwar schon eine ganze Generation alt, aber dennoch zeigte sich Kritik von außen an den jungen Orden vor allem an ihren Praktiken. Es legte sich nahe, das von den Bettelorden so präferierte Armutsgelübde kritsch zu hinterfragen. So liegt uns die Schrift „Liber contra impugnantes" aus dem Jahre 1256 vor, die Thomas von Aquin verfaßt hatte, um gegen den Pariser Magister und Kollegen Wilhelm von Saint-Amour zu argumentieren. Wilhelm kritisierte in Paris die Bettelorden und warf ihnen bestimmte Aktivitäten vor, mit denen sie angeblich ihre Kompetenz als Ordensleute überschritten – handelten sie doch im wesentlichen ganz anders als die traditionellen Mönchsorden, die sich in ihre Klöster zurückgezogen hatten und eher Stille, Einsamkeit und Gebet suchten. Die neuen Orden dagegen übten die Lehr- und Predigttätigkeit aus. Die Polemik des Wilhelm von Saint-Amour kulminierte in der Kritik an das zur neuen Ideologie der Mendikanten gehörende Betteln (mendicare) und titulierte es als Schmarotzerwesen.

Thomas von Aquin reagierte darauf mit dem „Liber contra impugnantes": Das Betteln, also letztendlich die Armut sei grundlegende Voraussetzung für Seelsorge und Lehre. Denn das Armutsgelübde mache frei von den weltlichen Sorgen („sollicitudo") und gebe den Raum, pastoral und wissenschaftlich zu arbeiten. Um aber die eigene Existenz zu sichern, habe der Bettelmönch von den Erträgen seiner Arbeit zu leben. Und jene Arbeit bestehe nicht in der Handarbeit, wie noch bei den Benediktinern vorgesehen, sondern in der Seelsorge und wissenschaftlichen Verkündigung. Darin begründen die Dominikaner und Franziskaner ihre Existenz.

Einige Jahre später (um 1261) vertiefte Thomas seine Gedanken zum Thema in der „Summa contra gentes". Die evangelischen Räte versteht er nun als Unterstützung auf dem Weg zur Vollkommenheit. So wird also die Armut Mittel

---

4 Hinsichtlich der nachfolgenden Ausführungen zu Thomas von Aquin wird Bezug genommen auf: U. Horst, *Evangelische Armut und Kirche.* Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F. Bd. 1), Berlin 1992. Zit. Armut. Dort finden sich auch die entsprechenden Quellen- und Zitatsverweise. Vgl. die Rezension von Th. Eggensperger, *Thomas von Aquin und die „evangelische Armut".* Zur Theologiegeschichte eines aktuellen Themas, in: *Orientierung* 58 (1994), 33–35.

zum Zweck. Sie führt zwar zur Vollkommenheit, sie ist aber nicht die Vollkommenheit an sich.

Die bisherigen Ausführungen lassen Rückschlüsse zu, in welcher Weise Thomas sein Ordensleben als Dominikaner verstanden hat. Ganz offensichtlich gab es damals zwischen Orden und Weltklerus Konflikte. Sie machten sich fest an der Armutsfrage. Mit der Zeit haben vor allem die Franziskaner das Problem radikalisiert. Es gab Kreise unter ihnen (Thomas von York), die den Gipfel der Vollkommenheit in der völligen Verachtung von Besitz sahen. Dabei war es gleichgültig, ob es sich um Privatbesitz oder dem einer Gemeinschaft handelte. Solche Aussagen werden zu einem ekklesiologischen Problem, denn der sich daraus ergebende hohe Anspruch der Mendikanten an sich selbst stellt indirekt die Qualität des keineswegs armen Weltklerus und Episkopats einschließlich des Papstes ernsthaft in Frage. Thomas von Aquin ging darauf ein. Im Jahre 1269 verfaßte er ein „Quodlibet", um darin zu erklären, daß die Bischöfe sich genauso wie die Ordensleute im Stand der Vollkommenheit befänden. Damit stellt er den Episkopat eindeutig auf die Stufe der Religiosen. Die (formal und feierlich) abgelegten Gelübde bzw. Weihen seien nur „Instrumente der Vollkommenheit", denn nicht um das „Verlassen" per se gehe es, sondern um das „Nachfolgen", wozu das Verlassen nötig ist. Die Bischöfe, so Thomas, können den Weg der Nachfolge und der Vollkommenheit ebenfalls gehen, sogar wenn ihr Bistum oder auch sie selbst sehr reich sind. Wesentlich sei nur eine gewisse persönliche Bescheidenheit im Lebensstil. Deutlich ist, daß Thomas die oben genannte Radikalität bestimmter Franziskaner ablehnt. U. Horst merkt an: „Der erste Eindruck, Thomas interpretiere gewisse, ihm unbequem erscheinende Texte mit einer spiritualisierenden Tendenz, um ihre Radikalität so zu entschärfen, daß sie schließlich zu einer aus systematischen Erwägungen notwendig gewordenen Konzeption passen, läßt sich nicht ganz von der Hand weisen" (Armut, 75). Bezüglich der alten Feudalabteien zeigte Thomas sich ebenfalls gemäßigt, obleich er deren Großbesitz als ein gewisses Hindernis („impedimentum") für das Streben nach Vollkommenheit betrachtet.

Die Vollkommenheit christlichen Lebens – ohnhin im Leben nicht absolut erreichbar – findet sich nicht in der Armut an sich, sondern in der „caritas" (S. th. II – II 184,1), mittels derer die Seele mit Gott verbunden wird. Die anderen Tugenden stehen der Liebe nach. Die Bischöfe und Prälaten sind ebenfalls im Stand der Vollkommenheit, vor allem aufgrund ihrer besonderen Bedeutung als Heilsvermittler.

Die Armutsdiskussion wurde im Laufe der Jahre weitergeführt. Es zeigt sich, daß die Dominikaner und Franziskaner unterschiedliche Wege der Interpretation des Armutsgelübdes gegangen sind. So wie Thomas auf das „praedicare" (die Dominikaner als „ordo praedicatorum"!) und das „docere" verwies, so betonte der Franziskanertheologe Bonaventura das „mendicare" (vgl. Armut, 144ff.). Der Streit setzte sich bis ins 14. Jahrhundert fort. Die wohlwollende Einstellung des Aquinaten zur Hierarchie wurde ihm zu einem spä-

teren Zeitpunkt immerhin gedankt. Anläßlich der Heiligsprechung im Jahre 1323 begrüßte der Papst ausdrücklich das Armutsverständnis des Thomas.

Offensichtlich bot das Armutsgelübde bereits in der Hochscholastik Zündstoff, welcher auch heute noch die Geister scheiden läßt. Denn die Diskussion war und ist von ekklesiologischer Bedeutung und sagt viel aus über das Verhältnis der Orden zum Episkopat. Selbstverständlich war die Armut in der mittelalterlichen Diskussion nicht das einzige Thema, noch nicht einmal das wichtigste. Die Probleme waren tiefgründiger und betrafen oft ökonomische und rechtliche Konflikte. Der Rekurs an dieser Stelle auf Thomas unter besonderer Berücksichtigung der Armut liefert nur ein historisches Beispiel, in welcher Weise der Streit um die Mendikanten unter theologischen Gesichtspunkten geführt wurde.

Heute argumentiert man in der „Theologie des Ordenslebens" immer noch im wesentlichen mit dem Thema der Armut, unbeschadet dessen, daß inzwischen anders damit umgegangen wird. Aber dennoch dient die gegenwärtige Reflexion ebenfalls dazu, das Verhältnis zum Weltklerus zu bestimmen. Es legt sich nahe, sich als Ordensgemeinschaft vom Reichtum der Kirche zu distanzieren. Und damit liegt auch heute noch eine ekklesiologische Komponente vor.

Orden – Reflexion im und nach dem Vaticanum II.

Zunächst sei erinnert an die Aussagen des Vaticanum II. zur Rolle und Aufgabe der Religiosen. Es findet sich zum einen im Kirchendokument „Lumen Gentium" ein kurzer Abschnitt über die Ordensleute (vgl. LG VI, Nr. 43–47). In groben Zügen wurde deren Standort in der Kirche festgemacht. Deutlich bleibt der Hinweis darauf, daß die Orden trotz ihrer gewissen Unabhängigkeit von der Hierarchie gleichzeitig wieder von ihr abhängig sind. „Der Stand, der durch das Gelöbnis der evangelischen Räte begründet wird, ist also zwar nicht Teil der hierarchischen Struktur der Kirchen, gehört aber unerschütterlich zu ihrem Leben und ihrer Heiligkeit" (LG VI, Nr. 44). Zudem findet sich ein weiteres Dokument, welches ausschließlich das Ordenswesen zum Thema hat, nämlich „Perfectae Caritatis", welches die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens einfordert. Ohne den Text an dieser Stelle genauer zu untersuchen, so sei doch darauf hingewiesen, daß der Text geprägt ist von dem impliziten Hinweis auf die enge Anbindung der Orden an die kirchliche Autorität.

Eine interessante Variante, die sich an das Konzil anschließt, findet sich in der Gemeinsamen Synode in Würzburg (1972) und deren Beschlüssen. Der Text „Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Auftrag und pastorale Dienste heute"[5] betont nämlich eher die Eigenständigkeit und die Spezifika der Orden sowohl im Lebensstil als auch in ihren Arbeiten. Wenn in diesem

5 L. Bertsch u. a. (Hrsg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.* Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg u. a. 1976, 557–580.

Text eine Beziehung zur Kirche hergestellt wird, dann ist die Kirche qua „Volk Gottes" gemeint und nicht qua hierarchische Autorität. Die innerhalb des Papiers formulierten Empfehlungen sind zum Teil sehr hilfreiche und weiterführende Impulse.

Ganz anders lesen sich schließlich die Feststellungen im Weltkatechismus: „Alle Ordensleute gehören zu den Mitarbeitern des Diözesanbischofs in seinem Hirtenamt, auch dann, wenn sie ihm nicht direkt unterstellt (exemt) sind".[6]

Die Frage, welche Rolle die Orden in der Kirche spielen, ist also keineswegs traditionell, sondern durchaus modern – und sowohl in der Geschichte als auch in der Gegenwart unbedingt brisant.

„De vita consecrata" – Bischofssynode 1994

Von daher ist an dieser Stelle die Bischofssynode aus dem Jahre 1994 näher zu betrachten. Man beschäftigte sich mit dem Thema „Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt". Papst Johannes Paul II. wünscht dieses Thema mit seinen Brüdern im Bischofsamte zu diskutieren.

Es läßt sich nicht anders sagen – innerhalb der katholischen Ordensgemeinschaften entstand bei Bekanntwerden des Themas eine gewisse Unruhe. Die Auseinandersetzung über das Ordensleben an sich bedeutet normalerweise sicherlich keine Überraschung. Es besteht kein Zweifel über die Sinnhaftigkeit, eine solche Diskussion zu initiieren. Solche Gespräche werden in unterschiedlichem Rahmen seitens der Ordensleute auch geführt – als Beispiel sei genannt die auf breite Ebene angelegte Plattform „Forum der Orden". Aber, warum sollten dies gerade die Bischöfe tun? Der mehr oder weniger artikulierte Verdacht legte sich nahe, daß man seitens Rom versuchen wollte, die Orden – deren Mitglieder vereinzelt zuweilen aufgrund ihres kritischen Engagements ohnehin in schlechtem Licht standen – zu disziplinieren und die Institute in ihrer Autonomie einzuschränken.

Das Projekt der Bischofssynode zum Thema „Orden" stieß nicht auf große Gegenliebe. Die allgemeine Mißbilligung der Religiosen verschärfte sich nach der Veröffentlichung der sogenannten „Lineamenta" (9. November 1992), einem Arbeits- und Diskussionspapier, welches das Ergebnis einer großen Umfrage unter Bischöfen, Generaloberen, Kurialen und den orientalischen Kirchen sein sollte.[7]

Die Struktur der „Lineamenta" ist eindeutig ekklesiologisch angelegt. (Merkwürdigerweise weichen dabei die „Lineamenta" von den canones des Kirchenrechts ab und verstehen ausdrücklich die „Gemeinschaften des apostoli-

6 *Katechismus der Katholischen Kirche,* München u. a. 1993, Nr. 927.

7 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt.* Lineamenta zur Bischofssynode (9. November 1992), Bonn 1992.

schen Lebens" ebenfalls als gottgeweiht. Die Begründung leuchtet m. E. nicht ein.[8]) Obgleich das Papier nur Anregung sein wollte, provozierte es Aufregung.[9] In der Tat irritiert erstens die Schwerpunktverlagerung der Aussagen über die Abhängigkeit der Orden von der kirchlichen Hierarchie, wenn zu lesen ist: „Das besondere Verhältnis zum Papst muß sich in eine tiefe geistliche Gemeinschaft mit seiner Person umsetzen, ... in umfassende Verfügbarkeit für seine Weisungen..." (Nr. 36). Zweitens ist die Textvorlage sehr an historischen Dimensionen interessiert („Kein Charisma darf daher geändert oder entstellt werden, es muß vielmehr bewahrt und erneuert werden in umfassender Aufmerksamkeit gegenüber der legitimen Autorität der Kirche...", Nr. 16). Drittens finden sich unglückliche Formulierungen über die vermeintlich augenblicklichen Zustände innerhalb der Ordensgemeinschaften („Negative Aspekte"; Zwischenüberschrift vor Nr. 28). Die Kritik am Papier überwog eindeutig und so versuchte das nachfolgend erstellte Arbeitspapier „Instrumentum Laboris"[10] einen anderen Ansatz. Dennoch bekommt auch darin die „kirchliche Autorität" den bekannten angestammten Platz.

Damit war die Basis geschaffen, um auf der Bischofssynode in Rom (2.–29. Oktober 1994) über die Orden zu sprechen. Von den 244 stimmberechtigten Teilnehmern waren fast die Hälfte Insider, d. h. gleichzeitig Ordensmitglieder (114 Teilnehmer). Generalrelator der Synode wurde ebenfalls ein Ordensmann, nämlich der Benediktiner Basil Hume (Erzbischof von Westminster). Er hielt die Eröffnungsrede[11] und gab den Zwischenbericht[12]. Was die Beziehung von Orden und Kirche angeht, so hat das Thema weiterhin Priorität. So ist es gemäß Hume in seinen einführenden Worten eine Pflicht der Bischöfe, die Orden „anzuerkennen und zu würdigen" (Einf., 13). Dazu gehört, daß den Bischöfen die Bedeutung der Orden auch wirklich bewußt ist: „Die Rolle des Bischofs gegenüber dem gottgeweihten Leben erschöpft sich also nicht in der Programmierung der Pastoral" (Einf. 14). Betont wird also die Autonomie der Gemeinschaften, was ihre Tätigkeiten angeht. Es existiert in den Ausführungen des Kardinals Hume ein kleiner Abschnitt zum Thema der „Kirchlichkeit" der Orden. Auch hier gibt es keinerlei Maßregelung oder gar einen Verweis auf Kontrolle gegenüber den Gemeinschaften. Zudem findet sich ein weiterer wichtiger Hinweis. Hume betont nämlich die Wichtigkeit des Charismas eines jeden einzelnen Instituts. Hume sagt, es brauche „die Konti-

---

8 Vgl. *Lineamenta*, Einführung.

9 Der Diskussionsverlauf wird dargestellt u. a. von N. Klein, *Römische Bischofssynode 1994*, in: *Orientierung* 58 (1994), 229–231; ders., *Die Tagesordnung bleibt offen*, in: *Orientierung* 58 (1994), 249–252; Kl. Nientiedt, *Schwierige Identitätsfindung*. Zur Diskussion über die Orden zehn Monate vor der Bischofssynode, in: *Herderkorrespondenz* 48 (1994), 15–20.

10 *Synode der Bischöfe*. IX. Ordentliche Vollversammlung. Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt. Instrumentum Laboris, Vatikanstadt 1994.

11 *Relatio ante disceptationem*. Dtsch.: B. Hume, *Einführung in das Thema der Synode*, in: *Ordensnachrichten* 33 (1994), 10–32.

12 *Relatio post disceptationem*. Dtsche. Zusammenfassung: B. Hume, *Zwischenbericht über den Stand der Synodendebatte*, in: *Ordensnachrichten 33* (1994), 51–54.

nuität im Gründungscharisma" (Einf. 21). Dahinter steckt ein klares Signal: Es genügt nämlich nicht, immer nur auf das Grundideal der Stifter hinzuweisen. Ein solches mag zu einem gewissen historischen Zeitpunkt wichtig gewesen sein. Aber die Zeiten ändern sich und bestimmte Ordensgemeinschaften müssen neue Prioritäten setzen können, ohne Angst zu haben vor dem Schatten der Mutter Stifterin oder des Stiftervaters.[13] Dennoch kann auch Hume nicht verfehlen, daß es zwischen Hierarchie und Orden vielerlei Konflikte gibt. Sie können praktischer Natur sein (juristische Unklarheiten), sie können aber durchaus grundsätzlicher Natur sein (öffentliche Stellungnahmen für Position wider das Lehramt).

In der Einführung des Generalrelators stehen noch weitere wichtige und gute Punkte (Rolle der Frau, Geschwisterlichkeit). Dennoch wird m. E. die Beziehung zur Kirche als Wechselverhältnis von Autonomie und Abhängigkeit gerade in scheinbarer oder wirklichen lehramtlichen Differenzen spannend. Es dürfte keine bloße Unterstellung sein, wenn vermutet wird, daß gerade dieser Punkt für die höheren Oberen ein sehr entscheidender war und ist, mit Skepsis und einer gewissen Befürchtung auf diese Synode zu blicken.

Die Synodenteilnehmer konnten zumindest auf der Grundlage dieser Einführung sowie dem nachfolgenden Zwischenbericht (14. Oktober) in die Diskussion gehen. Das Ergebnis der Arbeit ist eine Sammlung von 55 Propositionen, welche als Gesamtpaket dem Hl. Vater übergeben wurde. Man wählte einen Synodenrat, welchem obliegt, das endgültige Schlußdokument zu erstellen und auszuarbeiten. Die Synode selbst veröffentlichte eine Botschaft[14], die von Dankesworten geprägt ist und versucht, in allgemeiner Form Tendenzen und Ergebnisse der synodalen Arbeit vorzustellen.[15] Es ist zu hoffen, daß das endgültige Dokument die Diskussion der Synode authentisch repräsentiert.

Orden – Gemeinschaften kritischer Solidarität in der Kirche? Betrachtungen unter ekklesiologischer Perspektive

Sind die Orden tatsächlich Gemeinschaften kritischer Solidarität in der Kirche? Die Frage, ob die Orden im Grundsatz solche Gemeinschaften sein können, ist zunächst eindeutig mit Ja zu beantworten. Es ist keineswegs pure Überheblichkeit der Ordensgemeinschaften, auf ihre „kritische Solidarität" hinzuweisen. Damit soll schließlich nicht Exklusivität eingefordert werden. Ordensleute sind genauso wie alle Christinnen und Christen der Kirche auf dem Weg Christi hin zu Gott. Der Unterschied liegt im Modus. Der klassische

13 Vgl. dazu die Konflikte um die Regelreformen der Unbeschuhten Karmelitinnen, dokumentiert u. a. in H. Waldenfels, *Frauen in der Kirche.* Fallbeispiel: Karmelitinnen, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992), 673–684.

14 *Abschlußbotschaft der Bischofssynode,* in: *Ordensnachrichten* 33 (1994), 55–62.

15 Das Papier wurde aus verschiedenen Gründen heftig kritisiert von den deutschen Ordensoberen (Sonder-Pressedienst der deutschen Ordensobern-Vereinigungen Nr. 13; 30.10.1994).

Terminus des „status perfectionis" ist so irritierend, daß man ihn am besten nicht benutzt, bestenfalls im Sinne des Thomas von Aquin, der diesen Status dynamisch versteht, d. h. als einen Weg zur letztlich nie vollkommen erreichbaren Vollkommenheit.

„Kritisch" möchten Orden sein und gleichzeitig „solidarisch" gegenüber der Kirche und der kirchlichen Hierarchie. Es leuchtet ein, daß Kritik an sich, wenn sie sachkundig ist, für den Kritisierten sehr hilfreich sein kann. Wenn die Orden sich als „Alternativgemeinschaft" verstehen oder als solche verstanden werden, dann sind sie gerade nicht Gegensatz (Kontrast), sondern ganz bewußt innerhalb der Gemeinschaft eine Alternative. Von daher ist die Kritik der Orden an Theorie und Praxis von „Kirche" noch nicht einmal eine Kritik „von außen", sondern die Kritik „von innen" – letztlich Selbst-Kritik.

Die enge Beziehung, welche die Institute geweihten Lebens zur Kirche haben, wird im zweiten Begriff – der „Solidarität" – deutlich. Es bleibt eine tiefe Verbundenheit der „Alternativen" zu den „Etablierten" – Orden können keine Kirche neben der Kirche bilden, und sie wollen es auch nicht.

Drei Angebote der Orden an das Volk Gottes und die Hierarchie

Was können nun diese so definierten „Gemeinschaften kritischer Solidarität" bewirken? Dazu gibt es aus dem Blickwinkel der Orden folgendes zu betrachten: Die Orden haben nämlich mittels ihrer Spezifika Angebote an die Kirche zu machen.

Die Orden werden erst dann als juristisches oder korporatives Phänomen innerhalb der Christengemeinschaft interessant, wenn sie etwas vermitteln können, was andere in der Weise nicht vermögen. Angebote bestimmter Gruppen haben zuweilen für andere Gruppen Entlastungsfunktion. Was die einen aus verschiedenen Gründen nicht können, praktizieren die anderen.

Wenn unter ekklesiologischem Gesichtspunkt die Angebotspalette der Orden betrachtet werden soll, dann hält man sich am besten an die klassische „Theologie des Ordenslebens". Zur Theologie des Ordenslebens zählt im wesentlichen – obwohl dies nicht das Ganze ausfüllt – die Reflexion der drei Gelübde. Die evangelischen Räte der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams haben für die Ordensgemeinschaften zentrale Bedeutung, sind sie doch Reaktionen auf die elementaren anthropologischen Konstanten des Geldes, des Eros und der Macht. Diese drei Grundbedürfnisse wollen ernstgenommen werden und es soll ihnen mittels der Vorschläge des Evangeliums eine angemessene Form gegeben werden. Was kann mit den Räten der Kirche angeboten werden?

1. Die Armut

Es fällt auf, daß das Thema der „Armut" von jeher ein christliches Thema war, angefangen von der Urgemeinde mit dem Ideal der gemeinsamen Kasse über

die bereits erwähnte kirchengeschichtlich bedeutende Bettelordensbewegung des Hochmittelalters bis hin zu dem modernen Begriff der „Option für die Armen". Bereits Thomas von Aquin hatte auf theologisch-ekklesiologischem Niveau das Thema der Ordensarmut verteidigt, untersucht und ins rechte Licht gerückt.

Die Kirche muß ständig ihren jeweiligen Standort finden, was die Armut angeht. Die Kriterien für Armut und den Level von Armut der Kirche bestimmen am besten die jeweiligen Ortskirchen selbst, weil solche Kriterien nicht für die ganze Weltkirche pauschalisierbar sind und deshalb keine allgemeingültigen Urteile abgegeben werden können.

Die Orden dagegen dürfen nicht vergessen, daß bei ihnen die Armut einen ganz anderen Stellenwert hat. Denn jede Ordensfrau und jeder Ordensmann legt sich in institutionalisierter Weise bewußt auf ein armes Leben fest. Wenn der Fachausdruck „Option für die Armen" innerhalb der Kirche bedeutet, sie solle sich für arme Menschen einsetzen, dann gilt dies selbstverständlich auch für die Orden. Aber für die Orden gilt zusätzlich, daß die „Option für die Armen" nicht nur das Engagement für Marginalisierte verlangt, sondern zusätzlich, selbst ein armes (oder zumindest bescheidenes) Leben zu führen.

Damit steht das erste Angebot der Orden an die Kirche: Es ist ihr Versuch, die nach dem Evangelium geforderte „Option für die Armen" in eigener Manier zu erfüllen. Nicht die Kirche an sich muß arm sein, das wäre eine ideologisch-moralisierende Forderung und simplifiziert das Verhältnis von Kirche und Kapital (was nicht bedeutet, man bräuchte diese Beziehung gar nicht diskutieren!). Die Ordensmitglieder bieten der Kirche an, daß sie persönliche Armut so ertragen, um auf diese Weise persönliche Bedürfnisse adäquat zu kultivieren üben (denn nicht alles, was man haben möchte, ist wirklich auch unbedingt nötig). Damit setzen die Religiosen sowohl spirituell als auch inhaltlich (was die konkrete Pastoral angeht) Akzente.[16] Armut bleibt ein Rat des Evangeliums, bleibt Mittel zum Zweck, ist aber keine absolute Verpflichtung für alle Menschen oder Institutionen.

2. Die Ehelosigkeit in Geschwisterlichkeit

Bekanntlich tangiert das Gelübde der Ehelosigkeit nicht nur die Religiosen, sondern letztlich auch die Diözesanpriester (und unter bestimmten Bedingungen die Diakone) und dem Zölibat. Was diese Verpflichtung angeht, so überrascht eigentlich, daß es sich die Kirche freiwillig auf ihre Schultern genommen hat und es freiwillig beibehält. Obgleich die Kritik am Pflichtzölibat seitens der Betroffenen immer mehr zunimmt, und seitens der Nicht-Betroffenen das Verständnis dafür immer mehr abnimmt, ist der Wille der kirchlichen Autorität nach Veränderung des Status quo sehr gering. Es gibt keine Anzeichen für die baldige Abschaffung des Pflichtzölibates.

---

16 Sehr instruktiv zum Thema ist der Sammelband von U. Adams, E. Purk (Hrsg.), *Option für die Armen – Orden im Aufbruch –*. „Nicht den Untergang verwalten, sondern den Übergang gestalten", *Ordenskorrespondenz* (Sonderheft), Köln 1994.

Damit steht nun ein zweites Angebot im Raum: für die Frauen und Männer der Ordensgemeinschaften hat die Ehelosigkeit einen ganz anderen Stellenwert als für die Priester der Diözesen. Die Religiosen – seien es Schwestern, Brüder oder Priester – versuchen (neben ihren konkreten Arbeiten und Aufgaben) vor allem, ein Beziehungsnetz anderer Art zu knüpfen, was primär innerhalb der Gemeinschaft geschehen soll. Der Diözesanklerus dagegen orientiert sich in der Regel zunächst an der Seelsorge in Pfarreien oder anderen Bereichen, für welche die Ehelosigkeit des Gemeindeleiters in mancherlei Hinsicht zweifellos praktische Vorteile bietet. Die Rolle oder gar der Sinn des Zölibates für Weltpriester zum ersten auf der persönlichen Ebene scheint m. E. allerdings ungeklärt. Die Ordensmitglieder haben ihre jeweilige Gemeinschaft, aber was haben die Diözesanpriester? Auf der theologischen Ebene zum zweiten ist der Pflichtzölibat für diese Priester jedenfalls unverständlich. Die Ordensleute bieten an, die bestehende Verpflichtung adäquat zu erfüllen. Die Ehelosigkeit braucht auch nicht als ein Mangel betrachtet zu werden, sondern bietet vielmehr die Möglichkeit, eine neuartige Beziehung aufzubauen, die als innerer Reichtum erlebt werden darf.

Zu diesem Angebot der freiwilligen und spirituell orientierten Ehelosigkeit kommt noch ein Unter-Angebot hinzu: Es nennt sich das Angebot der „Geschwisterlichkeit". Der Begriff ist auf der Bischofssynode 1994 mehrfach gefallen.[17] Das ist kein flapsiges Schlagwort mehr, sondern für die Orden der Zukunft von evident entscheidender Bedeutung. Für sie können Ehelosigkeit nur noch im Blick auf Geschwisterlichkeit relevant sein. Geschwisterlichkeit meint die gleichrangige und faire Beziehung zwischen Frau und Mann, zwischen Schwester und Bruder. Ohne einer vernünftig gereiften Beziehung von Geschwisterlichkeit innerhalb der Gemeinschaften wird Ordensleben auf Dauer nicht möglich sein. Die Entfaltung geschwisterlichen Lebens im Orden ist aus verschiedenen Gründen zwar diffizil genug. Aber der Kirche sagt man aber doch erst recht eine gewisse Schwerfälligkeit zu, wenn es um die Emanzipation der Frau geht. Die Orden bieten an, Vorreiter zu sein, um damit vielleicht sogar zur Nachahmung zu einer zeitgemäßen „geschwisterlichen Kirche" zu ermuntern.

3. Der Gehorsam

Das Gelübde des Gehorsams ist ein sehr politisches. Institutionen, Gemeinschaften und Gruppen können nicht ohne gewisse Autoritätsstrukturen existieren und handeln. Dies gilt auch für die Kirche. Eine irgendwie geartete basisdemokratische Romantik bezüglich der kirchlichen Leitung würde entweder gar nicht oder nur bei sehr kleinen Gemeinschaften funktionieren. Aber so weit gehen die Forderungen der Basis gar nicht. Es fällt ihr dennoch auf, daß die Kirche trotz vielfältiger Bemühungen in wesentlichen Punkten unzeitgemäß hierarchisch organisiert bleibt. Dies gilt sowohl in der Personalplanung als auch in der inhaltlichen Konzeptualisierung.

---

17 Z. B. *„Die Herausforderung geschwisterlichen Lebens"*, B. Hume, Einführung, a.a.O., 26.

Für den Gehorsam kann ebenfalls ein Angebot vorgelegt werden: Die Ordensgemeinschaften liefern den beständigen Nachweis, daß auch kirchliche Strukturen demokratisch ausgerichtet sein können und trotzdem Ergebnisse erzielt werden. Bei dem Vergleich der sehr unterschiedlich angelegten Ordensregeln dürften die aktuellen Konstitutionen der Dominikaner hinsichtlich einer praktizierten Demokratie Vorbildcharakter tragen. Gemäß dieser Regel werden alle Oberen gewählt (Prioren, Provinziäle, Ordensmeister) und deren Amtsperioden sind zeitlich befristet. Sämtliche weiteren Ämter müssen durch die betroffene Gemeinschaft besetzt oder zumindest nachträglich bestätigt werden. Letzten Endes wird von unten nach oben bestimmt. Vorgesetzte bei Dominikanern können nur sehr eingeschränkt in die Autonomie der unteren Chargen und Gruppen eingreifen. Auf der anderen Seite ist jeder einzelne Mitbruder gehalten, sich nach erfolgter Wahl loyal gegenüber dem jeweiligen Oberen zu verhalten, selbst wenn er ihm bei der Wahl oder Bestätigung seine Stimme nicht gegeben hat. Man muß sich der Tragweite der dominikanischen Demokratie bewußt sein: Sie greift nämlich sowohl im täglichen Zusammenleben, auf der Planungs- und Entscheidungsebene, und auch in der gemeinsamen intellektuellen Reflexion.[18] Lebens- und Arbeitsgemeinschaft bilden bei allen Ordensmitgliedern eine Einheit, was sie beispielsweise vom berufstätigen Familienmitglied klar unterscheidet.

Die demokratische Verfassung der Dominikaner besteht im wesentlichen bereits seit ihrem ersten Generalkapitel 1221. Was im Dominikanerorden geht, muß doch auch in der Kirche (und in anderen Ordensgemeinschaften) funktionieren, ohne daß schlimmste Befürchtungen sich erfüllen müßten.

Die drei Angebote der Orden an die Kirche, die aus einer Theologie des Ordenslebens hervorgehen, sind zweifellos das Ergebnis „kritischer Solidarität". Aus Angeboten kann sehr individuell profitiert werden. Nicht alle Angebote sind gut oder zur Gänze übertragbar. Aber immerhin eröffnen die Spezifika der Ordensinstitute eine gewisse Möglichkeit für die Kirche überhaupt.

Ohne die Orden zu idealisieren, erschließen sie doch eine interessante innerkirchliche Perspektive. Allerdings brauchen sie dazu eine gewisse Autonomie. Je mehr die intellektuellen und inhaltlichen Aktivitäten der Orden seitens der kirchlichen Autorität kontrolliert oder sogar gemaßregelt werden, desto geringer wird die Unabhängigkeit werden, die ja erst die ekklesiologisch so interessanten Punkte evoziert.

Denn das hat nicht zuletzt das Umfeld der Bischofssynode 1994 zur Genüge verdeutlicht: Nicht die Theologie des Ordenslebens an sich lieferte Konfliktstoff, sondern die Ekklesiologie des Ordenslebens!

---

18 Vgl. dazu Th. Eggensperger / U. Engel, *Frauen und Männer im Dominikanerorden*, Mainz 1992, 159–166 (Kap. „Verfassung und Institution. Der Orden und seine demokratische Struktur").

Die neue Teutonia

Zur Geschichte der Wiedergründung und Entwicklung der deutschen Dominkanerprovinz [1]

Meinolf Lohrum OP, Köln

Die erste Niederlassung der Predigerbrüder in Deutschland war 1220 in Friesach/Kärnten gegründet worden. Der hl. Dominikus hatte vom Generalkapitel Pfingsten 1221 in Bologna Brüder zur Gründung eines Konventes nach Köln gesandt. Einige Zeit später war die Provinz Teutonia errichtet worden. Nach einer großen und wechselvollen Geschichte war sie durch die französische Revolution und die Säkularisation gewaltsam aufgelöst worden. Als letzter Konvent war Warburg 1825 aufgehoben worden. Die Provinz Germania superior hatte das gleiche Schicksal erlitten.[2]

Beginn in Materborn

Die Wiedergründung der Provinz Teutonia wurde durch P. Alexandre Vincent Jandel, seit 1850 Ordensvikar und von 1855–1872 Ordensmeister, eingeleitet. Anläßlich der Visitation der holländischen Provinz im August 1851 beauftragte er den Novizenmeister P. van Zeeland, sich nach einem geeigneten Haus in Holland oder Deutschland umzusehen, das für die holländische und zukünftige deutsche Provinz als Noviziatskonvent dienen sollte.

In Langenboom bei Nijmegen wurde das Noviziat errichtet, in das auch die ersten Novizen für die neue Teutonia eintraten.

Der Erzbischof von Köln, Kardinal von Geissel, bot P. Jandel im Frühjahr 1852 in Köln ein Haus und eine Kirche zur Errichtung eines Studienhauses an. Dort sollten die holländischen und deutschen Dominikaner ihre Ausbildung erhalten. Wahrscheinlich aus politischen Gründen konnte dies nicht verwirklicht werden.[3]

Im Frühjahr 1853 erhielt P. Jandel das Angebot für die Gründung einer Niederlassung in Materborn bei Kleve. Holländische Dominikaner waren dafür vorgesehen. Aber P. Jandel ließ diesen Plan wieder fallen.

---

1 Grundlegend für das Thema ist meine Dissertation: M. Lohrum, *Die Wiederanfänge des Dominikanerordens in Deutschland nach der Säkularisation 1856 – 1875* (Walberberger Studien, Bd. 8) Mainz 1971.

2 Übersichtliche Darstellung: Lohrum, a.a.O. 1–6; dort nähere Quellen- und Literaturangaben.

3 *Archivum generale OP,* Rom; *Archivum Provinciae Neerlandiae,* Nijmegen; G. A. Meijer, *Gedenkboek van de Dominicanen in Nederland 1803–1910,* Nijmegen 1912.

Nun sollte die Wiedergründung von Frankreich aus geschehen. Der Lothringer P. Zingerlé und der in Frankreich eingetretene deutsche Bruder Dominikus Rixen trafen Ende Juli 1856 in Materborn ein, um das in der Königsallee 11 erbaute Haus zu übernehmen. Schon Anfang August 1856 stattete P. Jandel Materborn einen Besuch ab. In seiner Begleitung befand sich der einzige deutsche Pater, Dominikus Lentz, der als Priester der Erzdiözese Köln 1853 in Rom in den Orden eingetreten war.

Nach langen Vorbereitungen war endlich der Anfang gemacht, allerdings äußerst bescheiden. Materborn war ein Dorf von 1200 Einwohnern bei Kleve im abgelegenen Grenzland am Niederrhein. Für P. Jandel wie auch für P. Lentz war es klar, daß man von dort aus die deutsche Provinz nicht wiederbegründen konnte. Die Niederlassung wurde auch nicht personell verstärkt, weil es dort keine entsprechenden seelsorglichen Aufgaben gab.[4]

Da 1855 in Österreich das josephinische Staatskirchentum beendet wurde und die Orden ihre Angelegenheiten wieder selbständig regeln und frei mit den Ordensoberen außerhalb des Kaiserreiches verkehren konnten, sollte nun von der Provincia Imperii aus die Teutonia wiedergegründet werden. P. Jandel sandte im Mai 1857 P. Lentz nach Wien, um dort die Observanz einzuführen, und ernannte ihn im Juni 1857 zu seinem Kommissar für alle Provinzen im Kaiserreich Österreich.[5] Die Kandidaten für die wiederzugründende Provinz Teutonia sollten ihr Noviziat im Grazer Konvent machen.[6] Im Wiener Konvent, dem P. Lentz ab August 1857 als Prior vorstand, wurde ein Studium eingerichtet, wo auch die deutschen Fratres studentes ihre Ausbildung erhalten sollten.

Gründung in Düsseldorf

Der belgische Grafensohn Fr. Ceslaus von Robiano, ein Enkel des bekannten Konvertiten Friedrich Leopold zu Stolberg-Stolberg, war 1856 in Frankreich für die wiederzugründende Teutonia in den Orden eingetreten. Bei seiner Profeß hatte er aus seinem Erbe die Summe von 50 000 Francs für den Ausbau des Klosters Materborn bestimmt. Aber da Zweifel über den Fortbestand Materborns laut geworden waren, fragte Fr. Robiano einen Freund der Familie, den aus Luxemburg vertriebenen und in Aachen lebenden Bischof Laurent, um Rat. Dieser besuchte Materborn und riet ab, darauf Geld zu verwenden. Auch von der dem Orden angebotenen Gründung in Trier riet er ab. Köln schien ihm auch nicht der richtige Ort zu sein. Dagegen empfahl er sehr, eine Niederlassung in Düsseldorf zu gründen, weil dort der Klerus und die Gläubigen eine Gründung begrüßen würden. P. Jandel erklärte sich grundsätzlich einverstanden, wollte aber noch abwarten, bis genügend Mitbrüder dafür bereit-

4 *Arch. gen. OP.*

5 *Arch. gen. OP; Archiv des Wiener Konventes.*

6 *Archiv des Grazer Konventes.*

stünden. P. Lentz drängte aber auf schnelle Verwirklichung des Planes. Er besuchte zusammen mit Fr. Robiano im Juli 1859 Düsseldorf. Anschließend reisten beide nach Köln, um vom Erzbischof Kardinal von Geissel die Erlaubnis zur Gründung zu erbitten. Der Erzbischof gab ohne Zögern seine vorläufige Zustimmung, wünschte aber eine Bittschrift des Klerus und einer Art Bürgerausschusses von Düsseldorf, um der preußischen Regierung gegenüber seine Genehmigung begründen zu können. Nach Erhalt der Bittschrift des Pfarrklerus und von über hundert Düsseldorfer Bürgern genehmigte Kardinal von Geissel am 15. September 1859 eine Niederlassung der Predigerbrüder in Düsseldorf.[7] In der Friedrichstraße 44 wurde ein neu erbautes Haus gemietet. Am 18. Januar 1860 hob P. Lentz die Niederlassung in Materborn auf. Er nahm Br. Antonius mit nach Düsseldorf, wo er am gleichen Tag die Neugründung eröffnete.

Im Erdgeschoß dienten zwei miteinander verbundene Zimmer als Kapelle. Da der geplante Bau eines Klosters und einer Kirche sich verzögerte, wurde die Kapelle zum Garten hin erweitert, so daß sie nun 200 Personen Platz bot. Am 8. Dezember 1861 wurde diese Kapelle eingesegnet.

Der Bau des Klosters und der Kirche auf dem Grundstück an der Herzogstraße / Ecke Talstraße, das Graf August von Spee zu Schloß Heltorf bezahlt hatte, wurde im März 1866 begonnen. Den größten Teil der Bausumme erbettelte P. Ceslaus von Robiano bei seinen adeligen Verwandten und Freunden. Als er 1867 in Berlin eine Niederlassung gründete und keine Bettelreisen mehr unternehmen konnte, mußte man auf den Weiterbau des ganzen Projektes verzichten. Nur der Chor der Kirche und der sich daran anschließende Flügel parallel zur Herzogstraße konnte fertiggestellt und am 19. April 1869 eingesegnet werden. Erst nach Ende des Kulturkampfes wurden die Bauarbeiten fortgesetzt. Die Kirche wurde 1889 vollendet. Die beiden restlichen Flügel des Konventes wurden 1893/94 erbaut.[8]

Inneres klösterliches Leben

P. Jandel verlangte die buchstäbliche Beobachtung aller Konstitutionen ohne jede Abweichung, Milderung und Anpassung an die Zeitverhältnisse und Lebensgewohnheiten. Bei der Wiedergründung in Deutschland kam die ganze Strenge dieser Observanz zur Auswirkung, denn die Neugründungen unterstanden unmittelbar dem Ordensmeister, da es noch keine Provinzleitung als Zwischeninstanz gab.

Mit dem Chorgebet konnte erst am 31. Januar 1862 begonnen werden, als ein dritter Kleriker nach Düsseldorf kam. Mit Errichtung des Noviziates am 8. November 1864 wurde die Matutin auf Mitternacht verlegt. Für die Patres war das eine zu große Belastung. Eine Dispens war bei der geringen Zahl für

---

7 *Arch. gen. OP; Archivum Provinciae Teutoniae,* Köln, *Historisches Archiv des Erzbistums Köln.*

8 *Chronik des Düsseldorfer Konventes* (Arch. Teut.).

den Einzelnen kaum möglich, denn dies hätte die Durchführung des Nachtchores in Frage gestellt und damit das Recht, Noviziatshaus zu sein. Die Kleriker konnten frühestens um 21 Uhr zu Bett gehen; vor 24 Uhr standen sie wieder auf, um Matutin und Laudes zu beten. Das mitternächtliche Chorgebet dauerte gewöhnlich eine Stunde. Um 5 Uhr erhoben sie sich wieder, um mit der Prim ihre Tagesaufgaben zu beginnen.

Das Leben im Düsseldorfer Konvent forderte von den Ordensleuten „heroische Akte", wie der Vikar des Ordensmeisters für Deutschland, P. Rouard de Card, in einem Visitationsbericht 1871 schrieb. Der Konvent litt unter einer drückenden materiellen Not, die durch Bauschulden verursacht worden war.

Nur die Hilfe von anderen Konventen, besonders des Wiener Konventes, rettete das Düsseldorfer Kloster vor einer drohenden Enteignung. Diese Not wirkte sich stark auf das tägliche Leben aus. Es fehlten die notwendigsten Dinge wie Möbel, Wäsche und Bücher. Das Essen war unzureichend und ohne Abwechslung. Fleisch durfte nach den Konstitutionen nur mit Dispens in Krankheitsfällen gegessen werden. Aber es gab auch keine Milchspeisen. Bei besonderen Gelegenheiten erhielten die Ordensleute ein Ei oder einen Hering.[9]

Noviziat und Studium

Gleichzeitig mit dem Noviziat wurde 1864 auch ein Studium in Düsseldorf eingerichtet. Neben dem Novizenmeister P. Aquilanti kam noch P. Germano als Lektor nach Düsseldorf. Die Lektoren mußten ihre Vorlesungen teilweise für einen einzigen Studenten halten. Das aber konnte einen Lektor nicht zu großen Leistungen anregen. In dieser Periode bis 1875 belief sich die Höchstzahl der Studenten für kurze Zeit auf vier und die der Lektoren auf drei. Zeitweise gab es nur einen Lektor oder überhaupt keinen. Die Ausbildung der jungen Dominikaner in Düsseldorf war im Vergleich mit anderen Provinzen und mit anderen Orden schlecht.

Der Ordensnachwuchs war in diesen Jahren gering. Von 1860 bis 1875 traten 21 Kleriker in den Orden ein, von denen nur acht blieben. Dagegen blieben von zwölf Brüdern zehn.

Die Gründe für den geringen Nachwuchs sind vielfältig. Ein großer Teil des Priesternachwuchses für die Diözesen und die Orden kam damals aus bischöflichen Konvikten und Ordensschulen. Für die Dominikaner schied aber eine solche Quelle aus. Sie mußten in Deutschland bekannt werden und irgendwie eine Anziehungskraft ausüben, um junge Männer für den Orden zu begeistern. Aber gerade daran fehlte es. Ihre Seelsorge beschränkte sich fast nur auf die eigene Kirche. Durch die Gründung der Niederlassung in Berlin wurden die Patres erst recht gezwungen, auf Missionen und andere Tätigkeiten, die sie über Düsseldorf und Berlin hinaus bekannt machen konnten, zu verzichten.

---

9 *Arch. gen. OP; Arch. Teut.; Chronik Düsseldorf.*

Von April 1860 bis 1864 standen in Düsseldorf nur zwei Patres für die Seelsorge zur Verfügung. Später waren es nur vorübergehend vier oder fünf. Während die deutschen Patres bis 1875 keinen nennenswerten Prediger aufweisen konnten, gab es unter den ausländischen Dominikanern, die in Düsseldorf und Berlin wirkten, hervorragende Prediger und Theologen, wie P. Mauri, später Erzbischof von Ferrara und Kardinal, P. Rouard de Card, theologischer Berater des Ordensmeisters beim ersten Vatikanischen Konzil, P. Lombardo und P. Aquilanti; aber in Deutschland hatten sie als Ausländer keine Bedeutung.

Die bedrückende und trostlose Atmosphäre, die furchtbare Armut, das viel zu strenge Leben des Düsseldorfer Konventes hielt manchen vom Ordenseintritt ab. Bischof Matthias Eberhard von Trier, Mitglied des Dritten Ordens, sagte zu P. Rouard: „Wenn Sie an Zahl nicht zunehmen, liegt das zum großen Teil an Ihrer Strenge."[10]

Gründung in Berlin

In Berlin hatte von 1297 bis 1535/36 ein Konvent bestanden. Vom Ende des 17. Jahrhunderts bis ins 19. Jahrhundert hinein hatten in Berlin und Umgebung Dominikaner als Kapläne der kaiserlichen und französischen Gesandtschaft, als Militärseelsorger und Pröpste an St. Hedwig gewirkt. Die Gründung aller katholischen Gemeinden nach der Reformation in Berlin und in der Mark Brandenburg geht auf die Dominikaner zurück, weil der preußische König keine anderen katholischen Priester duldete.

Die Wiedergründung des Dominikanerklosters in Berlin ist das Werk von P. Ceslaus Graf von Robiano. Auf einer Bettelreise besuchte er im März 1866 Berlin und traf dort einflußreiche Persönlichkeiten, die ihn für eine Gründung in der preußischen Hauptstadt begeisterten. Nach Ausbruch des Deutschen Krieges am 16. Juli 1866 kam P. Ceslaus wieder nach Berlin und ließ sich dort als Lazarettseelsorger anstellen für die verwundeten Italiener, die in der österreichischen Armee gedient hatten und die keinen Priester hatten, der ihre Sprache verstand. Nach Kriegsende erreichte er die Zustimmung des Ordensmeisters, in Berlin zu bleiben.

Am 14. April 1867 hielt P. Ceslaus den ersten Gottesdienst in Berlin-Moabit, Stromstraße 44. In diesem Haus war vorher die katholische Schule untergebracht. Im Oktober 1867 kam P. Albertus Trapp hinzu. Diese Niederlassung war nur als Notbehelf gedacht. Im Januar zogen sie um in die Turmstraße in die Gebäude, die für das Waisenhaus vorgesehen waren. Neben dem Anwesen des Waisenhauses wurde ein Grundstück erworben mit einem Wohnhaus und einer ehemaligen Kesselschmiede, die zu einer Kapelle umgebaut wurde. Am 4. August 1869 fand die feierliche Einsegnung der Kapelle statt; sie wurde dem hl. Apostel Paulus geweiht, wie die mittelalterliche Dominikanerkirche. Die

10 *Arch. gen. OP.*

Festpredigt hielt der Missionsvikar Eduard Müller. Am 2. Oktober 1869 wurde die erste Dominikanerkommunität nach der Aufhebung des Konventes durch Joachim II. (1535/36) konstituiert. Ihr gehörten drei Patres und ein Bruder an; Oberer wurde P. Pius Rouard de Card.[11]

Der Moabiter Klostersturm

Die Einweihung der Pauluskapelle hatte ein weites Echo gefunden, da sie mit viel Publicity erfolgte. War die Errichtung eines Klosters in der Metropole des Protestantismus schon ein Wagnis und auch für viele ein Ärgernis, so erregten die Zeitungsberichte, die die Predigt des Missionsvikars Müller falsch und entstellt wiedergaben, erst recht die Gemüter. Die liberale Presse hatte kurz zuvor schon eine Hetze gegen die Klöster gestartet. Man braucht sich also nicht zu wundern, daß der kirchenfeindliche Liberalismus, dessen wildestes Organ damals die „Vossische Zeitung" war, seine Hetze gegen die Dominikaner in Moabit richtete.

In den folgenden Tagen wurden die Patres sehr belästigt. Der Zulauf an Neugierigen und die Exzesse nahmen zu. Am 16. August stürmte dann eine aufgehetzte Volksmenge das Kloster. Sie riß die Umzäunung nieder, zertrümmerte mit Steinwürfen Fensterscheiben und versuchte, in Kapelle und Kloster einzudringen. Die Polizei griff etwas zu spät ein, konnte aber die Randalierer zurückdrängen. Auf beiden Seiten gab es Verwundete. Bis zum 1. November 1869 blieb eine Polizeiwache im Kloster, das mit einem hohen Palisadenzaun umgeben worden war, da die Angriffe, wenn auch kleineren Ausmaßes, bis Ende September noch anhielten. P. Jandel verbot den Dominikanern in Berlin, im Ordenshabit auszugehen. Der Polizeipräsident forderte die Patres auf, Berlin zu verlassen, aber P. Ceslaus ließ sich dadurch nicht einschüchtern.[12]

Die kleine Gemeinschaft in Moabit setzte ihr echt dominikanisches Leben fort: nach besten Kräften hielt sie das Chorgebet und wirkte in der Seelsorge in Moabit, Berlin und Umgebung. P. Thomas Leikes widmete sich besonders der Verbreitung des Rosenkranzgebetes durch Errichtung von Rosenkranzbruderschaften und durch Schriften über den Rosenkranz.

Vertreibung im Kulturkampf

Mit der Aufhebung der katholischen Abteilung im Kultusministerium am 8. Juli 1871 begann der Kulturkampf in Preußen. Das Jesuitengesetz vom 4. Juli 1872, das die Niederlassungen der Jesuiten und verwandter Orden im

---

11 *Arch. gen. OP; Archiv des Berliner Konventes;* H. Wilms, *Alfred Graf Robiano – P. Ceslaus, der Erneuerer des Dominikanerordens in Deutschland,* Düsseldorf 1957; Festschrift 100 Jahre St. Paulus Moabit, Berlin 1969.

12 *Arch. gen. OP; Archiv Berlin; Chronik des Berliner Konventes* (Archiv Berlin); Augustinus Keller, *Erinnerungen an die Gründung von Düsseldorf und Berlin,* Ms im Arch. Teut.

Deutschen Reich aufhob, betraf zwar noch nicht die Dominikaner, aber dennoch mußte man mit Schwierigkeiten seitens der Regierung rechnen. Am 14. Juli 1874 wurden die beiden Düsseldorfer Konventualen P. Albert von Lohnbach (Österreicher) und P. Dominikus Scheer (Luxemburger) aus Preußen ausgewiesen, weil sie als Ausländer die Messe gehalten hatten, was ihnen verboten war. Es blieben zwei Patres, die den täglichen Anforderungen in der Seelsorge nicht entsprechen konnten. Die Kirche wurde so gut besucht wie nie zuvor und die Zahl der Beichtenden nahm mit der Verfolgung zu.[13]

P. Aquilanti wurde als Ausländer am 13. Oktober 1874 aus Berlin ausgewiesen. Das Gesetz vom 31. Mai 1875 schloß alle Orden, die sich nicht ausschließlich der Krankenpflege widmeten, vom Gebiet der preußischen Monarchie aus.

Am 15. August 1875 wurde das Düsseldorfer Kloster geschlossen und die Ordensleute ausgewiesen. P. Petrus Bremer blieb noch bis 1879 heimlich in Düsseldorf. Im Berliner Kloster erschien am 14. Oktober 1875 ein Regierungsassessor und verlas der Kommunität den Auflösungsbeschluß des Polizeipräsidiums, nach dem das Grundstück am 1. Dezember von den Mitgliedern der Ordensniederlassung geräumt sein mußte. Am 30. November verließen die Dominikaner ihr Kloster in Moabit, wurden aber bei verschiedenen Familien in Berlin aufgenommen. P. Robiano hielt weiter Gottesdienste in Moabit. Deshalb wurde er angeklagt. Der Prozeß vor dem königlichen Stadtgericht endete am 20. September 1877 mit Freispruch, der auch in drei Berufungsverhandlungen bestätigt wurde.[14]

Die aus Deutschland vertriebenen Dominikaner fanden Aufnahme in Konventen in Österreich und in den Niederlanden.

Als P. Rouard de Card, seit dem 17. Juli 1871 Vicarius generalis des Ordensmeisters für die deutschen Dominikaner, am 3. August 1877 in Heist (Belgien) starb, wurde P. Augustinus Keller zu seinem Nachfolger ernannt. P. Augustinus wohnte ihn Berlin. Er traf sich dort von Zeit zu Zeit mit den ebenfalls dort lebenden P. Ceslaus Robiano und P. Thomas Leikes. Bei diesen Treffen wurden Pläne geschmiedet für die weitere Arbeit.

Als erstes gründeten sie eine Zeitschrift zur Verbreitung des Rosenkranzes, den „Marienpsalter", der vom Januar 1878 jeden Monat von P. Thomas herausgegeben wurde.[15]

Der zweite große Plan war die Gründung einer Schule für den Ordensnachwuchs. Am 15. November 1878 wurde in Huissen (Niederlande) das Collegium Albertinum eröffnet. P. Pius Keller und der holländische Pater Laurentius Hooning übernahmen die Leitung und den Unterricht der vier deutschen

---

13 *Arch. gen. OP; Arch. Teut.;* J. B. Kissling, *Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche,* 3 Bde, Freiburg 1911–16.

14 *Arch. gen. OP.; Arch. Teut.; Archiv Berlin;* Wilms, a.a.O. 290–302, 311–330.

15 Wilms, a.a.O. 336–340.

Knaben, zu denen bald zwei weitere dazustießen. Das Kolleg war provisorisch in einem kleinen Häuschen in der Nähe des Konventes untergebracht.[16]

Die Gründung des Albertinums in Venlo

Im Sommer 1879 konnte man in Venlo das ehemalige Kloster „Trans Cedron" der Annuntiatinnen kaufen. Die Kirche und Teile des Klosters standen noch. Sie hatten als Lagerräume gedient und mußten noch restauriert werden. Zu diesem Komplex gehörte ein herrschaftliches Haus, in das schon am 15. August 1879 P. Augustinus Keller mit einigen Mitbrüdern einzog. Am 14. September 1879 zog das Collegium Albertinum von Huissen nach Venlo um. Anfang Oktober begann der Unterricht mit zwanzig internen Schülern. Die durch den Kulturkampf zerstreuten Patres und Brüder wurden in Venlo zusammengezogen und standen im Dienste des Kollegs, das bis 1888 die Hauptaufgabe der deutschen Dominikaner war.

P. Ceslaus Robiano unternahm Bettelreisen durch Europa, um das nötige Geld zu beschaffen. Mehrere deutsche Bischöfe hatten ihm Empfehlungsschreiben ausgestellt, nachdem der Orden zugesagt hatte, auch Schüler, die Weltpriester werden wollten, aufzunehmen; denn in Deutschland waren die bischöflichen Konvikte und Seminarien durch den Kulturkampf geschlossen worden.

P. Dominikus Scheer wurde nach einem Jahr als Präfekt durch P. Pius Keller abgelöst, weil er die Leitung des Noviziates übernehmen mußte.

Das Kolleg wurde weiter ausgebaut. Bis 1883 konnten vierzig Schüler untergebracht werden. Durch weitere Anbauten wurde noch mehr Platz geschaffen. Weil auch dieser nicht ausreichte, mußte 1891/92 ein großer Neubau errichtet werden, so daß man 180 Schüler aufnehmen konnte.[17] 1902 ging P. Pius Keller mit den Schülern der Obersecunda nach Vechta, um ein Konvikt zu eröffnen für die Schüler, die dort am staatlichen Gymnasium das Abitur machten.[18]

Das Albertinum in Venlo blühte weiter. Im Herbst 1908 zählte es 178 Schüler und im Schuljahr 1911/12 sogar 197. In der Wirtschaftskrise nach dem Ersten Weltkrieg ging die Zahl der Schüler drastisch zurück. Das Kolleg konnte sich aber noch bis 1935 halten, als es wegen der nationalsozialistischen Devisengesetze geschlossen werden mußte.[19]

Die Errrichtung des Collegium Albertinum in Venlo ist ein Wendepunkt zu einer besseren Zukunft in der Entwicklung der wiederentstehenden Teutonia gewesen. Aus diesem Kolleg ging eine ständig steigende Zahl von Dominika-

---

16 Augustinus Keller, *Erinnerungen*; Pius Keller, *Erinnerungen an das Collegium Albertinum in Venlo,* Ms im Arch. Teut.

17 *Arch. Teut.;* Pius Keller, *Erinnerungen.*

18 *Die Dominikaner in Vechta,* 1902–1977.

19 *Arch. Teut.*

nern hervor. Nach dem Jahresbericht von 1911 waren bis dahin 90 Diözesanpriester, elf cand. theol., 79 Religiosen, davon 62 Dominikaner aus dem Kolleg hervorgegangen.[20]

Schon im Mai 1880 wurde Venlo zum Priorat erhoben – der erste formale Konvent der wiederentstehenden Teutonia – und zum Noviziatshaus bestimmt.[21] Endlich konnte in einem Kloster ein dominikanisches Leben mit einer entsprechenden Liturgie geführt werden, das viele junge Menschen anzog.

Rückkehr nach Deutschland

Im Jahre 1887 wurde das Klostergesetz vom 31. Mai 1875 so abgeändert, daß die meisten Orden wieder aus dem Exil zurückkehren konnten. Das Düsseldorfer Kloster wurde am 20. Dezember 1887 wiedererrichtet und zum Konvent erhoben, was bis 1875 nicht möglich gewesen war. Am 2. Januar 1888 wurde das Noviziat von Venlo nach Düsseldorf verlegt. Es waren acht Novizen, zu denen am 19. Januar noch zwei hinzukamen. Im September 1894 wurde das Studium mit fünf Lektoren und zwanzig Studenten von Venlo nach Düsseldorf verlegt. Das Noviziat kehrte nach Venlo zurück, bis es 1929 nach Warburg umzog.[22]

In Berlin wollte man wegen der besonderen Umstände bei der Gründung des Klosters noch etwas mit der Wiedererrichtung warten. Erst 1889 reichte P. Augustinus Keller das Gesuch für die Wiedereröffnung des Konventes beim Oberpräsidenten der Provinz Brandenburg ein. Die Genehmigung wurde am 23. August 1889 erteilt, allerdings durften nur deutsche Staatsangehörige im Kloster leben. Kirche und Kloster wurden neu gebaut und am 21. Oktober 1893 eingeweiht.[23]

Wiedererrichtung der Provinz

Das Generalkapitel, das im September 1891 in Lyon abgehalten wurde, wählte den Österreicher P. Andreas Frühwirth zum Ordensmeister. Vom 21. bis 27. August 1892 visitierte er die deutschen Klöster. P. Frühwirth hatte jahrelang von Österreich aus die Entwicklung in Deutschland kritisch betrachtet. Am 9. Oktober ernannte er P. Albertus Trapp zu seinem Vicarius generalis für die deutschen Dominikaner, der bei weitem nicht das Format seines Vorgängers Augustinus Keller hatte. Der Ordensmeister kannte P. Trapp von dessen langjährigem Aufenthalt in Österreich und sah in ihm wohl einen ergebenen

---

20 *Jahresbericht des Collegium Albertinum zu Venlo 1911–1912*, Venlo 1912.

21 *Arch. Teut.;* Wilms a.a.O. 354 f.

22 *Arch. Teut.; Chronik Düsseldorf.*

23 *Archiv Berlin.*

Statthalter. Vielleicht hatten auch die drei Brüder Keller zu viel Macht. P. Pius Keller leitete das Albertinum und P. Joseph Keller war Lektor.[24]

Im Jahre 1895 war es soweit, daß auch das Berliner Kloster die erforderliche Zahl von zehn Klerikern hatte, um Konvent werden zu können. Damit waren die Voraussetzungen für die Wiedererrichtung der Provinz erfüllt, denn dafür sind mindestens drei Konvente, d. h. Priorate notwendig.

Am 23. April 1895 erließ der Ordensmeister das Dekret zur Wiedererrichtung der Provinz Teutonia, das am 26. April in Düsseldorf öffentlich verlesen wurde. P. Albertus Trapp wurde als Provinzial eingesetzt. Die Provinz erstreckte sich über das damalige Gebiet des Deutschen Reiches. Elsaß-Lothringen und das Großherzogtum Luxemburg, das früher zum Gebiet der Teutonia gehört hatte, wurden ausdrücklich ausgenommen.[25] Die Provinz zählte 112 Mitglieder, 44 Patres, 38 Fratres cooperatores, 23 Fratres studentes, 7 Novizen.

Vom 6. bis 10. Mai 1895 fand in Düsseldorf das erste Provinzkapitel der neuen Teutonia statt, an dem außer dem Provinzial noch sechs Kapitulares teilnahmen.

Am 13. Dezember 1897 wurde in Düsseldorf das Studium generale errichtet. P. Joseph Keller übernahm als Regens die Leitung.[26]

Damit waren alle Voraussetzungen für das Wachsen der Provinz gegeben, sowohl für das intellektuelle Leben wie auch für die apostolische Tätigkeit.

Weitere Entwicklung in Übersicht[27]

1898	Wiedergründung in Köln, Heilig Kreuz
1899	Gründung in Datteln-Meckinghoven Die Provinz zählt 143 Religiosen: 53 Patres, 48 Fratres cooperatores, 29 Fratres studentes, 13 Novizen.
1901	Wiedergründung in Warburg (1993 aufgehoben)
1902	Gründung in Vechta
1905	Die Provinz zählt 175 Religiosen: 79 Patres, 59 Fratres cooperatores, 37 Fratres clerici.
1913	Übernahme des Missionsgebietes in Fukien/China (1952–54 Vertreibung der Missionare)

24 *Arch. Teut.*

25 *Arch. Teut.; Analecta OP 2* (1895) 162–164.

26 *Arch. Teut.*

27 *Arch. Teut.; Provinzkataloge.*

1914	Zu Beginn des Ersten Weltkrieges zählt die Provinz 215 Mitglieder: 104 Patres, 77 Fratres cooperatores, 34 Fratres clerici.
1919	Die Provinz zählt 180 Religiosen: 119 Patres, 58 Fratres cooperatores, 3 Fratres clerici.
1925	Wiedergründung in Worms
1926	Gründung in Bornheim-Walberberg, Studium der Philosophie (1934 Studium generale)
1930	Wiedergründung in Leipzig
1932	Wiedergründung in Augsburg Gründung in München, St. Albert
1934	Wiedergründung in Freiburg/Br.
1938	Die Provinz zahlt 456 Religiosen: 208 Patres, 141 Fratres cooperatores, 84 Fratres studentes, 23 Novizen.
1939	2. Februar: Errichtung der Provinz Germania superior et Austria. Abtrennung von der Teutonia der Häuser in Augsburg, Freiburg und München, die mit den österreichischen Konventen vereinigt werden. Der Provinz Teutonia verbleiben 374 Religiosen.
1944	Venlo wird total zerstört, als Niederlassung aufgegeben.
1939–1945	Zweiter Weltkrieg: 36 Dominikaner gefallen, 13 vermißt.
1947	Gründung in Köln, St. Andreas Die Provinz zählt 315 Religiosen: 197 Patres, 72 Fratres cooperatores, 17 Fratres studentes, 22 Klerikernovizen, 7 Brüdernovizen.
1953	Wiedergründung in Braunschweig
1954	Übernahme eines Missionsgebietes auf Taiwan
1959	Übernahme der Mission in Bolivien
1961	Wiedergründung in Münster (1972 aufgehoben)
1962	Wiedergründung in Hamburg
1968	Wiedergründung in Bremen (1988 aufgehoben) Die Provinz zählt 350 Religiosen: 251 Patres, 36 Fratres cooperatores, 47 Fratres studentes, 16 Novizen
1970	Gründung in Bottrop
1994	Die Provinz zählt 194 Religiosen: 154 Patres, 15 Fratres cooperatores, 20 Fratres studentes, 5 Novizen.

Solus cum Solo – Eremiten gestern und heute

Marianne Schlosser, München *

„Und doch bringen jene, die ein Einsiedlerleben führen, dem Menschengeschlecht großen Nutzen (...). Manche meinen, jene hätten mehr, als angebracht ist, die Angelegenheiten der Menschen verlassen, und verstehen nicht, wieviel ihr Geist mit seinen Gebeten uns nützt, und welches Vorbild das Leben jener uns ist, die wir leiblich nicht zu sehen bekommen. "[1]

Eine der kleinen, aber bedeutsamen Neuerungen des CIC 1983 besteht in der ausdrücklichen auch rechtlichen Anerkennung des eremitischen Lebens als einer Form der vita consecrata.

Im Anschluß an die Bestimmungen über die *Institute* des geweihten Lebens – jedoch unter Titel I: Normae communes omnibus institutis vitae consecratae – werden in c. 603 und 604 zwei Formen nicht-gemeinschaftlichen Lebens genannt: die Eremiten und die virgines consecratae. Bei beiden handelt es sich nicht um „neue Formen" des Rätelebens, sondern um die ältesten Formen überhaupt. Beide können mit gutem Grund – wie es auch im Prontuario di Diritto Canonico von 1994 geschieht – unter dem Oberbegriff „anacoreti" gefaßt werden. Für beide Formen nämlich gehört eine „associatio" nicht zum Wesen der Berufung, eine solche ist lediglich fakultativ. Im Fall der virgines spricht der CIC in c. 604, § 2 von einem möglichen Zusammenschluß, im Falle der Eremiten wird eine solche Möglichkeit überhaupt nicht erwähnt – d. h. sie wird weder empfohlen noch ausgeschlossen.[2]

Während also das alte Recht von 1917 für das „gottgeweihte Leben", als kirchenrechtlich anerkanntem Stand, wesentlich die Zugehörigkeit zu einer *Gemeinschaft* forderte (can. 487), in der nach anerkannter Regel und unter Leitung des *jeweiligen Oberen* die evangelischen Räte gelebt würden, erkennt das neue Kirchenrecht auch Formen an, die von *Einzelnen* unter der *Verantwortung des Diözesanbischofs* gelebt werden.

---

* Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um ein Referat, das Frau Dr. M. Schlosser auf der Tagung der Johannes-Duns-Skotus-Akademie zum Thema „Das Ordensrecht im Dienst der Spiritualität" vorgetragen hat. Vgl. OK 36 (1995) 257f.

1 „Et tamen illi, qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano (...); videntur autem nonnullis res humanas plusquam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur.": Thomas von Aquin, Sth II II q.188 a.8 ad 4 (unter Verwendung eines Zitats aus Augustinus, Mor. eccl., 31)

2 Zu den Schwierigkeiten, die solche Zusammenschlüsse auf rechtlicher Ebene ergeben (Verein? Abgrenzung von Säkularinstitut?) vgl. J. Beyer, Art.: *Eremita* in: NDDC (1993), 455 b. Eine „Laura" hängt vom Willen der dort lebenden Eremiten ab.

Im folgenden möchte ich den c. 603, die diözesanen Eremiten, in den Mittelpunkt stellen.[3]

Es geht also in erster Linie nicht um anachoretische Orden (wie die Camaldolenser oder Kartäuser oder die Brüder und Schwestern von Bethlehem), es geht auch nicht um Mönche, die von ihrem Oberen zu einem strikter eremitischen Leben freigestellt worden sind. Allerdings ist eine scharfe Trennung in der Praxis nicht immer möglich: Es gab und gibt Mischformen, etwa Eremitengemeinschaften bischöflichen Rechts. Als Kriterium gelte die Berufung auf den c. 603 – auch wenn etwa die bischöfliche Verantwortung noch durch eine eigene Leitung der Eremitengemeinschaft ergänzt wird, die durch spezifische Statuten geregelt wird.

Mit der Einfügung dieses Canons ins Ordensrecht nahm man einerseits eine uralte kirchliche Tradition auf, die in der Ostkirche, wie es scheint, stets ungebrochene Lebendigkeit bewahrt hat, und brachte sie auch für die westliche Kirche zu neuen Ehren. Andererseits trug man einer Entwicklung „an der Basis" Rechnung: Der c. 603 wurde nicht als Theorie am grünen Tisch gemacht, sondern ist eine Reaktion auf das in den Jahren nach dem II. Weltkrieg in verschiedenen Gegenden der Weltkirche neu aufblühende eremitische Leben. Man kann dies deutlich erkennen an den Eingaben einzelner Bischöfe während des II. Vaticanums. Auf die Entwicklung in den letzten Jahrzehnten möchte ich in einem eigenen kleinen Abschnitt zurückkommen. Für jetzt sei nur vorweggenommen, daß der Eremitenkanon ein Beispiel dafür ist, daß gelebte, praktizierte *Spiritualität* die *Gesetzgebung* inspiriert, beeinflußt und formt.

Ich möchte Sie also zunächst zu einem Spaziergang durch die *Geschichte des eremitischen Lebens* einladen, zu einem kleinen Ausflug in eine faszinierend vielfältige Landschaft, um zu sehen, welch lange Tradition hinter einer solchen kirchenrechtlichen Bestimmung stehen kann. In einem zweiten, kürzeren Kapitel soll die *Geschichte des c. 603* (Schemata) skizziert werden. Dann wollen wir uns dem Wortlaut des Canons zuwenden und eine *Interpretation* versuchen. In einem letzten Kapitel möchte ich Ihnen zwei *Beispiele heutigen eremitischen Lebens* vorstellen.

---

3 Im deutschsprachigen Raum gibt es dazu noch kaum kanonistische oder theologische Erwägungen; der „Münsterischer Kommentar" resümiert den Inhalt des c. 603. Weiterführende Literaturangaben: Sastre Santos, Andrés, J. Beyer (it.). Auch im NDDC wird zum Ende des Artikels „Eremita" lediglich auf einen Aufsatz des Verfassers des besagten Artikels (Jean Beyer) hingewiesen. Zum Eremitentum nach CCEO s. den folgenden Beitrag von Franz Kalde; *Die Eremiten im Recht der Katholischen Ostkirchen*. Zu c. 604 vgl. M. Schlosser, *Alt – aber nicht veraltet. Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge,* OK 33 (1992), 41–64, 165–178, 289–311 (auch als Sonderdruck), und die dort angegebene Literatur.

a) Die Anfänge

Wie gesagt, hat man sich in der westlichen Tradition daran gewöhnt, „monastisches" Leben primär als kommunitäres Leben (Zugehörigkeit zu einem Institut) zu sehen. Demgegenüber schien das Bewußtsein, daß die ersten „Mönche" Einsiedler waren, bzw. in semieremitischen Einsiedlerkolonien (Lauren[4]) lebten, in den Hintergrund getreten – und dies, obwohl alle klassischen Orden, in denen etwa die Lektüre Johannes Cassians obligatorisch war, in ihrer Spiritualität unleugbar auch von jenen Anfängen her geprägt sind; sie leben von den Früchten der asketischen, geistlichen Erkenntnis der Väter des Mönchtums, wie sie etwa in den „Apophthegmata" gesammelt oder in den „Collationes" zusammengestellt sind.

Die Väter des Mönchtums – die „Wüstenväter"...

Wüste – das ist der nicht-zivilisierte, der vom Menschen nicht eroberte, ja ihm feindliche Ort, der Ort radikaler Einsamkeit, der Ort der Versuchung und Erprobung (Exodus, Versuchung Jesu), der Buße und vor allem der Suche nach Gottes Angesicht (Elia, Johannes d. Täufer).

Man geht in die Wüste, um den *Kampf* gegen das Böse, ja gegen den Widersacher der Menschen selbst, auf sich zu nehmen: radikal, ohne Möglichkeit der Ablenkung oder Zerstreuung, aber auch ungeschützt durch die menschliche Gemeinschaft. Sicherheiten, Konventionen werden abgebrochen – man geht nicht „auf Zeit" in die Wüste, sondern für immer, man „stirbt", wenn man „Mönch" wird. Die konkrete *Einsamkeit in der Wüste,* wo das einzige Gegenüber Gott selbst ist, führt zu der klaren Erkenntnis und Erfahrung der Situation des Menschen, der von seinem Wesen her in eine letzte *Einsamkeit mit seinem Schöpfer* gestellt ist. Diese Einsamkeit, auf die sich der Eremit mit seinem Leben einläßt, wird für jeden Menschen unausweichlich offenbar im Tod.

Mit sich *allein,* erfährt der Mensch die geistliche Hinfälligkeit und Anfechtbarkeit in sich selbst unausweichbar.[5] Er hat zu kämpfen mit „Gedanken", die ihn verfolgen, mit „passiones", die ihm keine Ruhe lassen. Dieser Kampf hat nicht nur eine psychologische Relevanz, sondern eine kosmische Dimension:

---

4 Einsiedlerkolonie unter einem Abt, als Typos im 4./5. Jh. in Palästina entstanden. Eine Laura konnte auch Ort der Formung von Eremiten sein.

5 Vgl. Evagrius Pontikus, *Praktikos* cap. 5: „Gegen die Eremiten kämpfen die Dämonen offen, an die Zönobiten aber oder an jene, die in Gemeinschaft mit anderen die Tugenden üben, machen sie sich über nachlässige Brüder heran. Diese zweite Art zu kämpfen ist nicht so gefährlich wie die erste ..." (zitiert nach: Evagrius Ponticus, *Praktikos.* Über das Gebet, Übers. und Einl. v. John Eudes Bamberger, aus dem Englischen übers. v. Guido Joos, Münsterschwarzach 1986).

der Mensch, der um Reinheit seiner Hingabe an Gott kämpft („*Buße* tut"), stellt seinerseits eine unerträgliche Herausforderung für den Widersacher dar. Der Mönch, der Eremit kämpft daher nicht nur für sich selbst, sondern schwächt durch seinen Kampf die Mächtigkeit des Bösen in der Welt.

In dieser Einsamkeit und Ausgesetztheit gewinnt der Mönch *Erkenntnis seiner selbst,* aber zugleich Erkenntnis dessen, was der Mensch ist. Er lernt, daß bestimmte Kämpfe nur durch *Demut und Vertrauen auf Gott* zu bestehen sind; daher gehört zum eremitischen Leben das anhaltende, *„immerwährende"* Gebet. Er bekommt durch seine Erfahrung die Klarsicht, die ihn zum *geistlichen „Vater"* macht: einen Blick, der zugleich scharfsichtig und voll Mitleid mit den Gebrechen anderer ist.

Die eremitische Spiritualität legt den Akzent auf die „Fremdheit" des Christen in der Welt, und sie weist auf diese Fremdheit hin durch eine auch räumlich-konkrete Distanz. Der „monachus" ist derjenige, der „fremd" in der Welt „allein für Gott" oder „für Gott einsam" sein will. Dem *Fremdsein* korrespondiert das *„Allein für Gott sein"*, dem Abstand von einer allzu kultivierten Welt die Suche nach Gott, der „poenitentia" die „contemplatio"[6]. Die Wüste, die *Einsamkeit* ist der *Ort der Begegnung mit Gott.*

In dieser Sehnsucht nach „Einsamkeit mit Gott" kann man sicherlich die gemeinsame Wurzel der eremitischen und zönobitischen Lebensform sehen. Jedes zönobitische Leben, das sich als kontemplativ versteht, weiß, daß seine Wurzeln in der eremitischen Sehnsucht liegen.

Das *ostkirchliche Mönchtum* hat bekanntlich dem eremitischen Ideal immer weiten Raum gegeben.

Für den Westen ist daran zu erinnern, daß am Ursprung mancher zönobitischer Gemeinschaften Einsiedler standen. Die Hinwendung – oder Rückbesinnung – zum eremitischen Leben inspirierte auch die Gründung neuer Orden bzw. die Reform bereits bestehender: So nahmen die *Zisterzienser* bewußt Einsamkeit, Schweigen, Handarbeit und leibliche Entbehrung auf sich.[7] *Dominikus* hatte eine besondere Vorliebe für die Wüstenväter und die Regel der Einsiedler von Grandmont. Von *Franziskus* gibt es eine eigene Regel für die Eremitorien innerhalb des Ordens, und gerade aus der franziskanischen Bruderschaft erwuchsen immer wieder starke eremitische Bestrebungen[8]: es seien nur genannt die *Pauperes heremitae Domini Coelestini,* die sich Ende des

---

6 Vgl. den für die lateinisch-sprachige Mystik zentralen Begriff: vacare Deo = leer/ frei sein für Gott.

7 Zum anachoretischen Ideal in den Anfängen des Zisterzienserordens: J. Leclerco, *Bernhard von Clairvaux.* Ein Mann prägt seine Zeit, München/Zürich/Wien 1990, 35.

8 H. Holzapfel, 1909, 51, 96, 99, 197. Vgl. zu den inneren Beziehungen zwischen der franziskanischen und der eremitischen Geistigkeit Benedikt (Hugo) Mertens, „In eremi vastitate resedit", FS 74 (1992), 285–374.

13. Jahrhunderts vom Orden abspalteten, die *Kapuziner,* deren ursprünglicher Name „vom eremitischen Leben" lautete (Erste Konstitutionen von 1529), sowie die *Recollecten.*

Auch die Klausur und das Schweigen gerade in den klassischen *Frauenorden* erwächst aus dem eremitischen Ideal. Das „Eingeschlossensein" in der Klausur bzw. positiv: das Aussperren der Welt, bildet den Schutzraum für Einsamkeit, Buße und Kontemplation. Es scheint, daß die Bezeichnung „sorores reclusae" zunächst für Reklusen/Einsiedlerinnen verwendet worden ist, dann aber auch für „streng klausurierte" Schwestern, die kommunitär lebten.

Man könnte weiter gehen und behaupten, daß Zönobien hauptsächlich deswegen entstanden, um die Gefahren des Eremitenlebens zu mindern, oder, mit andern Worten, daß Zönobien *zunächst* die „institutionalisierte Form des einsamen Lebens" waren.[9]

Jedenfalls gab es schon früh *„Mischformen",* die sich von selbst entwickelten: um einen einzelnen geistlichen „Vater" sammeln sich Schüler, die auf lange Zeit oder für immer seinen Rat oder seine Leitung suchen (gemeinschaftliche Elemente sind vorhanden, aber nicht juridisch festgelegt). Auch im Mittelalter entstanden zahlreiche Eremitengemeinschaften auf diese Weise.

Die Väter wußten, daß das Einsiedlerleben voller Gefahren steckt: Verfestigung von mitgebrachten Fehlhaltungen, ja Abirrung vom Glauben, Verblendung in der Selbsteinschätzung oder Skrupulanz. Als Vorbeugung und Heilung wurde dringend eingeschärft, die „Gedanken" und Bedrängnisse einem geistlich erfahrenen Vater offenzulegen.

Es scheint, daß mit zunehmender Zahl von Mönchen diese „Formung" und geistliche Führung für die meisten nicht mehr ausreichte. Bei aller Hochachtung des eremitischen Lebens wird man sich klarer seiner Risiken bewußt.

Greifen wir zwei Beispiele heraus.

Benedikt, der Vater des abendländischen Mönchtums, der selbst als Einsiedler sein asketisches Leben begonnen hat, schätzt das *wahre* eremitische Leben[10]. Doch gilt ihm nicht sein Interesse bei der Abfassung der Regel. Für ihn ist ein

---

9 J. Gribomont, Art.: *Eremitismo,* DIP III, 1225. Mir scheint jedoch diese Formel zu einfach, wenn man die Begründung des Zönobiten-Lebens bei Basilius vergleicht (s.u.).

10 Im Westen (Italien und Gallien) begann die Blüte des eremitischen Lebens im 4. Jh. „Wenn sich der ‚Magister' und Benedikt positiv für das Eremitentum aussprechen, stehen sie ohne Zweifel unter dem Einfluß Kassians († 430)...": G. Holzherr, in: *Die Benediktsregel.* Eine Anleitung zu christlichem Leben, lat.-dt., übers. und erklärt von Georg Holzherr, Köln 1982, S. 57–62, hier 59 (Erl. zu Cap. 1).
Vgl. die etwas andere Einschätzung des Zönobiten- bzw. Eremitenlebens bei Thomas von Aquin, Sth II II, q188 a8: „Wie also das, was schon vollkommen ist, den Vorrang hat vor dem, was im Hinblick auf die Vollkommenheit geübt wird, so hat auch das Leben der Einsiedler, – wenn es so übernommen wird, wie es sein soll (si debite assumatur) – den Vorrang vor dem Leben in Gemeinschaft. Wenn aber ein solches Leben übernom-

Eremit ein Mönch, der längere Zeit hindurch im zönobitischen Leben erprobt worden ist und nun zum Einzelkämpfer taugt. Diese Schulung innerhalb der Gemeinschaft hält er für dringend notwendig. Schon die Magisterregel, die Benedikt in dem Kapitel „Über die Arten von Mönchen" resümiert, spiegelt Erfahrungen mit unreifen Eremiten, Gyrovagen bzw. Vagabunden.

Ähnlich äußern sich die *Synoden* der ausgehenden Antike bzw. des frühen Mittelalters: Es gibt „ehrenwerte Einsiedler" und „unstete" (reclusi honesti / vagi), welche es an „dignitas vitae" fehlen lassen. Man fürchtet, daß Mönche aus Ehrgeiz und ohne geistlichen Ernst (ambitionis et vanitatis impulsu: Synode von Orléans), bzw. ohne genügend intellektuell und spirituell vorbereitet zu sein (7. Synode von Toledo), das Einsiedler- bzw. Reclusenleben unternehmen. Deswegen wird stets die Bestimmung wiederholt, daß nur ein Mönch, der im gemeinschaftlichen Leben erprobt ist, mit Erlaubnis seines Abtes bzw. des Bischofs in eine Einzelzelle ziehen darf.[11]

Aber auch im Osten findet man zurückhaltende Stimmen.

So äußert sich etwa *Basilius* in der „Großen Regel" (cap. 7) recht skeptisch zum Leben in Einsamkeit und empfiehlt das gemeinschaftliche Leben: Zwar sondere sich der „monachus" von der Welt ab, ein Zusammenschluß von Gleichgesinnten aber sei notwendig oder doch von unschätzbarem Vorteil. Zum einen weise schon die Bedürftigkeit des Leibes den Menschen auf eine gegenseitige Verpflichtung hin, wie sie auch im Liebesgebot zum Ausdruck komme. Da die Christgläubigen zudem Glieder eines Leibes seien, solle man auch voneinander wissen, um sich beistehen zu können.

Basilius warnt eindringlich vor den Gefahren für den auf sich gestellten Mönch: die eigenen Fehler zu erkennen, sei in der Einsamkeit schwieriger, „wenn man nicht vorher mit anderen gelebt hat". Der Einsiedler werde nicht im Guten bestärkt noch im Versagen zurechtgewiesen; er verfalle möglicherweise der Selbstzufriedenheit. Zudem entgehen ihm viele Möglichkeiten, Gutes zu tun, da er nicht Demut und Barmherzigkeit, noch die Werke der Nächstenliebe üben könne. Von einer Gemeinschaft dagegen könnten mehrere Gebote wohl erfüllt werden, und die besondere Gabe eines jeden werde zum Besitz aller.

Schließlich versäumt Basilius nicht, das zönobitische Leben mit dem Hinweis auf die Urkirche (Apg 2,44; 4,32) zu empfehlen.[12]

---

men wird ohne vorherige Übung, dann ist das äußerst gefährlich, außer wenn durch Gottes Gnade das ersetzt wird, was bei anderen durch Übung erworben wird, wie es beim *hl. Antonius* und beim *hl. Benedikt* (!) war."

11 Konzil von Vannes (465), can. 7 (Mansi VII, 954); Agde (506) can. 38 (Mansi VIII 331) und Orléans (511) ca. 22 (ebda. 355). Toledo 7 (646/48?), can. 5 (X 769f.). Frankfurt (794), can. 12 (XIII 908).

12 Basilius v. Caesarea, *Die Mönchsregeln*, Einführung und Übers. v. K. S. Frank, St. Ottilien 1981, 100–102.

Bei Basilius wird somit das Gemeinschaftsleben nicht nur als Schutz vor Gefahren aufgefaßt, sondern als ein besonderer Wert in sich.

Ähnlich wie die westlichen Synoden formuliert das *Trullanum* (692)[13] die Bedingungen, wer zum einsamen Leben zugelassen werden dürfe. Dieser Text spricht allerdings nicht von Eremiten im allgemeinen, sondern von einer besonders strengen Form: den *Reclusen*, d. h. von Eremiten, die ihre Zelle freiwillig nicht mehr verlassen.[14] Wer Zeit seines Lebens in einer Zelle „eingeschlossen" bleiben will, der muß, so die Synode, dies gut vorbereitet und geprüft haben: Er muß drei Jahre in einem Monasterium gelebt haben, dann ein weiteres Jahr (eremitisch) ohne eingeschlossen zu sein, damit sich deutlich zeige, wes Geistes Kind dieser Wunsch ist. Im folgenden can. 42 werden „falsche Eremiten" verurteilt, die sich in den Städten herumtreiben, unberechtigt den Habit von Mönchen tragen und betteln.

Dieser Punkt wird auch im Westen immer wieder problematisch sein: zahlreiche bischöfliche Statuten und Erlasse (vom 13. bis ins 18. Jh.) untersagen den Eremiten das Tragen eines Habits, der mit dem einer Ordensgemeinschaft verwechselt werden könnte – insbesondere sollten die Eremiten unter Androhung von Kirchenstrafen sich hüten, den Franziskanern ähnlich zu sehen (Unterscheidungsmerkmale sind v.a. der Bart, die andere Kapuze, keine Kordel).

b) Mittelalter

Die Freiheit des einzelnen Eremiten, die nicht-regulierte Lebensweise, führte zu einer Vielfalt der Ausprägungen – gewiß auch zweifelhaften. Der Historiker, der sich mit dem vielschichtigen Phänomen befaßt, findet sich „einer Staubwolke gegenüber, die ihm durch die Finger gleitet", wenn er sie zu fassen versucht – schreibt P. Doyère, einer der besten Kenner der Materie.[15]

So begegnen uns besonders im frühen Mittelalter (5.–8. Jh.) – einzeln oder in Gruppen – *wandernde Eremiten*, vor allem aus dem iro-schottischen Bereich, deren hartes Leben den Geist der Loslösung und asketischer Heimatlosigkeit atmet: der Eremit ist „Fremdling und Pilger für Christus".

Wir treffen andererseits gewissermaßen das Gegenteil: männliche und vor allem weibliche *„Reclusen"*, „murate", „incarcerate"[16]. Das Leben als Reclusin bot für Frauen die notwendige Sicherheit in höherem Maße als das Leben in

13 can. 41 (Mansi XI, 963).

14 Diese radikale Form geht ebenfalls bis in die Zeit der Väter zurück (Styliten etc., Zelle wird als Grab verstanden) und gelangt im Mittelalter besonders für die weiblichen Eremiten zur eigentlichen Blüte – s. u.

15 DDC V, 417.

16 engl. „anchoresse", span. „emparedada". Griech. „enkleistos".

der Einöde. Im Westen zuerst im 6. Jahrhundert bezeugt (Gallien und Italien), erreichte diese Lebensform ihre Hochblüte im 11. und 12. Jahrhundert. Zahlreiche Benediktinerklöster[17] hatten Zellen für Mönche, die nach einer langen Zeit in der Gemeinschaft, für gewisse Zeit oder für immer, als Reclusen leben wollten. Diese Mönche gehörten weiterhin zur Gemeinschaft.[18] Es gab jedoch auch die Möglichkeit, daß Männerklöster weibliche Reclusen aufnahmen, in Zellen außerhalb der Klausur. Das bedeutete für die Frauen materielle und geistliche Hilfe.[19] Die erste heiliggesprochene Frau ist übrigens eine Reclusin: die hl. Wiborada († 926, heiliggesprochen 1047). Reclusen gibt es noch heute bei den *Camaldolensern.*[20]

Mit der Entwicklung der *Städte* wuchs die Zahl der weiblichen Reclusen. In Rom zählte man im Jahre 1320 260 weibliche Reclusen.[21] Die Frauen lebten meist an einer Pfarr-, Kathedral- oder Klosterkirche, aber auch auf Brücken oder an der Stadtmauer. Nicht selten wurden sie mit öffentlichen Mitteln unterhalten und galten als eine Art „geistliche Hüterinnen" für das Gemeinwesen: Jemand, der betet und Buße tut – das kann nur ein Segen für alle sein.

Anscheinend konnte die Reclusion in unterschiedlicher Strenge und Dauer praktiziert werden. Man hat in der Forschung auch Querverbindungen zwischen urbanen Reclusen und Beginen gezogen; denn beide Formen stehen gewissermaßen zwischen Ordensleben und Weltleben.[22]

Für diejenigen, die Zeit ihres Lebens eingeschlossen leben wollten, gab es einen liturgischen Ritus, der Elemente aus der Profeß- und Totenliturgie enthielt.[23]

Manche Eremiten blieben ganz *verborgen,* andere übten großen *Einfluß* aus – als Ratgeber, Prediger oder Ordensgründer. Viele lebten in *Kolonien* oder semieremitischen Verbänden, von denen sich einige zu Orden im eigentlichen Sinn entwickelten. Dies kennzeichnet v.a. das *11. und 12. Jahrhundert,* eine Zeit

---

17 Hofmeister, *Eremiten in Deutschland,* 1192f. zählt Benediktiner(innen)- und Zisterzienser(innen)-Konvente in Süddeutschland bzw. im Bistum Konstanz auf, in deren Umkreis oder im Anschluß an sie Reclusen bezeugt sind. Ob es sich dabei nur um Ordensmitglieder gehandelt hat, bleibt leider ungelöst.

18 Rouillard, Art. *Reclusione,* DIP VII, 1233.

19 DIP VII, 1233.

20 DIP VII 1234: Den Constitutionen von 1968/69 zufolge kann ein Mönch mit Erlaubnis seiner Oberen als Recluse leben. Er hat den gleichen Tagesablauf wie die übrigen Brüder und nimmt an Festtagen am gemeinsamen Gebet teil. Zuletzt nahm der Orden 1971 einen Mann und eine Frau als Reclusen an.

21 Ph. Rouillard, Art. *Reclusione,* DIP VII, 1234.

22 Vgl. zu dieser These die Forschungen von M. Sensi, *The Women's Recluse Movement in Umbria during the 13th and 14th Centuries, Greyfriars Review* 8 (1994), 319–345; ders., Art.: *Reclusione in Italia,* DIP VII, 1235–1242.

23 Rouillard, DIP VII 1242; *Quellen:* Pontificalien des 11.–15. Jhs.

der Erneuerung geistlicher Ideale, in der einerseits Zönobiten wie die Zisterzienser Armut, Einsamkeit und radikale Gottsuche anstreben, andererseits sich die Eremiten um eine „Form" ihres Lebens bemühen.

- 989: Mit drei Eremiten beginnt der Verband von Fonte Avellana.[24]
- 1012: Romuald gründet die Einsiedelei von Camaldoli.
- 1025: Mit Giovanni Gualberto und einem Gefährten beginnt der Verband von Vallombrosa.
- 1084: Gründung der Kartause.
- 1090: Stefan von Muret, Einsiedler aus Calabrien, gründet den später so genannten Orden von Grandmont.
- 1120 (oder 1124): Gründung des Klosters Monte Vergine durch Wilhelm von Vercelli.
- 1155: Anfänge der „Wilhelmiten".

Eine Ausbreitung von eremitischen Gruppierungen im 13. u. 14. Jahrhundert ist vor allem in Italien zu verzeichnen (Giamboniten, Cölestiner etc.). 1256 vereinigte Papst Alexander IV. mehrere solcher Gruppen zu den „Augustiner-Eremiten"[25]. Wieder andere Eremiten schlossen sich den Minoriten oder den Karmeliten an.

Neben dieser Tendenz, festere Form durch Zusammenschluß zu erreichen, gab es aber immer noch das *„individuelle"* Eremitentum, v. a. in England.[26] Ein berühmter englischer Eremit ist Richard Rolle (14. Jh.), der als geistlicher Schriftsteller bekannt wurde. Auch sind nicht wenige *Regeln* erhalten, die meisten davon für Reclusen. Einige bestehen nur aus schlichten Ermahnungen (wie etwa die „Columbkille Beginneth", die sich auf eine Eremitenkolonie zu beziehen scheint[27]), andere sind ausgearbeitete geistliche Traktate über das Einsiedlerleben.

---

24 Hier trat im Jahr 1035 Petrus Damiani ein; vgl. seine Opuscula, welche das eremitische Leben / Fonte Avellana betreffen: *De ordine vitae eremiticae* (1047) bzw. Opusculum XIV und XV: hier geht es um die Observanz der Eremiten von F. Av. (PL 145, 327–364. Textkritische Edition als ep. 18 und ep. 50 in: *Die Briefe des Petrus Damiani,* ed. K. Reindel, Bd. I und II, München 1983 und 1988 = MGH.B,2;4). *De vita eremitica et probatis eremitis* (PL 145, 749–764). Traktat: *Dominus Vobiscum* (ebda. 231–252 oder bei K. Reindel ep. 28, Bd. I, 248–278).
Einen guten Überblick über die eremitischen Gemeinschaften des 11. und 12. Jhs., unter besonderer Berücksichtigung Italiens, gewinnt man bei B. Mertens, *In eremi vastitate resedit, FS* 74 (1992), 299–317.

25 Vgl. K. Elm, *Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts.* Studien zur Vorgeschichte des Augustiner-Eremitenordens, in: ders. *Vitasfratrum,* 1994, 3–53 (Erstveröffentlichung 1965); ebda. Der Wilhelmitenorden, 55–66.

26 Ph. Rouillard, *Eremitismo,* DIP III, 1232

27 Abgedruckt bei Sastre Santos, a.a.O. *CRM* 70 (1989), Appendix III, 142f.

Grimlaich, ein fränkischer Presbyter des 9. Jahrhunderts, verfaßte eine „Regula solitariorum" (eigentlich eine Reclusenregel)[28]. *Bernardus von Portes* († 1153), Kartäuserprior, schrieb an den Reklusen Rainald einen Brief über das einsame Leben[29], *Petrus Venerabilis* († 1156) an einen Reklusen namens Gilbert[30]. *Aelred von Rielvaux,* der bekannte Zisterzienserabt, verfaßte (zwischen 1147 und 1167) eine Regel für seine Schwester, die Recluse war.[31] Aus dem 13. Jahrhundert stammt die *„Ancren Riwle",* eine ursprünglich angelsächsisch abgefaßte Regel, deren Verfasser vielleicht Robert Bacon OP (ca. 1235) war[32]. Drei weitere *Eremitenregeln* des 13. Jahrhunderts wurden von L. Oliger ediert[33]. Der I. Teil der „Scala perfectionis" des *Walter Hilton* († 1396) ist an eine Reclusin gerichtet[34]. Auch von *Johannes Gerson* ist ein Brief für einen Reclusen von Mont-Valérien überliefert (1405)[35].

Auch Bischöfe gab es, die ein sorgendes und wohlwollendes Auge auf die Eremiten ihrer Diözesen hatten. Wir haben etwa Dokumente des Bischofs *Edmund Lacy* (Hereford und später Exeter), welche die Voraussetzungen und Zulassung zum Eremiten-Leben unter seiner bischöflichen Jurisdiktion spiegeln[36]. Das Pontificale des Bischofs Lacy enthält auch ein „Officium induendi et benedicendi heremitam"[37]. Die benedictio eremitae ist liturgisch parallel zur Ordensprofeß (und zur benedictio viduarum) gebildet[38].

Der Kandidat wird zunächst gefragt, ob er Keuschheit und die Beobachtung der Paulus-Regel verspreche. Nach dem Versprechen wird ein Segensgebet (zwei sind überliefert) über den in der Prostration liegenden Eremiten gesprochen. Es folgen die Segnung der Gewänder und weitere Gebete. Die Gebetstexte handeln vom Verlassen der Welt nach dem Beispiel von Heiligen des Alten und des Neuen Bundes und betonen vor allem das Gelübde der castitas perpetua. Besonders interessant scheint, daß der Eremit am Ende der Profeß-

---

28 PL 103, 575–664.

29 PL 153, 892–900

30 PL 189, 89–100.

31 ed. Ch. Dumont (SC 76).

32 Vgl. zum Inhalt DIP VII, 1535. Ed.: E.J. Dobson, *The English Text of the Ancrene Riwle,* London 1972; (lat.:) R.M. Wilson, London 1954.

33 Anton 4 (1929), 170–183, 183–190, 312–320.

34 Deutsche Übersetzung durch E. Strakosch, *Glaube und Erfahrung.* The „Scale of Perfection", Einsiedeln 1956.

35 ed. Glorieux, Opera II, 80–84

36 Abgedruckt bei Sastre Santos, a.a.O. 146–149. Der Bischof beauftragte jeweils eine Kommission, den Bewerber auf seine Motive hin zu prüfen. In einem Fall handelte es sich um einen Kanoniker, der ein strenger kontemplatives und anachoretisches Leben *sub auctoritate Episcopi* führen wollte (1439). In einem andern Fall bat eine Schwester, als Reclusin unter bfl. Autorität leben zu dürfen.
(frühere Statuten: Synode von Chichester, 1246; Constitutiones eremiticae von Benevent, 1374)

37 Hinweis in DIP III, 1240.

38 Ich beziehe mich hier auf den bei Sastre Santos, a.a.O. 150–154 abgedruckten Text einer „Benedictio eremitae" aus England, 1521.

liturgie vom Bischof aufgefordert wird, öffentlich das Vaterunser, Ave Maria und Glaubensbekenntnis zu beten. Anschließend werden ihm offiziell noch einmal seine Pflichten vorgetragen: Gebetspflicht, Fastenpraxis, Handarbeit.

Die eigentliche Zeit bischöflichen Engagements für Eremiten sollte jedoch erst im 17.–18. Jh. anbrechen.

c) 16.–19. Jahrhundert

Im Zeitalter der Gegenreformation erlebte das Eremitentum in den katholisch gebliebenen Ländern einen neuen Aufschwung.[39] Man edierte und las die Apophthegmata Patrum. In Spanien entstanden berühmte Eremitenverbände wie die Eremiten von Cordoba und Montserrat.[40] Auch in der Neuen Welt faßte das eremitische Leben Fuß.[41] Vor allem in Frankreich und Deutschland[42] bemühten sich im 17. und 18. Jahrhundert die Bischöfe, die Eremiten zu *Congregationen* zusammenzufassen, oder ihnen zumindest eine gewisse Form und Organisation zu geben. Manchmal führte das freilich zur Angleichung an den zönobitischen Lebensstil. Zu dieser Zeit waren Eremiten übrigens oft als Schullehrer tätig (z. B. die Mainzer, Freisinger und Regensburger Eremiten).

Synodenbeschlüsse befaßten sich mit dem praktischen Leben von Eremitenbrüdern: Art des Habits, Almosen, Gäste zur Übernachtung, Sakramentenempfang, Beziehungen zur Pfarrei, Verantwortlichkeit gegenüber der Diözese.[43]

Man machte sich Gedanken über die kirchenrechtliche Stellung von Eremiten. Es bildete sich die Unterscheidung von vier Gruppen heraus:[44]

1) Eremiten, die eigentlich Religiosen sind, d. h. einem anachoretischen Orden angehören.

---

39 Es ist nicht möglich, auf die Entwicklung eremitischer Tendenzen in den einzelnen Orden einzugehen: Recollecten im Franziskanerorden, Kapuziner, Karmel-Eremiten, Rückzug von Ordensleuten für eine gewisse Zeit etc.

40 Ein Jahrhundert später (1734) zählte man allein in der Diözese Pamplona 1286 Eremitagen.
Eine Auflistung von Statuten aus der Neuzeit für diözesane Eremitengemeinschaften findet man bei Sastre Santos, 178–181.

41 Vgl. Maria Anna von Jesus, Quito.

42 Genannt seien die Eremitenkongregationen von Mainz (Statuten durch Bf. Franz v. Schönborn, 1722) Trier, Freising (1686), Regensburg (1659 zum erstenmal erwähnt, 1766 anerkannt). Letztere, die „Verbrüderung der Eremiten des Regulierten III. Ordens vom hl. Franz" besteht noch heute. Zu ihrer Geschichte und zur Lebensweise der Brüder: Hofmeister, *Eremiten in Deutschland,* FS Schmaus (1967).

43 Z.B. Synode von Rom 1726, Text in: *Biblioteca canonica* III (Rom 1886), 384, Stichwort „Eremita", n. 18.

44 Benedikt XIV., De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione ..., Opera omnia III, cap. 35, n. 15. Vgl. *Biblioteca canonica,* Stichwort „Eremita", nn. 8–11.

2) Solche, die einer Congregation angehören und nach bischöflich approbierten Statuten leben: „Hi vere et proprie non sunt religiosi, sed tantum large et minus proprie".

3) Solche, die *in keiner Gemeinschaft* leben (non vivunt in Communione aliqua), aber aufgrund *bischöflicher Autorität* dem Dienst an einer Kirche zugewiesen sind, aus seiner Hand den Eremiten-Habit empfangen haben und ihm zum Gehorsam verpflichtet sind (auctoritate tamen Episcopi sunt addicti servitio alicuius Ecclesiae, de eius manibus habitum Eremiticum suscipiunt et sub illius oboedientia vivunt).[45]

4) Eremiten, auf welche die vorher genannten Kriterien nicht zutreffen, sondern die einfach in der Praxis eremitisch leben: „in eremum secedentes in eo degunt, habitu Eremitico ad libitum suscepto."

Doch Aufklärung, Französische Revolution, Napoleonische Kriege, josephinische Gesetzgebung und Säkularisation brachten das eremitische Leben fast völlig zum Erlöschen.

Der Eremit, der Klausner, wurde mehr und mehr zum Folklore-Relikt.[46]

Aber unter der Asche war noch Glut.

II. Die Entwicklung bis zum CIC 1983 – eine Skizze

In diesem Jahrhundert sprang die Flamme hier und dort wieder auf.

a) Einige Beispiele[47]

– 1927: Die „Eremite di Campello" (Perugia, Spoleto). Die Eremitinnen sind nicht an einen Orden angegliedert. 1975 zählten sie 15 Mitglieder.

– 1947 konstituierten sich die „Eremitinnen von der Makellosen Jungfrau" (Frankreich), die 1971 als Monasterium bischöflichen Rechts anerkannt wurden. Die Schwestern leben wie die Kartäuser, die Zellen sind getrennt, man ißt allein, findet sich zweimal täglich zum Gottesdienst zusammen. Die individu-

---

45 Vgl. dazu Benedikt XIV., De synodo dioecesana (1748), VI, cap. 3, n. 6, Opera omnia IX, 153.
Der Bischof hat das Recht der Aufsicht über die individuellen Eremiten; er hat Maßnahmen zu treffen gegen Unordnung des Lebens. Vgl. zum juristischen Status der Eremiten: DIP III, 1239–1242.

46 DIP III, 1235

47 Wenn nicht anders angegeben, stammen die Informationen aus den entsprechenden Artikeln des DIP III: Eremiti/-e.

elle Einsamkeit wird als hoher Wert geachtet; die gemeinschaftlichen Elemente haben den Zweck der geistlichen und materiellen Unterstützung der einzelnen Schwestern. Der parallel gegründete männliche Zweig ist erloschen.

– ca. 1955–58 Konstituierung der Eremiten von Valjouffrey (franz. Alpen).

– 1962 werden die „Eremiten des hl. Antonius" gegründet, welche die Tradition der Eremiten von Cordoba (erloschen 1957) wieder aufnehmen wollen. Approbation 1968.

– 1965: „Eremiten vom hl. Johannes d. Täufer", Vancouver. Die Statuten („Manuale eremitarum") erweisen sich als herausragendes Dokument eremitischer Erfahrung, Engagement und Weisheit des Gründers (Dom Winandy).[48]

– 1967 wurden die „Eremitinnen vom hl. Johannes d. Täufer", Mexiko, gegründet. Es handelt sich um eine Eremitinnenkolonie, die keine gemeinschaftlichen Übungen, keine gemeinsame Regel kennt. Man trifft sich bei der Feier der Eucharistie. Jede Schwester lebt von ihrer Arbeit, wohnt in einer Eremitage, die von andern räumlich getrennt ist. Gemeinsam sind Kapelle, Bibliothek und Gästehaus.

– 1975 begannen vier Patres aus zwei Kartausen (Montrieux und Portes) einen neuen Weg (in Parisot, Frankreich). Ihr Ziel war eine noch getreuere Verwirklichung der Ideale Brunos: mehr Einsamkeit für den Einzelnen und freiere Zeiteinteilung, die Eremitagen liegen weiter auseinander (10 Zellen über 11 ha verteilt). Der Bischof von Montauban nahm sie auf. Wie zu Brunos Zeiten wollen sie vom Bischof abhängen, der sie jedes Jahr für einen Tag besucht.[49]

Angesichts dieser Entwicklung kam es nicht von ungefähr, daß das Thema „Eremiten" schon während des II. Vatikanischen Konzils hier und da angesprochen wurde.

b) Anregungen während des II. Vatikanischen Konzils[50]

In der Phase der Vorbereitung auf das Konzil hatte die Religiosenkongregation ausdrücklich über das eremitische Leben festgestellt: „Laudanda est et sedulo tenenda vita eremitica". Erwähnt werden in diesem Zusammenhang die anachoretischen Orden (Kartäuser und Camaldolenser) und das eremitische Leben in einer „moderaten Form", nämlich der Abhängigkeit von einem Mo-

48 Eine Beschreibung des Lebens und Zusammenfassung der Statuten findet sich in *Erbe und Auftrag* 43 (1967), 48ff.

49 Bösen, W., *Nach 900 Jahren Bruno auf der Spur*, in: A. Helly, *Bruno von Köln.* Der Vater der Kartäuser, Würzburg 1992, 91–149.

50 Für die folgenden beiden Abschnitte beziehe ich mich auf die verdienstvolle Zusammenstellung der Dokumente durch E. Sastre Santos, *La vida eremítica diocesana, forma de vida consagrada, CRM* 70 (1989), Appendix I und II, 116–141.

nasterium oder einer Gemeinschaft.[51] Einen kirchenrechtlich anerkannten Stand (status canonicus perfectionis) konnte man sich nur im Zusammenhang mit einer Kommunität vorstellen.[52]

Demgegenüber regten Bischöfe während des Konzils an, dieser uralten Form der Nachfolge Christi, welche die Keimzelle des Religiosenlebens überhaupt gewesen sei, wieder einen *Status canonicus* zuzugestehen. Einige Väter sprachen von ihrer Erfahrung mit der zunehmenden Zahl eremitischer Berufungen.[53] Der Bischof von Viviers berichtete, daß die zum eremitischen Leben Berufenen selbst den Wunsch nach „Prinzipien" ihres Lebens hätten – was gewiß nicht uninteressant für das Verhältnis von „Spiritualität und Recht" ist:

„In votis habent, ut Ecclesia Matrem se exhibeat, adiutricem operam praebens de sua sapientia et experientia, necnon sacerdotes praeparans, qui directores spirituales fiant prudentes in hac materia. Ideo desiderant ipsi anachoretae, sive sacerdotes de illis curam agentes – nec excluduntur episcopi – quod Concilium de hac quaestione studeat, nec rem relinquat sine aliqua solutione."

Dieser Bischof forderte bereits die Erstellung eines Directoriums bzw. von Leitlinien für alle Bischöfe.[54]

Einen gewissen Widerhall dieser Stimmen kann man in den Dokumenten des Konzils hören, wo mit Hochschätzung von der „vita solitaria" gesprochen wird (*PC* 1,b, *LG* 43,a; *AG* 18,d).

In der Arbeit am neuen *CIC* jedoch wurden diese Anregungen in vielleicht überraschender Weise berücksichtigt.

c) Von den Schemata zum Canon 603

Eine genaue Übersicht über die Formulierung der einzelnen Schemata hat *Sastre Santos* zusammengestellt.[55] Die Entwicklung kann hier nur in einigen Strichen nachgezeichnet werden.

---

51 „Praeter illas formas (...) canonice agnosci possunt, dummodo certis normis regulentur, aliquae formae vitae eremiticae moderatae, scilicet dependentis ab aliquo monasterio vel a communitate in optima observantia constituta.": S. Congr. de Religiosis, *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (Antepraeparatoria), Vol. III (1960), 228f. Hier zitiert nach Sastre Santos CRM 70 (1989), 131.

52 Vgl. das Schema Constitutionis De Statibus perfectionis adquirendae vom 13. Juli 1962, bei Sastre Santos, a.a.O. 132.

53 Bf. Petrus Veuillot von Angers, Bf. Roo von Vancouver, Bf. Alfred Couderc von Viviers. Bf. Roo sagte unter anderem, die Kirche solle diesen Stand wieder als legitim und heiligend anerkennen. Es sei wichtig, die Berufung zum Eremitentum dem Gutdünken der jeweiligen Oberen zu entziehen. Die Notwendigkeit, ein Exklaustrationsindult zu erwirken, sei unangemessen: Sastre Santos a.a.O. 138f.

54 Sastre Santos a.a.O. 136f. 55 Ebd., 116–130.

Dem *Schema 1966* zufolge umfaßte der Eremiten-Kanon nur einen einzigen Abschnitt, der in etwa dem § 1 des heutigen Canon entspricht; es geht um den inneren Gehalt des eremitischen Lebens: Mit dem Namen Eremit wird *ein Religiose* bezeichnet, der sein Leben „vollkommen allein, in Stille und Schweigen, anhaltendem Gebet, Lesung, Arbeit und Buße" führt und in dieser „verborgenen apostolischen Fruchtbarkeit die Kirche reich macht"[56].

Beim *Schema 1973/77* finden wir bereits die Teilung in zwei Absätze. Der erste entspricht bereits ganz dem heutigen § 1. Im Abs. 2 wird bestimmt, wann der Eremit als *„Religiose"* gilt. Erste Voraussetzung ist die Profeß der drei Räte. Zwar ist noch nicht von einem Gelübde in die Hände des Ortsbischofs die Rede, wohl aber von der Möglichkeit, daß der Eremit der „propria ratio vitae" *entweder* unter Leitung des Ortsordinarius *oder* eines zuständigen „Moderators" aus einem Orden folgen könne.[57]

1979 erscheint der „zuständige Obere" (competens Superior) – bezüglich Gelübde und Leitung – nur noch als zweite Möglichkeit in Klammern gesetzt; das Schwergewicht hat sich eindeutig auf den Ordinarius loci verlagert. Anstelle des „Gelübdes" kann auch „eine andere heilige Bindung" treten.[58]

Das *Schema 1980* zeigt bereits – bis auf sprachliche Feinheiten – die Gestalt des heutigen Textes. Der Diözesanbischof (vgl. c.134) ist die einzige genannte Autorität.

Das Schema von *1982* schließlich entspricht dem c. 603 CIC/ 1983 völlig.

III. Interpretation des c. 603

Die Struktur ist ein Beispiel für die Verbindung von Spiritualität und rechtlicher Einbindung des eremitischen Lebens. In § 1 geht es um das, was den Eremiten *religiös* ausmacht, in § 2 um die *kirchenrechtliche* Anerkennung. Es kann also jemand das eremitische Ideal dem Wesen nach leben, ohne vom Recht anerkannt zu sein.[59]

---

56 „Nomine eremitae seu anachoretae venit religiosus, qui vitam complete solitariam in quiete et silentio, assiduaque prece, lectione, labore et alacri poenitentia in laudis sacrificium offert et arcana foecunditate apostolica Ecclesiam ditat."

57 „Eremita uti religiosus iure recognoscitur, si tria evangelica consilia, voto firmata, profiteatur et propriam vitae rationem sub ductu Ordinarii loci aut competentis moderatoris religiosi habeat et servet."

58 „Eremita uti in vita consecrata Deo deditus iure ab Ecclesia recognoscitur, si tria consilia, voto vel alio sacro ligamine firmata, publice profiteatur in manu Ordinarii loci (vel competentis Superioris) et propriam rationem vivendi sub ductu eiusdem (unius vel alterius) habeat et servet."

59 Beyer, NDDC, 455b; ebenso der *Katechismus der Kath. Kirche,* n. 920.

1. Die Kennzeichen eremitischer Spiritualität (§ 1)

a) *„strengere Trennung von der Welt".*

Was ist damit gemeint? Es gibt Eremiten, die in einem Dorf leben, Nachbarn haben, eine Kirche betreuen; ja *Bonnet und Gouley* stellen auch eine Eremitin in der Stadt vor – in irgendeinem anonymen Wohnhaus an der Peripherie von Paris lebte sie, verließ ihre Wohnung selten, arbeitete, fastete und betete nach strengem Tagesplan.[60]

Was also ist „Welt"? Und was bedeutet der Komparativ der „strengeren Trennung"?

Sicher ist nicht die Abweisung aller menschlichen Kontakte gemeint. Die „strengere Trennung von der Welt" kann als „größere Einsamkeit im Vergleich zum Monasterium", ja zu jeder Form des Religiosenlebens verstanden werden, wie J. Beyer meint;[61] denn selbst in einer Kartause leben ja mehrere Mitglieder das gleiche Leben. Dadurch ist ein gewisser Halt und Festigkeit des religiösen Lebens gegeben. Auch das *Comité français*[62] interpretiert die „strengere Trennung" im Vergleich zum Ordensleben im Konvent: Eine einzelne Person sei weniger in ökonomische Notwendigkeiten und Verantwortlichkeiten involviert als eine große Gemeinschaft. Freilich hat umgekehrt gerade der auf sich gestellte Eremit für alle Belange Sorge zu tragen. Aber er ist freier und allein verantwortlich, wie viel Zeit und seelische Kraft er dem widmet.

Gewiß steht die „Trennung von der Welt" im Zusammenhang mit dem Rat der Armut. Doch mir scheint, daß die angesprochene „Trennung" in erster Linie eine innere Trennung meint; sie nimmt jenes „Fremdsein in der Welt" auf, das für die Väter der Wüste wie für die Wander-Eremiten zum leitenden Motiv ihrer Spiritualität wurde. Dieses „Fremd-" oder gar „Gestorben-Sein" beinhaltet eine klare Entscheidung für die Vorrangigkeit des Gebetes vor der aktiven Weltgestaltung, des Seins vor Gottes Angesicht vor der Bestätigung durch menschliche Anerkennung. Dieses innere Arm-Werden durchzuhalten, ist ein lebenslanger Weg für den Eremiten, den er bewußt auf sich nimmt. Während die Lebensform des Klosters den Mönch bzw. das Mitglied durch die jeweilige Grenzziehung zur „Welt" (d. h. Besitz, Verwandtschaft, Stellung in der Gesellschaft, gesellschaftlich geltende Konventionen) schützt, muß der Eremit mit großer *Wachsamkeit* sich selbst schützen, um seiner Berufung treu zu bleiben. Denn die „Welt" hält jeden fest oder will ihn zurückziehen, solange man in ihr lebt. Die „Welt" ist auch im Eremiten.

Konkret: Das Maß und die Art der Trennung von der Welt wird sich letztlich aus der persönlichen Berufung des Eremiten herauskristallisieren – wie es auch die Geschichte des eremitischen Lebens zeigt. In Absprache mit dem

60 Bonnet/Gouley, a.a.O., 9ff.: *„Claire"*.

61 Beyer, NDDC, 451a. 62 S. 168

Beichtvater oder auch mit dem Bischof müssen etwa folgende Fragen durchdacht werden: Wann, wieviel Besuch durch Familienangehörige, Freunde? Korrespondenz?

Die Eremiten vom Eremo S. Croce antworteten auf meine diesbezügliche Frage folgendermaßen: Wie die Väter der Wüste gehen die Eremiten nicht zu den Menschen, aber diese können zu ihnen kommen. Die Eremitage liegt etwas abgelegen, so daß man sie mit dem Auto nicht erreichen kann, sondern ein ziemliches Stück steilen Weges zu Fuß gehen muß – dies hält schon einen Teil Besucher, die kein sehr ernsthaftes Anliegen haben, ab. Vormittags werden in der Regel keine Besuche empfangen, ebensowenig in der Advents- und Fastenzeit. Am besten meldet man sich an. Telefonanrufe sind möglich von 10–12 h vormittags. Die Post kommt nur einmal in der Woche, ebenso gibt man die eigene auch nur einmal pro Woche auf.

b) *„in der Stille der Einsamkeit":* genauer übersetzt müßte es heißen: „im Schweigen der Einsamkeit".

Man beachte, daß hier eine Genitiv-Verbindung gewählt ist: Schweigen und Einsamkeit stehen nicht nebeneinander, wie zwei typische Ausdrucksformen eremitischer Askese, sondern sind miteinander verbunden.

Das Schweigen des Herzens und des Mundes ist das erste. Nicht in erster Linie die räumliche Einsamkeit verschafft uns Stille, sondern die „Eingezogenheit" der Sinne, die Sammlung des Herzens. Schweigen ist mehr als „Nicht-Reden" und Einsamkeit mehr als Abgeschiedenheit. Es schweigt, wer mit dem spricht, der in der Einsamkeit des Herzens wohnt – Gott, der dort zu finden ist, wo keines Menschen Wort hinreicht.

Freilich fordert die innere Sammlung auch die Stille des Ortes.

Übereinstimmend bei allen mir bekannten Beispielen eremitischen Lebens war: kein Fernsehen. Einige Eremiten haben Radio, die meisten lesen eine oder zwei (meist kirchliche) Zeitungen.

c) *„ständiges Beten und Büßen"* (*assidua prece et poenitentia*); man könnte freier übersetzen: „anhaltendes Gebet" und „Habitus der Buße".

Das heißt zunächst, daß das Gebet die Hauptbeschäftigung des Eremiten ist. Das Einsiedlerleben erlaubt ein kontinuierliches und freieres Beten als das Leben in Gemeinschaft. Die Kommentare (NDDC, Comité) legen daher keinen so starken Akzent auf das Stundengebet, da dieses vornehmlich eine Pflicht der Gemeinschaft sei.

Meines Erachtens jedoch bindet das Stundengebet auch den Laien-Eremiten in die Gebetsbewegung der Kirche ein und verbindet ihn mit den Brüdern und Schwestern auf besondere Weise.

Zum Gebetsleben gehören selbstverständlich auch die lectio divina und die Betrachtung.

Schwieriger wird es mit dem Begriff der „Buße", die seit alters ein wesentliches Element der eremitischen Spiritualität bildet. Sicherlich gehört dazu ein Leben ohne Überflüssiges, ohne Bequemlichkeit, ein einfacher Lebensstil. Wer neben einem hauptsächlich dem Gebet geweihten Leben auch noch für seinen Lebensunterhalt arbeitet, legt sich allein dadurch schon ein gewisses Maß an Strenge auf. Es gibt aber auch eine „passive Askese": Gott an sich arbeiten zu lassen, in geistiger Wachsamkeit und Tapferkeit, im Ausharren.

Aus der Tradition der Kirche kann man Fasten oder nächtliches Gebet als Anregung nehmen.

d) *ein „Leben zum Lob Gottes und zum Heil der Welt"*

Hier werden die zwei Richtungen der einen göttlichen Liebe (caritas) zum Ausdruck gebracht: zu Gott und zum Nächsten. Das Lob Gottes nicht verstummen zu lassen, ist Ausdruck der Dankbarkeit der Gesamtheit der Kirche. Der Eremit wie der Mönch bringen Gott auch stellvertretend für die Vielen die Anbetung: „die Frucht der Lippen, die ihn preisen".

Wahre Gottesliebe ist immer Nächstenliebe; denn wer Gott liebt, liebt Gottes Willen und vereint sich mit ihm. Gottes Wille aber ist, daß alle gerettet werden (1 Tim 2,4). Dafür betet und wacht, kämpft und leidet der Eremit – wie Jesus in den Nächten, als er nicht predigte oder Kranke heilte.

2. Die kirchenrechtliche Anerkennung (§ 2)

Im § 2 werden die Bedingungen für die kirchenrechtliche Anerkennung genannt[63] – das eigentliche Novum über die religiöse Anerkennung hinaus:

- Gelübde oder andere heilige Bindung als Verpflichtung auf
- die drei evangelischen Räte
- öffentlicher Akt: Versprechen in die Hand des Diözesanbischofs
- Wahrung der dem Eremiten eigentümlichen Lebensform unter Leitung des Bischofs.

a) *zum „Gelübde" und öffentlichen Akt der Verpflichtung*

Will man die einzelnen Formen genauer unterscheiden, so verweist das Comité[64] auf die formale Seite: Das Gelübde im strikten Verständnis hat die Form: „Ich verspreche Gott (um Gottes willen)..." Neben dieser Form ist auch ein „Versprechen" möglich: „Ich verspreche vor Gott...", oder eine öffentliche Erklärung (propositum sanctum): „Ich bin entschlossen..."

Der Verbindung von Eremitischer Profeß und Jungfrauenweihe steht das Comité eher skeptisch gegenüber: Dies seien zwei verschiedene Formen des geweihten Lebens; sie in Verbindung zu feiern, würde sie gegenseitig entwer-

---

63 Im Sinn von c. 573 § 1 64 S. 171

ten.[65] Darauf wäre jedoch zu antworten, daß die consecratio virginum nicht nur gemäß c. 604 gespendet wird, sondern auch Moniales in den Ordensfamilien, wo sie Tradition hat.[66] In letzterem Fall tritt sie zur Profeß hinzu, nicht als ein neues rechtliches Faktum, sondern als liturgisches Element. Warum soll dies nicht analog bei der eremitischen Profeß von Frauen möglich sein?

b) *evangelische Räte*

Im Gelübde muß nicht der ganze Inhalt der evangelischen Räte ausgesprochen sein. Die Spezifizierung ist Sache der „ratio vivendi propria".

Während die *Armut* des Zönobiten in der Abhängigkeit von den Oberen/Kommunität beim Gebrauch der Güter besteht, ist der Eremit „arm", insofern er der materiellen Sicherheit in höherem Maße entbehrt.

Ist der Eremit „einer, der nicht gehorchen braucht"? Nein, denn er ist erstens dem Bischof zu Gehorsam verpflichtet, der ihm durchaus in wichtigen Dingen Vorschriften machen kann; zweitens gehorcht der Eremit seiner Lebensregel – ähnlich wie ein Oberer, der keinem andern Menschen Gehorsam schuldet, doch der Regel der Gemeinschaft gehorchen muß.

c) „Lebensordnung"

Darunter ist sowohl die Lebensweise des Eremiten zu verstehen, als auch eine Lebensregel, die in Übereinkunft mit dem Bischof erstellt und übernommen wird.

3. Offene Fragen – Versuche der Lösung

Ähnlich wie im Falle des c. 604, der Consecratio virginum, läßt der Eremitenkanon große Freiheit für die jeweils konkrete Regelung. Diese Freiheit entspricht dem Stand der Eremiten und ist notwendig. Dennoch wäre es sicher angebracht, z. B. auf der Ebene der Bischofskonferenzen, einige Leitlinien zu erarbeiten, wie es für die Consecratio virginum bereits geschehen ist.[67] Solche Leitlinien könnten sowohl dem einzelnen Bischof Orientierungshilfe sein, wie auch den Personen, die eine solche Berufung erwägen.

a) Völlig ungeklärt scheint zum Beispiel, wie und durch wen die *Formung* von solchen Kandidaten geschehen soll, die nicht vorher jahrelang in einem monastischen oder kontemplativen Orden gelebt haben. Wie lange soll die Ausbildung dauern, nach welchen Kriterien erfolgt eine *Zulassung?*

---

65 S. 170

66 vgl. OCV, Praenotanda

67 Vgl. *„Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz für die Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben"* (1985), OK 27(1986), 466–469. Zur Interpretation von c. 604: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Kirchenrechtliche Stellungnahmen*, Metten 1994, 24–27.

Über diese und andere Fragen praktischer Notwendigkeit, wie Ort der Eremitage, Arbeit, Art der Arbeit, Versicherungen etc. hat man sich in Frankreich schon länger Gedanken gemacht.[68] Immerhin schätzte man in diesem Land 1989 die Zahl der Eremiten auf 150, nach den jüngsten Recherchen (1993) in den Diözesen sind es genau 118: 79 Frauen, davon 39 Nonnen, 25 Schwestern anderer Orden, 15 Laien; und 39 Männer, davon 18 Mönche, 10 sonstige Religiosen, 7 Diözesanpriester und 4 Laien. Die vom *Comité canonique français des religieux* kürzlich (1993) publizierten Erläuterungen zum c. 603 tragen dem Rechnung.

Nach einem knappen historischen Überblick (S. 163–165) und Bemerkungen zur Bedeutung und Formen des Eremitenlebens in der Kirche (166f.) folgt die Erläuterung der einzelnen Elemente des c. 603 (168–173: Spiritualität des Lebens, Art der Profeß, Inhalt der Lebensregel).

Im Anschluß daran werden *Kriterien* genannt für die Prüfung einer Person auf die eremitische Berufung hin (173–175):[69]

- handelt es sich um ein ausschließlich subjektives Verlangen,
- die Suche nach einem geistlichen Gut nur für sich allein,
- die Projektion eines Ideals?
- liegt geistliche Erfahrung zugrunde, die in Begleitung eines erfahrenen Menschen gemacht wurde?
- Risiken, die aus der Geschichte einer Person stammen, müssen abgewogen werden; denn das eremitische Leben verstärkt u.U. bereits vorhandene (ungute) Tendenzen und fördert möglicherweise irrige Vorstellungen.
- Wie lange ist der Kandidat schon auf der Suche?
- Hat er Verbindung mit einer Kommunität, Pfarrei, o.ä.?
- Hat er einen geistlichen Begleiter, und wen?
- Gefragt werden muß nach dem Urteil von Personen, die die den Kandidaten gut kennen.
- Zeigt der Kandidat – was seinen Wunsch angeht – exzessive Ungeduld oder Vertrauen in das Urteil der Kirche?
- Hat der Kandidat überhaupt schon Erfahrungen mit Einsamkeit, Schweigen, Gebet in Einsamkeit gemacht?
- Ist er seelisch im Gleichgewicht?
- Ist er bereit, Beziehung mit einer ihm angewiesenen Kommunität aufzunehmen, um dorthin regelmäßig Kontakt zu haben?
- Ist ihm klar, daß er selbst arbeiten und arm leben muß?
- daß er auf sich gestellt ist?

Dem Comité zufolge soll die *Ausbildung* in einem Kloster oder geistlicher Gemeinschaft stattfinden, der Kandidat wird dem Oberen bzw. einer selbst ge-

---

68 Vgl. *Comité permanent des religieux de France,* 1975, zitiert bei Sastre Santos, a.a.O. 167–172.

69 Vgl. das spanische „Modell" I. 9., Andrés, *Proyecto ... CRM* 67 (1986), 210–212.

wählten Person anvertraut. Die Ausbildung soll neben der spirituellen Formung sowohl biblische wie patristische, theologische und liturgische Kenntnisse vermitteln.

b) Zu den offenen Fragen gehört auch die „Lebensregel": *ratio vivendi propria.* Welche Punkte müßten aufgenommen werden und in welcher Form? Welche können oder sollten grundsätzlich für alle Eremiten einer Diözese gelten, welche könnten in einer zusätzlich erforderten individuellen Lebensform des Einzelnen geregelt werden? Diese Frage hat Kanonisten in Spanien, Bischöfe und Eremiten beschäftigt. Das Ergebnis ihrer Überlegungen ist ein minutiös ausgearbeitetes *„Modell"*, nach dem Regeln oder Statuten für diözesane Eremiten abgefaßt werden könnten.[70] Das Modell enthält neben rechtlichen Regelungsvorschlägen auch theologische Begründungen.

Das Modell hat drei Teile:

I. Statuta canonica (der umfangreichste Teil),

II. Statuta Associationis (für eine evtl. Vereinigung von Eremiten)

III. Statuta personalia uniuscuiusque.

Teil I umfaßt folgende Punkte, die jeweils ein *„spatium personale"* offenlassen:

1. Grundlegung des eremitischen Lebens in der Kirche, im besonderen der jeweiligen Region und Ortskirche (gewissermaßen ein theologischer Vorspann).
2. Charakter der Statuten, Verpflichtungsgrad, Vollmacht des Bischofs bezügl. der Statuten.
3. Das eremitische Leben: Profeß.
4. Erläuterung der einzelnen Evangelischen Räte.
z. B. paupertas: Testament, Rechenschaft gegenüber dem Bischof.
5. Gebetsleben: Liturgie, Anbetung, inneres Gebet, marianische Frömmigkeit (hier ist naturgemäß das „spatium personale" sehr weit).
6. Buße und Arbeit: z. B. bestimmte Tage für Fasten, Umgang mit Almosen, Verpflichtung zur Arbeit.
7. Trennung von der Welt: Einsamkeit und Gastfreundschaft, Abwesenheit vom Eremus, Beziehungen zu anderen Menschen, insbesondere denen der vita consecrata.
8. Der Ort der Eremitage. Es solle festgelegt werden, daß der Eremit nicht der Eigentümer sei, wieviele Eremiten höchstens dort wohnen dürfen, Grundlinien des Lebens dort, des Tagesablaufs.
9. Postulat und Noviziat: Ort und Zeit der Formation.[71]
10. Profeßformel und Habit.
11. Austritt o.ä.

---

70 Andrés, Proyecto de Estatutos diocesanos ..., *CRM* 67 (1986), 185–248.

71 Das Alter für den Eintritt wird 35 bis 60 Jahre vorgeschlagen.

c) Das französische Comité merkte auch eine besondere Schwierigkeit an.[72]

Naturgemäß gibt es weniger Probleme bei der Zulassung zu einem eremitischen Leben für Religiosen eines Verbandes, in dem dieses Leben schon einen Platz hat. Was aber ist zu tun in Fällen, wo die Konstitutionen ein eremitisches Leben nicht zulassen?

Grundsätzlich, so das Comité, bestehen zwei Möglichkeiten, die sich jeweils wiederum zweifach aufgliedern:

Erlaubnis der Abwesenheit (c. 665 § 1), die maximal für ein Jahr gewährt wird,

Exklaustrationsindult (c. 687). Dabei bestehen die Gelübde weiter, nicht aber die Rechte und Pflichten, die mit den neuen Lebensumständen unvereinbar sind. Der Religiose bleibt in Abhängigkeit vom Oberen. Für Eremiten gilt, daß sie dann zugleich dem Bischof verantwortlich sind.

Wenn die Exklaustration nicht gewährt wird, gibt es die Möglichkeit des *Austrittsindultes.* Man könnte auch an einen *Übertritt* denken. In diesem Fall ergibt sich allerdings das Problem der Probezeit.

Das Comité moniert, daß die Nonnen mit päpstlicher Klausur in dieser Frage schlechter gestellt sind als Mönche (obwohl sie u.U. derselben Regel folgen, wie die Benediktinerinnen). Für gewöhnlich wird ihnen die Exklaustration nur für drei Jahre gewährt. Eine Schwester, die der eremitischen Berufung folgen will, hat keine andere Wahl als aus dem Orden auszutreten, auch wenn sie das nicht will. Sie verliert außerdem, wenn sie Diözesaneremitin wird, alle Rechte, die ein für unbegrenzte Zeit zum eremitischen Leben „freigestellter" Mönch zum Teil behält, da er ja Mitglied seiner Gemeinschaft bleibt.

Zwei Klarissenklöster in Spanien fanden die Lösung, im Klausurbereich – nach dem Vorbild des Karmel – kleine Eremitagen zu errichten, so daß die Schwestern, die nur größere Abgeschiedenheit leben, den Orden aber nicht verlassen wollen, diese Möglichkeit wahrnehmen können.[73]

IV. Heutige Formen eremitischen Lebens

Ich möchte mich im folgenden auf zwei Beispiele beschränken, deren Lebensweise sich auf den c. 603 stützt.[74] Für die bereitwillige Auskunft und die guten Gespräche möchte ich beiden sehr herzlich danken!

---

72 176f.

73 Omaechevarria, DIP III, 1237.

74 Erwähnen möchte ich auch die „EremitInnen von der Anbetung" in der Diözese Regensburg. Die Mitglieder legen ihr Versprechen in die Hand des Diözesanbischofs ab. Die Statuten der Gemeinschaft wurden 1993 vom Regensburger Bischof bestätigt. Weitere Informationen über Eremiten und Eremitinnen im deutschsprachigen Raum findet man in der verdienstvollen Untersuchung von E. Schneck, *„Ich sehne mich so sehr nach Alleinsein, ..."* GuL 68 (1995), 216–233.

1. Eremo Santa Croce (Tessin)

Zur Zeit leben in der Eremitage zwei Eremiten, einer seit 15 Jahren, der zweite seit 10 Jahren. Einer ist Priester. Die Statuten, die von Bischof Corecco 1990 approbiert wurden, sehen ein Wachstum bis zu höchstens sieben Brüdern vor. Diese Statuten beschreiben auf knapp vier Seiten sehr präzise die rechtliche Form der Kommunität (a.1–7), ihre Leitung (8–16), die Zulassung neuer Mitglieder (17–24) und die wirtschaftliche Verwaltung der Eremitage (25–30). Sie sind reich an Verweisen auf das allgemeine *Ordensrecht,* sowie auf die *Regula Benedicti,* welcher die Eremiten folgen. Diese wird durch „declarationes" spezifiziert (z. B. wird der Psalter in der Art Cassians gebetet). Neben dem hl. Benedikt ist die Spiritualität der Brüder sehr tief der ostkirchlichen Tradition, bzw. der Tradition der ungeteilten Kirche verpflichtet.

Sie verstehen sich als „monastische Kommunität" (a.1), die unter der *Verantwortung des Bischofs* von Lugano steht. Zugleich sind die Eremiten aber einer Benediktiner-Abtei *aggregiert* (c. 580) (a.2). Der Abt dieses Klosters ist der kanonische Visitator der Eremiten (alle 5 Jahre, Ergebnis wird an den Bischof weitergeleitet: a.4, a.5). Der Abt ist gewissermaßen der Garant für die benediktinische Geistigkeit. Die Eremitengemeinschaft ist also einerseits eine bischöfliche Gründung und als solche voll in die Ortskirche integriert, zugleich aber dank der Aggregation an die Abtei Einsiedeln im abendländischen Mönchtum verwurzelt.

Das Tempus probationis für einen Postulanten ist der Noviziatszeit angeglichen: ein kanonisches Jahr, sodann zeitliche Profeß für drei Jahre. Bei der ewigen Profeß empfängt der Kandidat vom Oberen der Gemeinschaft (Geron) die Mönchsweihe. Die Profeß („vor Gott und seinen Heiligen", umfaßt „Stabilitas, monastisches Leben und Gehorsam") geschieht zwar nicht in die Hände des Bischofs, doch ratifiziert dieser die Profeß (a.21). Dreimal – beim Eintritt ins Noviziat, vor der zeitlichen und der ewigen Profeß – trifft der Kandidat mit dem Bischof zu einem Gespräch zusammen (a.22). Auch Entlassung oder Dispens liegen in den Händen des Bischofs (a.23 und 24).

Im Verhältnis zu den übrigen Bestimmungen scheinen diejenigen über die Armut recht detailliert: Die Gemeinschaft lebt in freiwilliger Armut; sie darf Almosen annehmen, über die dem Bischof Rechenschaft erstattet wird (a.26.27). Die Rücklage darf die Lebenshaltungskosten von drei Monaten nicht übersteigen. Überflüssiges oder Kostbares (darunter fallen auch Werke religiöser Kunst, die ja auch materielle Verpflichtungen darstellen können) nehmen die Eremiten nicht an. Sie wollen frei sein, Geschenke noch am gleichen Tag weiterzuschenken (a.28). Vermögensträger der Gebäude ist ein Verein (a.25).

Die Krankenversicherung bzw. gesetzliche Abgaben übernimmt freiwillig die Diözese Lugano. Sollte sich irgendeine Notlage auftun, so ist es am Bischof, sich wie ein Vater zu benehmen (a.29).

2. *Eine diözesane Eremitin*

Schwester D. (36 Jahre) hat – wie viele Eremiten und Eremitinnen[75] – zunächst mehrere Jahre ein kontemplatives Ordensleben geführt. 1994 hat sie, nach einem Annus probationis, vor dem Bischof der Diözese Feldkirch die eremitische Profeß abgelegt. Ausdrücklich will sie „(sich einfügen) in die Tradition des eremitischen Lebens, so wie es in der Kirche die Zeiten hindurch überliefert worden ist, (...) um auf diese Weise (...) der Heilssendung der Kirche zu nützen". Die Bindung an die Ortskirche, welche auch in ihrer Profeßformel verankert ist, bringt diese Bereitschaft konkret zum Ausdruck.

Sie lebt in einem abgeschiedenen Dorf von ca. 200 Einwohnern. Als Wohnung wurde ihr der seit 20 Jahren leerstehende Pfarrhof zur Verfügung gestellt. Fünf Stunden des Tages arbeitet sie (im Haus) für ihren Lebensunterhalt, den sie durch Paramentenstickerei und Übersetzungen verdient. Dazu kommt noch die alltägliche Hausarbeit. Etwa sieben Stunden sind dem Gebet gewidmet: persönliches Gebet, Stundengebet, Meßfeier, Lectio divina. Zwei Stunden gehören dem Studium, acht Stunden dem Schlaf, der durch nächtliches Gebet unterbrochen wird.

Ihre „Lebensregel", die vom Bischof gutgeheißen ist, hat sie nach § 1 des Canon 603 gegliedert, d. h. nach geistlichen Gesichtspunkten erstellt:

Die „Trennung von der Welt" konkretisiert sich in einem zurückgezogenen Leben in Klausur. Das schließt ein: nur notwendige Ausgänge zu machen, über die sie sowohl dem geistlichen Begleiter wie dem Bischof Rechenschaft ablegt. Falls sie um Dienste gebeten wird – etwa innerhalb der Pfarrgemeinde –, die mit der eremitischen Lebensweise zu vereinbaren sind, ist sie gerne dazu bereit. Sie versieht den Dienst der Sakristanin, und falls es die Notwendigkeit verlangt, weil der von auswärts kommende Priester verhindert ist, übernimmt sie auch die Aufgabe, einen Wortgottesdienst mit Kommunionausteilung zu halten. Begegnungen mit Menschen will sie „als Gelegenheiten nutzen, in denen sich die Nähe zu Gott in der Liebe zum Nächsten konkretisieren und bewahrheiten darf".

Die Gelübde der Eremitin umfassen *conversio morum* als Streben nach Verähnlichung mit Christus (u. a. durch jährliche Exerzitien), *stabilitas:* in dieser Lebensform, in dieser Diözese und Gemeinde zu bleiben, *Keuschheit, Armut* und *Gehorsam.* Armut heißt konkret: Von der eigenen Arbeit zu leben, und von dem, was übrigbleibt, Bedürftige zu unterstützen, schlichte Ernährung ohne Genußmittel und Fleisch. Über Einnahmen und Ausgaben wird dem Diözesanbischof regelmäßig Rechenschaft abgelegt. Gehorsam: Der dem Bischof unterbreitete und gutgeheißene Tagesablauf wird nicht ohne sein Wissen und Einverständnis modifiziert. In wichtigen Dingen, wie einer längeren Abwesenheit vom Eremitorium, wird der Bischof um Rat gefragt.

---

75 Vgl. Bonnet/Gouley, passim, *Comité français,* 163.

In ihrer Lebensregel nimmt die Eremitin öfter Bezug auf den *Katechismus der Katholischen Kirche* – ein Text, der die Innenseite des eremitischen Lebens durchscheinen läßt:

„Die Eremiten zeigen jedem das Innere des Mysteriums der Kirche auf: die persönliche Vertrautheit mit Christus. Den Augen der Menschen verborgen, ist das Leben des Eremiten eine stille Predigt Christi. Der Einsiedler hat sein Leben ganz Christus übergeben, weil dieser für ihn alles ist. Es ist eine besondere Berufung, in der Wüste, im geistlichen Kampf die Herrlichkeit des Gekreuzigten zu finden"(n. 921).

Literatur:

Andrés, Domingo J., *Proyecto de Estatutos diocesanos para los eremitaños de la iglesia particular de ... Comentario aplicativo al Can. 603 del CIC,* CRM 67 (1986), 185–248.

Beyer, J., Art.: *Eremita,* in: NDDC (= Nuovo Dizionario di Diritto Canonico), San Paolo 1993, 450–456.

Bonnet, S./ Gouley, B., *Gelebte Einsamkeit.* Eremiten heute, Würzburg 1982 (franz. Erstausgabe 1980).

Chiapetta, L., Art.: *Anacoreti,* in: Prontuario di Diritto canonico e concordatario, Rom 1994, 40f.

Colombas, Garcia M., *Eine Eremitenregel, Erbe und Auftrag* 43 (1967), 48–58.

Comité canonique français des religieux, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles,* Le Cerf 1993, 162–181.

DIP (= Dizionario degli Istituti di perfezione):

Bd. III: *Eremita, Eremite, Eremiti, Eremitismo, Eremo,*

Bd. VII: *Reclusione, Regole per eremiti, Regole per reclusi*

Doyere, P., Art.: *Ermites,* in: DDC (= Dictionnaire de Droit Canonique) V (1953), 412–429.

Elm, K., *Vitasfratrum.* Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, Festgabe zum 65. Geburtstag, hg. von D. Berg, Werl 1994 (= Saxonia Franciscana 5).

Helly, A., *Bruno von Köln.* Der Vater der Kartäuser. Mit einem Bericht über die Eremiten von „St. Bruno" von W. Bösen, Würzburg 1992.

Hofmeister, Ph., *Eremiten in Deutschland,* in: Wahrheit und Verkündigung, FS für M. Schmaus, München 1967, 1191–1214.

Mertens, B., *„In eremi vastitate resedit".* Der Widerhall der eremitischen Bewegung des Hochmittelalters bei Franziskus von Assisi, FS 74 (1992), 285–374.

Sastre Santos, E., *La vida eremítica diocesana, forma de vida consagrada.* Variaciones sobre el Canon 603, *CRM* 68 (1987), 99–124, 245–267, 351–358; 69 (1988), 145–170, 307–312; 70 (1989), 89–189 (wenn nicht anders angegeben, stammen die Zitate aus Jg. 70/1989).

Schneck, E., *„Ich sehne mich so sehr nach Alleinsein, das kein Alleinsein ist, weil Er dabei ist.* " Eremiten/-innen im deutschsprachigen Raum. Ergebnisse einer Umfrage, GuL 68 (1995), 216–233.

Sensi, M., *The Women's Recluse Movement in Umbria during the 13th and 14th Centuries,* GrRev 8 (1994), 319–345.

Die Eremiten im Recht der katholischen Ostkirchen

Franz Kalde, München *

Das Apostolische Schreiben „Orientale lumen" Papst Johannes Pauls II. vom 2. 5. 1995[1] unterstreicht die Vorbildlichkeit des Mönchtums im Orient für alle Getauften. Das Mönchtum habe im Osten große Einheit bewahrt, da es nicht wie im Abendland die Ausbildung der unterschiedlichen Typen apostolischen Lebens kenne. Ausdrücklich nennt er die Eremiten: „Die verschiedenen Ausdrucksformen monastischen Lebens, vom strengen Koinobitentum ... bis zum allerstrengsten Eremitentum eines Antonius oder eines Makarios von Ägypten entsprechen eher verschiedenen Stufen des geistlichen Weges als der Wahl zwischen unterschiedlichen Lebensformen." Diese große Bedeutung des Eremitentums[2] führte schon in früher Zeit zu rechtlichen Normierungen.[3] Im folgenden soll die geltende gesamtkirchliche Rechtslage für die Eremiten katholischer Ostkirchen[4] vorgestellt werden.

Am 18. 10. 1990 promulgierte Papst Johannes Paul II. den Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)[5], das Kirchenrecht für die 21 katholischen Kirchen des orientalischen Ritus; der CCEO trat am 1. 10. 1991 in Kraft. Damit wurde erstmals ein für alle katholischen Ostkirchen gemeinsames Gesetzbuch

---

* Als Ergänzung und Anhang zu den Ausführungen von Dr. Marianne Schlosser folgt der kurze Beitrag von Dr. iur. can., Dipl.-Theol., Franz Kalde M. A., z. Zt. wissenschaftlicher Assistent am Kanonistischen Institut München, Richter am Erzbischöflichen Metropolitan- und Diözesangericht Salzburg.

1 Abgedruckt in: OR N. 102 v. 2./3. 5. 1995, 1–5; dt.: ORdt Nr. 18 v. 5. 5. 1995, 9–14.

2 Die anachoretische Lebensweise galt in den Kirchen des Ostens „stets als Hochform mönchischen Lebens" (Georg Schwaiger: *Anachoreten.* In: ders. [Hg.]: *Mönchtum, Orden, Klöster:* Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München 1993, 49f., hier 50).

3 Vgl. Walter Selb: *Orientalisches Kirchenrecht.* Bd. 1: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer. Wien 1981, 142–145 und Bd. 2: Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrer. Wien 1989, 266–268. Als Beispiel sei genannt, daß Einsiedeleien für Frauen verboten waren. – Zur Geschichte der Eremiten im Osten vgl. den Überblick bei Jean Gribomont: *Eremitismo:* 1. In Oriente. In: Dizionario degli Istituti di Perfezione III. Roma 1976, 1228–1230.

4 Zum Eremitentum in den orthodoxen Kirchen, auf das hier nicht näher eingegangen wird, vgl. Ernst Benz: *Geist und Leben der Ostkirche.* 3. durchges. und verb. Aufl. München 1988 (Forum Slavicum 30), 77f., 81f., 85f.; Friedrich Heiler: *Die Ostkirchen.* München; Basel 1971, 253–275; ferner den einschlägigen Abschnitt in Wilhelm Nyssen / Hans-Joachim Schulz / Paul Wiertz (Hg.): *Handbuch der Ostkirchenkunde.* Bd. 3. Düsseldorf (in Vorbereitung).

5 Abgedruckt in AAS 82 (1990) 1061–1364 (mit Corrigenda: ebd., 1702); der CCEO ist auch als handliche Buchausgabe (Typis Polyglottis Vaticanis 1990) erschienen. – Als grundlegende Hilfsmittel sind zu nennen der Wortindex von Ivan Zuzek (*Index analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium.* Roma 1992 [Kanonika 2]; Nachtrag in: Orientalia Christiana Periodica 60 [1994] 635–639) und die Canones-Synopsen zwi-

geschaffen.[6] Der CCEO umfaßt 1546 Canones und ist in 30 Titel unterteilt. Unter dem Titel XII über die Mönche und die übrigen Ordensleute sowie die Mitglieder anderer Institute des geweihten Lebens handelt das erste Kapitel von den Mönchen und den übrigen Ordensleuten. Im zweiten Artikel (Über die Klöster) dieses Kapitels werden die Eremiten unter Punkt 6 (cc. 481–485)[7] behandelt.

Diese systematische Einordnung zeigt bereits, daß die Eremiten in den katholischen Ostkirchen eng in das Ordensleben eingebunden sind. Folglich lautet die Definition des Eremiten in c. 481: ‚Der Eremit ist ein Mitglied eines rechtlich selbständigen Klosters, das sich ganz der religiösen Kontemplation hingibt und von den Menschen und der Welt völlig abgesondert ist.' Diese Definition hat eine Wurzel in c. 313 § 4 des Motu Proprio Papst Pius XII. „Postquam Apostolicis Litteris" vom 9. 2. 1952[8], das unter einem Eremiten ausdrücklich einen Religiosen versteht.[9]

---

schen dem CIC/1983 und dem CCEO und umgekehrt, die ein leichtes Auffinden der jeweiligen Parallelbestimmungen ermöglichen: Carl Gerold Fürst: Canones-Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. 2. Aufl. Freiburg; Basel; Wien 1992; solche Tabellen enthält auch der Code of Canon Law Annotated, edited by Ernest Caparros / Michel Thériault / Jean Thorn. Montréal 1993. – Eine Bibliographie der einschlägigen Literatur bieten Eva Synek: *Bibliographie zum katholischen Ostkirchenrecht.* In: Kanon: Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 11 (1993) 79–134 und Warren B. Soule: *Eastern Canon Law Bibliography.* Brooklyn 1993.

6 Vgl. Carl Gerold Fürst: *Katholisch ist nicht gleich lateinisch: Der gemeinsame Kirchenrechtskodex für die katholischen Ostkirchen.* In: Herder-Korrespondenz 45 (1991) 136–140; Richard Potz: *Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium 1990:* Gedanken zur Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts. In: Hans Paarhammer / Alfred Rinnerthaler (Hg.): Scientia Canonum: Festgabe für Franz Pototschnig zum 65. Geburtstag. München 1991, 399–414; ders.: *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.* In: LThK. Bd. 2. 3. völlig neu bearb. Aufl. Freiburg; Basel; Rom; Wien 1994, 1241–1243.

7 „Can. 481 – Eremita est sodalis monasterii sui iuris, qui in coelestium contemplatione se totum collocat et ab hominibus mundoque ex toto segregatur.
Can. 482 – Ad vitam eremiticam legitime aggrediendam requiritur, ut sodalis licentiam Superioris monasterii sui iuris, ad quod pertinet, de consensu eius consilii obtinuerit et saltem sex annos a die perpetuae professionis computandos vitam in monasterio peregerit.
Can. 483 – Locus, ubi eremita vivit, sit a Superiore monasterii designatus atque speciali modo a saeculo et a ceteris partibus monasterii segregatus; si vero locus extra saepta monasterii invenitur, requiritur insuper consensus scripto datus Episcopi eparchialis.
Can. 484 – Eremita a Superiore monasterii dependet atque canonibus de monachis et typico monasterii obligatur, quatenus cum vita eremitica componi possunt.
Can. 485 – Superior monasterii sui iuris potest de consensu sui consilii imponere finem vitae eremiticae iusta de causa, etiam invito eremita."

8 Es handelt sich um eine „ad experimentum" erlassene Teilkodifikation des Ostkirchenrechts, die die Bereiche des Ordens- und Vermögensrechts sowie Begriffsbestimmungen umfaßt.

9 Vgl. AAS 44 (1952) 65–152, 147 c. 313 § 4: „Eremita est religiosus qui, ad normam statutorum, vitam anachoreticam ducit, firma dependentia a suae Religionis Superioribus."

Die folgenden Canones spiegeln zum Teil sehr alte Bestimmungen, mit denen vor weit mehr als 1000 Jahren versucht wurde, Auswüchse des Eremitentums in den Griff zu bekommen.[10] So fordert c. 482 zur Aufnahme des eremitischen Lebens, daß das Mitglied die Erlaubnis des Oberen des rechtlich selbständigen Klosters, zu dem es gehört, mit Zustimmung dessen Rates erhält und wenigstens sechs Jahre, vom Tag der ewigen Profeß an gerechnet, im Kloster gelebt hat. Bereits die Zweite Trullanische Synode 691 verlangte von künftigen Eremiten eine dreijährige Probezeit im Kloster.[11]

Während frühe Eremitenviten einen mehrmaligen Ortswechsel des Eremiten beschreiben, den es immer weiter in die Wüste zieht und dessen asketische Haltung die Ortswahl beeinflußt[12], ist nach c. 483 der Ort, an dem der Eremit lebt, vom Oberen des Klosters zu bestimmen und hat auf besondere Weise von der Welt und den übrigen Teilen des Klosters abgesondert zu sein. Wenn sich aber der Ort außerhalb der Schranken des Klosters befindet, ist darüber hinaus die schriftlich gegebene Zustimmung des Eparchialbischofs gefordert.

Nach c. 484 ist der Eremit vom Oberen des Klosters abhängig und an die Canones über die Mönche und an das klösterliche Eigenrecht gebunden, sofern sie mit dem eremitischen Leben vereinbar sind. Durch diese Verweisnorm[13] erfährt das Leben der Eremiten starke rechtliche Bindungen, die weit über die cc. 481–485 hinausreichen. Was mit dem eremitischen Leben vereinbar ist oder nicht, wird daher nicht leicht zu bestimmen sein. Generell betroffen sind aber die Bestimmungen, die stark gemeinschaftlichen Charakter tragen (z. B. das Chorgebet[14]).

Der Obere des rechtlich selbständigen Klosters kann mit Zustimmung seines Rates das Ende des eremitischen Lebens aus einem gerechten Grund auferlegen, auch gegen den Willen des Eremiten (c. 485). Der Eremit nimmt im klösterlichen Leben eine Sonderstellung ein. Dies kann zu Spannungen führen, denen der Obere mit seinem Rat durch Beendigung des eremitischen Lebens

---

Im Anschluß daran spricht Clemens Pujol: *De religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris.* Roma 1957, 26 von einem „verus religiosus" (vgl. ebd., 30). Zur Diskussion um diesen Begriff während der Vorbereitungsarbeiten zum CCEO vgl. Nuntia 16 (1983) 57.

10 Vgl. Hermenegild M. Biedermann: *Mönch, Mönchtum:* A. Ostkirche. In: Lexikon des Mittelalters VI. München; Zürich 1993, 733–738, hier 737; Jan Rezac: *Eremita:* 2. In Oriente. In: Dizionario degli Istituti di Perfezione III. Roma 1976, 1153f.

11 Vgl. Ioannes Dominicus Mansi: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.* Bd. 11. Florenz 1765. Nachdr. Paris; Leipzig 1901, 921–1006, hier 963 canon 41.

12 Vgl. Dieter von der Nahmer: *Über Ideallandschaften und Klostergründungsorte.* In: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 84 (1973) 195–270.

13 Eine ähnliche Bestimmung findet sich im Motu Proprio Pius XII. „Postquam Apostolicis Litteris", c. 4: „Canones de religiosis etiam eremitas obligant, nisi contrarium constet ex natura rei vel ex approbatis uniuscuiusque Religionis statutis:" (AAS 44 [1952] 68).

14 Vgl. C. Pujol: *De religiosis orientalibus* (Anm. 9), 30.

begegnen kann. Auch jeder andere gerechte Grund ist möglich, etwa daß der Eremit im Kloster für bestimmte Aufgaben gebraucht wird, die mit seinem eremitischen Leben nicht vereinbar sind.

Von einem Kloster unabhängige Eremiten waren vor dem CCEO im Ostkirchenrecht nicht vorgesehen.[15] Erst der CCEO gab dem eremitischen Leben außerhalb des Klosters am Ende des Titels XII im vierten Kapitel (Über weitere Formen des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens) eine rechtliche Grundlage.[16] Nach c. 570 können durch Partikularrecht weitere Arten asketischen Lebens gebildet werden, die das eremitische Leben nachahmen und zu einem Institut des geweihten Lebens gehören oder nicht[17]; nur erwähnt sei, daß auch die geweihten Jungfrauen und Witwen in dieser Bestimmung rechtlich verankert werden.[18]

An der Formulierung des c. 570 fällt besonders auf, daß von Asketen, die das eremitische Leben imitieren, also bloß nachahmen, die Rede ist, wogegen die in cc. 481–485 normierten klösterlichen Eremiten als die wirklichen Eremiten angesehen werden. Dadurch kann sich die Kuriosität ergeben, daß die Eremiten(-Imitate) gemäß c. 570, wenn sie tatsächlich ein einsames Leben praktizieren, in Wirklichkeit die wahren Eremiten sind.[19] Der Grund für den Gebrauch von „imitantur" könnte in der ökumenischen Ausrichtung des CCEO liegen, der sich nicht zu stark vom Erbe der orthodoxen Kirchen entfernen möchte und ihnen daher terminologisch entgegenkommt.

Denn c. 570 ist nicht in der östlichen Tradition verwurzelt, sondern – wie die Akten der Kodifikationsarbeiten für den CCEO deutlich belegen[20] – durch die Bestimmungen über das eremitische (bzw. anachoretische) Leben in c. 603

---

15 Vgl. Victor J. Pospishil: *Eastern Catholic Church Law:* According to the Code of Canons of the Eastern Churches. Brooklyn 1993, 229; C. Pujol: *De religiosis orientalibus* (Anm. 9), 26.

16 Zur systematischen Einordnung, besonders zur Trennung von den cc. 481–485, vgl. Nuntia 27 (1988) 11.

17 Nach Domingo J. Andrés: *Observaciones introductorias al titulo «De monachis ceterisque religiosis»* del CCEO. In: Apollinaris 65 (1992) 137–147, 142f. sind Eremiten gemäß c. 570 mit und ohne evangelische Räte möglich.

18 Vgl. c. 570 CCEO: „Iure particulari aliae species constitui possunt ascetarum, qui vitam eremiticam imitantur, sive ad instituta vitae consecratae pertinent sive non; item virgines et viduae consecratae seorsum in saeculo castitatem professione publica profitentes constitui possunt."

19 Vgl. David-Maria A. Jaeger: *Alcuni appunti sui religiosi nel «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»*. In: Kuriakose Bharanikulangara (Ed.): Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale. Città del Vaticano 1995 (Studi Giuridici 34), 164–190, 168 Anm. 10.

20 Vgl. Nuntia 16 (1983) 57f.

CIC/1983[21] beeinflußt. Während der Eremit im Gesetzbuch der lateinischen Kirche rechtlich dem Diözesanbischof verpflichtet ist[22], ist er in der östlichen Tradition strikt an das mönchische Leben gebunden:[23] C. 570 bietet eine vorsichtige Öffnung in die lateinische Richtung.

Fragt man nach der Bedeutung der Bestimmungen des CCEO über die Eremiten für den CIC/1983, so ist zunächst festzustellen, daß die knappe Normierung in c. 603 CIC/1983 einige Fragen offen läßt.[24] Um diese Rechtslücken zu schließen, sind auch Gesetze heranzuziehen, die für ähnlich gelagerte Fälle erlassen worden sind (vgl. c. 19 CIC/1983). Dazu kann bezüglich der Eremiten auf das Ordensrecht des CIC/1983 zurückgegriffen werden, aber auch auf die einschlägigen Bestimmungen des CCEO. Dies gilt insbesondere, wenn es um Eremiten innerhalb eines Instituts des geweihten Lebens der lateinischen Kirche geht: Wenn die Konstitutionen dies vorsehen, entstehen in der Regel keine besonderen Probleme[25], anderenfalls[26] wird man sich auch an den cc. 481–485 CCEO orientieren müssen. Hüten muß man sich vor einer zu starken Normierung der eremitischen Lebensweise, denn diese erfordert einen angemessenen Freiraum (vgl. c. 484 CCEO), um sich entfalten zu können.

---

21 Vgl. dazu ausführlich Marianne Schlosser: *Solus cum Solo: Eremiten gestern und heute.* In: OK 37 (1996) 188–212, bes. 202–206 (im selben Heft); ferner die empirische Untersuchung von Ernst Schneck: „Ich sehne mich so sehr nach Alleinsein, das kein Alleinsein ist, weil Er dabei ist.": Eremiten/-innen im deutschsprachigen Raum. Ergebnisse einer Umfrage. In: Geist und Leben 68 (1995) 216–233.

22 Vgl. Joseph Pfab: *Teilkirche und geweihtes Leben.* In: OK 36 (1995) 129–136, hier 132f.

23 Vgl. Dimitrios Salachas: *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali:* Strutture ecclesiali nel CCEO. Roma; Bologna 1993, 357; Nuntia 16 (1983) 57.

24 Vgl. M. Schlosser: *Solus cum Solo* (Anm. 21), 206–209. Nach Jean Beyer: *De vita consecrata in iure utriusque Codicis Orientalis et Occidentalis.* In: Periodica de re canonica 81 (1992) 283–302, 301 wäre für den CCEO wie für den CIC eine umfassendere rechtliche Darlegung des geweihten Lebens, u. a. der Eremiten, wünschenswert.

25 Vgl. Viktor Dammertz: *Die Institute des geweihten Lebens im neuen Kirchenrecht.* In: OK 18 (1982) 257–283, 262; Rudolf Henseler: Kommentar zu c. 603 (Stand: Grundwerk). In: Klaus Lüdicke (Hg.): *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici.* Essen seit 1984, Randnummer 4.

26 Vgl. auch M. Schlosser: *Solus cum Solo* (Anm. 21), 209.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. Dezember 1995)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Botschaft zum Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel

Die Papstbotschaft zum 30. Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel, der am 19. Mai 1996 gefeiert wird, behandelt das Thema: „Die Medien: Forum der Gegenwart zur Förderung der Rolle der Frau in der Gesellschaft". Die Botschaft, die an den „Brief an die Frauen" (OK 36, 1995, 466) anknüpft, führt u. a. aus: Das erste ist, wie ich in meinem Brief bemerkte, daß die Mutterschaft oft eher bestraft als belohnt wird, obwohl die Menschheit ihr eigenes Überleben jenen Frauen verdankt, die sich zu einem Dasein als Ehefrau und Mutter entschieden haben (vgl. Nr. 4). Es ist sicher eine Ungerechtigkeit, daß solche Frauen in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht deswegen diskriminiert werden sollen, weil sie jener Grundberufung folgten. Ebenso wies ich darauf hin, daß es dringend geboten ist, überall die tatsächliche Gleichheit zu erreichen: „gleichen Lohn für gleiche Arbeit, Schutz der berufstätigen Mutter, gerechtes Vorankommen in der Berufslaufbahn, Gleichheit der Eheleute im Familienrecht und Anerkennung von allem, was mit den Rechten und Pflichten des Staatsbürgers in einer Demokratie zusammenhängt" (ebd., Nr. 4).

Zweitens ist die Förderung einer echten Emanzipation der Frau ein Akt der Gerechtigkeit, über den man nicht länger hinwegsehen kann; es handelt sich dabei auch um eine Frage zum Wohl der Gesellschaft. Glücklicherweise wächst das Bewußtsein dafür, daß es Frauen ermöglicht werden muß, bei der Lösung der ernsten Probleme der Gesellschaft und der Zukunft der Gesellschaft eine aktive Rolle zu spielen. In allen Bereichen „wird sich eine stärkere soziale Präsenz der Frau als wertvoll erweisen, denn sie wird dazu beitragen, die Widersprüche einer Gesellschaft herauszustellen, die auf bloßen Kriterien der Leistung und Produktivität aufgebaut ist, und sie wird auf eine Neufassung der Systeme dringen zum großen Vorteil der Humanisierungsprozesse, worin sich der Rahmen für „die ‚Zivilisation der Liebe' abzeichnet" (ebd., Nr. 4).

Die Medien würden gut daran tun, sich auf die wahren Heldinnen der Gesellschaft, einschließlich der heiligmäßigen Frauen aus der christlichen Überlieferung, als Rollenmodelle für die Jugend und für zukünftige Generationen einzustellen. Vergessen können wir in diesem Zusammenhang auch nicht die vielen Ordensfrauen, die alles aufgeopfert haben, um Jesus zu folgen und sich dem Gebet und dem Dienst an den Armen, den Kranken, den Analphabeten, den Jugendlichen, den Alten und den Behinderten zu widmen. Einige dieser Frauen sind selbst in den Medien tätig – sie arbeiten dafür, daß „den Armen eine gute Nachricht gebracht wird" (vgl. Lk 4,18). (Die Botschaft trägt das Datum: 24. Januar 1996.)

2. Botschaft zum Weltfriedenstag 1996

Die Botschaft zum Weltfriedenstag des Papstes behandelte das Thema: „Bereiten wir den Kindern eine friedliche Zukunft".

Die Botschaft spricht zunächst von den Kindern als Opfer des Krieges sowie als Opfer mannigfacher Formen von Gewalt. Der Papst sagt dann ernste Worte zu den

Friedenshoffnungen. „Eine fröhliche Kindheit wird den Kindern gestatten, mit Zuversicht ins Leben und in die Zukunft zu blicken. Wehe dem, der in ihnen den freudigen Schwung der Hoffnung erstickt!" Freilich sollen die Kinder für den Frieden erzogen werden. Die erste Friedensschule ist die Familie: das Zeugnis der gegenseitigen Liebe in der Familie. Erziehungsaufgaben für den Frieden sind ferner der Schule und der Gesellschaft als solcher gestellt. Der Schlußabschnitt der Botschaft handelt von „Jesus, der Weg zum Frieden". (Die Botschaft trägt das Datum des 8. Dezember 1995.)

3. An die Ordensleute

Am 2. Februar 1996 sagte Papst Johannes Paul II. in einer Predigt, bei der rund 5000 Ordensleute anwesend waren, folgendes:

1. Ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel (Lk 2,32).

Die Lesungen, die wir soeben gehört haben, offenbaren uns die dreifache Dimension der heutigen Feier: die Dimension des Tempels, die Dimension des Opfers und die Dimension der Prophetie. In diesen drei Dimensionen kommt das Fest der Darstellung des Herrn uns entgegen. Das heutige Fest ist einzigartig, weil es einerseits das Weihnachtsgeheimnis in Erinnerung ruft und uns andererseits auf das Pascha des Herrn ausrichtet, so daß es gleichsam eine Art Bindeglied zwischen diesen beiden Hauptfesten des Kirchenjahres darstellt.

Einer nunmehr festen Tradition folgend, treffen sich in der Patriarchalbasilika St. Peter die Vertreter der Frauen- und der Männerorden, um ihre Weihe an Gott durch die Gelübde gemeinsam zu erneuern. Sie tun es nicht nur in ihrem Namen, sondern auch im Namen der Mitbrüder und Mitschwestern auf der ganzen Welt.

„Lumen ad revelationem gentium." Das Licht Christi, das für die heutige Liturgie kennzeichnend ist, erinnert an das „Licht der Welt", das jeder Geweihte berufen ist zu werden. „Ihr seid das Licht der Welt", sagt der Herr (Mt 5,14).

Ich grüße euch herzlich, liebe Brüder und Schwestern! Ich grüße euch Anwesende und alle, die geistig mit unserem Treffen vereint sind. Einen besonderen Gruß richte ich an den Herrn Kardinalpräfekten der Kongregation für die Institute gottgeweihten Lebens und für die Gemeinschaften apostolischen Lebens und danke ihm für den Dienst, den mit dem Sekretär und den übrigen Mitarbeitern der Kongregation in diesem so wichtigen Bereich des kirchlichen Lebens versieht.

2. Die Dimension des Tempels: „Dann kam für sie der Tag der vom Gesetz des Mose vorgeschriebenen Reinigung. Sie brachten das Kind nach Jerusalem hinauf, um es dem Herrn zu weihen" (Lk 2,22). Er, den so viele Generationen erwartet hatten, betritt den Tempel von Jerusalem. Darüber sagt die erste Lesung, die aus dem Buch des Propheten Maleachi entnommen ist: „Dann kommt plötzlich zu seinem Tempel der Herr, den ihr sucht, und der Bote des Bundes, den ihr herbeiwünscht" (Mal 3,1). Sein Einzug in den Tempel bleibt unbeachtet, die Liturgie aber verleiht ihm eine besondere Feierlichkeit, wie der Antwortpsalm deutlich zeigt: „Ihr Tore, hebt euch nach oben, hebt euch, ihr uralten Pforten; denn es kommt der König der Herrlichkeit. Wer ist der König der Herrlichkeit? Der Herr, stark und gewaltig, der Herr, mächtig im Kampf... Wer ist der König der Herrlichkeit? Der Herr der Heerscharen, er ist der König der Herrlichkeit" (Ps 24,7 – 8.10).

Das Kind, das von Maria und Josef im Tempel dargebracht wird, ist wahrer Gott und wahrer Mensch: der Herr der Heerscharen, stark und gewaltig im Kampf. Er kommt in den Tempel, um den großen Kampf anzukündigen, den er auf sich nehmen muß, wenn er den Mächten des Bösen entgegentritt. Er wird den Menschen durch seinen Opfertod erlösen.

3. „Durch das eigene Opfer." Das Gesetz des Alten Testaments schrieb vor, daß der erstgeborene Sohn vierzig Tage nach seiner Geburt dem Herrn dargebracht werden sollte. Und bei dieser Gelegenheit wurden ein Paar Turteltauben oder zwei junge Tauben geopfert. Der Verfasser des Hebräerbriefes schreibt: „Da nun die Kinder Menschen von Fleisch und Blut sind, hat auch er in gleicher Weise Fleisch und Blut angenommen, um durch seinen Tod den zu entmachten, der die Gewalt über den Tod hat, nämlich den Teufel, und um die zu befreien, die durch die Furcht vor dem Tod ihr Leben lang der Knechtschaft verfallen waren" (Hebr. 2,14 – 15). „Darum mußte er in allem seinen Brüdern gleich sein, um ein barmherziger und treuer Hoherpriester vor Gott zu sein, und die Sünden des Volkes zu sühnen. Denn da er selbst in Versuchung geführt wurde und gelitten hat, kann er denen helfen, die in Versuchung geführt werden" (Hebr. 2,17 – 18).

Der Hohepriester, der das Opfer darbringt, wird im Brief an die Hebräer beschrieben. Der Verfasser fügt bedeutungsvoll hinzu, daß Christus „sich der Nachkommen Abrahams annimmt" (vgl. Hebr. 2,16). Er tut es durch seinen Opfertod, Quelle der Erlösung und Heiligung für alle Söhne und Töchter des Volkes Gottes.

4. Die Dimension der Prophetie: In der heutigen Liturgie wird diese Dimension durch die Worte des greisen Simeon deutlich. Man kann sagen, daß nicht die Worte, sondern das ganze Leben dieses Mannes eine Prophetie war. Das gleiche gilt im übrigen für das Leben der Prophetin Hanna, die Witwe war und nie den Tempel verließ, sondern vielmehr Gott mit Beten und Fasten diente. Auch sie nahm an der Darbringung Christi im Tempel Anteil. Ihre Worte kennen wir nicht; der Evangelist sagt, daß sie Gott lobte und über den Messias zu allen sprach, die auf die Erlösung Jerusalems warteten.

Simeons Prophetie hingegen ist in Worte gefaßt. Vom Heiligen Geist geführt, kam er, wie der Evangelist schreibt, an jenem Tag in den Tempel: Weil er gerecht und fromm war und auf die Rettung Israels wartete, handelte er unter seiner Eingebung. Der heilige Geist war auf ihm und hatte ihm geoffenbart, er werde den Tod nicht schauen, ehe er den Messias des Herrn gesehen habe. Der Geist hatte beide, und besonders Simeon, auf diesen Augenblick vorbereitet.

Als Maria und Josef am vierzigsten Tag nach der Geburt Jesus in den Tempel brachten, nahm Simeon das Kind in seine Arme und sprach über es die wunderbaren Worte, die wir gut kennen, denn sie gehören zum Stundengebet: „Nun läßt du, Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden. Denn meine Augen haben das Heil gesehen, das du vor allen Völkern bereitet hast, ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel" (Lk 3,29 – 32). „Nunc dimittis servum tuum, domine ..." Welch erstaunliche Worte! Simeon ist Zeuge der Erfüllung aller Propheten. Und nach diesem erleuchteten Lobpreis fügt er gleichsam als Krönung weitere Worte hinzu, die in gewissem Sinn die Definition Christi, des Erlösers der Welt, sind:

„Dieser ist dazu bestimmt, daß viele in Israel durch ihn zu Fall kommen und viele durch ihn aufgerichtet werden; er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird" (Lk 2,34). „Ein Zeichen, dem widersprochen wird!" Ein Zeichen, das ihn als unermüdlichen Verkünder des Evangeliums, vor allem aber als „Gekreuzigten" darstellt. Simeon wendet sich übrigens an Maria mit Worten, die in gewisser Weise diese messianische Vision zutiefst bekräftigen: „Dir selbst wird ein Schwert durch die Seele dringen... Dadurch sollen die Gedanken vieler Menschen offenbar werden" (Lk 2,35).

5. Liebe Brüder und Schwestern! Gewiß ist es eine Fügung der Vorsehung, daß nunmehr seit vielen Jahren am Fest der Darstellung des Herrn der Bischof von Rom

sich mit den Vertretern der Institute gottgeweihten Lebens in der Petersbasilika trifft. Die drei Dimensionen der heutigen Liturgie sprechen in verschiedener Form von der besonderen Berufung der Ordensmänner und der Ordensfrauen: Die Dimension des Tempels, die Dimension des Opfers und die Dimension der Prophetie zeugen von ihr. Ist der Ordensberuf nicht eine einzigartige Teilhabe an der prophetischen Sendung Christi? Handelt es sich nicht um ein deutliches eschatologisches Zeichen, das die Berufung des Menschen zur Ewigkeit und zur Teilhabe am Leben Gottes hervorhebt?

Ist eure Berufung, liebe Brüder und Schwestern, nicht auch ein dargebrachtes Opfer? Jeder von euch läßt sich von der bräutlichen Liebe Christi leiten und bringt als Opfer sein Leben dar, das dem Herrn durch die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams geweiht wurde. Ist eure Berufung als Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt nicht an den Tempel gebunden? Ihr dient dieser Gegenwart in vielfacher Weise: Vor allem seid ihr selbst dieser Tempel nach den Worten des Apostel Paulus: „Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?" (Kor 3,16).

Meine Lieben, versucht wie Christus, „euch der Nachkommen Abrahams anzunehmen". Versucht, für alle Menschen Licht zu sein, das den Weg des Lebens auf Erden erhellt. Die dem gottgeweihten Leben in der Kirche gewidmete Bischofssynode war im vergangenen Jahr ein Ereignis von außerordentlicher Bedeutung. Die Veröffentlichung des nachsynodalen Schreibens, in dem ich die Früchte der Arbeit dieser Versammlung abgefaßt habe, steht nahe bevor. Ich hoffe, daß es ein Licht sein wird, durch das Christi zu euch, zur Kirche und zur ganzen Menschheitsfamilie spricht: das Licht der Nacht von Betlehem und das Licht der Epiphanie, das Licht der Osternacht.

„Christus, lumen gentium!" Amen.

4. Botschaft zur Fastenzeit 1996

In der Botschaft zur Fastenzeit, die das Datum des 8. September 1995 trägt, sagt der Heilige Vater u. a.: Der Herr ruft uns erneut, ihm auf dem Weg der Fastenzeit zu folgen, jenen Weg, der jährlich allen Gläubigen vorgegeben wird, damit sie ihre persönliche und gemeinsame Antwort auf die Berufung durch die Taufe erneuern und Früchte der Bekehrung bringen.

Die Fastenzeit ist ein Weg des dynamischen und kreativen Nachdenkens, der zur Buße einlädt, um jedes Vorhaben zum Einsatz für das Evangelium wieder zu erneuern; es ist ein Weg der Liebe, der das Herz der Gläubigen zu den Brüdern und Schwestern öffnet und sie auf Gott hin ausrichtet. Jesus verlangt von seinen Jüngern, die Nächstenliebe zu leben und zu verkünden, das neue Gebot, das das Lehrkompendium des göttlichen Dekalogs darstellt, der Moses am Berg Sinai anvertraut wurde. Im Alltagsleben begegnen wir Hungernden, Dürstenden, Kranken, Ausgegrenzten und Auswanderern. In der Fastenzeit sind wir eingeladen, mit größerer Aufmerksamkeit auf ihr leidendes Gesicht zu schauen, es sind Gesichter, die die Herausforderung der Armut unserer Zeit bezeugen ...

Die Erde ist mit den nötigen Ressourcen ausgestattet, um die ganze Menschheit zu versorgen. Wir müssen sie nur mit Verstand zu nützen verstehen, in dem wir die Umwelt und die Abläufe der Natur achten, Gleichheit und Gerechtigkeit im Handelsaustausch sowie eine Verteilung der Reichtümer gewährleisten, die der Verpflichtung zur Solidarität Rechnung trägt.

Jemand könnte erwidern, daß dies eine große und nicht zu verwirklichende Utopie sei. Die Soziallehre und das soziale Handeln der Kirche beweisen jedoch das Gegenteil: Dort, wo die Menschen sich zum Evangelium bekehren, wird dieses Projekt des Miteinanderteilens und der Solidarität außerordentliche Wirklichkeit.

5. Anspruch und Wirklichkeit priesterlichen Einsatzes

In einer Ansprache an die Ständige Kommission für eine angemessene Verteilung der Priester in der Welt sagte Papst Johannes Paul II. am 11. Januar 1996: In der Vorbereitung auf das Große Jubiläum des Jahres 2000 möchte ich einen eindringlichen Aufruf an die Bischöfe und Priester, aber auch an die Ordensmänner, Ordensfrauen und christlichen Gemeinschaften eines jeden Landes und jeden Kontinents richten, daß sie im Geist tiefer Gemeinschaft und in lebhaft empfundenem Bewußtsein ihrer von Gott empfangenen Berufung eine größere Verantwortung im Werk der Evangelisierung übernehmen.

Die Bischöfe haben als Glieder des Bischofskollegiums „nicht nur für eine bestimmte Diözese, sondern für das Heil der ganzen Welt die Weihe empfangen„ (Ad gentes, 38). Die Treue zu diesem Hinweis des Konzils verlangt, daß wir alle als Bischöfe der katholischen Kirche unsere Gemeinden sensibilisieren und konkrete Aktionen fördern, damit das Evangelium bis an die äußersten Enden der Erde verkündet werden kann.

Wenn ich alle Brüder im Bischofsamt zu tatkräftiger Großherzigkeit auffordere, möchte ich an das erinnern, was der hl. Paulus hinsichtlich der Kirchen Mazedoniens an die Korinther schrieb: „Während sie durch große Not geprüft wurden, verwandelten sich ihre übergroße Freude und ihre tiefe Armut in den Reichtum ihres selbstlosen Gebens“ (2 Kor 8,2). Wir dürfen nicht vergessen, daß die Selbstlosigkeit in der Logik Gottes Quelle der Fruchtbarkeit ist!

Die Priester und die Ordensleute mögen ihrerseits missionarische Herzen haben und missionarisch denken. Sie mögen für die Bedürfnisse der Kirche und der Welt offen sein. Im Gebet und vor allem im eucharistischen Opfer mögen sie die Sorge der Kirche um die ganze Menschheit spüren (vgl. Redemptoris missio, 67).

Wenn diese geistliche Haltung tief in ihrem Herzen verwurzelt ist, ermöglichen sie die Antwort „auf jenes zunehmend ernste Problem in der heutigen Kirche, das aus der ungleichen Verteilung des Klerus entsteht“ (Pastores dabo vobis, 32).

6. Neuordnung der Papstwahl

Am 22. Februar 1996 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. die Apostolische Konstitution „Universi Dominici Gregis“, mit der er die Wahl des Papstes neu ordnet. Obwohl diese Konstitution die wesentlichen Elemente des Konklave beibehalten hat und sich auf dem Wege der durch die Jahrhunderte konsolidierten Praxis bewegt, weist sie einige bedeutende Neuheiten auf.

Die hauptsächlichen Bestimmungen sind folgende:
1. Die Wahl wird in der Sixtinischen Kapelle stattfinden, die wahlberechtigten Kardinäle aber werden im sogenannten Domus Sanctae Marthae untergebracht. Dieses Gebäude ist kürzlich gebaut worden. Während der Dauer der Wahl darf keine dem Konklave fremde Person dieses Haus betreten. Die Abgeschiedenheit der Kardinäle muß immer strengstens beachtet werden, insbesondere in Bezug auf die Sixtinische Kapelle, wo die wirklichen und eigentlichen Wahlhandlungen weiterhin stattfinden werden.

2. Eine zweite Neuheit betrifft die Form der Wahl selber. Die von nun an einzig gültige Wahlform ist die durch Abstimmung. Demnach sind die beiden anderen bis heute möglichen Formen aufgehoben: die, die „per inspirationem“ oder per Akklamation genannt wird, und die andere, die mit dem Ausdruck „per compromissum“ bekannt ist. Um den neuen Papst zu wählen, sind mindestens zwei Drittel der Stimmen der anwesenden Wähler nötig. Falls die Anzahl der Wähler nicht durch drei teilbar sein sollte, ist eine zusätzliche Stimme nötig.

3. Die von Papst Paul VI. aufgestellte Norm, nach der das Recht der Papstwahl den Kardinälen vorbehalten ist, die vor dem Tag des Beginns der Sedisvakanz noch nicht das achtzigste Lebensjahr vollendet haben, wird bestätigt wie auch die Höchstzahl von 120 Wählern. Die über achtzig Jahre alten Kardinäle können allerdings an den Generalkongregationen zur Vorbereitung des Konklave teilnehmen, und danach, während des Verlaufs des Konklave selbst, sind sie eingeladen, das Volk Gottes in den Römischen Basiliken und in den Diözesen auf der ganzen Welt zum Gebet anzuhalten. (...)

5. Darüber hinaus wird die bisherige Praxis bestätigt, zwei (...) Geistliche zu beauftragen, den wahlberechtigten Kardinälen vor Beginn des Konklave zwei Vorträge oder Meditationen über die Bedeutung der Handlung vorzutragen, die sie zu vollziehen haben. Dies geschieht, um jenes Klima tiefer Spiritualität zu begünstigen, das die zur Wahl des Nachfolgers Petri notwendige Zeit umgeben muß (...)

7. Der Papst in Guatemala, Nicaragua, El Salvador und Venezuela

Vom 5. bis 12. Februar 1996 tätigte Papst Johannes Paul II. seine 69. Pastoralreise außerhalb Italiens. Auf dieser Pastoralreise hielt der Papst insgesamt 17 Ansprachen, Predigten und Reden.

In Guatemala war das zentrale Thema der päpstlichen Reden und Predigten die Aufforderung zu einem Leben nach dem Plane Gottes. Nur so kann die Kirche als eine auf Christus gegründete Gemeinde in ihrem Wachstum fortschreiten. Den Jugendlichen sagte der Heilige Vater: „Arbeitet deshalb für die Ausbreitung des Reiches Gottes, damit Wahrheit, Achtung der Würde jedes Menschen, Verantwortungsbewußtsein bei künftigen Herausforderungen, gegenseitiger Dienst sowie Versöhnung der Menschen untereinander und mit Gott walten." In Esquipulas besuchte der Papst das Heiligtum des „Santo Cristo", wo seit 400 Jahren ein Bildnis Christi am Kreuz verehrt wird als der „Herr der Barmherzigkeit". In Esquipulas haben sich im Jahre 1986 die Präsidenten der mittelamerikanischen Staaten getroffen, um eine Vereinbarung zu schließen, die den Friedensprozeß in der ganzen Region eingeleitet hat.

In Nicaragua ermutigte der Papst die Bevölkerung zu Versöhnung und Frieden. Das Gespenst des Sandinismus marxistischer Prägung scheint weitgehend verschwunden zu sein. Der Heilige Vater nahm an dem II. Marianisch-Eucharistischen Kongreß der Kirche in Nicaragua teil. In einer Ansprache erinnerte der Papst an seinen Besuch in Nicaragua im Jahre 1983, wo die Ideologen, die damals an der Macht waren, ihn weitgehend hinderten, Kontakte mit dem Volk zu haben. Vor seiner Abreise von Managua, am 7. Februar, sagte der Heilige Vater: „Ich möchte nicht abreisen, ohne noch einmal meine Botschaft der Hoffnung zurückzulassen; sie möge die Söhne und Töchter dieser edlen Nation erleuchten, damit sie auf den Wegen des Friedens und der Versöhnung, der Freiheit und der Gerechtigkeit fortschreiten und so die Gesellschaft errichten, nach der sie sich sehnen."

Versöhnung und Frieden waren die Hauptakzente in den Worten des Papstes auch bei seinem Besuch in El Salvador. Die Erziehung zur Versöhnung und zum Frieden ist eine besondere Aufgabe in dieser Nation, die durch so viele Jahre durch brudermörderische Kriege gepeinigt worden ist. Der Heilige Vater besuchte das Grab des Erzbischofs Oscar Arnulfo Romero, der während eines Gottesdienstes erschossen worden war. Vor seiner Abreise sagte der Papst den Jugendlichen: „Eure Anwesenheit heute abend (8. 2.) ist wie ein Hymnus auf das Leben und auf die Hoffnung für das Heimatland El Salvador."

In Venezuela rief der Papst auf zum Wandel von Mentalität und Verhalten. Unter Hinweis auf die bevorstehende 500-Jahr-

Feier der Evangelisierung Venezuelas sagte Johannes Paul II., daß er sich freut über die „Begegnung mit den Kindern dieses geliebten Landes, um sie zur unverzichtbaren Aufgabe der Neuevangelisierung zu ermutigen, die auch zur sittlichen und geistlichen Erneuerung der Nation beitragen soll". Ein Höhepunkt des Papstbesuches war die Feier der heiligen Messe auf dem Platz vor dem Heiligtum der hl. Jungfrau von Coromoto, der Patronin Venezuelas. Den pastoralen Dienst in diesem Heiligtum leisten seit rund einem Jahrhundert die Redemptoristen. – Der Papst sagte: Angesichts des Schwindens von Wahrheitsliebe, praktizierter Solidarität, verantwortungsvollem Streben nach dem Gemeinwohl und seiner Bewahrung sowie dem Zusammenhalt der Familien fühle sich die Kirche aufgerufen, ihren Beitrag einzubringen. „Im derzeitigen Augenblick, an der Schwelle des dritten Jahrtausends der christlichen Zeitrechnung, hat sie begeistert die Aufgabe der Neuevangelisierung auf sich genommen. Ihr Ziel ist, das Leben im Licht der Botschaft Christi zu erneuern und die Werte des Evangeliums zum Lebenssaft und Sauerteig einer neuen Gesellschaft zu machen, bei den Gläubigen die Übereinstimmung von Glaube und Leben zu fördern sowie allerorts die Überwindung von Ungerechtigkeit und sozialen Mißständen, die Achtung der Menschenwürde, ein geordnetes Familien- und Arbeitsleben sowie Rechtschaffenheit in Politik und Wirtschaft zu fördern"... Für die Errichtung einer neuen Gesellschaft ist ein Wandel der Mentalität, des Verhaltens und der Strukturen notwendig; das wird zu einer Kultur der Solidarität führen, die stärker ist als das Streben nach Macht oder nach einem selbstsüchtigen Leben; zu einem Wirtschaftssystem der Mitbeteiligung statt der Gewinnanhäufung, die nicht nur große Unterschiede zwischen den einzelnen Staaten, sondern auch zwischen den Bürgern ein und desselben Landes zur Folge hat." Der Papst äußerte sich ferner zu den Themen Familie, Achtung des Lebens, Wirtschaftsgebaren und Kultur. Abschließend rief er alle auf, „entschieden für Gerechtigkeit, Wahrheit und Frieden einzutreten, mit Optimismus in die Zukunft zu blicken sowie Solidarität mit dem Geschick des Volkes und seinen Werten zu zeigen, und hier besonders mit den Werten, die auf das Hauptgebot der Liebe gegründet sind".

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

Arbeitstagung zur Sexualerziehung

Vom 18. bis 20. Januar 1996 tagte im Vatikan eine internationale Versammlung von sechzig Experten, die der *Päpstliche Rat für die Familie* berufen hatte, um das kürzlich von diesem Rat veröffentlichte Dokument „Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung. Richtlinien für die Erziehung in der Familie" vorzustellen und seine Verbreitung anzuregen.

Der Präsident des Päpstlichen Rates für die Familie, Alfonso Kardinal Lopez Trujillo, gab die Einführung in das Dokument, das Orientierungen für die Eltern anbietet. Es ist die Frucht von elfjähriger Arbeit und Beratungen zwischen Experten und Eltern. Der Kardinal unterstrich, wie wichtig es für die Familie ist, diese zur ganzheitlichen Erziehung gehörende Aufgabe zu erfüllen, eine Aufgabe, die sie nicht völlig an andere abgeben darf. Die Eltern haben das Recht und die Pflicht, die in den Erziehungsinstitutionen angebotene Sexualerziehung zu überwachen und sie, klaren Kriterien folgend, zu begleiten.

Der Kardinal bestand auf der anthropologischen Charakterisierung des Dokumentes, das als Grundlage und Rahmen dient. Darum hat es den Titel „Menschliche Sexualität" in einem der Würde des Menschen als des Bildes Gottes angemessenen Verständnis. Darin liegen eine Wahrheit und eine Bedeutung der Geschlechtlichkeit, die nicht banalisiert und zu Lüge und

Karikatur umgekehrt werden dürfen. Diese Wahrheit wird auch von den Wissenschaften anerkannt und verlangt Gehorsam gegenüber den moralischen Kriterien.

Der Sekretär des Päpstlichen Rates für die Familie, Bischof Elio Sgreccia, bot einen „Verständnisschlüssel" zum Dokument an, indem er vom Begriff der Körperlichkeit ausging. Um eine Darstellung der Sexualität in biologistischer Sichtweise zu vermeiden, muß den Eltern und den jungen Menschen geholfen werden, zu begreifen, daß der Körper nicht getrennt von der Person in ihrer Ganzheit betrachtet werden darf. Der Körper als Begriffsbestimmung kann nicht als bloße Form existieren, sondern nur kraft des Daseins, das ihm der Geist gibt. Die Körperlichkeit ist die Inkarnation der Person, das Prinzip der Identifikation und der Unterscheidung der Person, sie offenbart den Geist und verbirgt ihn zugleich, sie ist Sprache und Grenze der Person.

Die Würde des Leibes besteht in seiner Verwurzelung im „Sein" der Person. Das gilt auch für die Sexualität, die von der Person geprägt ist und ihre Ausdrucksweise von Gemeinsamkeit darstellt.

Bischof Sgreccia sprach nicht nur über die Würde des Leibes, sondern auch über das Annehmen des eigenen Leibes von seiten des Menschen selbst, das in der Erziehung zu fördern ist. Schließlich sprach er noch über das Respektieren der Körperlichkeit von seiten der Gesellschaft, die heute die Körperlichkeit zu manipulieren droht, indem sie Stilformen und Verhaltensweisen einführt, die Moden und materiellen Interessen zweckdienlich sind.

Es gibt keinen anderen Weg zur sexuellen Erziehung als den der Erziehung zum Bewußtsein von der Würde des Leibes, zu seiner Annahme und zu seiner Achtung.

P. Tony Anatrella, ein französischer Psychoanalytiker, der in Paris tätig ist, stellte „die heutigen Sexualmodelle und Orientierungen für die Sexualerziehung" als wissenschaftliche Basis für eine echte Erziehung zur Liebe vor. Den wissenschaftlichen Erkenntnissen entsprechend, gab er eine vertiefte Darstellung des Geschlechtlichen in der Linie eines reifen Einander-Begegnens und gegenseitigen Ausdrucks in der Ehe. Er erklärte, daß es heute ein verfehltes Sexualmodell gibt, das das volle Reifwerden verhindert, weil es in einem Typ verkürzter Sexualität steckenbleibt, in einem jugendlichen Typ, der nicht über den unreifen Egoismus hinauskommt und schwere Auswirkungen in der Person und in der Gesellschaft hat.

Ebenso berührte P. Anatrella die Frage des Einbindens einer echten und angemessenen Geschlechtserziehung in die verschiedenen Entwicklungsstufen der jungen Menschen. Eine vorzeitige ausdrückliche Geschlechtserziehung kann nämlich der Entwicklung des Kindes Schaden zufügen.

P. Lorenzo Macario SDB, Professor der Pädagogik an der Päpstlichen Universität Salesiana, stellte die Methoden vor, den Inhalt des Dokumentes weiterzugeben. Er konzentrierte die Aufmerksamkeit auf die pädagogischen Aspekte, vor allem auf die Notwendigkeit, die Eltern zur Erfüllung ihrer Pflicht auf diesem Gebiet zu ermutigen.

P. Bonifacio Honings, Professor der Moraltheologie an der Päpstlichen Theologischen Fakultät und des Päpstlichen Instituts für Spiritualität „Teresianum", verweilte bei den in der Moral schwierigsten Punkten im Dialog mit der Welt von heute. Und schließlich untersuchte Prof. Giorgio Campanini, Ordinarius der Soziologie an der Universität Parma, den Dialog zwischen Schule und Familie auf dem Gebiet der Sexualerziehung in soziologischer Hinsicht.

Unter den Experten, die sich an der Diskussion beteiligten, waren selbstverständlich auch die Vertreter der Familien- und Elternvereinigungen. Alle nahmen das Dokument begeistert auf und überlegten Möglichkeiten zu seiner weiten Verbreitung.

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Grundkurs über sozialversicherungs- und steuerrechtliche Fragen

Die AGÖ (Arbeitsgemeinschaft der Ökonominnen der Frauenorden) und der AGCEP (Arbeitsgemeinschaft der Cellerare und Prokuratoren) führten vom 8. bis 11. Januar 1996 einen Sozialversicherungs- und steuerrechtlichen Grundkurs durch. Der Grundkurs fand in der Abtei Münsterschwarzach statt. Die Referenten waren P. Wolfgang Schumacher O.Carm und Br. Stephan Veith OSB. Letzterer bestritt den steuerrechtlichen Teil; P. Wolfgang informierte über den sozialversicherungsrechtlichen Teil.

2. Kontaktertreffen der AGMO

Die Arbeitsgemeinschaft der Männerorden für die Pastoral der geistlichen Berufe (AGMO) hat alle Ordensleute, die in ihren Gemeinschaften für die Pastoral der geistlichen Berufe verantwortlich sind, zu einer Begegnung und zum Erfahrungsaustausch eingeladen. Das „Kontaktertreffen" 1996 fand wie immer in den Tagen nach Aschermittwoch (21. – 24. 2. 1996) im Haus St. Klara in Oberzell bei Würzburg statt. Die AGMO hat das Thema: *„Lebensgeschichte und Berufung"* für dieses Treffen gewählt. Es wurde erschlossen von P. Hermann Kügler SJ (Köln, Pastoralpsychologe, TZI-Gruppenleiter) und P. Dr. med. Eckard Frick SJ (München, Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie/Psychoanalyse).

3. Werkwoche der Noviziatsleiter

Die Arbeitsgemeinschaft der Novizenmeister (AGNO) lud zur Werkwoche nach Benediktbeuern ein. Die Tagung fand statt vom 12. bis 16. Februar 1996 und stand unter dem Thema *„Beziehung, Freundschaft, Sexualität, Homosexualität"*. Als Referent hatte der Augsburger Pastoraltheologe Prof. Dr. Hanspeter Heinz zugesagt und vorgeschlagen, das Tagungsthema auf den Schwerpunkt „Homosexualität" zu konzentrieren, wobei auch die übrigen Fragen nicht ausgeklammert zu werden brauchten. Den gegenwärtigen Stand der innerkirchlichen Diskussion zum Tagungsthema biete ein Artikel von A. Foitzik in der Herderkorrespondenz mit dem Titel: „Kein tragfähiger Konsens. Die theologisch-ethische Bewertung der Homosexualität ist in Bewegung geraten."

4. Botschaft der ADOV an das Forum der Orden

Die Vorstände der drei deutschen Vereinigungen VDO, VOB und VOD – zusammengeschlossen in der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Ordensobern-Vereinigungen (ADOV) – haben sich bei den gemeinsamen Beratungen am 14. und 15. November 1995 unter anderem auch ausführlich mit dem *Forum der Orden* beschäftigt. Zugrunde lag ein Positionspapier, das der Sprecher des Forums, P. Jörg Dantscher SJ, als Zusammenfassung des aktuellen Diskussionsstandes über den bisherigen Weg und die künftige Entwicklung des Forums vorgelegt hatte. Dieses Papier trug noch einmal die diesbezüglichen Ergebnisse des letzten großen Treffens des Forums der Orden in Ludwigshafen zusammen.

Die ADOV hat das Ergebnis der gemeinsamen Beratungen der Vorstände der drei deutschen Ordensobern-Vereinigungen in einem Brief an die im Forum der Orden engagierten Schwestern und Brüder zusammengefaßt.

5. Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Ausbildungsleiter

Die Arbeitsgemeinschaft der Ausbildungsleiter (AGAL) hat zur 16. Jahrestagung vom 4. bis 6. März 1996 nach Münsterschwarzach eingeladen. Im Mittelpunkt der

Beratungen stand das Thema *„Begleitung – wohin?"* als Fortsetzung der Thematik des vergangenen Jahres. Als Referent wurde Dr. Christoph Jacobs (Paderborn) gewonnen. Anhand von Fallbeispielen wurden u. a. folgende Themenbereiche erörtert: Motivation, Sexualität, Kommunikations- und Gemeinschaftsfähigkeit, Alltagskompetenzen, Entscheidungsfähigkeit, Frömmigkeit.

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Prämonstratenser

Die Prämonstratenserabtei in Duisburg-Hamborn errichtete zum 1. Februar 1996 ein Kloster in Magdeburg. Es entstand an der St.-Andreas-Kirche in den ostelbischen Bezirken der Stadt. Dort wollen die Geistlichen auch die Pfarrseelsorge übernehmen. Damit kehren die Prämonstratenser wieder in die Stadt zurück, in der ihr Gründer Norbert von Xanten von 1126 bis 1134 Erzbischof war. Der aus Duisburg stammende Prämonstratenser Clemens Dölken – ein Bruder des Abtes Albert Dölken – war bereits unmittelbar nach der Wende nach Magdeburg gegangen. Mit seinem Hilfswerk „Subsidiaris" kümmerte er sich um arbeitslose Jugendliche. Im Jahr 1995 nahmen die Prämonstratenser ein in Eigenarbeit errichtetes Jugendzentrum in Betrieb und richteten eine Fachbibliothek für moderne Vorschulpädagogik und Katechetik ein.

2. Dominikanerinnen und Dominikaner

Die Dominikaner und Dominikanerinnen des deutschen Sprachgebietes bieten 1996 ein reichhaltiges Programm von Veranstaltungen an. Kostenlose Prospekte „Steig ein in das Leben – Angebote für junge Leute" können angefordert werden bei P. Gerfried Bramlage OP, Lindenstraße 45, D-50674 Köln.

3. Steyler Missionsgemeinschaft

Eine vergleichende Statistik (1920 – 1995) über die Herkunftsländer der Steyler Missionare (Professen und Novizen) dokumentiert neben dem stetigen Anwachsen der SVD (1920: 1782; 1940: 4939; 1980: 5261; 1995: 5754) zugleich die Internationalität des Ordens. Waren 1920 noch 1731 der 1782 Steyler Missionare Europäer (darunter 1464 Deutsche), stammten 1980 nur noch drei von fünf aus Europa: 3058 von 5261. Die Zahl der asiatischen Ordensmitglieder war von einem im Jahr 1920 mittlerweile auf 1245 gestiegen, die der Nord- und Südamerikaner von 50 auf 898. 1995 halten sich die Mitgliederzahlen von Europa (2385) und Asien (2332) nahezu die Waage. Hinzugekommen sind seit 1960 Steyler Patres und Brüder aus afrikanischen Herkunftsländern (1995: 144) und aus Ozeanien (39). 1920 stammten die Ordensmänner aus zehn Nationen, heute aus 60. Der letzte „Neuzugang": ein Russe (steyl aktuell [sta] 22/96).

4. Redemptoristen

Fast 100 Redemptoristen aus den Provinzen Köln, Wien, München und der Schweiz, etwa 20 Missionsschwestern vom Heiligsten Erlöser und viele Gäste trafen sich vom 2. bis 5. Januar 1996 im Kloster Gars, um des 300. Geburtstages des heiligen Alfons Maria von Liguori zu gedenken. Experten versuchten, aus dem Leben und der Tätigkeit des Ordensgründers der Redemptoristen Perspektiven für heute zu gewinnen. Der aus Süditalien stammende und in Paris arbeitende Ordenshistoriker Pater Dr. Francesco Chiovaro beleuchtete die „pastorale Intuition des heiligen Alfons" und ihre Verwirklichung in der Geschichte der Kongregation. Professor Dr. Rolf Decot, er lehrt an der Ordenshochschule in Hennef/Sieg und in Mainz, setzte sich kritisch mit einer neueren Biographie über den heiligen Alfons auseinander. Wie die seelsorglichen Impulse, die Alfons gegeben hatte, in Europa und auch im deutschspra-

chigen Raum weiterwirkten, zeigte Dr. Otto Weiß auf. Er erforscht in Rom die Geschichte der Redemptoristen und berichtete auch sehr spannend, wie das schriftstellerische Werk des heiligen Alfons in Kirche und Gesellschaft ein Für und Wider ausgelöst hatte. Gespräche in Kleingruppen und im Plenum, eine Podiumsdiskussion und die Vorstellung neuerer pastoraler Ansätze in den Provinzen ergänzten die Vorträge.

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ

1. Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

Im Bischof-Benno-Haus in Schmochtitz fand vom 26. bis 29. Februar 1996 die Frühjahrskonferenz der Deutschen Bischofskonferenz statt. Die weitere Beratung über die Richtlinien für kirchliche Schwangerenkonfliktberatungsstellen, die Vorbereitung des Papstbesuchs, eine Bilanz des Konsultationsprozesses zum Wort „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" und die Vorbereitung der „Zweiten Ökumenischen Versammlung in Graz" standen im Mittelpunkt der Beratungen.

Die Vollversammlung beriet außerdem über die „Woche für das Leben", die in diesem Jahr unter dem Thema „Leben bis zuletzt – Sterben als Teil des Lebens" vom 4. bis 10. Mai 1996 stattfindet. Auch kirchliche Friedensinitiativen und Hilfen zum Wiederaufbau in Bosnien und ökumenische Fragen standen auf dem Programm.

2. Neuer Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz

Als Nachfolger von Prälat Schätzler wählte die Deutsche Bischofskonferenz den Jesuitenpater Dr. Hans Langendörfer SJ (44) zum Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz. Der neue Sekretär tritt sein Amt am 1. Juli 1996 an.

3. Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zum Abschluß des KirchenVolksBegehrens

Viele Grundfragen des Glaubens, Forderungen nach einer Erneuerung der Kirche und Probleme der Gestaltung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung in unserem Land bewegen seit längerem die Christen, in einigen Punkten speziell die Katholiken. Es gibt viele Konsultationsverfahren und sehr unterschiedliche Gesprächsebenen in der Kirche: angefangen vom derzeitigen ökumenischen Meinungsbildungsprozeß zur wirtschaftlichen und sozialen Lage bis hin zu zahlreichen Foren, Diözesanversammlungen, Diözesantagen über pastorale Grundfragen, Veranstaltungen und Äußerungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, der Orden, der Verbände und vieler informeller Gruppen.

Dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und zwanzig Jahre nach der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer ist das Gespräch in der Kirche nicht abgerissen.

Heute ist ein vorläufiges Ergebnis des sogenannten KirchenVolksBegehrens bekanntgegeben worden. Nicht wenige sahen offenkundig darin für sich eine Möglichkeit, ihre Sorge über die Lage der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Der vielerorts gutgemeinte Einsatz zahlreicher Helferinnen und Helfer läßt sich nicht übersehen.

Wir können jedoch trotz der Beteiligung so vieler in dem gewählten Verfahren des KirchenVolksBegehrens keinen geeigneten Beitrag zu dem erwähnten Dialog sehen. Auf diese Weise lassen sich die angesprochenen Fragen nicht zu einer ernsthaften Klärung bringen, vielmehr wurden durch die Aktion überzogene Erwartungen geweckt. Die Bischöfe haben schon zu Beginn deutlich gemacht, das viele Forderungen des KirchenVolksBegehrens zu pauschal formuliert sind und schon darum kein angemessener Gesprächsbeitrag sein können.

Der Prozeß hat freilich in seinem Verlauf bis hin zum heutigen Abschluß auch einiges deutlicher erkennbar werden lassen:

1. Das KirchenVolksBegehren hat vorhandene Polarisierungen an den Tag gebracht und teilweise verstärkt.

2. Wo im Zusammenhang oder am Rande des KirchenVolksBegehrens Gespräche zu den Problemen angeboten worden sind, ist offenbar geworden, daß in Gesellschaft und Kirche ohne Zweifel nicht nur über die im KirchenVolksBegehren angesprochenen Themen, sondern vor allem auch über Fragen des Glaubens und der Moral ein sehr hoher Informations- und Gesprächsbedarf besteht.

Manche im Zusammenhang mit dem KirchenVolksBegehren geführten Gespräche sind hier gewiß eine Hilfe gewesen. Vielfach provozierten die Ziele und Forderungen des KirchenVolksBegehrens jedoch auch Unsicherheit und Verwirrung.

3. Das KirchenVolksBegehren hat keine neuen Gesichtspunkte an den Tag gebracht. Die Aktion hat zudem den Nachteil, daß durch die plakative Benennung von bestimmten Reizthemen und durch den Begriff der „Drohbotschaft" ein schiefes oder ein falsches Bild von der Kirche vermittelt wurde. Entscheidendere Fragen wurden davon überlagert. Nötig ist nicht zuerst eine erneute Konzentration auf innerkirchliche Strukturfragen. Die Zukunft der Kirche entscheidet sich in der Gottes- und Glaubensfrage.

Die richtige Gewichtung und die sorgfältige, gesprächsbereite Behandlung der genannten Fragen bleibt für die Erwachsenenbildung, die Glaubensunterweisung, den Religionsunterricht, die Medien- und Öffentlichkeitsarbeit, die Akademien, die Theologie und nicht zuletzt für jeden einzelnen eine große, gemeinsame Aufgabe (Kirchliches Amtsblatt für die Erzdiözese Hamburg, 2. Jahrgg. Nr. 1 vom 17. 1. 1996, S. 9f.).

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Meisner – Zum Zölibat

In der Zölibatsfrage sei heute „Bekehrung zum Himmelreich" notwendig und nicht so sehr Diskussion, „alles andere, auch zölibatäre Priesterberufungen, wird uns dazugegeben werden". Dazu forderte der Kölner Erzbischof in einer Stellungnahme zu einem Beschluß der Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken auf. „Das Zentralkomitee ist in diesem Fall ganz sicher einer Fehldiagnose zum Opfer gefallen, indem es den Priestermangel im Zölibat begründet findet. Eine Fehldiagnose ist deshalb so gefährlich, weil sie eine falsche Therapie zur Folge hat. Das Zentralkomitee mit seiner Zölibatskritik kuriert an Symptomen der Krise herum und verkennt die Wurzel des Problems. Es hat freilich dabei den Zeitgeist ganz auf seiner Seite, aber das macht die Fehldiagnose nicht richtiger. Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen kann dort nicht hoch im Kurs stehen, wo man auf Erden kaum noch mit dem Himmel rechnet. Wenn die Kirche nicht irgendein Weltverbesserungsverein ist, sondern vor allem die Aufgabe hat, die Menschen in den Himmel zu führen, dann muß sie allen zum Problem werden, die diese Aufgabe nicht mehr klar vor Augen haben."

2. Kardinal Wetter – Gedenken an Weihbischof Defregger

Wir gedenken bei diesem Gottesdienst unserer heimgegangenen Mitbrüder aus der Bischofskonferenz. Der letzte, der aus unserer Gemeinschaft heimgerufen wurde, war Weihbischof Matthias Defregger. Kreuz und Dienst, mit diesen beiden Worten läßt sich das Vermächtnis zusammenfassen, das er uns hinterlassen hat.

Am Fest der Kreuzerhöhung 1968 wurde er zum Bischof geweiht. Damit wurde auch

das Kreuz für ihn aufgerichtet. Wenige Monate nach der Weihe begann eine öffentliche Kampagne gegen ihn. Von der Feststellung seiner Unschuld nahm man keine Notiz. Damals wurden seiner Seele Wunden geschlagen, die niemals mehr verheilten. Später wurde ein Attentat auf ihn verübt. Körperliche Gebrechen waren die Folge. Das Leben von Matthias Defregger von seiner Bischofsweihe bis zu seinem Tod war ein Kreuzweg.

Und dabei hat er Freude ausgestrahlt, auch wenn es ihm nicht danach zumute war. Darum hatten es alle Menschen gern mit ihm zu tun; sie kamen zu ihm in vielerlei Nöten und Anliegen, bis in die letzten Wochen vor seinem Tod. Obwohl er nur vier Jahre als Kaplan in der Pfarrseelsorge wirkte, sahen die Menschen wegen seines Charismas in ihm den Seelsorger und wußten sich von diesem frommen, gütigen Priester und Bischof verstanden und angenommen.

Wer mit dem Kreuz beladen Freude ausstrahlen kann, ist mit der Quelle der Freude verbunden, mit Jesus Christus. Aus dieser Quelle hat er die Kraft geschöpft, die Leiden der Seele und des Leibes tapfer zu tragen und dabei noch andere aufzurichten und ihnen Mut und Zuversicht, ja Freude zu schenken ...

3. Erzbischof Braun – Der Papst als Fundament der Glaubenseinheit

Als „immerwährendes, sichtbares Fundament der Glaubenseinheit" in der katholischen Kirche hat der Erzbischof von Bamberg, Dr. Karl Braun, das Papsttum gewürdigt. Da Christus im Papst und durch den Papst wirke, sei ein Bekenntnis zum Papsttum auch ein Bekenntnis zu Jesus, sagte der Erzbischof am „Papstsonntag" im Bamberger Dom. Mit Hinweis auf die vielfältige Kritik an Papst Johannes Paul II. hob Erzbischof Braun hervor, es gehöre zum Wesen des Papstamtes, daß die Welt daran Anstoß nehme. Für die Gläubigen sei die Einheit mit dem Stellvertreter Christi und dem sichtbaren Oberhaupt der Kirche jedoch wichtig. Der Erzbischof hob hervor, Johannes Paul II. sei ein Papst mit „beispielgebendem Einsatz, überragender Spiritualität und Menschlichkeit", der vom ersten Tag seines Pontifikates an versucht habe, die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verwirklichen. Die Gläubigen rief der Erzbischof dazu auf, den Papst durch Gebet und Treue zu stärken. Durch Bewegungen, die eine „Loslösung vom Haupt der Kirche" wollten, sei eine Einheit in der Kirche nicht zu verwirklichen. In der Geschichte habe sich gezeigt, daß die Einzelkirchen immer dann stark gewesen seien, wenn sie in bewußter Orientierung am Amt des Papstes gelebt hätten.

4. Bischof Bode – Grußworte an das Bistum

„Auf den neuen Bischof von Osnabrück richten sich viele Hoffnungen und hohe Erwartungen" – so schrieb die Neue Osnabrücker Zeitung am Tag nach meiner Ernennung und befragte eine Reihe von Menschen, was sie vom neuen Bischof erhoffen.

Zunächst freue ich mich, daß es überhaupt Erwartungen und Hoffnungen gibt; denn darin steckt viel gemeinsame Energie für die Zukunft. Andererseits bedrücken mich manchmal diese vielen, sehr unterschiedlichen, ja oft widersprüchlichen Erwartungen. Ihnen allen gerecht werden zu wollen wäre vermessen und würde mich zerreißen.

Wie entlastend ist es da, daß die Kirche am 1. Adventssonntag von einem Größeren spricht, der da kommt, der allein die Kraft hat, den tiefsten Sehnsüchten der Menschen entgegenzukommen und sie zu heilen. Es wäre gut, wenn das ganze menschliche Erwartungs- und Hoffnungspotential, das sich in diesen Wochen in unserem Bistum entwickelt, neu auf IHN, auf Jesus Christus, bezöge. Auf IHN alle Erwartun-

gen setzen, IHM etwas wirklich Veränderndes und Heilendes zutrauen, IHM offen begegnen – das ist die Grundhaltung des Advent.

Für sein Kommen wach zu sein ist für uns Christen lebensnotwendig, sonst erliegen wir der Versuchung, uns letztlich immer nur um uns selbst zu drehen, „uns selber zu leben", wie das vierte Hochgebet der Kirche sagt, und landen in noch größerer Frustration und Resignation.

5. Bischof Spital – Kirchenpresse

Die Kirchenpresse ist nach Ansicht des „Medienbischofs" Hermann Josef Spital unverzichtbar. Wer sich zuverlässig über Themen und Vorgänge in der Kirche informieren wolle, müsse auf ihre Organe zurückgreifen, sagte der Trierer Bischof und Vorsitzende der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz. Er wandte sich gegen die Einführung einer einheitlichen deutschen Kirchenzeitung, Bistumszeitungen müßten die jeweils unterschiedlichen Gesichter ihrer Diözese vermitteln.

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Kriterien der Deutschen Bischofskonferenz für die kirchenamtliche Genehmigung von Satzungen und Satzungsänderungen von katholischen Vereinigungen

Die Vielfalt der Vereinigungen katholischer Christen in Deutschland (Organisationen, Verbände, Vereine, Gemeinschaften) und ihre im deutschen Katholizismus gewachsenen und vielfach bewährten Ausprägungen in der Verbindung von innerkirchlichen und gesellschaftlich-kulturellen Zielsetzungen finden durch die im apostolischen Schreiben „Christifideles Laici" (Nr. 30) genannten Kriterien Bestätigung.

Vereinigungen, die bei Inkraftreten des CIC bestanden haben, behalten ihren bisherigen kirchenrechtlichen Status. Soweit sie nur nach weltlichem Recht organisiert waren, kann es dabei bleiben.

Soweit sie von der kirchlichen Autorität ausdrücklich genehmigt waren, können sie beschließen, den Charakter einer privaten kanonischen Vereinigung annehmen zu wollen (cc. 321 – 326).

Soweit sie von der kirchlichen Autorität errichtet waren, haben sie den Charakter öffentlicher kanonischer Vereine (cc. 312 – 320).

Sofern ihre Satzungen einer Änderung nicht bedürfen, ist die Wiedervorlage bei der zuständigen kirchlichen Autorität zu neuer Autorisierung (Überprüfung, Billigung, Genehmigung) der Satzung nicht erforderlich. Vereinigungen, die die Beziehung „katholisch" unangefochten geführt haben, behalten dieses Recht, sofern nicht ein schwerwiegender Grund den Widerruf erforderlich macht.

Vereinigungen, die ihren überkommenen Rechtscharakter ändern möchten, haben sich hierzu an die zuständige kirchliche Autorität zu wenden.

1. *Für die zu wählende Rechtsform* bei der Neugründung katholischer Vereinigungen und für die Wahl bzw. Bestimmung des Rechtscharakters bestehender Vereinigungen im Hinblick auf die Möglichkeiten und Erfordernisse des CIC besteht ein großer Freiraum.

2. *Bei Neugründungen katholischer Vereinigungen oder bei Satzungsänderungen* ist zu klären, welche kirchenrechtliche Form angesichts der eigenen Vorgehensweise und Ziele der Vereinigung am meisten angemessen ist. Die schließlich gewählte Rechtsform ist in der Satzung festzulegen.

Für eine nicht kanonische Vereinigung ist die Mitwirkung der kirchlichen Autorität nur dann erforderlich, wenn die Vereinigung kraft ihrer Satzung eine besondere Verbindung mit der kirchlichen Autorität vorsieht.

Für die in kanonischen Formen zu bildenden Vereinigungen (cc. 298 – 329) müssen die Satzungen der zuständigen kirchlichen Autorität zu der vom Recht jeweils geforderten Überprüfung (c. 299 § 3) oder Billigung (c. 322 § 2) oder Genehmigung (c. 314) vorgelegt werden.

3. *Die Zuständigkeit für die Autorisierung von Satzungen und Satzungsänderungen* ergibt sich aus dem jeweiligen in der Satzung festzulegenden Wirkungsbereich der Vereinigung.

Zuständig ist

– für Diözesanvereinigungen der jeweilige Diözesanbischof,

– für mehrdiözesane Vereinigungen, d. h. solche, die in mehreren, nicht aber in allen Diözesen im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz wirken wollen, der Diözesanbischof des Hauptsitzes, jedoch nach Beratung mit den anderen Diözesanbischöfen, in deren Diözese die Vereinigung verbreitet ist,

– für Vereinigungen, die im gesamten Konferenzgebiet tätig werden wollen, die Deutsche Bischofskonferenz.

Bevor die zuständige Autorität erstmalig eine Satzung autorisiert und bevor sie dem Antrag einer Vereinigung stattgibt, die Bezeichnung „katholisch" führen zu dürfen, und ebenso vor dem Widerruf dieses Rechtes, wird je nach Vereinigung der Diözesanbischof bzw. der Diözesanbischof des Hauptsitzes dem Diözesanamt, die Deutsche Bischofskonferenz dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken Gelegenheit zur Stellungnahme geben.

4. In den in kanonischer Form bestehenden privaten oder öffentlichen Vereinigungen kann die Satzung die Mitwirkung von *Nichtkatholiken* vorsehen. Je nach der Zielsetzung der Vereinigung kann die zuständige Autorität bei Überprüfung der Satzung über Art und Umfang dieser Mitwirkung Auflagen machen.

5. Die Satzung regelt entsprechend Tradition, Selbstverständnis und Aufgabenstellung der Vereinigung, ob und in welcher *Rechtsstellung ein Priester* dem Vorstand angehört. Der Priester kann entweder beratend oder mit vollem Stimmrecht dem Vorstand angehören. Beschlüsse, die die Glaubens- und Sittenlehre sowie die kirchliche Rechtsordnung betreffen, können gegen den begründeten Einspruch des Priesters nicht gefaßt werden.

Wenn nach dem Urteil der zuständigen Autorität ein Priester für seelsorgliche Aufgaben in der Vereinigung nicht zur Verfügung steht, kann diese zulassen, daß ein Diakon oder eine im kirchlichen Dienst stehende Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, diese Aufgaben wahrnimmt und eine angemessene Rechtsstellung erhält.

Laien können den Priester in seiner seelsorglichen Aufgabe unterstützen, nicht aber schlechthin ersetzen.

6. Bei öffentlichen oder privaten Vereinigungen, die in kanonischer Rechtsform existieren, sind die im Apostolischen Schreiben „Christifideles Laici" (Nr. 30) genannten Kriterien zu berücksichtigen.

Bezüglich der Rechtsform sollen die von der Kommission für Staatskirchenrecht des Verbandes der Diözesen Deutschlands erarbeitete *Mustersatzung* für kirchliche Vereinigung sowie die von der „Arbeitsgruppe Kirchenrecht" der Deutschen Bischofskonferenz erstellten Vorlagen herangezogen werden.

7. Bei der Behörde der zuständigen Autorität wird anläßlich der Autorisierung ein Exemplar der jeweils geltenden *Satzung hinterlegt.*

Für diözesane und mehrdiözesane Vereinigungen werden in den betreffenden Diözesen, für satzungsgemäß im gesamten Konferenzgebiet tätige Vereinigungen im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz *Verzeichnisse* geführt. Darin werden die jeweilige Rechtsform, ggf. erfolgte Sonderqualifizierung (Belobigung, Empfehlung, Recht zur Bezeichnung „katholisch") sowie das Datum der letzten Autorisierung der Satzung eingetragen.

8. Diese Kriterien, denen die Gemeinsame Konferenz am 14. Mai 1993 zugestimmt hat, wurden von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 23. September 1993 beschlossen und traten mit Wirkung vom 1. Oktober 1993 in Kraft.

Anmerkung:

Die Bischofskonferenz hat ferner folgende Regelung für überdiözesane Vereinigungen, die im gesamten Konferenzgebiet tätig werden wollen und die gemäß Nr. 3 der „Kriterien" in den Zuständigkeitsbereich der Deutschen Bischofskonferenz fallen, beschlossen:

– Das Bistum, in dem die Vereinigung ihren rechtlichen Sitz hat (Belegenheitsbistum), nimmt die der Deutschen Bischofskonferenz zustehenden Aufsichtsrechte als Verwaltungstätigkeit wahr und weist auf ggf. zu ergreifende Maßnahmen hin.

– Bei der Neugründung überdiözesaner katholischer Vereinigungen oder deren Satzungsänderungen nimmt das Belegenheitsbistum zur Satzung oder Satzungsänderung der Deutschen Bischofskonferenz gegenüber Stellung.

Der Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz über die „Anerkennung katholischer Organisationen" vom 25. 9. 1969 in der Fassung vom 9. 3. 1981 ist auch nach Inkrafttreten des neuen CIC weiterhin geltendes Partikularrecht (Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Fulda, 12. 10. 95, Nr. 139).

2. Taufpatenamt

Vermehrt stellen in der letzten Zeit Eltern die Frage, wie es mit dem Taufpatenamt bzw. mit der Möglichkeit bestellt sei, die seinerzeit ins Taufbuch eingetragenen Taufpaten im Taufbuch/Stammbuch zu streichen und neue einzutragen. In diesem Zusammenhang verweisen wir auf folgende Bestimmungen:

1. Jedem Täufling ist, „soweit das geschehen kann" (can. 872 CIC), ein Pate bzw. eine Patin oder Pate und Patin (can. 873 CIC) zu geben.

2. Vor der Zulassung zum Patenamt ist mit der gebotenen Sorgfalt zu prüfen, ob die geforderten Voraussetzungen erfüllt sind, daß heißt vor allem, ob die in Erwägung gezogenen Personen katholisch, gefirmt, wenigstens sechzehn Jahre alt sowie weder durch Lebensführung noch durch Kirchenaustritt daran gehindert sind, die dem Patenamt eigenen Pflichten zu übernehmen (can. 874 § 1, n. 2 – n. 4 CIC).

Vater und/oder Mutter können nicht Taufpaten ihrer eigenen Kinder sein (can. 874 § 1, n. 5 CIC).

3. Nichtkatholische Christen können zusammen mit einem katholischen Paten als Tauf*zeugen* zugelassen werden (can. 874 § 2 CIC).

4. Der Wunsch der Eltern nach Streichung von Paten im Taufbuch/Stammbuch hat häufig seinen Grund darin, daß die Paten ihr Amt nicht oder dem Patenamt nicht entsprechend ausüben. Bisweilen ist es auch zu einem Zerwürfnis zwischen Eltern und Paten gekommen, das den Wunsch der Eltern um Streichung der Paten im Taufbuch/Stammbuch begründet. Solche Begründungen sind bedenkenswert und auch verständlich.

Eine Änderung an dem Eintrag im Taufbuch/Stammbuch durch Streichung der Paten oder Eintragung anderer Personen ist jedoch rechtlich nicht möglich. Die Än-

derung einer Urkunde ist in unserer Rechtsordnung nicht zulässig. Sie wäre eine nicht wahrheitsgemäße Fiktion, da die Patenschaft nicht rückgängig gemacht werden kann.

Eine Streichung ist auch deshalb nicht gerechtfertigt, weil der Taufpate bei Unklarheiten die Taufe selbst oder die Form der Taufe bezeugen kann. Selbst im Fall des Todes eines Paten wird sein Name nicht gestrichen oder durch Eintragung einer anderen Person im Taufbuch bzw. Stammbuch ersetzt.

Es ist jedoch möglich, daß eine andere Person als die eingetragene die Patenaufgaben tatsächlich wahrnimmt, die dann bei der Firmung in aller Form das Firmpatenamt übernehmen könnte.

Befürchtungen, daß Vormundschaftsgerichte bei einem eventuellen Tod der Eltern einer bestimmten Person allein deshalb Rechte einräumen würden, weil diese den Titel „Pate" beanspruchen kann, sind gegenstandslos (Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg/B. Nr. 39 v. 15. 12. 95, S. 309).

3. Satzungen der Arbeitsgemeinschaft der Ordensfrauen im Bistum Hildesheim

Entstehung

Zum Auftrag an alle Gläubigen, das kirchliche Leben zu erneuern, erging nach dem II. Vatikanischen Konzil an die Ordensgemeinschaften auch die Aufforderung, sich nach außen zu öffnen und untereinander sowie mit den Kirchengemeinden und dem Bischof enger zusammenzuarbeiten.

Diesem Auftrag, angestoßen von Pater Dr. Dietmar Westermeyer OFM, IMS Frankfurt, entsprach Bischof Heinrich Maria Janssen, als er am 3. Dezember 1968 die Arbeitsgemeinschaft der Ordensfrauen im Bistum Hildesheim ins Leben rief und den Diözesan-Frauenseelsorger, Pfarrer Günter Franz, zu ihrem Geistlichen Beirat ernannte.

Sechs Jahre später gab sich die Arbeitsgemeinschaft eine Ordnung – keine Satzung –, die von den Oberinnen der in ihr zusammengekommenen Schwesterngemeinschaften gutgeheißen wurde und so Gültigkeit erlangte.

Nach dem Tode ihres Geistlichen Beirates im Jahre 1992 stellt sich der Arbeitsgemeinschaft die Frage nach ihrem Selbstverständnis und ihrer Verbindung zur Diözesanleitung neu; das führte zur Abfassung dieser Satzung.

Begriffsbestimmung

Die Arbeitsgemeinschaft (AG) der Ordensfrauen im Bistum Hildesheim ist der Zusammenschluß der Frauengemeinschaften aus den Ordensinstituten, den Säkularinstituten und den Gesellschaften des Apostolischen Lebens, die durch ihre Delegierten vertreten sind.

Aufgaben

Der Zusammenschluß der Frauengemeinschaften in der AG dient

– der Förderung des Kontaktes untereinander und mit der Bistumsleitung,

– der Information nach innen und außen,

– der Beratung und Verwirklichung gemeinsamer Interessen und Aufgaben,

– der Entsendung von Vertreterinnen in die diözesanen Gremien,

– der Zusammenarbeit mit anderen Personen und Gruppen im kirchlichen Raum.

Mitglieder

Die Mitglieder der AG werden von ihren Gemeinschaften entsandt. Der Modus der Delegation bleibt den einzelnen Gemeinschaften vorbehalten. Es entsenden:

Gemeinschaften mit mehr als 100 Schwestern im Bistum – 5 Mitglieder

Gemeinschaften mit mehr als 50 Schwestern im Bistum – 3 Mitglieder

Gemeinschaften mit mehr als 30 Schwestern im Bistum – 2 Mitglieder

Gemeinschaften unter 30 Schwestern im Bistum – 1 Mitglied.

Ausscheidende Mitglieder werden von der betreffenden Gemeinschaft ersetzt.

Zu den ordentlichen Mitgliedern gehört auch die im Diözesanreferat „Geistliches Leben – Kirchliche Dienste" tätige Ordensschwester.

Die AG hat die Möglichkeit, 1 – 3 außerordentliche Mitglieder, die Wahl- und Stimmrecht haben, in ihren Kreis zu berufen.

Leitung

Zur Leitung der Arbeitsgemeinschaft gehören *die Vorsitzende und die Stellvertreterin.*

Sie werden von den Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft mit einfacher Stimmenmehrheit bei Anwesenheit von mindestens der Hälfte aller Mitglieder für 3 Jahre gewählt. Wiederwahl ist möglich.

Die *Vorsitzende* vertritt die Arbeitsgemeinschaft nach außen, pflegt die Verbindung zur Diözese und leitet die Sitzungen.

Die *Stellvertreterin* unterstützt die Vorsitzende, vertritt sie bei Abwesenheit und leitet bei deren Ausfall die Neuwahl der Vorsitzenden.

Kassenführerin und Protokollführerin

Sie unterstützen das Leitungsteam bei der Führung der Geschäfte und werden nach Absprache mit den AG-Mitgliedern für 3 Jahre ernannt, die Schriftführerin gegebenenfalls zu Beginn jeder neuen Sitzung. Wiederernennung ist möglich. Die Kassenführerin verwaltet die Finanzen der AG und legt ihr auf Anfrage den Kassenbericht vor.

Geschäftsordnung

Die Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft treffen sich in der Regel 3 bis 4mal im Jahr. Der Tagungsort wird jeweils neu festgelegt. Die Mitglieder sind berechtigt, Eingaben zur Tagesordnung vor Sitzungen einzureichen. Das Protokoll der Sitzung wird allen Mitgliedern zugeschickt.

Die Finanzierung der laufenden Unkosten wird durch einen jährlichen Beitrag der angeschlossenen Frauengemeinschaften getragen. Die Höhe des Beitrags setzt die Arbeitsgemeinschaft fest. Er ist von den einzelnen Gemeinschaften pro Mitglied zu entrichten. Darüber hinausgehende Kosten, z. B. für Ordenstage, Seminare, Fahrten, werden vom Bistum und durch zusätzliche Beiträge der Teilnehmerinnen getragen.

Mitarbeit in den diözesanen Gremien

Die AG ist durch je ein Mitglied vertreten im
Diözesanrat des Bistums,
Diözesanauschuß des Diözesan-Caritasverbandes.

Diese Mitglieder werden von der Arbeitsgemeinschaft ernannt und berichten ihr über wichtige Inhalte der Gremiumsarbeit.

Die Arbeitsgemeinschaft kann auch Schwestern, die ihr nicht angehören, in diözesane Gremien entsenden und zur Berichterstattung in die Sitzungen der AG einladen.

Diözesane Kontaktstelle

Die Arbeitsgemeinschaft der Ordensfrauen steht in Zusammenarbeit mit dem Diözesanreferat „Geistliches Leben – Kirchliche Dienste".

Hildesheim, den 28. November 1995
(Kirchlicher Anzeiger für das Bistum Hildesheim Nr. 19, v. 6. 12. 95, S. 366).

GEISTLICHE BERUFE

Botschaft von Papst Johannes Paul II. zum 33. Weltgebetstag um Geistliche Berufe

Verehrte Mitbrüder im Bischofsamt, geliebte Brüder und Schwestern in aller Welt!

1. Die Berufungen in der christlichen Gemeinde.

Wie der Same überreiche Frucht bringt auf gutem Boden, so entsteht und wächst ein

reiches Maß an Berufungen in der christlichen Gemeinde heran.

Es ist in der Tat die Gemeinde, in der sich das Geheimnis des Vaters offenbart, der ruft, des Sohnes, der sendet, und des Geistes, der heiligt: „Die Berufung, der Ruf Gottes, entsteht in einer Erfahrung von Gemeinschaft und schafft eine Verpflichtung für die universale Kirche und für eine ganz bestimmte Gemeinschaft" (Schlußerklärung des ersten Kongresses für Berufungen auf dem lateinamerikanischen Kontinent, 24).

Deshalb muß auf jeder Ebene eine zutiefst kirchliche Gesinnung erkennbar werden, muß sich fortentwickeln und wachsen, ferner eine großherzige Offenheit für die seelsorglichen Bedürfnisse des Volkes Gottes, eine gegenseitige loyale Zusammenarbeit zwischen Welt- und Ordensklerus, um so den Glaubensweg jener Männer und Frauen zu unterstützen, die Jesus folgen und sich ihm mit ungeteiltem Herzen weihen wollen.

2. „Laßt auch ihr euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus auferbauen" (1 Petr 2,5).

Man muß wieder bei den Gemeinden anfangen, den fruchtbaren Boden zu bereiten, auf dem das Handeln Gottes sich mit Macht entfalten und sein Ruf gehört und verstanden werden kann. „Es ist mit Sicherheit notwendig, überall die christliche Substanz der menschlichen Gesellschaft zu erneuern. Voraussetzung dafür ist aber die Erneuerung der christlichen Substanz der Kirchengemeinden" (Christifideles laici, 34).

In der Tat müßte das weite Feld seelsorglichen Handelns zugunsten der Berufungen unter einigen Aspekten noch vollständiger verwertet und genutzt werden, obgleich ein aufmerksameres Bewußtsein für die Berufswerbung als einer Dimension christlichen Lebens am Wachsen ist und die Initiativen zu ihrer Verwirklichung zunehmen. Die Entdeckung der eigenen Berufung, welcher Art auch immer diese sei, darf nicht die anderen Entscheidungen im Sinne des Evangeliums außer acht lassen, die so notwendig sind für die Identität der Kirche, welche doch Werkzeug und Abbild des Reiches Gottes in der Welt ist.

Nur lebendigen christlichen Gemeinden wird es gelingen, Berufungen mit fürsorglicher Bereitwilligkeit anzunehmen und sie in ihrer weiteren Entwicklung zu begleiten, so wie Mütter, die um das Wachstum und das Glück ihrer Leibesfrucht besorgt sind. „Handelndes Subjekt, der Hauptakteur der Berufungspastoral, ist die kirchliche Gemeinschaft als solche in ihren verschiedenen Ausdrucksformen: von der Universalkirche bis zur Teilkirche und, analog, von dieser bis zur Pfarrei und zu allen Mitgliedern des Gottesvolkes (Pastores dabo vobis, 41).

Doch unsere Gemeinden müssen wieder stärker an die Bedeutung glauben, die den Vorschlägen verschiedener christlicher Lebensentwürfe und kirchlicher Funktionen, Ämter und Charismen, zukommt, wie sie vom Heiligen Geist im Laufe der Jahrhunderte angeregt und als rechtmäßig und echt von den Hirten der Kirche anerkannt worden sind. Und auch jetzt, da die Gesellschaft sich sehr schnell und tief wandelt, muß in der Gemeinschaft der Glaubenden die christliche Vorstellung jede Art passiver Resignation besiegen und mit Vertrauen und Mut der Existenz ihren vollen Sinn geben durch die Verkündigung der Gegenwart und des Handelns Gottes im Leben des Menschen.

Berufung ist Einsatz für Christus

Es ist heute angesichts der Herausforderungen der gegenwärtigen Welt ein Mehr an Wagemut im Geiste des Evangeliums erforderlich, um die Verpflichtung zur Berufsförderung im Einklang mit der Einladung des Herrn zu verwirklichen, unablässig Arbeiter für die Ausbreitung des Reiches Gottes zu erbitten (vgl. Mt 9.37 – 38).

3. „Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk" (1 Petr 2,10).

Die christliche Berufung, ein Geschenk Gottes, ist allen zu eigen. Ob Eheleute oder Geweihte, sie alle sind von Gott auserwählt zur Verkündigung des Evangeliums und zur Weitergabe des Heiles; doch nicht als einzelne, sondern in der Kirche und mit ihr. „Evangelisieren ist niemals das individuelle und isolierte Tun eines einzelnen, es ist vielmehr ein zutiefst kirchliches Tun" (Evangelii nuntiandi, 60). Dem allgemeinen Anruf Gottes, die Verkündigung des Heiles durch das Leben zu bezeugen, stellen sich besondere Berufungen zur Seite mit spezifischen Aufgaben innerhalb der Kirche; diese Berufungen sind die Frucht einer besonderen Gnade und erfordern ein Mehr an moralischem und geistlichem Bemühen. Gemeint sind die Berufungen zum Priestertum, zum Ordensleben, zur Tätigkeit in der Mission und zum kontemplativen Leben.

Diese besonderen Berufungen verlangen Rücksicht und Annahmebereitschaft, völlige Verfügbarkeit, die eigene Existenz aufs Spiel zu setzen, und das inständige Bittgebet. Sie setzen ebenso eine liebevolle Aufmerksamkeit hierfür voraus und eine weise und kluge Unterscheidungsgabe für die Keime der Berufung, die in den Herzen so vieler Kinder und Jugendlicher anzutreffen sind. „Um so dringender ist es vor allem heute, daß sich die Überzeugung verbreitet und Wurzeln schlägt, daß alle Glieder der Kirche, ohne Ausnahme, die Gnade und die Verantwortung der Sorge um die Berufung haben" (Pastores dabo vobis, 41).

Lebendige Gemeinden – Feld für Berufungen

Manche denken, daß uns selbst nichts zu tun bleibt, als abzuwarten, da ja Gott wisse, wen er berufen will und wann er ihn berufen soll. Alle diese vergessen in Wirklichkeit, daß die souveräne Initiative Gottes den Menschen freilich nicht von seiner Pflicht zu einer entsprechenden Antwort entbindet. Tatsächlich wird vielen Berufenen ihre göttliche Erwählung gerade mit Hilfe günstiger Umstände bewußt, die auch vom Leben der christlichen Gemeinde bestimmt sind.

Bei vielen Jugendlichen, denen es aufgrund des herrschenden Konsumismus und der Krise bezüglich der Ideale an Orientierung mangelt, kann die Suche nach einem authentischen Lebensstil, wenn diese durch ein unzweifelhaftes und freudiges Zeugnis der christlichen Gemeinde unterstützt wird, heranreifen zur Bereitschaft, hinzuhören auf den Schrei einer Welt, die nach Wahrheit und Gerechtigkeit dürstet. Ganz leicht wird dann das Herz sich öffnen, um großmütig das Geschenk der Berufung zum geweihten Leben anzunehmen.

4. „Brüder, seht auf eure Berufung" (1 Kor 1,26).

Die Kirche muß ihr eigenes wahres Gesicht zeigen in der täglichen Herausforderung zur Treue gegenüber Gott und den Menschen. Wenn sie diese Sendung in tiefem Einklang mit sich verwirklicht, dann wird sie zum fruchtbaren Nährboden für das Entstehen mutiger Entscheidungen zu einem Einsatz ohne Vorbehalte für das Evangelium und das Volk Gottes.

Durch die besonderen Berufungen sichert der Herr seiner Kirche Fortdauer und Lebenskraft und öffnet sie gleichzeitig für die neuen und zugleich alten Bedürfnisse der Welt, daß sie Zeichen des lebendigen Gottes sei und zum Aufbau der Stadt der Menschen beitrage im Sinne einer „Zivilisation der Liebe".

Jede Berufung entsteht, wird genährt und entwickelt sich in der Kirche und bleibt an sie gebunden bezüglich ihres Ursprungs, ihrer Entwicklung, ihrer Bestimmung und ihres Sendungsauftrags. Aus diesem Grunde sind die Diözesen und Pfarrgemeinden aufgerufen, das Bemühen um Berufungen zum Priestertum und zum gottgeweihten Leben vor allem durch die Verkündigung des Wortes zu bekräftigen, durch die Feier der Sa-

kramente und das Zeugnis der Liebe. Außerdem müssen sie auch einige unerläßliche Bedingungen für eine echte Berufungspastoral berücksichtigen.

Gelebte Berufung hat Vorbildcharakter

So ist vor allem notwendig, daß die Gemeinde sich auf das Hören des Wortes Gottes einläßt, um jenes göttliche Licht zu empfangen, das dem Herzen des Menschen Orientierung schenkt. Die Heilige Schrift ist ein sicherer Weggeleiter, wenn sie in der Kirche gelesen, aufgenommen und meditiert wird. Das Vertrautwerden mit den Lebensgeschichten der biblischen Gestalten und vor allem das Lesen des Evangeliums bereiten Augenblicke voll überraschender Eingebungen und radikaler persönlicher Entscheidungen vor. Wenn die Bibel das Buch der Gemeinde wird, dann wird es leichter, die Stimme Gottes, der ruft, zu hören und sie aufzunehmen.

Ferner ist es notwendig, daß die Gemeinden inständig zu beten vermögen, um den Willen des Herrn verwirklichen zu können, wobei sie den Vorrang des geistlichen Lebens in der alltäglichen Existenz unterstreichen. Das Gebet schließt wertvolle Energien auf, um die Einladung des Herrn zu unterstützen, sich ganz in den Dienst des geistlichen, moralischen und materiellen Wohls der Menschen zu stellen. Die Erfahrung in der Liturgie ist der vorrangige Weg für die Gebetserziehung. Wenn die Liturgie isoliert bleibt, riskiert sie zu verarmen; doch wenn sie von tiefen und länger andauernden Zeiten des persönlichen Gebets und des Schweigens im Angesicht des Herrn begleitet wird, dann wird sie zum meisterhaften Weg, der zur Gemeinschaft mit Gott führt. Die Liturgie muß also zum Zentrum der christlichen Existenz gemacht werden, damit dank ihrer eine günstige Atmosphäre für große Entscheidungen geschaffen werde.

Die Gemeinde muß des weiteren sensibel sein für die missionarische Dimension, indem sie sich das Heil derer angelegen sein läßt, die Christus, den Erlöser des Menschen, noch nicht kennen: In der lebendigen und weitverbreiteten missionarischen Sensibilität besteht eine weitere Voraussetzung für das Entstehen und Sich Festigen von Berufungen. Wenn die Gemeinde intensiv den Auftrag des Herrn lebt, der da lautet: „Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" (Mt 28,19), dann wird es in ihr nicht an hochherzigen jungen Menschen fehlen, die bereit sind, mit ihrer ganzen Person die Aufgabe zu übernehmen, den Menschen unserer Zeit, die nicht selten mutlos und unentschlossen sind, die Botschaft des so alten und doch stets aktuellen Evangeliums zu verkünden.

Und schließlich muß die Gemeinde offen sein für den Dienst an den Armen. Der Lebensstil der Demut und der Selbstverleugnung, welcher einer Entscheidung für die Armen eigen ist, zeigt einerseits das wahrhaftigste Gesicht der christlichen Gemeinde, die sich in allen ihren Gliedern bemüht, die von Not und Leid geprüften Brüder und Schwestern aufzurichten, und trägt anderseits dazu bei, ein besonders günstiges Umfeld für die Annahme des Geschenkes der Berufung zu schaffen. In der Tat ist „der Dienst an der Liebe der grundlegende Sinn jeder Berufung (...). Darum wird eine glaubwürdige Berufungspastoral niemals müde werden, Kinder und Jugendliche zu Einsatzfreude, zum Geist des unentgeltlichen Dienens, zu Opfersinn und zu bedingungsloser Selbsthingabe zu erziehen" (Pastores dabo vobis, 40).

5. Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch (Joh. 20,21).

Die Berufungspastoral ruft alle Glieder der Kirche auf den Plan. Vor allem die Bischöfe, die durch ihren Hirtendienst den Herrn Jesus Christus in der Diözese vergegenwärtigen und durch die Unterscheidung der Charismen Garanten sind für die Echtheit der Gaben des Geistes. Ihnen obliegt

es, jede nutzbringende Aktion zugunsten der Berufungen zu fördern, wobei sie alle Gläubigen an diese fundamentale Pflicht erinnern sollen, deren vorrangiger Ausdruck das Gebet bleibt. In der Kirche, dem Erinnerungszeichen und Sakrament der Gegenwart und des Handelns Jesu Christi, der zur Nachfolge ruft, sollen die Bischöfe bei der Predigt und den anderen Formen der Ausübung ihres Lehramtes die Gnadenhaftigkeit der Dienstämter aufgrund der Weihe und der verschiedenen Formen des gottgeweihten Lebens verkünden. Sie sollen alle einladen, auf die eigene Berufung mit großmütigem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes zu antworten; sie sollen den Geist des Gebetes lebendig erhalten und die Mitverantwortung der einzelnen Personen und Gruppen einfordern; sie sollen mit Hilfe der diözesanen Leiter und anderer zuständiger Personen die Diözesanstelle für geistliche Berufe unterstützen, lenken und koordinieren.

Neben der des Bischofs ist von erstrangiger Wichtigkeit die Rolle der Priester, und zwar der Welt- wie der Ordenspriester. Durch ihre werbende Arbeit in den Gemeinden kann ihnen vieles bei der Weckung und Orientierung von Berufungen gelingen, durch geistliche Beratung und durch ihr Beispiel eines Lebens, das sich in Freude zugunsten der Brüder und Schwestern verzehrt. Ihrer Verantwortung ist oft die schwierige Aufgabe der Ermutigung jener Jungen und Mädchen anvertraut, die Gott ruft: Diese nämlich sollen in ihnen geistliche Führer finden können, die sicher und sachkundig sind, sowie authentische Zeugen eines Lebens, das sich ganz dem Herrn schenkt.

Bedeutsam ist ebenso die Tätigkeit der Katecheten, die oftmals über längere Zeit hin einen direkten Kontakt zu den Kindern und Jugendlichen haben, vor allem im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf die christlichen Grundsakramente. Auch ihnen ist die Aufgabe anvertraut, den Wert und die Wichtigkeit besonderer Berufungen in der Kirche aufzuzeigen, und sie tragen auf diese Weise bei, sicherzustellen, daß die Gläubigen vollkommen leben entsprechend dem Ruf, den Gott um des Wohles aller an sie richtet.

Mut zum Wagnis der Nachfolge

Schließlich wende ich mich an euch, liebe Jugendliche, und ich möchte es mit Eindringlichkeit wiederholen: Seid großherzig in der Hingabe des Lebens an den Herrn. Habt keine Angst! Ihr müßt nichts fürchten, weil Gott der Herr der Geschichte und des Weltalls ist. Laßt es zu, daß in euch die Sehnsucht nach großen und edlen Plänen wächst. Pflegt das Gefühl für Solidarität: Es ist ein Zeichen für das göttliche Handeln in eurem Herzen. Stellt euren Gemeinden die Talente zur Verfügung, die die Vorsehung euch geschenkt hat. Je mehr ihr bereit seid, euch selbst Gott und den Brüdern und Schwestern zu schenken, um so mehr werdet ihr den echten Sinn des Lebens entdecken. Gott erwartet viel von euch!

6. „Bittet den Herrn der Ernte…" (Mt 9,38).

Ich möchte diese meine Überlegungen abschließen, indem ich euch, liebe Brüder und Schwestern, einlade, im Gebet eure Gemeinden dem Herrn anzuempfehlen, damit sie nach dem Beispiel der ersten christlichen Gemeinde vereint im ständigen Hören des Wortes Gottes und in der Anrufung des Heiligen Geistes auf die Fürsprache Mariens gesegnet seien mit einem Übermaß an Berufungen zu einem Leben als Priester und Ordensleute.

Zum Herrn Jesus Christus erhebe ich mein inständiges Gebet, damit uns das kostbare Geschenk zahlreicher und heiligmäßiger Berufungen geschenkt werde:

Herr, du wolltest alle Menschen retten und hast die Kirche als Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern gegründet, die in deiner Liebe vereint sind. Bleibe du immer in unserer Mitte, und rufe, die du erwählt hast, daß sie die Stimme deines Heiligen Geistes und Sauerteig in einer gerechteren und geschwisterlichen Gesellschaft seien. Erflehe

uns vom himmlischen Vater die geistlichen Anführer, die unsere Gemeinden so sehr brauchen: wahre Priester des lebendigen Gottes, die, erleuchtet durch dein Wort, von dir zu reden wissen und andere lehren, wie sie mit dir sprechen sollen. Laß deine Kirche wachsen durch ein neues Aufblühen an Berufungen geweihter Menschen, die dir alles übereignen, damit du alle retten kannst. Unsere Gemeinden mögen mit Liedern und Jubel die Eucharistien feiern zum Dank und Lobpreis für deine Herrlichkeit und Güte, und sie mögen auf allen Straßen dieser Welt die Freude und den Frieden schenken, die kostbaren Gaben deines Heiles. Wende der ganzen Menschheit dein Angesicht zu, o Herr, und erweise dein Erbarmen allen Männern und Frauen, die im Gebet und durch ein aufrechtes Leben sich suchen, dich aber noch nicht gefunden haben: Zeig dich ihnen als der Weg, der zum Vater führt, als die Wahrheit, die frei macht, als das Leben, das niemals endet. Gewähre uns, o Herr, in deiner Kirche zu leben im Geiste getreuen Dienstes und der Ganzhingabe, damit unser Zeugnis glaubwürdig sei und Frucht bringe. Amen!

Von ganzem Herzen sende ich euch allen meinen besonderen Apostolischen Segen.

Aus Castel Gandolfo, am 15. August 1995, dem Hochfest der Aufnahme der sel. Jungfrau Maria in den Himmel.

Johannes Paulus PP. II

MISSION

1. Anhebung der Reisekosten-Zuschüsse für Urlaubermissionare und andere Reisen

Auf Antrag des Generalsekretärs des DKMR hat die Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschlands in ihrer 70. Sitzung am 19. 6. 1995 einer Anhebung der seit 1. 1. 1989 geltenden Regelung der Reisekostenzuschüsse aus Mitteln des Verbandes der Diözesen Deutschlands für deutsche Urlaubermissionare *von der Fünftel- auf die Viertel-Regelung* zugestimmt:

Nun werden auf Antrag bereits vier (bisher fünf) Jahre nach Inanspruchnahme des letzten Zuschusses 100% der Reisekosten, drei Jahre nach dem letzten Zuschuß 75% der Reisekosten und zwei Jahre nach dem letzten Zuschuß 50% der Reisekosten als Beihilfe aus kirchlichen Haushaltsmitteln zur Verfügung gestellt.

Die Änderung der Zuschußregelung erfolgt rückwirkend zum 1. 1. 1995. Rechnungen für Reisen von Urlaubermissionaren, zu denen bislang noch Gutschriften nach der alten (Fünftel-)Regelung ausgestellt worden sind, werden überprüft und neu berechnet. Die sich dabei ergebenden Differenzbeträge werden zurückerstattet.

Der verbleibende Eigenanteil bei Reisen von Urlaubermissionaren, die schon drei oder zwei Jahre nach Inanspruchnahme des letzten Reisekostenzuschusses nach Deutschland kommen, wird künftig nach Absprache zwischen dem DKMR-Generalsekretariat und RAPTIM durch einen weiteren Beihilfeantrag aus anderen Fördermitteln nochmals deutlich reduziert. Diese zusätzliche Beihilfe muß nicht eigens beantragt werden, sie wird bei der Buchung des Fluges über RAPTIM automatisch mitberücksichtigt. Für nicht über RAPTIM gebuchte Flüge kann diese zusätzliche Beihilfe auf den Eigenanteil allerdings nicht gewährt werden.

Reisekostenzuschüsse können in Anspruch genommen werden von deutschen Missionskräften (Ordensleuten, Fidei-Donum-Priester und Laien), die beim Deutschen Katholischen Missionsrat gemeldet sind und zum förderfähigen Personenkreis gehören. Auch die in Mittel- und Osteuropa tätigen Ordensleute, Fidei-Donum-Priester und Laien können unter diesen Voraussetzungen auf Beschluß der Vollversammlung des VDD neuerdings von dieser Zuschußregelung Gebrauch machen.

Anträge werden gewöhnlich in Verbindung mit der Buchung des Flugtickets bei RAPTIM in Aachen gestellt (Anton-Kurze-Allee 6, 52074 Aachen, Tel. 02 41 / 75 07 – 02). *Erstattungen* für Urlaubsreisen, die nicht über RAPTIM/Aachen gebucht wurden, sind im Einzelfall nach den gleichen Prozentregelungen möglich, jedoch nur auf der Basis der Flugpreise, die bei einer Buchung über RAPTIM entstanden wären. Die zusätzliche Beihilfe auf den Eigenanteil kann für solche selbstgebuchten Flüge nicht gewährt werden. Erstattungsanträge können *unter Vorlage der Reisekostenrechnung und einer Kopie des Flugtickets* unmittelbar an MISSIO Aachen (Postfach 11 10, 52012 Aachen) gerichtet werden.

Die Mittel für Reisekosten-Beihilfen werden über das Generalsekretariat des Deutschen Katholischen Missionsrates vom Verband der Diözesen Deutschlands aus kirchlichen Haushaltsmitteln und von der Bundesregierung aus Mitteln des Auswärtigen Amtes bereitgestellt und von MISSIO Aachen bewirtschaftet.

Auch Missionskräfte, die nicht unter die Regelung für Heimaturlauber fallen, reisen künftig *bei Buchungen über RAPTIM günstiger*. Dies gilt auch für alle anderen Flüge, die von Ordensgemeinschaften bei RAPTIM gebucht werden (z. B. für Ordensmitglieder, Mitarbeiter oder Familienangehörige). Das neue *Bonus-Programm* steht allen RAPTIM-Kunden offen. Die Ordensgemeinschaften werden dabei als *ein* Kunde betrachtet; dadurch kommen auch Orden mit kleineren Umsätzen in die höchste Stufe der Bonusstaffel.

2. Beihilfen zur Altersversorgung deutscher Missionskräfte

Die Beihilfen zur Altersversorgung deutscher Missionskräfte für das 2. Halbjahr 1995 aus Mitteln des Verbandes der Diözesen Deutschlands sind inzwischen an alle Gemeinschaften überwiesen worden. Damit wurden in diesem Jahr ca. 6,3 Mio DM für die Alterssicherung von rd. 1750 deutschen Missionskräften aus kirchlichen Haushaltsmitteln bereitgestellt und vom Generalsekretariat des DKMR an 120 Gemeinschaften und Institutionen weitergeleitet.

Die monatliche Bezugsgröße in der Rentenversicherung für 1996 beträgt 4130,– DM (Vorjahr 1995: 4060,– DM). Der Beitragssatz zur gesetzlichen Rentenversicherung wurde ab 1. 1. 1996 wieder auf 19,2% (Vorjahre 1994: 18,6%; 1993: 19,2%) festgesetzt. Bezogen auf 40% der Bezugsgröße (= 1.652,– DM) errechnet sich daraus bei einem Beitragssatz von 19,2% eine monatliche Beihilfe von 317,– DM (Vorjahr 1995: 302,– DM) für die Altersversorgung deutscher Missionskräfte im 1. Halbjahr 1996.

Ordensleute des Geburtsjahres 1931 vollenden im Jahr 1996 das 65. Lebensjahr und werden damit rentenempfangsberechtigt; für sie kann der Beitragszuschuß zur Altersversorgung bis einschließlich jenes Monats gezahlt werden, in dem der/die Versicherte das 65. Lebensjahr erreicht. Wird die Beitragszahlung an den Versicherungsträger schon früher eingestellt (z. B. bereits bei Rentenantragstellung, können Beihilfen nur gewährt werden bis zu dem Monat, für den noch Versicherungsbeiträge entrichtet werden/wurden. Dies gilt auch für Ordensleute, die *vorgezogene Altersrente oder Erwerbsunfähigkeitsrente* beantragen, und für Ordensleute, deren *private Renten- oder Lebensversicherung* mit dem 65. Lebensjahr oder schon vor Erreichung des 65. Lebensjahrs fällig wird.

3. Deutsche Missionare weltweit im Einsatz

Mehr als 4500 deutsche Missionskräfte sind zu Beginn des Jahres weltweit im Einsatz gewesen. Wie das Generalsekretariat des Deutschen Katholischen Missionsrates (DKMR) mitteilte, stellen die Ordensgemeinschaften mit 4172 Personen den größten Teil der Missionskräfte, davon 2626 Schwestern, 1195 Priester und 351 Brüder.

Hinzu kommen noch 223 Diözesanpriester und 119 Laienmissionare. Jeweils rund 40 Prozent aller Missionskräfte sind in Afrika und in Lateinamerika tätig, knapp 16 Prozent in Asien und 0,3 Prozent in Osteuropa.

Im vergangenen Jahr unterstützte der DKMR 291 Projekte deutscher Missionskräfte in aller Welt mit knapp zwei Millionen Mark. 73 Vorhaben wurden in Afrika, 162 in Lateinamerika, 55 in Asien und ein Projekt in Osteuropa bezuschußt. Aufgrund der deutlich gesunkenen Fördermittel, die dem Missionswerk 1995 zur Verfügung standen, mußten 84 Projektanträge zurückgestellt oder abgelehnt werden.

4. Getötete Missionare und Missionarinnen im Jahr 1995

Das Jahr 1995 stellt mit 32 getöteten Missionaren und Missionarinnen einen traurigen Rekord auf; es sind sieben mehr als 1994 (ohne die während der tragischen Ereignisse in Ruanda 1994 getöteten 248 Missions- und Seelsorgskräfte).

Von den 32 getöteten Missionaren und Missionarinnen im Jahr 1995 waren 17 Priester (10 Welt- und 7 Ordenspriester), 1 Diakon, 3 Laienbrüder, 9 Schwestern und zwei Laienmissionarinnen. Sie kamen aus Italien (6 Missionare und die zwei Laienschwestern), Burundi (5), Belgien (3), Frankreich (3), Ruanda (3), Chile (2), Indien (2), Irland (2) und jeweils eine Missionskraft war aus Österreich, Brasilien, Kamerun, Haiti, Malta und den Vereinigten Staaten (Internationaler Fidesdienst, 7. 2. 96, Nr. 3985, ND 88).

STAAT UND KIRCHE

1. Keine Rentenbeiträge für Ordenspersonen als Pflegepersonen

Ordensleute, die als Pflegepersonen im häuslich-klösterlichen Bereich tätig werden, haben keinen Anspruch auf Gewährung von Pflichtbeiträgen zur gesetzlichen Rentenversicherung aus Mitteln der sozialen Pflegeversicherung. Dies ist das – leider negative – Ergebnis der Bemühungen des VDO-Generalsekretariates in Verhandlungen mit dem Bundesarbeitsministerium.

Das Bundesarbeitsministerium begründet die Entscheidung so: Die Versicherungsfreiheit von Ordensleuten in der gesetzlichen Rentenversicherung (§ 5 Abs. 1 Satz 1 Nr. 3 SGB VI) bezieht sich auf alle Tätigkeiten, die „im Dienst der Ordensgemeinschaft" oder „im Rahmen der Ordenszugehörigkeit" ausgeübt werden, damit auch die Tätigkeit von Ordensleuten im Bereich häuslicher Pflege, unabhängig davon, ob sich die Pflegetätigkeit auf Ordensangehörige der eigenen Ordensgemeinschaft bezieht oder auf Angehörige anderer Ordensgemeinschaften oder sonstige Personen. Jede Pflegetätigkeit, die im Dienst oder im Rahmen der Gemeinschaft erfolgt, ist nach § 5 Abs. 1 Satz Nr. 3 SGB VI versicherungsfrei.

Hat eine Ordensgemeinschaft die vom jeweiligen Kultusministerium auf Antrag festgestellten Voraussetzungen für die Versicherungsfreiheit ihrer Mitglieder in der gesetzlichen Rentenversicherung erfüllt, kann für diese Ordensmitglieder bei einer Tätigkeit als Pflegeperson keine auf diese Tätigkeit begrenzte Versicherungspflicht (Beitragszahlung durch die Pflegekasse) eintreten.

Sofern eine Ordensgemeinschaft die Voraussetzungen für die Versicherungsfreiheit ihrer Mitglieder in der gesetzlichen Rentenversicherung nicht erfüllt oder von der Zuerkennung der Versicherungsfreiheit keinen Gebrauch gemacht hat – sofern also Ordensmitglieder nach § 1 Satz 1 Nr. 4 „während ihres Dienstes für die Gemeinschaft" zum versicherungspflichtigen Personenkreis in der gesetzlichen Rentenversicherung gehören – gilt dennoch: Wenn die Pflegetätigkeit „im Dienst oder im Rahmen

der Gemeinschaft" geleistet wird, tritt aufgrund der Tätigkeit als Pflegeperson eine zusätzliche Versicherungspflicht nach § 3 Satz 1 Nr. 1a SGB VI nicht ein. Nur wenn ein solches Ordensmitglied z. B. bei der Pflege eines pflegebedürftigen Familienangehörigen außerhalb des klösterlichen Bereichs bei gleichzeitiger Freistellung vom Dienst für die Gemeinschaft oder im Rahmen der Gemeinschaft tätig wird, sei unter bestimmten Bedingungen Raum für eine von der Pflegeversicherung zu finanzierende Versicherungspflicht nach § 3 Satz 1 Nr. 1a SGB VI ebenso wie bei anderen Beschäftigten, die ehrenamtlich Pflegeleistungen außerhalb ihres Beschäftigungsverhältnisses erbringen.

Das Bundesarbeitsministerium wies in seinem Schreiben außerdem darauf hin, daß Ordensleute in der gesetzlichen Rentenversicherung nur tätigkeitsbezogen versicherungsfrei oder -pflichtig sind („in dieser Beschäftigung"), während sie in der gesetzlichen Krankenversicherung im allgemeinen personenbezogen (und damit unabhängig von der Art der Tätigkeit) versicherungsfrei sind.

Im Hinblick auf die Pflegeversicherung ist also festzustellen, daß die Pflegekassen zu Recht die Anträge für Ordensleute als Pflegepersonen auf Zahlung von Rentenversicherungspflichtbeiträgen durch die Pflegekasse abgelehnt haben.

Sofern noch Widerspruchsverfahren bis zum Ausgang unserer Verhandlungen mit dem Bundesarbeitsministerium in der Schwebe gehalten wurden, sollten diese Verfahren durch eine Mitteilung an die Pflegekasse eingestellt bzw. entsprechende Anträge zurückgezogen werden.

Bei der Beantragung von Pflegegeldleistungen bei häuslicher Pflege von Ordensleuten ist künftig von der gleichzeitigen Beantragung von Rentenversicherungspflichtbeiträgen für die als Pflegepersonen dabei tätig werdenden Ordensleuten abzusehen.

2. Steuerliche Behandlung von Kleidersammlungen gemeinnütziger Körperschaften

Das Bundesministerium der Finanzen hat sich mit Schreiben vom 25. 9. 1995 (IV B 7 – S 0183 – 27/95) an die Obersten Finanzbehörden der Länder gewandt und die Frage der steuerlichen Behandlung von Kleidersammlungen gemeinnütziger Körperschaften und dem damit einhergehenden Teilverkauf anfallender unbrauchbarer Kleidungsstücke neu geregelt. Da dies ggf. auch Ordensgemeinschaften, Missionsprokuren und Missionsgruppen etc. betrifft, die Kleidersammlungen z. B. als Teil ihrer Missionshilfe durchführen, macht das Generalsekretariat der VDO auf die aktuelle Änderung der Rechtslage aufmerksam. Im Schreiben des Bundesfinanzministeriums (Quelle: Bundessteuerblatt 1995 Teil I S. 630) heißt es:

Nach dem BFH-Urteil vom 26. 2. 1992 (BStBI II S. 693) sind Kleidersammlungen gemeinnütziger Körperschaften kein Zweckbetrieb, wenn sie auch der Mittelbeschaffung durch Veräußerung der gesammelten Kleiderstücke dienen. Es ist unerheblich, ob die Mittelbeschaffung der Haupt- oder Nebenzweck der Kleidersammlung ist. Im Einvernehmen mit den obersten Finanzbehörden der Länder gilt danach zur steuerlichen Behandlung von Kleidersammlungen gemeinnütziger Körperschaften folgendes:

(1) Der Einzelverkauf gesammelter Kleidungstücke in einer Kleiderkammer oder einer ähnlichen Einrichtung kann ein Zweckbetrieb im Sinne des § 66 AO (Einrichtung der Wohlfahrtspflege) sein. Dies setzt voraus, daß mindestens zwei Drittel der Leistungen der Einrichtung hilfsbedürftigen Personen im Sinne des § 53 AO zugute kommen.

(2) Nach Verwaltungsanweisungen der Finanzbehören der Länder (z. B. Verfügung der OFD Düsseldorf vom 25. 6. 1980, Körperschaftsteuerkartei NRW, Karte H 17 zu

§ 5 KStG), denen eine entsprechende Entscheidung der obersten Finanzbehörden des Bundes und der Länder zugrunde liegt, wurde bisher auch der Verkauf gesammelter Kleidung an Altwarenhändler als steuerbegünstigter Zweckbetrieb behandelt, wenn eine gemeinnützige Körperschaft Kleidung zur unmittelbaren Verwendung für ihre steuerbegünstigten Zwecke (z. B. in einer Kleiderkammer oder zur Katastrophenbevorratung) gesammelt und nur die dabei anfallenden unbrauchbaren Kleidungsstücke an Altwarenhändler veräußert hat. An diesen Anweisungen kann aufgrund des o. a. BFH-Urteils nicht mehr festgehalten werden. Die Verwertung gesammelter Kleidungsstücke durch Verkäufe, die nicht unmittelbar der Verwirklichung steuerbegünstigter Zwecke dienen (siehe 1.), ist künftig als steuerpflichtiger wirtschaftlicher Geschäftsbetrieb zu behandeln. Der Überschuß kann unter den Voraussetzungen des § 64 Abs. 5 AO in Höhe des branchenüblichen Reingewinns (20 v. H. der Einnahmen ohne die Umsatzsteuer, vgl. Anwendungserlaß zur AO, zu § 64, Tz. 22) angesetzt werden.

3. Kein Arbeitslosengeld für Ordensleute

Es gibt immer noch Fälle, in denen Ordensleute nicht aufgrund eines Gestellungsvertrages, sondern aufgrund eines persönlichen Einzeldienst- bzw. Arbeitsvertrages für Dritte tätig werden. Verliert ein solches Ordensmitglied seine Arbeit, besteht bei weiterem Verbleib im Orden dennoch kein Anspruch auf Zahlung von Arbeitslosengeld oder Arbeitslosenhilfe, auch wenn während der Zeit der einzeldienstvertraglichen Tätigkeit vom Arbeitgeber Pflichtbeiträge auch zur Bundesanstalt für Arbeit („Arbeitslosenversicherung") abgeführt worden sind.

In einem kürzlich bekannt gewordenen Fall hat eine Ordensschwester, die bisher aufgrund eines Arbeitsvertrages tätig war und arbeitslos wurde, eine Anfrage an das zuständige Arbeitsamt gerichtet und um Auskunft gebeten, ob ihr Arbeitslosengeld zusteht. Das Arbeitsamt antwortete:

Gemäß § 100 Arbeitsförderungsgesetz (AFG) hat Anspruch auf Arbeitslosengeld, wer arbeitslos ist, der Arbeitsvermittlung zur Verfügung steht, die Anwartschaftszeit erfüllt, sich beim Arbeitsamt arbeitslos gemeldet und Arbeitslosengeld beantragt hat. Gemäß § 104 AFG hat die Anwartschaftszeit erfüllt, wer in der Rahmenfrist 360 Kalendertage in einer die Beitragspflicht begründeten Beschäftigung gestanden hat. Die Rahmenfrist geht dem ersten Tag der Arbeitslosigkeit unmittelbar voraus, an dem die sonstigen Voraussetzungen für den Anspruch auf Arbeitslosengeld erfüllt sind. Die Rahmenfrist beträgt 3 Jahre.

Nachdem Sie in ihrem Schreiben mitgeteilt haben, daß sie weiterhin als satzungsmäßiges Ordensmitglied in der Gemeinschaft der ... bleiben, ist es fraglich, ob überhaupt Arbeitslosigkeit im Sinne des § 101 AFG vorliegen kann. Danach ist arbeitslos im Sinne des Gesetzes ein Arbeitnehmer, der vorübergehend nicht in einem Beschäftigungsverhältnis steht. Arbeitnehmer in diesem Sinne ist derjenige, der im Zeitpunkt der Antragstellung und während der Zeit der anschließenden Beschäftigungslosigkeit dem Kreis der Personen zuzurechnen ist, die andernfalls in dieser Zeit eine abhängige Beschäftigung von mehr als kurzzeitigem Umfang anstreben würden. Dies ist jedoch im vorliegenden Fall fraglich, da Sie ja weiterhin satzungsmäßiges Ordensmitglied in der Gemeinschaft der ... sind und bleiben, somit wohl kaum dem Personenkreis zuzurechnen sind, der eine abhängige Beschäftigung anstreben würde. Anzumerken bleibt an dieser Stelle, ob überhaupt geprüft wurde, ob es sich bei der bisherigen Beschäftigung tatsächlich (da die Ordensmitgliedschaft ja vorgelegen hat) um eine beitragspflichtige Beschäftigung gehandelt hat. Dies wäre über die zuständige Krankenkasse abzuklären. Für den Fall, daß Beiträge nicht zu entrichten gewesen wären, sie somit zu Unrecht er-

bracht wurden, bestünde die Möglichkeit, einen Antrag auf Erstattung dieser Beiträge beim Arbeitsamt zu stellen ...“

Nach geltender Rechtslage bleiben Ordensleute, die kraft Gesetz zum versicherungsfreien Personenkreis in der gesetzlichen Krankenversicherung gehören (vgl. § 6 Abs. 1 Nr. 7 SGB V) auch dann versicherungsfrei, wenn sie (z. B. aufgrund eines persönlichen Arbeitsvertrages) eine an sich versicherungspflichtige Tätigkeit ausüben (vgl. § 6 Abs. 3 SGB V). Für die Arbeitslosenversicherung gilt nach § 169 AFG: „Beitragsfrei sind Arbeitnehmer in einer Beschäftigung, ..., die die in § 6 Abs. 1 Nr. 2, 4, 5 oder 7 des Fünften Buches Sozialgesetzbuch genannten Voraussetzungen für die Krankenversicherungsfreiheit erfüllen“. Demnach können *auch bei einem einzeldienstvertraglich geregelten Arbeitsverhältnis eines Ordensmitgliedes keine Pflichtbeiträge zur Kranken- und Arbeitslosenversicherung* rechtswirksam entrichtet werden. Es kann deshalb *auch kein Anspruch auf Leistungen der Bundesanstalt für Arbeit (z. B. Arbeitslosengeld)* aus einer solchen Tätigkeit abgeleitet werden. Sollten im Einzelfall dennoch Pflichtbeiträge abgeführt worden sein, ist ein Erstattungsantrag an das zuständige Arbeitsamt ratsam.

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Sr. Alexia Grün (54), bisher Leiterin des Noviziates und Mitglied des Schwesternrates, ist zur Generaloberin der Schwestern von der hl. Familie gewählt worden.

Br. Engelbert Dunkel FSC ist seit 17. Januar 1996 Provinzial der am 16. März 1994 errichteten Ordensprovinz „Zentraleuropa“ der Brüder der christlichen Schulen.

Zum 1. November 1995 ist P. Henk Sibum AA von der Provinzleitung in Holland zum Regionalobern der Assumptionisten in Deutschland ernannt worden.

Am 1. März 1996 übernahm die Leitung und Führung der Herz-Jesu-Provinz der Pallottiner P. Friedrich Kretz SAC. Der Sitz des Provinzialates ist in Friedberg bei Augsburg.

2. Berufung in die Hierarchie

Der frühere Generalobere der Weißen Väter (1980 – 1986), der Kanadier Robert Gay, ist von Johannes Paul II. am 11. Januar 1996 zum Bischof von Kabale (Uganda) ernannt worden (L'Osservatore Romano n. 17 v. 22./23. 1. 96).

3. Ernennungen und Berufungen

Zu Mitgliedern der Kongregation für die Glaubensverbreitung hat der Heilige Vater u. a. ernannt: P. David Kinnear Glenday, Generaloberer der Combonianer; Raymond Rossignol, Generaloberer der Pariser Auslandsmissionen; Marcello Zago, Generaloberer der Oblaten der Makellosen Jungfrau (L'Osservatore Romano n. 25 v. 1. 2. 96).

Bei der Jahrestagung der *„Vereinigung katholischer Schulen in Ordenstradition“* (früher: Ordensdirektorenvereinigung [ODIV] Sektion Schule) Ende Oktober 1995 in Würzburg wurde turnusmäßig ein neuer Vorstand gewählt. Schwester Annuntiata Bays, Leiterin des Franziskusgymnasiums in Lingen, wurde neue Vorsitzende; sie löst Schwester Canisia Engl ab, die den Vorsitz von 1992 bis 1995 inne hatte. Stellvertreter wurde P. Werner Gahlen MSC aus Homburg/Saar, der auch schon Mitglied im letzten ODIV-Vorstand war und bisher die ODIV-Schule in der VDO-Kommission Bildung und Erziehung vertreten hat. Weitere Vorstandsmitglieder sind P. Heinrich Köster SJ (Berlin), Sr. Christiane Humpert ADJC (Limburg), Peter Billig (Bonn), Sr. M. Angela Veit OSU (Straubing), Franz Josef Krämer (Olpe) und Gerhard Heller (St. Ottilien).

Zu Mitgliedern des Päpstliches Rates für den interreligiösen Dialog wurden u. a. ernannt: José Antonio Peteiro Freire OFM, Erzbischof von Tanger; Xavier Tabao Manjarimanana SJ, Bischof von Mananjary; Jan Pawel Lenga MIC, Tit.-Bischof von Arba und Apostolischer Administrator von Kazakhstan; Nicola De Angelis CFIC, Tit.-Bischof von Remesiana (OR n. 41 v. 19./20. 2. 96).

Zum neuen Präsidenten der UCESM wurde Bruder Jacques Scholte FMS, und zur Vizepräsidentin Sr. Françoise Petit SCJM gewählt.

Kardinal Jan Schotte CICM wurde vom Papst zum Mitglied der Kongregation für die Glaubensverbreitung ernannt (L'Osservatore Romano n. 291 v. 18. / 19. 12. 95).

4. Heimgang

Am 18. Februar 1996 erlag in Dublin Pater Damian Byrne OP einem Herzschlag. Pater Byrne war der 84. Nachfolger des Heiligen Dominikus an der Spitze des 1216 gegründeten Ordens der Predigerbrüder (= Dominikaner).
Der 1929 in Galway (Irland) geborene Dominikaner gehörte der irischen Provinz des Ordens an. 1982 war er in Rom vom Generalkapitel der Dominikaner, dem höchsten Entscheidungsgremium des Ordens, zum Ordensmeister gewählt worden. Dieses Amt hatte er neun Jahre bis 1992 inne.
Zuletzt lebte Pater Byrne in Dublin. Dort war er bis zu seinem plötzlichen Tod als Sekretär der nationalen Konferenz der irischen Ordensleute tätig.

Dom Sighard Kleiner O. Cist., ehemaliger Abt des Zisterzienserklosters Hauterive ist am 5. Dezember 1995 in Mehrerau bei Bregenz gestorben. Dom Sighard Kleiner wurde 1950 als Generalprokurator des Ordens nach Rom berufen. Von 1953 bis 1985 war er Generalabt der Zisterzienser.

Am 4. 11. 1995 ist P. Klaus-Elmar Piller, Spiritanerpater und Gründer der Missionszeitschrift *„kontinente"*, im Alter von 60 Jahren im Kloster Knechtsteden bei Köln an Herzversagen gestorben. Auf Initiative des Ordensmannes und Journalisten hatten sich 1965/66 zunächst 13 missionierende Orden zur Herausgabe des gemeinsamen Magazins entschlossen. P. Piller war bis 1982 als Leiter der Zentralredaktion tätig, in den vergangenen Jahren wirkte er als Seelsorger an der Kloster- und Wallfahrtskirche in Knechtsteden.

Am 29. 11. 1995 starb in Köln P. Johannes Rauh SDB im Alter von 77 Jahren. 1936 in die Gemeinschaft der Salesianer Don Boscos eingetreten, wurde er 1946 in Macau zum Priester geweiht und arbeitete von 1953 bis 1962 auf den Philippinen. Seit 1958 galt sein Engagement der Aufbauarbeit des Senders *„Radio Veritas"*. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland (1962) gründete er 1965 in Bonn die Missionsprokur der Salesianer Don Boscos, die er bis 1978 leitete. Bis 1987 nahm P. Rauh die Interessen für „Radio Veritas" in Europa wahr.

Abt Paulus Josef Heinz OSB, 52. Abt der Abtei Plankstetten, ist am 17. Dezember 1995 gestorben. Die Leitung der Abtei hatte er als Abt von 1958 bis 1976 inne.

Der Althochmeister des Deutschen Ordens, Abt Ildefons Pauler, ist am 9. Januar 1996 im 93. Lebensjahr gestorben. Der am 9. November 1903 in Schlesien geborene Alois Pauler – Ildefons war der Ordensname – trat 1927 in Troppau in den Deutschen Orden ein. Nach dem Theologiestudium wurde er 1931 in Innsbruck zum Priester geweiht. 1970 wählte das Generalkapitel Ildefons Pauler zum 63. Hochmeister des Deutschen Ordens. In seine bis 1988 dauernde Amtszeit mit Sitz im Wiener Deutschordenshaus fiel die Erneuerung der Ordensregeln nach den Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils und deren Anpassung an das neue Kirchenrecht. R.I.P.

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Karl Rahner ist noch nicht vergessen

Drei kleine Bücher über Rahners Theologie vorgestellt

von Peter Lippert CSsR, Hennef

Zu besprechen sind ein von D. Mutschler herausgegebener kleiner Sammelband[1], eine schmale Skizze von E. Klinger[2] und eine etwas umfangreichere Gesamtdarstellung von Schwerpunkten Rahnerscher Theologie von B. J. Hilberath[3]. Alle drei Bücher weisen mit ihrem jeweiligen Anliegen in die gleiche Richtung: Sie halten Rahners Theologie in der menschlichen und spirituellen Situation heutiger Christen für eminent wichtig; sie meinen offensichtlich, und dies m. E. zu Recht, daß ein solches Fruchtbarmachen Rahnerscher Gedanken für suchende Christen zwölf Jahre nach Rahners Tod mehr denn je fällig ist. Das gilt um so mehr, als sich auch ablehnende Stimmen zu Rahner zunehmend laut melden. So gab es einen langen Artikel in einer aufwendig gedruckten Monatszeitschrift, in dem Rahner als Vollstrecker der idealistischen Philosophie und als Aushöhler katholisch theologischen Denkens erschien ...

Einer Aktualisierung muß es also nicht einfach darum gehen, allgemein Akzeptiertes zum soundsovielten Mal „aufzuwärmen", sondern Gedanken nicht nur vor einer drohenden Vergessenheit, sondern vor Verdächtigung zu bewahren. Nun kann eine solche Verlebendigung nicht allein durch die Herausgabe einer großen Biographie wie der von Neufeld geschehen (von uns besprochen), und auch die geplante systematische Herausgabe von Rahners Gesamtwerk vermag dies allein nicht zu leisten. Hier braucht es leicht zugängliche, erschwingliche Hinführungen. Drei davon liegen nun hier vor.

Das schmalste der drei Bücher ist nicht unbedingt das am leichtesten zugängliche. E. Klinger hat sich vorgenommen, Gedanken „zur spirituellen Theologie Karl Rahners" (so der Untertitel) vorzulegen. Eine sehr persönlich gehaltene Einleitung zeigt, wie hier ein wirklich selbst Engagierter schreibt, für den Person und Theologie Rahners zur Hilfe wurden. Von diesem Ausgangspunkt aus behandelt Klinger: „I. Biographie und Theologie – am Ursprung des Fragens nach Gott" (12 – 24; darin u. a. „Zu Leben und Arbeit Karl Rahners"; „Ein Grundproblem: die Entfremdung von Theologie und Alltag"); „II. Der anonyme Christ und die Anonymität Gottes. Wahrnehmung einer Mystik des Alltags" (25 – 46; darin wird z. B. nachgedacht über: „Jeder Mensch hat Gotteserfahrungen"; „Das absolute Geheimnis" u. a.); „III. ‚In der Zukunft wird der Christ ein Mystiker sein oder er wird überhaupt nicht sein' (47 – 59; die drei Abschnitte sind hier überschrieben: „Das Wort ‚Gott' und die Gotteserfahrung"; „Theologie und Frömmigkeit heute"; „Die Existenz des Chri-

---

1 *Gott neu buchstabieren.* Zur Person und Theologie Karl Rahners. Hrsg. v. Hans-Dieter Mutschler. Würzburg 1994: Echter Verlag. 118 S., kt., DM 22,80. (ISBN 3-429-01581-2).

2 Klinger, Elmar: *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken.* Zur spirituellen Theologie Karl Rahners. Würzburg 1995: Echter Verlag. 60 S., kt., DM 12,80. (ISBN 3-429-01614-2).

3 Hilberath, Bernd Jochen: *Karl Rahner.* Gottgeheimnis Mensch. Reihe: Theologische Profile. Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 237 S., kt., DM 36,–. (ISBN 3-7867-1755-9).

sten in der heutigen Welt – eine mystagogische Herausforderung"). – Dabei ist es für das nur 60 Seiten starke Büchlein typisch, daß sich Klinger, Fundamentaltheologe in Würzburg, stark von Rahners Gedanken leiten läßt, diese aber weniger beschreibt und zitiert, sondern, an Rahner anknüpfend, seine eigenen Überlegungen vorträgt. Dabei sind wohl vor allem der zweite und der dritte Abschnitt von unmittelbarem Praxisinteresse (allerdings vermag ich den Teilabschnitt: „Christus begegnet uns in den Fremden – eine Herausforderung Gottes" nicht unmittelbar und sichtbar in der Theologie Rahners selbst verwurzelt zu sehen wie die meisten übrigen Abschnitte von Klingers Darlegungen.) Wenn man so will, dann haben wir in diesem Buch bereits ein Beispiel vor uns, wie Rahners Impulse in der eigenständigen Darlegung eines Autors wirksam werden, ohne daß nur Rahnerzitation erfolgt.

Anders geartet ist das Buch von Hilberath. Zunächst ein Wort zu der Reihe, in der das Buch erscheint. Es ist die Reihe „Theologische Profile". Laut Verlagsangabe sind bereits Bände über H. U. von Balthasar, L. Boff, H. Gollwitzer, E. Schillebeeckx erschienen. Der Kreis der Theologennamen, die in der Reihe noch Behandlung finden sollen, ist übrigens sehr weit gezogen; zu ihm zählen Klassiker wie Barth oder Bonhoeffer und umstrittene Streitbare wie E. Schuessler Fiorenza, E. Dussel, D. Sölle. Es ist ein wahrlich „gemischtes Profil" der Reihe, wie es ja auch schon bei den ersten fünf Bänden (vgl. die oben genannten Namen) zu beobachten ist. Lassen wir es einmal offen, ob Rahner in diesem Zusammenhang den behandelten Klassikern zuzuordnen ist oder als Umstrittener zu gelten hätte. Ein Theologe, der Kritik nicht scheute, war er; ein Streitbarer im Sinn von Theologen, die polarisieren, ist er aber nicht gewesen. Wie ich ihn persönlich und in seinen Schriften erlebt habe, war für ihn nicht nur typisch, daß er eine echte Offenheit für die große Tradition hatte, aus der er schöpfte, die er dann auch immer wieder überwand und so dann die Gegenwart kritisch reflektierte, ohne sein inneres Versöhntsein mit „Gott und der Welt" der Polemik zu opfern (hier hätten heutige Star- und Streittheologen viel von ihm zu lernen!).

Nun zu Hilberaths Buch selbst. Hilberath, zur Zeit der Buchabfassung Dogmatiker in Tübingen, gliedert seinen Stoff in zwei Teile: „Vorstellung. Die Bedeutung Karl Rahners für die Theologie der Gegenwart" (13 – 52); „Darlegung. Grundelemente der Theologie Karl Rahners" (53 – 228). Die Kapitel im ersten Teil lauten: „Zur Theologie der Gegenwart – eine grobe Bestandsaufnahme"; „Konturen der Theologie Karl Rahners"; „Vorläufige Auswertung". Dabei werden bereits in geschickter Weise aus dem großen Kosmos Rahnerschen Theologisierens, der gelegentlich auch als Urflut oder als Chaos erscheinen mag, geschickt die Leitmotive herausgehoben (II. 3 und III. 2 bis 4 unseres Buches). Im umfangreicheren zweiten Teil geht der Verfasser dann auf einige der angeschnittenen Schwerpunktthemen ein: „Der Mensch als Geheimnis"; „Gottes Selbstmitteilung"; „Jesus Christus – der absolute Heilbringer"; „Universaler Heilswille". Dabei ist die Darstellungsweise die einer wissenschaftlich anspruchsvollen Beschreibung. Sie orientiert sich stark am Rahnerschen Denken selbst, in das einzuführen sie sich ja vorgenommen hat. Zahlreiche, oft lange Zitate weisen immer wieder den Weg ins Rahnersche Denken selbst. Wenn der Verfasser schreibt: „Nicht Rahners Weg sollen wir gehen, sondern unseren eigenen Weg finden – mit Karl Rahner zusammen haben wir über Karl Rahner hinaus weiterzugehen!" (51), so ist es doch das „Mit-Karl-Rahner-zusammen", welches das Buch sichtbar prägt. Fragt also jemand: Wo finde ich eine theologisch hinreichend ausführliche und doch überschaubare Darstellung der Theologie Karl Rahners, so wird der Blick zu dem Buch Hilberaths gehen.

Anders wiederum präsentiert sich das von Mutschler herausgegebene Buch. Wer sich schon öfter und engagiert von Rahners Gedanken hat anregen und spirituell bereichern lassen und einfach mehr über diesen Theologen und wahren Lehrer lesen und vernehmen will,

dann wird ihm mit diesem Büchlein am besten gedient sein. Die Kapitelüberschriften mögen dies ahnen lassen: „Karl Rahner – Zeitgenosse" (K. H. Neufeld, 13 – 36); „Karl Rahner und die Theologie der Exerzitien" (J. Sudbrack, 37 – 62); „Karl Rahner und die Kirche" (M. Kehl, 63 – 80); „Zur Theologie Karl Rahners" (K.-H. Weger, 81 – 96); „Karl Rahner und die Naturwissenschaft" (H.-D. Mutschler, 97 – 117).–

Wenn ich die drei besprochenen Bücher miteinander vergleiche und wenn ich mich frage, welches den lebendigen Zugang zu der Einheit von Person/Biographie und Denken Karl Rahners am leichtesten und reizvollsten macht, dann ist es dieses Buch. Wie hier, um nur Beispiele zu nennen, Neufeld oder Kehl Facetten am Phänomen Rahner zum Leuchten bringen, das ist nicht nur informativ, sondern das wird zum Lesegenuß! Ich hoffe aber, es ist deutlich geworden, daß jedes der drei Bücher sein eigenes Profil hat. Wie eh und je gilt also, daß der Leser sich fragt, was er sucht, und danach dann jeweils wählt: das engagierte Zeugnis eines ins Heute umgesetzten Rahner bei Klinger; die einläßliche und gründliche Einführung bei Hilberath; die lebhaft geschriebenen Zugänge in Mutschlers Sammelband. Jedes der drei Bücher kann zur Hinführung werden, und keine Hinführung zu Rahner dürfte ja bei Rahner stehen bleiben – ging es ihm trotz seines großen „Theologenruhmes" wahrnehmbar nicht um „seine" Theologie (auch wenn er gelegentlich diese Formel verwendet), sondern um *die* Theologie überhaupt; mehr noch, wie seine spirituellen Schriften (der „andere Rahner") zeigen, um jenen lebendigen Glauben, in dessen Dienst alle Theologie stehen muß.

Besprechungen

Geistliches Leben

Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd. 2: Hochmittelalter und Reformation. Hrsg. v. Jill Raitt in Verbindung mit Bernard McGinn und John Meyendorff. Würzburg 1995: Echter-Verlag. 488 S., Pappband, DM 78,– (ISBN 3-429-01657-6).

Für die Besprechung eines Buches wie diesem gibt es zwei mögliche und ausgeprägte Wege: entweder einläßliche Besprechungen der zahlreichen Einzelaussagen durch jeweilige Experten in einer ausführlichen Form mit dem Ziel, so den wissenschaftlichen Dialog zu den inhaltlichen Aussagen weiterzutreiben; oder die skizzierende Vorstellung, die einen ersten Eindruck wiedergibt, um dem Leser der Rezension eine Ahnung zu vermitteln, worum es sich hier handelt. Dieser zweite Weg wird hier eingeschlagen.

Vorab: Es gibt im deutschen Sprachraum m. W. in den letzten Jahrzehnten keine vergleichbare Veröffentlichung. Man braucht sich nicht zu wundern, daß sich J. Sudbrack, ausgewiesener Kenner der Geschichte der Spiritualität, fürsorglich des Projektes angenommen hat (ohne allerdings dessen Herausgeber zu sein, vgl. S. 9 und das ganze Vorwort Sudbracks).

Der fast 500 Seiten umfassende zweite Band umfaßt – unter dem Titel „Hochmittelalter und Reformation" den Zeitraum von etwa 1150 bis 1600. Diese Periodisierung ist – wie jede – diskutierbar und in gewissem Maß willkürlich: „Jede Einteilung oder Periodisierung der Vergangenheit hängt von mehr oder weniger willkürlichen Entscheidungen der Historiker ab. In diesem Fall wurde von den Herausgebern verlangt, die christliche Geschichte so aufzuteilen, daß sich Material für drei Bände ergibt" (13). Weil der gegen Ende dieses Zeitraums heraufgekommene Protestantismus erst „gegen Ende des 16. Jahrhunderts … in seinen radikalsten Ausprägungen" (14) deutlich wurde, nahm man ihn in diesen Band hinein, während Trient und die katholische Antwort auf die Reformation, also auch Ignatius, Te-

resa, Johannes vom Kreuz und Franz von Sales, „die alle im 16. Jahrhundert lebten", erst im dritten Band behandelt werden.

Wie der erste Band behandelt auch dieses fast 500 Seiten starke Buch in einem ersten Teil „Schulen und Bewegungen", wobei der Berichtszeitraum sowohl das erste Auftreten getrennt ostkirchlicher wie prostestantischer Spiritualität umgreift. Eigene und ausführliche Würdigung bekommen u. a.: die Spiritualität der Dominikaner, der Franziskaner, der Karmeliten, der Augustiner. Das Kapitel „Hauptströmungen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit" greift auch auf das wichtige Gebiet der gelebten Frömmigkeitspraxis des Volkes aus; weitere Kapitel behandeln „Spiritualität und Spätscholastik", spätmittelalterliche Mystik, die mittelalterliche Frauenspiritualität, die Devotio moderna, das spätmittelalterliche Rußland, den Humanismus, Luther, Calvin, aber auch Zwingli und Bullinger sowie die selten behandelte Spiritualität der Radikal-Reformation. Man sieht, die Fülle des behandelten Materials ist enzyklopädisch weit, wobei Einzelaspekte kurz ausfallen (müssen): Man vgl. z. B. die wenigen unverbindlichen Bemerkungen zur der doch aus heutiger Sicht eher problematischen „Imitatio Christi" mit dem, was vor vielen Jahren E. Iserloh über deren Kirchenverständnis und Individualismus geschrieben hat.

Der zweite, weitaus kürzere Teil behandelt „Themen": „Die menschliche Natur Christi und seine Passion"; „Marienfrömmigkeit in der Westkirche"; „Liturgie und Eucharistie" – im Westen und im Osten; „Zwei Visionen von der Kirche: der Osten und der Westen am Vorabend der Moderne"; „Heilige und Sünder: Römisch-katholische und protestantische Spiritualität im 16. Jahrhundert".

Daß die meisten Verfasser aus Nordamerika kommen, mag ein überheblich-eurozentrisches Klischee erschüttern. Daß die Schar der Autoren ökumenisch weit ist, ist ein Vorteil. Daß dennoch die konfessionelle Herkunft nur gelegentlich indirekt durch die Nennung der entsprechenden Universität des Verfassers zu erraten ist, ist schade. In Summa: Daß es sich um ein Standardwerk handelt, dürfte nach allem Gesagten klar sein. Peter Lippert

Herbstrith, Waltraut: *Therese von Lisieux.* Geschichte eines angefochtenen Lebens. München 1994: Verlag Neue Stadt. 216 S., geb., DM 28,– (ISBN 3-87996-313-4).

Die durch viele Veröffentlichungen zum Ordensleben, zur Spiritualität und insbesondere zu den großen Gestalten der karmelitischen Tradition (Teresa von Avila, Edith Stein) bekannte Schriftstellerin und Mitbegründerin des Tübinger Edith-Stein-Karmels legt hier die Neufassung einer früheren Veröffentlichung vor. Die bibliographische Notiz auf S. 215 vermerkt als vergriffenes Vorgängerbuch: W. Herbstrith, Therese von Lisieux, Anfechtung und Solidarität, 3. Aufl., München 1979. Die Ausgabe, mit der ich die Neuerscheinung verglichen habe, datiert in 1. Auflage bereits: Bergen-Enkheim 1972.

Schon rein äußerlich kommt die Neuerscheinung bei diesem Vergleich gut weg. Der Druck ist viel angenehmer zu lesen als im früheren Buch. Besonders dankenswert, weil heute allzuoft aus „Rationalisierungsgründen" vermieden: Die Anmerkungen werden am Fuß der jeweiligen Seite geboten. Die Verfasserin hat bei der Überarbeitung, die im Text unterschiedlich stark in Erscheinung tritt, einige neuere spirituelle Literatur eingearbeitet, was den Gegenwartsbezug verstärkt.

Um sich auf die literarische Eigenart des Buches einzustimmen, hätte ich gern die wichtige Vorbemerkung aus der alten Buchfassung an deutlicher Stelle gesehen. Dort hieß es: „Dieses Buch ist weder eine Biographie noch eine psychologische oder theologische Einführung in Leben und Werk Thereses von Lisieux. Hier wären die Arbeiten von Ida Friederike Görres und Hans Urs von Balthasar zu nennen. Eine zeitgeschichtliche Analyse bietet das kürzlich erschienene Buch von Jean François Six: La véritable enfance de Thérèse de Lisieux ...". Diesem Literaturhinweis hätte man aus späteren Jahren noch den Hinweis auf das Buch von J. F. Six anfügen können: Theresia von Lisieux. Ihr Leben, wie es wirklich war, Freiburg 1976. In jedem Fall markiert der folgende Satz aus dem Vorwort von 1971 die Eigenart des

Buches präzise: „Hier soll versucht werden, dem Menschen unserer Zeit aufzuzeigen, wie man auch heute vom Wort Thereses betroffen und auf den Weg der Nachfolge geführt werden kann" (9).

So bilden die einzelnen Kapitel ein sorgfältig und liebevoll ausgewähltes und ebenso zurückhaltend wie kundig kommentiertes Florilegium aus schriftlichen Texten der Heiligen, die z. T. auf Verlangen der Schwestern niederschrieb (Selbstbiographische Schriften, früher einmal: Geschichte einer Seele; Briefe) oder auf Gesprächsnotizen (Letzte Gespräche, früher: Novissima Verba). Unter den zahlreichen Äußerungen, die in ihrer Feinheit und Wucht bekanntlich erst nach Herausgabe der unretuschierten Texte in den 60er Jahren in den Blick kamen, sind so viele Kleinodien eines letzten und wegweisenden Gottvertrauens, aber auch der durchzustehenden Anfechtung, nicht zuletzt eines erfrischenden Humors und Realismus', daß das Lesen und Meditieren dieser Texte zur echten, den Leser persönlich berührenden geistlichen Lesung werden kann. Dieses eigentümliche Miteinander von Nüchternheit, menschlicher Echtheit und letzter Verwurzelung in einer Liebe, an die trotz allem als letzter und einziger Halt geglaubt wird, kann gerade für angefochten Glaubende unserer Tage zur glaubwürdigen Ermutigung werden. Peter Lippert

Spink, Kathryn: *Frère Roger – Gründer von Taizé.* Leben für die Versöhnung. Herderbücherei 8807. Freiburg 1994: Herder. 198 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-451-08807-X).

Zum ersten Mal wird eine Biographie des Gründers von Taizé vorgelegt, und die Autorin paßt den ganzen Stil des Buches diesem Menschen an: Sie schreibt keine Lebensgeschichte, sondern läßt Frère Roger seine Geschichte erzählen. Ausführliche wörtliche Zitate verbindet sie durch eigenen Text, in dem die Biographie des Gründers, die Entwicklung Taizés und die Geschichte Europas geschickt und spannend ineinander verwoben sind.

Frère Roger hat seinen Entschluß, ein „Haus der Gastfreundschaft" aufzubauen, sehr früh gefaßt. Schon in der Kindheit sind die Liebe zu den Armen und eine innere Versöhnung der Konfessionen, wie es vor allem seine Großmutter vorlebte, für ihn prägend geworden. Unter den verschiedenen Gegenden, die in Frage kommen für sein Projekt, entscheidet er sich für das Dorf, in dem eine alte Frau zu ihm sagt: „Bleiben Sie hier, wir sind so allein. Niemand will hier im Dorf bleiben, und die Winter sind lang und kalt" (43). Es scheint, als ob die ganze Entwicklung der Communauté solchen Anrufen gefolgt ist bis nach Kalkutta und Soweto, immer dorthin, wo Menschen allein sind und Not herrscht.

Frère Rogers Bemühungen um Ökumene waren von Anfang an kirchlich strukturiert. Er suchte offen die Vereinigung mit der katholischen Kirche, trotz mancher Anfeindungen von protestantischer Seite und ohne sein protestantisches Profil zu verleugnen oder gering zu achten. Ihm war klar: „Wenn nicht bald der Tag anbricht, an dem sich alle, die an die Realpräsenz Christi in der Eucharistie glauben, auch wenn sie konfessionell noch getrennt sind, um denselben Tisch versammeln, wird die Woge des Ökumenismus wieder in sich zusammenfallen" (116). Mit vielen katholischen Kirchenvertretern verbinden Frère Roger Freundschaften, besonders prägte sich ihm das Bild Johannes XXIII. ein, der Taizé den „kleinen Frühling" nannte (88).

Das Leben der Communauté blieb einerseits von den alten monastischen Erfahrungen inspiriert, andererseits der Moderne und ihrem Lebensgefühl zugewandt: ohne eigentliche Regel, ohne Hierarchie unter den Brüdern, mit einem schier unbegrenzten Vertrauen in die Jugendlichen: „Bis ans Ende der Welt würde ich gehen, um mein Vertrauen in die neuen Generationen, mein Vertrauen in die Jugend immer wieder hinauszurufen, wieder und wieder" (120). Die theologische Mitte dieses Lebens und dieser Gemeinschaft läßt sich vielleicht in den Worten Frère Rogers erkennen: „Das Wesentlichste am Evangelium ist es, daß Gott uns zuerst liebt, noch bevor wir ihn lieben. Heutzutage werden die Menschen am tiefsten durch die Verlassenheit, durch das Zerbrechen menschlicher Zuneigung verwundet. Den anderen entdecken lassen, daß nichts ihn von der Liebe Gottes trennen kann, darum dreht sich alles. Das Übrige ist kaum von Belang" (163f.). Jessica Weis

Grün, Anselm – Dufner, Meinrad: *Spiritualität von unten*. Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 82. Münsterschwarzach 1994: Vier-Türme-Verlag. 105 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-87868-499-1).

Zwei Grundtypen der Spiritualität unterscheiden Anselm Grün und Meinrad Dufner in ihrem kleinen Buch. Als „Spiritualität von oben" bezeichnen sie einen Ansatz bei den Idealen und Zielvorstellungen, die ein Christ in seinem Leben zu verkörpern hat; sie werden aus der Heiligen Schrift, aus der Morallehre der Kirche und der Vorstellung von sich selbst genommen, in denen sich die Sehnsucht des Menschen ausdrückt, immer besser zu werden und Gott immer näher zu kommen. Ihr gegenüber steht die „Spiritualität von unten", die bei der Tatsache ansetzt, daß Gott gerade durch uns selbst, durch unsere eigenen Gefühle und Gedanken, Träume und auch durch unsere vermeintlichen Schwächen zu uns spricht; mit der Spiritualität von unten, der die Hauptteile des Buches gewidmet sind, ist ein Weg der Selbsterkenntnis angesprochen. Die Spiritualität von oben hat lebensgeschichtlich ihre Berechtigung vor allem bei jungen Menschen, die die Grenzen ihres Lebens weiter hinausschieben; spätestens in der Lebensmitte aber muß auch der Gegenpol, die Spiritualität von unten, zugelassen werden. In einem begründenden Teil referieren die Autoren zuerst biblische Beispiele und Stellungnahmen aus der Tradition der frühen Mönche, um dann einige psychologische Aspekte hervorzuheben. In der Entfaltung dieser Spiritualität geben sie Hinweise zum Umgang mit Gedanken und Gefühlen, mit den eigenen Krankheiten, mit Verletzungen und Wunden und der Erfahrung der Ohnmacht. Immer wieder geht es um die Grundhaltung der Annahme eigener Grenzen, das Zugehen auf das eigene übersteigerte Selbstbild und die dadurch hervorgerufene Überforderung, die Erfahrung des Versagens und ihre Verwandlung durch bewußtes Vertrauen auf Gott. Immer wieder geht es darum, den Abstand zwischen dem, was man sagt, und dem, was man lebt, zu spüren und in eine Bemühung um existentielle Wahrhaftigkeit umzuwandeln. Als Ausgleich zu dem Ideal der geistig-geistlichen Souveränität in allen Lebenslagen gewinnen Grün und Dufner die Demut und den Humor als Grundzüge christlicher Existenz wieder. Johannes Römelt

Heilige Schrift

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 (ISBN 3-525-33596-2).

Die Frage, wer Jesus war, wird auch in neuerer Zeit unterschiedlich beantwortet. Ein Grund dafür liegt darin, daß die Evangelisten nicht an einer Jesusbiographie interessiert sind, sondern als Glaubenszeugnisse Glauben wecken und vertiefen wollen. Dennoch lassen sie deutlich erkennen, daß hinter ihrer Botschaft Jesus von Nazaret steht. Dem bekannten emeritierten Züricher Neutestamentler E. Schweizer geht es um die Frage, welche Daten des Lebens Jesu uns noch zugänglich sind. Das geschieht auch in Auseinandersetzung mit neueren fragwürdigen Hypothesen (so mit dem Jesusbuch von J. D. Crossan und der Auferstehungsthese G. Lüdemanns).

Zu Recht stellt er fest, daß der irdische Jesus als Grundlage für den christlichen Glauben unentbehrlich ist. Ohne Verwurzelung im Leben und Wirken Jesu wird der Glaube zur Ideologie. Absolute Sicherheit über Einzelfragen ist freilich nicht zu erreichen. Dem irdischen Jesus zuzurechnen sind u. a. die Gleichnisse. Mit der neueren Forschung versteht er diese als Metaphern. Die Gleichnisse lassen den Anspruch Jesu erkennen, durch dessen Worte Gott seinem Volk nahe kommt und in sein Alltagsleben eintreten will. Gleichnisse werden erst verstanden, wenn der Hörer sich in die erzählte Geschichte verwickeln läßt. In den Gleichnissen Jesu geht es um Gottes Reich, d. h. um sein aktives Handeln an uns. Weil die Gleichnissse in Jesus wahr werden, wird er selbst zum Gleichnis Gottes. Die in den Gleichnissen von Jesus beanspruchte Vollmacht zeigt sich z. B. auch in der Bergpredigt, in seiner Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern und in seinem Ruf in die Nachfolge. Jesus

konnte aufgrund der Erfahrung, mehr und mehr von den Führenden seines Volkes abgelehnt zu werden, mit seinem Kreuzestod rechnen. Die Frage, ob Jesus seinen Tod als Heilstod verstand, beantwortet Schweizer mit dem Hinweis auf die auch sonst im Leben Jesu erkennbare Pro-Existenz. Spätestens während seines letzten Mahls vermittelte Jesus seinen Jüngern, daß sein Sterben wie sein Leben eine Gabe Gottes an sie ist.

Die im Anspruch des irdischen Jesus erkennbare implizite Christologie führte in der frühen Kirche zur expliziten Christologie. Voraussetzung dafür war die nachösterliche Begegnung der Jünger, bei denen das Kreuz Jesu einen Schock auslöste, mit ihrem auferweckten Herrn. In Kreuz und Auferstehung sah die Kirche von Anfang an ihren Ursprung. Die Frage, wer Jesus war, mußte und muß nun in die Frage einmünden, wer Jesus für uns ist. Diese Frage kann nur beantwortet werden, wenn das Wort Gottes in unsere alltäglichen Erfahrungen eingeht.

Mit seinen soliden Informationen über die Fakten, die wir über den irdischen Jesus aus den Evangelien erheben können, verhilft Schweizer zu einem besseren Verständnis der christlichen Botschaft. Daß die historische Kenntnis allein nicht ausreicht, um zum Christusglauben zu kommen, das beweisen schon seine Zeitgenossen. Heinz Giesen

Schwankl, Otto: *Licht und Finsternis*. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften. Reihe: Herders biblische Studien, Bd. 5. Freiburg 1995: Herder. XV, 440 S., geb., DM 88,– (ISBN 3-451-23624-9).

Jedem aufmerksamen Leser fällt die sonderbare Sprache der johanneischen Schriften (= johSch) auf, die u. a. durch eine metaphorische Redeweise gekennzeichnet ist, für die die Metapher Licht und Finsternis das herausragende Paradigma ist. Schwankl geht diesem Phänomen in seiner Würzburger Habilitationsschrift sprachtheoretisch nach, indem er eine Metaphertheorie entwickelt (Teil A), und textexegetisch, indem er die einschlägigen Texte im JohEv und in 1 Joh untersucht (Teil B). Schließlich sammelt er die in den Texten wiederkehrenden Schwerpunkte paradigmatisch und zeigt, wie diese perspektivisch die Licht-Finsternis-Texte, aber auch die johSch, vor allem aber das JohEv als Ganzes bestimmen (Teil C).

Sprache als solche hat metaphorischen Charakter, insofern sie immer etwas überträgt, d. h. Dinge zur Sprache bringt. Die Metapher im engeren Sinn zeichnet sich dadurch aus, daß sie von einer Ebene auf eine andere übergreift und diese zu einem Gespann vereint. Charakteristisch für die Metapher ist zunächst ihre Kreativität, die Fernliegendes durch Naheliegendes anschaulich macht und einen Zugewinn an Sein und Sinn bringt. Die Metapher läßt sich auch in bezug zum normalen Sprachgebrauch definieren. Ihre empirische Fundierung verhindert, daß diese Relativität beliebig wird. Alle diese Merkmale treffen für die Licht-Finsternis-Metapher zu. Die johSch lassen zwei Bedeutungen des Lichts erkennen: Licht stellt das Wesen der Sprache anschaulich dar; denn Sprache macht die Welt wahrnehmbar und zugänglich, so daß der Mensch sich in ihr zurechtfindet. Sprache ist aber auch ein religiöses Darstellungsmittel. Im Kosmos der Empire nimmt sie jene Spitzenstellung ein, die im religiösen Universum der Gottheit zukommt.

Schwankl zeigt bei seinem exegetischen Durchgang durch die johSch, wie geschickt die Autoren die Licht-Finsternis-Metapher in das Gesamtwerk einfügen. Joh 1,5 („Das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht überwältigt") faßt die Botschaft des ganzen Evangeliums lichtmetaphorisch zusammen: Schon hier ist vom Jesusereignis und seinem Fortleben in der Gemeinde die Rede. In 1,6 – 9 bindet Johannes die Lichtmetaphorik erstmals dadurch an die Geschichte, daß er den Täufer als Zeugen für das Licht auftreten läßt. Im Gegensatz von Licht und Finsternis spiegelt sich in 3,19 – 21 die schwierige Situation des johanneischen Kreises wider; er kennzeichnet aber auch die grundsätzliche Lage der Glaubenden in der Welt. Die Zentralstelle der Licht-Finsternis-Metaphorik und zugleich Brennpunkt der christologischen Heilsverkündigung des JohEv und des ganzen NT ist das Ich-bin-Wort Jesu in 8,12. Die Blindenheilung in Joh 9 läßt sich als narra-

tive Version des Ich-bin-das-Licht-Wortes Jesu und 9,5 als Kommentar zur Tat verstehen. Das Wort vom Wandeln und Stolpern in 11,9 – 10 bezieht sich sowohl auf den Gang Jesu nach Betanien als auch auf seinen Gang in die Passion. Es bespricht zugleich den Weg der Jünger, der nur im Licht Jesu gangbar ist. In 12,36 beschließt das Lichtwort die letzte öffentliche Rede Jesu, sein öffentliches Auftreten überhaupt und die Licht-Finsternis-Texte. 12,36 markiert das Ende der Gegenwart des Lichts, insofern es die leibliche Anwesenheit Jesu betrifft, nicht aber das Ende überhaupt. Denn der Glaube hebt die Zeitgrenze auf.

In 1 Joh wechselt der Skopus der Licht-Finsternis-Metaphorik aufgrund der veränderten Situation des johanneischen Kreises. Die Gegner, mit denen sich der Autor auseinandersetzt, stützen sich für ihr enthusiastisches Verhalten, das die sozialen Verpflichtungen nicht für wichtig hält, auf die hohe Christologie des JohEv. Deshalb setzt der Autor neue Akzente, indem er die grundlegende theologische Lichtmetaphorik einführt („Gott ist Licht", 1,5) und sie ekklesial und ethisch auswertet (1,6f.). Die geschwisterliche Gemeinschaft der Glaubenden untereinander bedeutet Wandel im Licht Gottes. Dieser Zusammenhang ist auch in 2,9 – 11 gegeben, wo die Verbindung zwischen Licht und Liebe noch stärker betont wird, der die Finsternis (= Haß) gegenübersteht.

Was im sprachlichen Bereich die Metaphorik ist, ist im außersprachlichen Bereich die Symbolik. In den johSch ist Jesus das Grundsymbol. In seiner Geschichte ist die Geschichte der Gemeinde, aber auch die Gesamtgeschichte „gut aufgehoben". Die Licht-Finsternis-Metaphorik und -Symbolik ist führend bei der johanneischen Offenbarungstheologie. Jesus ist als die höchste Epiphanie Gottes das Licht, das ebenso wie die anderen Semeia ein Zeichen der Offenbarung ist. Weil die Offenbarung responsorisch strukturiert ist, hat sie auch eine ethische Dimension. Der Aktion Gottes muß die Reaktion des Menschen entsprechen. Johannes gelingt mit seiner Licht-Metaphorik eine Übersetzung der christlichen Botschaft in seine geistige und kulturelle Umwelt, die beispielhaft ist. Die Begegnung mit der multikulturellen Umwelt bedeutet immer zugleich Inkulturation.

Die von Schwankl vorgelegte Arbeit zur Licht- und Finsternis-Metaphorik ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis der johSch. Ihm ist es gelungen, sprachwissenschaftliche Erkenntnisse mit der historisch-kritischen Auslegung zu verbinden. Heinz Giesen

Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann. Hrsg. v. Hansjürgen Verweyen. Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 155. Freiburg 1995: Herder. 144 S., kt., DM 38,– (ISBN 3-451-02155-2).

Die vorliegende Quaestio geht auf ein interdisziplinäres Kolloquium mit G. Lüdemann über dessen Thesen zur Auferstehung Jesu (vgl. OrdKor 35 [1994] 495f.) zurück. Nur einer der beteiligten Autoren (L. Oberlinner) vertritt die Mehrheitsposition, der zufolge Auferweckung ein Handeln Gottes am toten Jesus meint, während die übrigen in ihr eine Metapher für die Endgültigkeit des Lebens Jesu in und aus Gott sehen, die die Jünger schon bei der Hinrichtung Jesu grundsätzlich hätten erkennen können, die sie aber in österlichen Widerfahrnissen erst wahrgenommen hätten. Für Lüdemann ist die Verwesung des Leichnams Jesu Voraussetzung für jede weitere Beschäftigung mit der Auferstehungsfrage (13 – 46). Der plötzlich entstandene Osterglaube sei Folge von Visionen, d. h. von Produkten der Vorstellungskraft und der Phantasie. In der Vision des Petrus werde dessen Schuldgefühl durch die Gnadengewißheit abgelöst. Dasselbe gelte für Paulus, wie Lüdemann auch durch Röm 7,7 – 25 bestätigt sieht. „Röm 7 ist Reflex des unbewußten Konflikts, den Paulus vor der Damaskusvision mit dem jüdischen Gesetz ausgetragen hat" (39).

I. Broer stimmt dem Ansatz und dem Ergebnis Lüdemanns grundsätzlich zu, meldet aber Bedenken zu Einzelheiten an (47 – 64). Unser Glaube an die Auferstehung Jesu sei so lange mit dem der Erstzeugen identisch, wie wir das Schicksal des gestorbenen Jesus analog zu dem sehen, was wir im Eschaton für uns erhoffen. Die Visionen seien keine Projektionen, sondern Erfahrungen verdichteter Art mit Jesus, die zugleich eine Aussage über den Gott der Verkündigung Jesu machen, „der Jesus als Gottesboten nicht im Tode

läßt" (63). Nach L. Oberlinner (65 – 79) bedurfte die vorösterliche Glaubensentscheidung der Jünger nach Jesu Tod eines Eingreifens Gottes, um Jesu Vollmachtsanspruch angesichts jüdischer Glaubensmöglichkeiten zu legitimieren. Der Glaube der Jünger an Jesus werde durch die Erscheinungen des Gekreuzigten nicht nur bestätigt, sondern nach der Krise des Kreuzes korrigiert und neu konstituiert.

Nach K.-H. Ohlig (80 – 104) lassen sich die Erscheinungen des Auferstandenen nicht erweisen. Da über die Todesgrenze hinaus keine Aussagen möglich seien, bleibe die Auferstehung Jesu und aller Menschen eine Hoffnung. Ein Vergleich mit anderen Religionen lasse das Aufbegehren gegen die Endgültigkeit des Todes als humane Konstante erscheinen, wobei sich zwei Grundtypen der Hoffnung gegen den Tod herauskristallisieren, die den beiden möglichen Horizonten menschlichen Daseinsverständnisses entsprechen: Kosmos bzw. Natur oder Geschichte bzw. Kultur. In beiden Horizonten wird die Sinnfrage und damit auch das Ende bzw. die Hoffnung angesichts des Endes unterschiedlich erfahren. In geschichtsorientierten Kulturen ist der Tod das endgültige Ende einer einmaligen Geschichte. Anders als in der Natur lassen sich in der Geschichte keine Analogien für die Vorstellung finden, das Leben gehe über den Tod hinaus. Deshalb ist das Handeln eines personalen Gottes gefordert, um Auferstehungsvorstellung zu ermöglichen. Die älteste Osterbotschaft habe also notwendig vom Handeln Gottes an Jesus sprechen müssen. Sicher scheine zu sein, „daß die Begegnung mit dem in seiner Humanität außergewöhnlichen Jesus und mit seinem in seiner zeichenhaften Symbolik drastischen Sterben für die frühen Christen – und vermittelt durch sie für alle Christen bis heute – Grund und Anlaß war, gerade von ihm das Auferwecktsein zu bekennen und in diesem Glauben auch die eigene Hoffnung zu verankern" (102). Nach H. Verweyen verengt die apokalyptische Metapher „Auferweckung/Auferstehung" die Perspektive des Geschehens, das den Osterglauben begründet (105 – 144). Gegen die Auferweckungsvorstellung spreche der Widerspruch zwischen dem göttlichen Gebot, keinen Unschuldigen zu töten, und einem göttlichen Handeln, das „jener unbedingt evidenten Verpflichtung *aller* sittlichen Vernunft zuwiderläuft" (110). Christlich widerspreche ihr der Umstand, daß Gott sich schon in der Begrenztheit eines menschlichen Lebens geoffenbart habe, wie er wirklich ist. Ein nachträgliches Handeln Gottes an dem toten Menschen Jesus könne so kaum den letzten entscheidenden Offenbarungsakt darstellen. Ein Blick auf den Glauben Israels lasse es zudem fraglich erscheinen, daß vor dem Aufkommen der Auferstehungshoffnung der Tod für Israel als das endgültige menschliche Geschick galt. Angemessen erfaßt werden könne sittlich bzw. religiös anspruchsvolle Geschichtswahrheit allein innerhalb einer lebendigen Tradition. Mit der Kategorie Auferstehung komme die Erfahrung nicht voll zum Ausdruck, „daß dem Tod bereits in der Selbsthingabe des Gerechten seine Macht entrissen wurde, das neue Leben daher nicht gleichsam nachgeliefert werden muß" (141). Jesus lenke als der sündlose Mensch alle Gewalt auf sich, die sich hemmungslos an ihm „ein für allemal" in dem Sinne austobe, „daß seine Antwort völliger Gewaltlosigkeit allen Anschein der Macht, den die Habenden vorzeigen, gleichsam ‚von unten her' entmächtigt" (143).

Da die Auferstehung Jesu nach der Überzeugung des NT Garant für unser Heil ist, lohnt es, darüber zu streiten, wie die gemeinte Sache heute noch zu vermitteln ist. Wie weit das den Autoren des vorliegenden Bandes gelungen ist, wird die weitere Diskussion zeigen müssen. Ohne einen neuen Impuls nach der Hinrichtung Jesu wäre es m. E. jedoch nicht zum Auferstehungsglauben gekommen. Heinz Giesen

Schumacher, Ferdinand – Söding, Thomas: *Leben gegen den Tod.* Das Ostergeheimnis im Johannesevangelium. Freiburg 1994: Herder. 128 S., geb., DM 19,80 (ISBN 3-451-23318-5).

Es ist das Anliegen der Autoren, im Dialog zwischen Exegese und Predigt die theologische Botschaft des Osterberichtes bei Johannes zu erschließen. Sie stellen die Zusammenschau von Kreuz und Auferstehung, von Wahrheit und Geheimnis des Lebens Jesu als die einzigartige Leistung des Johannes heraus, und dieser Einheit von Dunkel und Licht gehen sie in einer Gesamtdeutung (I) und fünf Einzeldeutungen (II – VI) nach.

Der immer gleiche Aufbau (Text – Auslegung – Meditation) und die dem Leser unmittelbar zugewandte Sprache machen das Lesen angenehm und den Nachvollzug der Gedanken leicht.

Als Beispiel seien die Gedanken zum Abschluß der Osterauslegung (VI) dargestellt. In kurzen Abschnitten werden die beiden Möglichkeiten menschlicher Existenz in der Welt aufgezeigt: „Die geschlossene Kirche" ist die durch Angst und Zaghaftigkeit von den Gläubigen furchtsam zusammengehaltene Kirche, „die geöffnete Kirche" ist der Raum, der entsteht, wenn der Auferstandene wirksam werden kann unter den Menschen und Herzen und Türen öffnet. So kann es für Menschen auch den „geschlossenen Himmel" geben, der ihnen nichts sagt und zu dem sie keinen Zugang finden und der sich erst dort zum „geöffneten Himmel" wandelt, wo der Geist des Auferstandenen den Blick öffnet.

Gerade hier zeigt sich die Mitte des Buches: Es geht nicht um Euphorie und große Erwartungen angesichts der Botschaft vom Auferstandenen, sondern um „gläubigen Realismus" (122), der sich keine Illusionen über die Angstverhaftetheit und Kleingläubigkeit der Menschen macht, sondern auf eine geduldige Annäherung an das Geheimnis von Ostern setzt und mitwirkt an einer Atmosphäre des Vertrauens, in der die geöffnete Kirche und der geöffnete Himmel erfahren werden können.

Vielleicht kann die Wortwahl auch noch einen anderen Aspekt aufdecken: daß Kirche und Himmel gerade nicht „natürlicherweise" *offen* sind, sondern durch den Auferstandenen geöffnet wurden. Jessica Weis

Grün, Anselm: *Biblische Bilder von Erlösung.* Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 81. Münsterschwarzach 1993: Vier-Türme-Verlag. 102 S., kt., DM 10,80 (ISBN 3-87868-484-3).

Seine kleine Schrift über die biblischen Bilder der Erlösung schrieb Anselm Grün in dem Bewußtsein, daß es heute nicht leicht gelingt, in einer treffenden Sprache über die Erlösung des Menschen zu sprechen. Gerade auch Christen, die sich um ein glaubendes Leben bemühen, können nicht selten keine Rechenschaft darüber ablegen, was sie mit dem Wort „Erlösung" eigentlich meinen. Zugleich aber ist die Sehnsucht und die Suche nach Lebenshilfe groß. Als Antwort darauf wird in diesem Büchlein der Versuch gemacht, theologisch bewußt und zugleich zu Herzen gehend von der Erlösung zu schreiben. Grün geht dazu den Botschaften der verschiedenen neutestamentlichen Autoren nach und skizziert jeweils ihr Verständnis von Erlösung. Er entwickelt die Theologie des jeweiligen Autors ausgehend von einem Grundbegriff (Matthäus: Erlösung von unserer Schuld; Lukas: Erlösung als neuer Weg; Johannes: Erlösung als Vergöttlichung) und stellt sie darüber hinaus dar als Antwort auf eine den Menschen umtreibende Not. Gewiß bleibt auf so engem Raum manches holzschnitthaft und vorläufig, dennoch werden für den Leser die vielen Facetten der Erlösungsbotschaft des Neuen Testaments sichtbar. Johannes Römelt

Moral- und Pastoraltheologie

Neysters, Peter – Schmitt, Karl Heinz: *Denn sie werden getröstet werden.* Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod. München 2. Aufl. 1994: Kösel-Verlag. 374 S., geb., DM 44,– (ISBN 3-466-36395-0).

Peter Neysters ist Referent für Ehe- und Familienbildung, K. H. Schmitt ist Professor für Pädagogik und Vorsitzender des Deutschen Katechetenvereins. Dem hier vorgelegten Buch gingen zwei andere voraus, von denen besonders das Hausbuch „Durch das Jahr – durch das Leben" bekannt geworden ist. Die beiden Herausgeber haben sich nun zusammengetan, um uns ein Hausbuch zu einem Thema anzubieten, das nicht zufällig oft verdrängt wird, bildet es doch den dunklen Rand um das Geheimnis unseres (Erden-)Lebens:

Sterben und Tod. Um es vorweg zu sagen: Das Buch ist ein gut geeignetes Lese- und Besinnungsbuch.

In 10 Kapiteln wird das Thema umkreist: Sterblich sind wir; Der Tod – ein Freund des Lebens? Kleine Geschichte des Todes; Glauben und Hoffen ... in den Religionen der Völker; Tod und Auferstehung im christlichen Glauben; Sterbebegleitung – menschenwürdig sterben helfen; Wenn der Tod eingetreten ist; Trauer und Trost; Sterben lernen – abschiedlich leben.

Die einzelnen Abschnitte haben unterschiedliche, einander ergänzende Merkmale: Von sehr Praktischem, etwa Hinweisen darauf, was die Angehörigen konkret beim Tod eines Menschen alles zu tun haben, bis zu tief spirituellen Passagen ist der Bogen gespannt. – Vielleicht hätte das 10. Kapitel – die kleine Summe der ars moriendi – etwas ausführlicher ausfallen können. Und es sei auch angemerkt: Der Untertitel des Buches („Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod") hätte auf das Wort „Leid" verzichten sollen, denn das sehr weite eigene Thema des Leides „als solchem", dessen Ursachen, möglichem Sinn und dessen Bewältigung, kommt in dem Buch nicht vor. Das ist keine Kritik am Buch: Das Thema Leid hätte ein eigenes Buch notwendig gemacht. Nur der Untertitel sollte bei einer Neuauflage genauer gefaßt werden. Peter Lippert

Kreiner, Armin: *Gott und das Leid.* Paderborn 3. Aufl. 1995: Bonifatius Druck-Buch-Verlag. 180 S., kt., DM 22,80 (ISBN 3-87088-838-5).

Obwohl das Leid, das große Leid der Welt, das uns täglich in der Tagesschau indirekt, aber bedrängend anfällt, und das private, oft nicht weniger brutale Leid des eigenen Umfelds, uns ständig begleiten und zur ständigen Herausforderung des Glaubens an einen liebenden Gott werden, gibt es nicht allzu viele Bücher, die sich dem stellen. Der Mainzer Fundamentaltheologe A. Kreiner hat sich dankenswerterweise an das Thema herangewagt. Nachdem er in einem ersten Teil („Warum läßt Gott das zu?", 10 – 73) die verschiedenen Positionen von der Religionskritik bis zur deutenden Theologie vorgestellt und bewertet hat, wird in einem zweiten Teil („Ist Gott allmächtig?", 74 – 128) theorethisch-theologisch vorgegangen, wobei auch Denkansätze besprochen werden, die im gewöhnlichen katholisch-theologischen Denken eher unerwähnt bleiben, so die Prozeßphilosophie und -theologie (99) oder im dritten Teil die Theodizee der Seelenbildung (160). Dieser dritte Teil schließlich fragt: „Hat Leid Sinn?" 129 – 178).

Weil der Verfasser sich das Eingehen auf die verschiedenen Positionen nicht leicht macht, wird das Mitdenken auch dem Leser nicht ganz leicht gemacht. Am Schluß bietet Kreiner eine kurze Bibliographie; deren erster Teil („theologische Positionen") enthält eine Reihe von Namen aus dem angelsächsischen Raum, es fehlen aber überraschenderweise Titel wie: H. Küng, Gott und das Leid, oder: G. Greshake, Der Preis der Liebe.

Man wird dem Verfasser, der seine Gedanken in wohltuend ruhigem Ton vorträgt, zustimmen: „Auch diese Versuche können nicht restlos alle Fragen beantworten", und es gehe darum, „weiterem Nachdenken eine Chance zu geben". Abschließend ist noch die reiche und bunte Bebilderung des Bändchens zu loben. Wenn mehr theologische Bücher gut illustriert wären, würde das Interesse für sie vielleicht erleichtert. Peter Lippert

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 (ISBN 3-87868-510-6).

Daß das Tragen eines Kreuzes, also das Leiden, unweigerlich zum Menschsein gehört, ist eine Erkenntnis, die jedem von uns evident ist, gleichwohl aber von vielen im letzten verdrängt wird. Wenn der Mensch mit Leiden konfrontiert und gezwungen ist, sich mit dieser unumgänglichen Kontingenzerfahrung auseinanderzusetzen, so kann diese Auseinandersetzung zu echter Reife, aber auch zur Verzweiflung führen. Damit die Auseinandersetzung

wirklich fruchtbar ist, bedarf es oft konkreter Wegweiser von außen. Dabei können auch Bücher, die nicht nur den Verstand, sondern auch das Herz berühren, hilfreich sein. Gute Hilfen zur Bewältigung des Leidens scheint mir vorliegendes Büchlein zu geben. Die Verfasser zeigen anhand vieler Beispiele, wie Leiden im Glauben bewältigt werden kann. Zuerst ist es unerläßlich, das Leiden anzunehmen und nicht in Hader und Jammern an ihm zu verzweifeln. Ein zweites ist die Gottesbeziehung, der Glaube daran, daß nicht der Mensch allein sein Kreuz trägt, sondern Gott es immer mitträgt. Dieser Glaube läßt sich allemal nur einüben in der schweigenden, sprechenden, singenden Begegnung mit Gott, im Gebet.

Abeln und Kner schreiben sehr anschaulich, nicht zuletzt durch das immer wieder angewandte narrative Element. Dazu kommt, daß die Verfasser in echten Zeugnissen viele Menschen aus Geschichte und Gegenwart zu Wort kommen lassen. Am Ende finden wir eine Sammlung sehr unterschiedlicher Texte verschiedenster Verfasser, die die verschiedensten Möglichkeiten zum Umgang mit Kreuz und Leiden aufzeigen, Texte, die nicht nur das zuvor von Abeln und Kner Gesagte vertiefen, sondern auch neue Aspekte zum Tragen bringen. Schließlich finden wir auch mehrere Hymnen und Lieder aus der ganzen kirchlichen Tradition, die es mit dem Kreuz zu tun haben. Diese Vielfalt gibt zwar eine gute Möglichkeit, sehr viele Aspekte zur Bewältigung des Leidens, ja einer ganzen Kreuzestheologie zu entdecken, birgt aber auch die Gefahr in sich, daß gerade der weniger geübte Leser den roten Faden verliert. Raymund Fobes

Baudler, Georg: *Töten oder Lieben.* Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum. München 1994: Kösel-Verlag. 431 S., geb., DM 49,80 (ISBN 3-466-36397-7).

Als Anfang der 90er Jahre das sich zu Tode rüstende Feindschema „Ost-West" zusammenbrach, hoffte man auf die Möglichkeit eines globalen Friedens. Wenn der Weltfrieden nun auch gesicherter scheint, so sind aber um so mehr lokale Kriege ausgebrochen, und die Gewalt ist zum großen Problem gerade in jenen Ländern geworden, in denen die Diktatur das Gewaltpotential „verwaltete", d. h. es gewaltsam verdrängte und auf den ideologischen Gegner ausrichtete. Das Problem der Gewalt ist also mehr denn je das zentrale Problem für das Leben und Überleben der Menschheit. Dabei zeigen die gegenwärtigen Verfolgungen und Kriege, daß nicht nur im Verlauf der Geschichte, sondern auch heute eine enge Verbindung zwischen Gewalt und Religion besteht. Und damit sind wir beim Thema der vorliegenden Veröffentlichung. Das grundlegende Phänomen bei diesem Thema ist das Opfer. Ihm und seiner Erklärung muß man sich zuwenden, will man die Ursachen für die unheilvolle Beziehung zwischen Religion und Gewalt aufdecken.

Baudler tut dies in einer breit angelegten Untersuchung. Dabei geht es ihm nicht um die Spezialisierung auf einen bestimmten Bereich dieses umfangreichen Themenkomplexes, sondern um eine zusammenfassende Gesamtschau der Aussagen der verschiedenen theologischen Fachgebiete, vor allem der Religions- und der Bibelwissenschaft sowie der Kirchengeschichte, und es geht ihm um die Einbeziehung der für dieses Thema ebenfalls zuständigen Wissenschaftsbereiche, wie der Prähistorie, der Verhaltensbiologie, der Kulturanthropologie und Philosophie. Das innerhalb der biblischen Aussagen Spezifische wird hinsichtlich des Alten Testamentes darin gesehen, daß sich hier die allgemeine religiöse Vorstellung von einem Gott der Verfolger zu einem Gott der Verfolgten wandelt.

Die Offenbarung des gewaltlosen Gottes geschieht sodann endgültig in Jesus Christus. Hier wendet sich Gott in einer individuellen, persönlichen Lebensgeschichte liebend dem Menschen zu. In seinem Leiden und in seinem grauenvollen Tod am Kreuz erleidet Jesus die aus dem rivalisierenden Imponiergehabe und dem Sündenbockdenken hervorgehende Gewalt der Menschen, weil er seine Freiheit zur Wahrheit und seine gewaltfreie Liebe durchhält. Gott zeigt hier im „Antlitz des leidenden" Jesus unüberbietbar seine gewaltfreie Liebe. Und darin, in der inmitten der menschlichen Gewaltwirklichkeit durchgehaltenen gewaltfreien Liebe, so der Glaube der Christen, sind wir vom Zwang zur und vom Zwang durch die tödliche Gewalt zur Liebe, die stärker ist als der Tod, erlöst.

Diese theologische Sicht der Erlösung durch Jesu Tod und Auferstehung ist nicht neu. Das Verdienst Baudlers liegt vielmehr in der schon genannten Gesamtschau der Thematik. Die sich daraus ergebende, ebenfalls nicht neue Konsequenz für die Kirche als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden ist, auf der Seite der Leidenden und Verfolgten in einer ebenfalls bis in die Konsequenz des eigenen Leidens durchgehaltenen gewaltfreien Liebe zu stehen, dies kann nicht oft und eindringlich genug gesagt werden.

Der paulinische Gedanke, daß wir mit der gesamten Schöpfung, obwohl jetzt schon erlöst, noch auf die volle Verwirklichung der Erlösung warten, daß wir „auf Hoffnung hin erlöst sind" (Röm 8,24), dieser wichtige Gedanke kommt mir bei Baudler aber zu kurz. Dieser Gedanke ist deswegen für den Christen so wichtig, weil er sonst die Spannung zwischen dem „Jetzt schon und noch nicht" des Erlöstseins nicht aushalten könnte. Das heißt, Christen als Kirche müssen damit „fertig werden", daß für die meisten Christen die gewaltfreie Liebe in der Nachfolge Jesu ein noch nicht erreichtes Ziel ist. Klemens Jockwig

Guardini, Romano: *Der Dienst am Nächsten in Gefahr.* Sprecher: Romano Guardini. Grünewald Sprechkassetten. Mainz 1994: Matthias-Grünewald-Verlag. Spielzeit: 2 x 17 Minuten. DM 19,80 (ISBN 3-7867-1763-X).

Wenn man den hier auf Tonkassette herausgegebenen Vortrag hört, den Guardini vor Schwestern hielt, die im Sozialdienst tätig sind, dann ärgert man sich einerseits, daß in den Sendearchiven der Rundfunkanstalten derartige Schätze ungehoben verborgen sind, andererseits ist man dann froh darüber, daß ein Verlag den Mut hat, solche Vorträge auf Kassette herauszugeben. Diese Kassetten werden für einen Verlag nie zu einem großen Geschäft werden. Vergleicht man aber einmal diesen Vortrag im Originalton von Guardini mit vielen Neuerscheinungen auf dem Büchermarkt, dann weiß man, wie notwendig es ist, daß Verlage die Möglichkeit haben, bei wichtigen Veröffentlichungen nicht allein auf die Wirtschaftlichkeit schauen zu müssen.

„Da ist ein Mensch in Not – also soll ich ihm helfen." Welche Fragen in diesem scheinbar selbstverständlichen Satz enthalten sind, und wie sie im Lauf der abendländischen Kulturgeschichte beantwortet wurden, dies legt Guardini in einem 35 Minuten langen Vortrag in gedanklicher Stringenz und sprachlicher Brillanz dar, so daß das Zuhören zu einem Genuß und zu einer Herausforderung wird.

Wenn auch die im biblischen Denken verankerte personale Würde jedes Menschen in das Menschenbild der Aufklärung integriert wurde, so hat vor allem die menschenverachtende Ideologie des Faschismus die Brüchigkeit dieser Rezeption biblischer Grundaussagen der Bibel über die absolute und unverfügbare Würde jedes Menschen in erschreckender Weise gezeigt. Guardini greift hier ein gerade heute wieder aktuelles Thema auf, wenn er nach den Grundlagen und der Tragweite der sozialen Verpflichtung des Staates und des einzelnen dem Menschen gegenüber fragt. Klemens Jockwig

Albrecht, Elisabeth – Orth, Christel – Schmidt, Heida: *Hospizpraxis.* Ein Leitfaden für Menschen, die Sterbenden helfen wollen. Herder/Spektrum Bd. 4399. Freiburg 1995: Herder. 158 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-451-04399-8).

Die drei Autorinnen möchten die inzwischen schon recht zahlreichen Schriften über die Hospizbewegung nicht durch ein neues theoretisches Buch vermehren. Sie wollen aus ihrer Praxis berichten und dadurch all denen helfen, die sich um Sterbende kümmern. Das Buch hat drei Teile: „Sterben, Abschiednehmen und Trauer als natürliche Vorgänge", „Solange wir leben", „Hilfen für Familie und Helfende". Wir erfahren interessante und hilfreiche, durch Fallbeispiele erläuterte Einzelheiten über die Arbeit in einem Hospiz, über Sterbeprozesse, über medizinische und psychische Möglichkeiten der Sterbebegleitung, über die „kleinen Freuden des täglichen Lebens" für Sterbende, über Trauerbegleitung für Angehörige und anderes mehr. Großer Wert wird auf die Kommunikationsmöglichkeiten am

Sterbebett gelegt. Auch zu den Themen „Patientenverfügung" und „Testament" wird Stellung genommen. Zur aktiven Euthanasie heißt es: „Die derzeit bei uns diskutierte Frage, ob aktive Euthanasie legalisiert werden soll, stellt sich für die Autorinnen nicht, weil sie aufgrund ihrer ethischen Einstellung das eigene Leben als nicht verfügbar ansehen" (87f.). Die Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach Gott, nach einem Leben nach dem Tod, Schuld und Vergebung werden nicht ausgeklammert. Spirituelle Fragen sollten wir, so die Autorinnen, nicht auf den Seelsorger abschieben, „wenn der Sterbende ausgerechnet uns anspricht; Sterbende suchen sich ganz bewußt den aus, mit dem sie über ihre spirituellen Nöte sprechen wollen" (102). Dieser Aspekt der Sterbegeleitung scheint mir im vorliegenden Buch zu kurz zu kommen. Auf drei Seiten kann man dieses Thema nicht gebührend behandeln. Von der Krankensalbung und der „Wegzehrung" als dem eigentlichen Sterbesakrament wird nicht gesprochen. Die Autorinnen begegnen in ihrer Arbeit doch gewiß auch katholischen Patienten und Patientinnen. Sollten die nicht entsprechende Wünsche äußern? Sollten sie nicht darauf aufmerksam gemacht werden? – Trotz dieses m. E. nicht unerheblichen Mangels ist dieser „Leitfaden" sehr zu empfehlen. Heinz J. Müller

Kirchengeschichte

Ab oriente et occidente: (Mt 8,11). Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen. Hrsg. v. Michael Schneider u. Walter Berschin. St. Ottilien 1996: EOS Verlag. 618 S., Ln., DM 95,– (ISBN 3-88096-798-9).

„Nichts ist unkatholischer als geistige Uniformität. Darum sind Osten und Westen, darum ist ‚west-östlicher Dualismus' ... für die Kirche wesentlich" (Zit. Tyciak, 535).

Die Gedenkschrift bringt diese geistige Pluralität der christlichen Tradition zur Sprache; sie möchte „der Vielfalt der Fragestellung wie des Freundeskreises von Wilhelm Nyssen gerecht ... werden" (7).

Aus mehr als dreißig Beiträgen ist eine spannungsvolle Breite entstanden, in der über nahezu sechshundert Seiten hin ein außergewöhnliches sprachliches und fachliches Niveau gehalten wird. Wo an einzelnen Stellen, wenn die Autoren aus eigener Betroffenheit schreiben, sich ein gewisser apologetischer Ton zugunsten der orthodoxen Tradition mit leicht antiwestlichen Tendenzen verbindet, mag der Leser sich zur Auseinandersetzung herausgefordert fühlen; er wird sie indes als durchgehend bereichernd und lehrreich erleben. Und er wird in vielen Beiträgen in oft nonchalant eingestreuten Beobachtungen Hinweise auf einen angemessen kritischen Umgang mit den Themen finden, wofür als Beispiel die Darstellung des politisch-theologischen Symphoniemodells gelten mag, das der Pseudoareopagit entworfen und das die russische Geschichte nachhaltig geprägt hat. Der Autor würdigt es ausführlich, verschweigt aber zumindest nicht ganz die größere Freiheit, die das katholische Konkurrenzmodell von Staat und Kirche etwa in Polen brachte: „Eine ‚Freie Adelsrepublik' [wie in Polen] mit ihrer kulturellen Blüte wäre im moskovitischen Rußland des XVI. Jahrhunderts undenkbar gewesen. Mag diese Adelsrepublik für Staat und Kirche in Polen sehr problematisch gewesen sein, die russischen Emigranten haben sich in ihr jedenfalls und in jeder Hinsicht wohler gefühlt als zu Hause" (Onasch, 321).

Die Perspektiven, unter denen die Autoren schreiben, reichen von rein historischen über kunst- und musikwissenschaftliche bis hin zu eigentlich theologisch-dogmatischen, um nur einige zu nennen. Sie befassen sich mit dem Filioque und der Frage von Fürbitte oder Gedächtnis in der Heiligenanrufung, mit der Donaumission des Johannes Chrysostomos und mit armenischen Hymnen – und doch bleibt das Buch eine Einheit, weil die Beiträge letztlich alle um die Themen kreisen, die im Mittelpunkt der Theologie Nyssens standen:

„In der Rückkehr der Erde zur Universalität des Sohnes sah Wilhelm Nyssen die Mitte seiner Theologie" (Schneider, 570). Diese Theologie kann die verlorenen Dimensionen des Theologischen rückgewinnen: die Biographie und die Schöpfung. Sie vollzieht sich „im Erzählen von Geschichte" (Schneider, 383), nicht im Deduzieren einer Glaubenslehre. Sie ist

Mysterientheologie, und so nimmt das Mysterium auch einen breiten Raum in den Beiträgen der Autoren ein.

Das reicht von der Darlegung, wie die perspektivische und damit dem christlichen Bildsinn nicht mehr verträgliche Kunst sich aus dem „Umbruch vom Mysterienspiel zur Theateraufführung" (Blersch, 33) entwickelt hat, bis zur dogmatischen Mitte der Theologie, dem „verratenen Mysterium" (Zit. Nyssen, 571) der Trinität. Vor der ist der Mensch zum Bekenntnis herausgefordert, er kann nicht begreifen, sondern wird ergriffen. Darum ist Apophatik die eigentliche Form der Theologie. Dabei geht es, wie Felmy herausarbeitet, nicht um eine Verherrlichung des Nichtwissens, sondern den Weg vom Wissen zum Lieben: „Wer von seinem Geliebten sagt: ‚Den kenne ich', liebt eigentlich und erkennt eigentlich nicht mehr" (121). Eine „utopische Reise" (Goritschewa, 136) beginnt, bei der der Mensch dem Geheimnis entgegeneilt: „Du kannst dich nicht einholen. Darum eile dir voraus" (Zit. Weiß, 135). Dieser Weg führt in die Schöpfung, die durch die Inkarnation dem Menschen als Ikone Gottes erkenntlich wird; so groß ist die Schöpfung, daß Gott in ihr wohnen kann. Darum kann es gerade nicht um Abkehr von dieser Welt gehen, sondern darum, in sie hineinzugehen: „Der orthodoxe Christ weiß viel zu gut, daß er auf dieser unserer Erde wohnt und daß das Heil seiner Seele und sein Schicksal in der Ewigkeit auf dieser Erde geschmiedet wird; zu gleicher Zeit weiß er aber ebensogut, daß er nicht von dieser Erde ist und auch nicht von dieser Erde sein soll" (Zit. Lehrplan für den gr.-orth. RU, 459).

Eine solche Theologie muß in Bildern denken, weil Gott im Bild erscheint: „Die Menschwerdung Gottes ist mehr als ein Antropomorphismus für Theologisches, Geistliches. Sie ist die endgültige Weise, wie Gott zum Menschen kommt, sich an uns und uns an sich bindet. So ist das Denken mit den Bildern des Heils, wie Wilhelm Nyssen es uns lehrt, eine wesentliche Aufgabe der Theologie" (Ratzinger, 362).

Nyssen wollte Anregungen geben. Das vorliegende Buch ist Beweis dafür, daß aus der Begegnung zwischen Ost und West der Theologie eine Fülle von Anregungen erwachsen, „nicht im Sinn einer bloßen Übernahme, sondern als Herausforderung" (Schneider, 526, Anm. 28). Jessica Weis

Gottes Geist und Gottes Volk im Umbruch Europas. Hrsg. v. Rudolf Weth. Gütersloh 1994: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus. 127 S., kt., DM 25,80 (ISBN 3-579-01948-1).

Der Sammelband dokumentiert Vorträge, die auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Potsdam 1993 gehalten wurden, in der es um den Beitrag von Theologie und Kirche zur Gestaltung Europas ging. Gefragt war vor allem die eigene Selbstbesinnung: „Gibt es so etwas wie ein protestantisches Profil, das es jetzt zu zeigen gilt, dessen europäischer Kairos jetzt gekommen sein könnte?" (7). Sechs Beiträge namhafter Theologen liegen hier vor, zwei davon möchte ich herausgreifen:

Jürgen Moltmann geht in seinem Beitrag *„Die Christenheit in Europa. Vom ‚Heiligen Reich' zum ‚offenen Haus Europa'"* den drei Europakonzeptionen der christlichen Konfessionen nach, die er als Reichsidee den orthodoxen Kirchen zuordnet, als Kirchenidee im Sinne des ‚Mater et Magistra' der römisch-katholischen und als pluralistisch-liberale Europakonzeption dem Protestantismus. Er hält diese grundlegend unterschiedlichen Vorstellungen von Europa für schwer vermittelbar, betont aber, daß Europa „zwar Vergangenheiten im Plural, Zukunft aber nur im Singular [hat]" (124). Doch die Kirchen, so beklagt Moltmann, haben den Kairos nicht erkannt, sondern sind in der Gefahr einer neuen Konfessionalisierung. So gebe es auf katholischer und orthodoxer Seite die Versuche, erneut Glaubensstaaten zu errichten und dabei Minderheiten zu bedrängen, auf protestantischer Seite den Fundamentalismus. Eine ökumenische Vision Europas müsse aber auf Wahrheit und Offenheit aufbauen.

Moltmann skizziert hier in anschaulichen, klaren Worten Geschichte und Gegenwart der christlichen Kirchen Europas; fast unvermeidlich ist wohl, daß er dabei plakativ wird. M. E.

am stärksten ist seine Analyse der politischen Gegenwart Europas, sein äußerst präziser Blick auf die sozialen „Schieflagen", wie etwa das Armutsproblem, das ihn bis zu der Frage führt: „Ist Demokratie im Kapitalismus möglich?" (120) angesichts der fortschreitenden Ausschließung von Personen und Gruppen aus der gesellschaftlichen Partizipation wegen ihrer Armut. Interessanterweise begründet er Anspruch und Schärfe christlicher Sozialkritik gerade aus den päpstlichen Enzykliken von Rerum Novarum bis Centesismus Annus. Demgegenüber bleibt sein Blick in die Zukunft m. E. verengt: So vergißt er über der Gefahr der Rekonfessionalisierung z. B. ganz die mindestens ebenso wahrscheinliche Möglichkeit des fortschreitenden Bedeutungsverlustes aller christlichen Kirchen oder der Novellierung der spezifisch christlich-kirchlichen Profile in Richtung auf eine angepaßte christlich-humanitäre Zivilreligion oder eine vage christlich-esoterische Gefühlsreligiosität.

Einen ganz anderen Aspekt betont Michael Welker in seinem Beitrag *„Gottes Geist und Verheißung sozialer Gerechtigkeit in multikultureller Vielfalt"*, dessen Gedanken stark der reformierten Tradition der dialektischen und der Bundestheologie zu entstammen scheinen. Er stellt den Orientierungsverlust vor allem an kollektiven Identitäten, der besonders der orientierenden Kraft des Christentums bedürfte, der tatsächlichen Schwäche der Kirchen gegenüber, die mit sich selbst und ihrem Glaubwürdigkeits- und Mitgliederschwund beschäftigt sind. Diese Krise des Christentums deutet er als Folge des Zusammenbruchs des theistischen Weltbildes, mit dem das Christentum sich seiner Meinung nach fälschlich, aber folgenschwer verbündet habe. Gegenüber dem omnipotenten Gott will er stärker den leidenden Christus, vor allem aber den lebendigen, kreativen Geist Gottes betont wissen. Das hat konkrete Folgen für das soziale Konzept: Statt der abstrakten Gleichheit der Menschen vor dem theistischen omnipotenten und omnipräsenten Gott, der alles hervorbringt, gehe es um einen schöpferischen Geist der Gerechtigkeit, der gestufte Wirklichkeiten erzeuge, von denen jede in sich Ursächlichkeiten aufstelle. Dann würden reale Unterschiede nicht mehr überspielt, sondern als komplexe Identitäten miteinander vermittelt. Modell solcher Vermittlung ist der biblische Gedanke des Bundes als „Abstimmung komplexer öffentlicher Identitäten" (26).

Welker bringt auf mutige Weise politische Wirklichkeit und theologische Deutung zueinander. Seine sehr interessante Auseinandersetzung mit dem Theismus hätte sich jedoch m. E. mancher kritischen Nachfrage zu stellen. Jessica Weis

URQUHART, Gordon: *Im Namen des Papstes*. Die verschwiegenen Truppen des Vatikans. München 1995: Droemer/Knaur. 384 S., kt., DM 44,– (ISBN 3-426-26712-8).

Wie schon der reißerische Titel vermuten läßt, reiht das Buch des ehemaligen Fokolar-Mitgliedes Urquhart sich ein in die Bücher persönlicher Abrechnung mit der Kirche oder – wie hier – den Bewegungen in die Kirche. Es geht um *Communione e Liberazione* (CL), das Neokatechumenat (NK) und die Fokolarbewegung (FM), die im Klappentext als extrem reaktionäre Bewegungen und im Schlußresümee des Autors als innerkatholische Sekten apostrophiert werden. Nach Themen geordnet werden ihre Auffassungen und Praktiken geschildert und durch die persönlichen Erfahrungen des Autors in der FM illustriert.

Der Schlüssel zum Verständnis liegt m. E. in einer unbewußten Selbstaussage des Autors, wenn er schreibt: „Auch Focolare-Mitgliedern, die gehen, gelingt es fast nie, sich selbst und die verlorengegangene Unabhängigkeit wiederzufinden" (345). Dem Autor fehlt m. E. eben jene geistige Unabhängigkeit des eigenen Standpunktes, von dem aus seine Kritik Stringenz und Klarheit bekommen könnte. Geht es ihm um eine innerkirchliche Warnung vor Bewegungen, die ohne Zweifel ein problematisches Eigenleben parallel zur Hierarchie der Kirche führen? In diese Richtung könnte sein mehrfacher Verweis deuten, daß es Kompetenz der Bischöfe sei, die Praktiken der Bewegungen jeweils in ihren Diözesen zu beobachten und ggf. einzuschreiten (vgl. etwa 374f.). Dem widerspricht, daß er im selben Atemzug in die übliche Kirchenkritik der billigsten Sorte einstimmt mit Äußerungen wie: „Johannes Paul II. hat sich mit flammenden Bekenntnissen zu traditionellen katholischen Lehrmeinungen in Sachen Empfängnisverhütung, Abtreibung, Scheidung und Homose-

xualität hervorgetan; doch weder der Papst noch die Kirchenhierarchie haben jemals die geringste Spur von Verantwortungsgefühl für das menschliche Leid gezeigt, das durch diese strengen Gebote erzeugt wird" (375). Hier wird in altbekannter Manier das persönliche Erleben, das ohne Zweifel in diesen Fällen oft leidvoll war (beim Autor ist es die Erfahrung, daß seine Homosexualität in der FM nicht verstanden und nicht ernst genommen wurde), abstrahiert zu einer theoretischen Aussage. Was also will der Autor, da er doch betont, weiterhin dem katholischen Glauben anzugehören? Er will auf jeden Fall warnen vor den neuen geistlichen Bewegungen. Er greift sie als rechts an, argumentiert aber auffällig unpolitisch (auch dies ein interessantes Phänomen der gegenwärtigen Kirchenkritiker von außen, daß sie eine rein erlebnishafte, individualistische Kritik betreiben). Er beschreibt strukturelle Probleme, wie die gefährlich große Macht des Katechisten (im NK) oder capozona (in der FM) über die von ihnen Betreuten, läßt aber jede theologische Reflexion vermissen, die immerhin das stärkste Argument gegen solchen Mißbrauch geistlicher Begleitung liefert. Noch stärker gilt dies für seine Auseinandersetzung mit den Privatoffenbarungen Arguellos und Lubichs. Er zeigt Praktiken auf, die tatsächlich der Beobachtung bedürfen, wie das Hineinwachsen Jugendlicher ins NK oder die FM, oder klar abzulehnen sind, wie die Beichtpraxis des NK, ohne Gewichtungen vorzunehmen. Diese Nivellierung ist ein Bärendienst an der Sache, der er doch angeblich dienen will, nämlich der aufklärerischen Kritik (und Kritik kommt immer noch von unterscheiden!). Die Problematik der FM ist nicht die der CL oder gar des NK. Man tut sich keinen Gefallen, hier einzuebnen.

Die Zitation ist unwissenschaftlich. Interessanterweise fehlt auch ein Literaturverzeichnis, das einen Überblick geben könnte, aus welchen Schriften der Autor seine allgemeinen Informationen zieht. Wörtliche Zitate sind zwar meist belegt (und die Belegstellen zeigen eine einseitige Literaturauswahl an), aber an entscheidenden Stellen stehen dann doch wieder unangreifbar vage Angaben („ranghohe Kirchenführer bestätigen", 378) und eine Fülle privater Zitate von Freunden und Bekannten.

Noch einmal die Frage, was der Autor will. Sich persönlich rechtfertigen? Dann wäre das Buch ehrlicher als Autobiographie geschrieben worden. Im übrigen braucht sich schließlich niemand zu rechtfertigen, warum er eine Bewegung wieder verläßt. Sich rächen an der FM für das Leid, das ihm dort seiner Meinung nach zugefügt worden ist (und daran dürfte auch einiges dran sein)? Dann hätte er wiederum CL und NK herauslassen sollen. Was immer der Autor tatsächlich wollte, herausgekommen ist m. E. ein populistisches Buch, das auf das mangelnde Wissen seiner Leser spekuliert, auf einer Modewelle mitschwimmt und schließlich gerade das Gegenteil erreicht von dem, was es will: Es dient nicht der – meiner Meinung nach unbedingt notwendigen! – kritischen Auseinandersetzung mit der FM und der klaren Distanzierung von CL und NK, sondern eher der Solidarisierung, denn gegen eine solche Weise der Kritik muß man die neuen geistlichen Bewegungen trotz allem in Schutz nehmen.

Jessica Weis

Rivinius, Karl Josef: *Traditionalismus und Modernisierung.* Das Engagement von Bischof Augustin Henninghaus auf dem Gebiet des Bildungs- und Erziehungswesens in China (1904 – 1914). Reihe: Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Bd. 44. Nettetal 1994: Steyler Verlag. 244 S., kt., DM 35,– (ISBN 3-8050-0326-9).

In der zu besprechenden Untersuchung von Karl Josef Rivinius, Professor für Kirchengeschichte an der Hochschule der Steyler Missionare in Sankt Augustin bei Bonn, geht es um die Bildungssituation in China zur Zeit der Jahrhundertwende. Dabei zeigt Rivinius die zentrale Bedeutung des Bischofs Augustin Henninghaus SVD angesichts dieses Problemfelds auf.

Es gelingt dem Verfasser sehr gut, einen Überblick über die politische und kulturpolitische Situation im Reich der Mitte zu Beginn des Jahrhunderts zu geben. Dies ist nicht zuletzt deswegen interessant, weil China in seiner fremden Kultur für viele Menschen aus dem Westen noch ein Buch mit sieben Siegeln ist. Die augenscheinlichen Schwierigkeiten der Chi-

nesen, sich zum Westen hin zu öffnen – nicht zuletzt aufgrund der tief in den Menschen verwurzelten Lehre des Kon-Fu-Tse –, die auch daraus resultierende Skepsis gegenüber den Missionaren, all das vermag Rivinius plastisch zu zeigen. So fällt es dem Leser leicht, sich auf die schwierige Situation der Missionare, respektive des Bischofs, einzulassen. Immer wieder lesen wir vom Pioniergeist und unermüdlichen Eifer eines Oberhirten, in einer schwierigen Zeit und an einem schwierigen Ort das Evangelium an der Schule zu verkündigen. Da werden Examina staatlicherseits nicht anerkannt, oder da fehlt es an qualifizierten Lehrkräften. Deutlich wird, daß Henninghaus großes diplomatisches Geschick, aber auch echte Langmütigkeit und große Frustrationstoleranz angesichts der vielen Versagungen beweisen mußte, um weitere Schultätigkeit möglich machen zu können.

Dem multikulturell denkenden Leser unserer Zeit wird sich zudem die Frage stellen, ob die Missionare im Zeitalter des politischen Imperialismus nicht auch zu einer Europäisierung der Religion und so der chinesischen Kultur beitrugen und sich weniger um eine Inkulturation des Christentums in die Kultur des Reichs der Mitte mühten. Rivinius geht auch darauf ein. Er zeigt, wie sehr die deutsche Regierung sich für eine Verbreitung des Deutschtums an den Missionsschulen einsetzte. Dabei betont er, daß die Missionare zwar diesen Interessen entgegenkamen – nicht zuletzt um der finanziellen Zuschüsse aus der Heimat willen – (160), ihnen es im letzten aber doch primär um echte Evangelisation ging (157).

Karl Josef Rivinius gelingt es, anschaulich das Schulwesen der Steyler Missionare in China zur Zeit von Bischof Augustin Henninghaus darzulegen. Dabei arbeitet er wissenschaftlich sehr genau, was nicht zuletzt die ausführliche Dokumentation am Ende des Textes zeigt. Für ein breiteres Publikum wird aber die Untersuchung wohl vor allem deshalb von Interesse sein, weil sie sowohl einen Einblick in die Situation im Reich der Mitte um die Jahrhundertwende wie auch Material zu den Zielen der deutschen Chinamission im Zeitalter des Imperialismus gibt.

Raymund Fobes

Pater Gordian: *Was ich erleben durfte.* Autobiographie. Graz 1995: Verlag Styria. 221 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-222-12307-1).

Im Jahr 1995, in dem es wichtige Anlässe für den öffentlichen Rückblick auf die Zeit vor 50 Jahren gab, erschien auch dieses Buch des persönlichen Rückblicks. Pater Gordian Landwehr, 1912 im Oldenburgischen geboren, Mitglied des Dominikanerordens, erzählt in diesem Buch aus seinem Leben. Ein Rückblick auf über 80 Jahre eigenen Lebens, an dessen Ende der Autor frohen Herzens Gott danken kann. Dabei war dieses Leben nicht ohne schwere Zeiten, schon die äußeren Umstände waren nicht leicht: Zwei Jahre nach der Priesterweihe in der Ordensgemeinschaft der Dominikaner wurde P. Gordian 1941 zum Sanitätsdienst eingezogen, er erlebte den Krieg an der Ostfront, Kriegsgefangenschaft in Norddeutschland, ab 1951 dann die Situation der katholischen Kirche in der DDR. Dort wirkte er als Jugendprediger, Exerzitienmeister und als Pfarrer an St. Albert in Leipzig. Trotz schwieriger Zeiten lernte P. Gordian aber immer wieder auch Menschen kennen, die über Grenzen und Schwierigkeiten hinweg den Glauben miteinander teilten. Ihm selbst gelang es, durch seine Predigten und andere seelsorgliche Tätigkeit diesen Glauben zu stärken. Von den vielfältigen Begegnungen in seinem Leben erzählt P. Gordian in diesem Buch.

Es ist kein Buch, in dem politische Ereignisse und gesellschaftliche Entwicklungen analysiert werden. Es ist auch kein Buch der theologischen Reflexion auf die Fragen der Zeit. Es ist vielmehr ein Buch, in dem vom eigenen Leben erzählt wird. Die großen Veränderungen der Zeit werden aus der Sicht eines einzelnen Menschen nahegebracht, in vielen einzelnen Anekdoten erzählt und ausgemalt. Dabei hat P. Gordian immer im Blick, wie sehr er selbst in seinem Leben auf Gott vertrauen konnte. In diesem Sinn ist dieses Buch ein echtes Zeugnis des Glaubens.

Johannes Römelt

Katholischer Erwachsenenkatechismus. Bd. 2: Leben aus dem Glauben. Hrsg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz. Freiburg 1995: Herder u. Verlagsgruppe Engagement. 511 S., Ln., DM 29,80 (ISBN 3-451-23762-8: Herder) (ISBN 3-9804422-0-9: Verlagsgruppe Engagement).

Im zeitlichen Abstand von nicht weniger als zehn Jahren nach der Veröffentlichung des ersten Bandes eines von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Erwachsenenkatechismus erschien nun der zweite Band unter dem Titel „Leben aus dem Glauben".

Ein solches Buch liest sich, läßt man seinen offiziellen Charakter (Herausgeberschaft durch die Deutsche Bischofskonferenz mit Verabschiedung 1992; Approbation durch die römische Kleruskongregation nach Einarbeitung von Passagen des KKK und der Enzyklika Veritatis Splendor 1994) wie ein Leitfaden der katholischen Moraltheologie. Es ist aber „mehr", was seine Entstehung und seine kirchliche Autorität betrifft. So stellt sich eingangs einer Rezension die Frage, welche Funktion eine solche nun nach Erscheinen haben kann.

Hier wird nicht der Anspruch erhoben, eine ausführliche Beschreibung des Werkes zu geben (vgl. hierzu: U. Ruh, Gediegen und hilfreich. Der zweite Band des deutschen Erwachsenenkatechismus: HK 49 [1995] 351 – 355; kritischer: H. Kramer, Der deutsche „Moralkatechismus": Leben aus dem Glauben. Unter den obwaltenden Umständen fast gelungen: KatBl 120 [1995] 710 – 714).

Es sei nur vermeldet, daß wir im ersten Teil unter dem Titel „Ruf Gottes – Antwort des Menschen" das vorfinden, was man gewöhnlich Fundamentalmoral nennt: Dabei erfolgt eine starke bibeltheologische Orientierung. Nach sechs Seiten „anthropologischen Einstiegs" erfolgt die biblische Grundlegung (27 – 51). Es wird anschließend (unter dem Titel „Grundvollzüge aus dem Glauben") gehandelt über Tugenden (52 – 75), über „Sünde und Umkehr" (75 – 91), über „Maßstäbe christlichen Handelns" (darin über Normen [92 – 104] und Menschenrechte als Maßstab [die Seiten 105 – 115 gelten diesem durchaus nicht überall anzutreffenden Ansatz]; schließlich wird dem Gewissen ein ausführliches Kapitel gewidmet (119 – 144). Der weitaus größere Teil des Werkes (147 – 468) enthält erwartungsgemäß die sog. „spezielle Moral", gegliedert am Dekalog, was offenbar als Entscheidung über den Ansatz nicht unumstritten war (vgl. Ruh, a.a.O., 353). Hier hat sich wohl die Tradition der Katechismen (Credo, Sakramente, Vaterunser, Zehn Gebote) gegenüber anderen moraltheologischen Gliederungsmöglichkeiten als stärker erwiesen. So werden nun sämtliche modernen individual- und sozialethischen Fragestellungen (z. B. Umweltethik, Medienethik) einem der Dekaloggebote zugeordnet.

Die Gedankenführung ist, wie U. Ruh anmerkt, sowohl von biblischen Leitgedanken als auch von der Wende zum Subjekt bestimmt, anders ausgedrückt: Das Buch versucht, bei der Einführung in einen Themenbereich sowohl biblisch als auch induktiv vorzugehen. Dabei kommt es gelegentlich allerdings zu schwer bekömmlichen, langen Zitatenmosaiken und zu Ausführungen, die den Artikeln von Bibellexika mehr ähneln als einer lesbaren Einführung (z. B. über die Wahrheit, 436 – 439). Auch gelegentliche systematische Abhandlungen, etwa über die Dimensionen der Wahrheit, hätte ich mir straffer gewünscht (439 – 443), dafür wird die praktische Frage nach der eventuellen Erlaubtheit der Falschrede gegenüber einem ungerechten Verfolger sehr vage beantwortet (447). An anderen Stellen ist so viel Lebendigkeit der Darstellung erreicht worden, daß man sich an den seinerzeitigen, anerkanntermaßen geschickt gemachten, nur im Inhalt umstrittenen „Holländischen Katechismus" erinnert fühlt. Ein weiteres Beispiel: Recht ausführliche sozialethische Darlegungen kontrastieren mit sehr knappen Aussagen zu konkreten Fragen wie Steuerhinterziehung, Schmuggel, Schwarzfahren (421).

Folgende Stellen lassen mich allerdings unversöhnt: Die Umkehr von Menschen, die sich (in schwerer Schuld) in Widerspruch zu sich und Gott gesetzt haben, ist theologisch und psychologisch etwas wirklich anderes als die ständige Umkehr = Kurskorrektur von Men-

schen, deren „Richtung" trotz mancher *passus extra viam* stimmt. Dieser Unterschied wird an manchen Stellen praktisch ignoriert (89: „weil der Mensch immer neu in Sünde und Schuld fällt"). Sachlich und pastoral scheint mir dies aber falsch und gefährlich zu sein; so verstärkt man den Eindruck, die Kirche wolle den Menschen ständig ein Sünder-Bewußtsein einreden. Zweitens: Was über die Verpflichtung zur jährlichen Beichte gesagt wird (267), entspricht weder den can. 988 und 989 des Kirchenrechts noch den Weisungen der Bischöfe zur Bußpraxis (die Zitierung des „Gotteslobes" ist demgegenüber nicht „beweiskräftig"). Das Anliegen, die Andachtsbeichte zu fördern und eine Diskriminierung des Sakraments („nur für schwere Sünden") zu verhindern, ist zwar wichtig, müßte aber anders erreicht werden als durch extensiv ausgelegte und auferlegte Gesetze! Beide kritisierten Äußerungen aber hängen letztlich wohl zusammen. Wo nicht ernst genommen wird, daß die „läßlichen Sünden" Sünden im analogen Sinn sind, kann weder eine glaubwürdige Erschließung der Umkehr als Grundhaltung für Menschen gelingen, die in dieser Weise zur Bekehrung gerufen sind, noch eine erschließende Hinführung zur „Andachtsbeichte". Wer „mehr" will, erreicht weniger!

Schließlich: Warum wird auf S. 148 und 151 das Doppelgebot in der markinischen Fassung zitiert („Als zweites kommt hinzu"), obwohl die Mt-Fassung prägnanter ist („ebenso wichtig") und wenigstens später zu Wort kommt (274)?

Als Ergebnis bleibt insgesamt: Speziell Ordensgemeinschaften sollten nicht versäumen, sich dem umfangreichen und auch anspruchsvollen Werk immer wieder zuzuwenden. Ob dies in einer lectio continua erfolgt oder durch Auswahl von Themen, die sich allmählich zu einem Gesamtbild fügen; ob dies in privater Lesung oder in der Gemeinschaft geschieht, mag dann vor Ort entschieden werden.

Peter Lippert

RATZINGER, Joseph: *Evangelium – Katechese – Katechismus*. Streiflichter auf den Katechismus der Katholischen Kirche. München 1995: Verlag Neue Stadt. 88 S., kt., DM 17,80 (ISBN 3-87996-328-2).

Zwei Jahre nach Erscheinen des Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) veröffentlichte Ratzinger einen Sammelband mit verschiedenen Stellungnahmen zum KKK und der um ihn entbrannten Diskussion. Der eher spröde Titel wird erhellt durch den Begriff „Streiflichter" aus dem Untertitel, den Ratzinger im Vorwort aufgreift: Es geht um einzelne Aspekte des KKK, etwa das Verhältnis Kirche – Judentum (Teil IV), um besonders umstrittene Fragen (vgl. Teil I: „Wozu ein Katechismus der Katholischen Kirche?") und, so scheint mir, um einige jener Fragen, die Ratzinger selbst sehr am Herzen liegen (vgl. Teil II „Was heißt glauben?" und Teil III „Evangelisierung, Katechese und Katechismus").

Ratzinger verteidigt den KKK offensiv: Gegen die Kritik am moraltheologischen Teil des KKK begründet er im Anschluß an den hl. Augustinus Moral positiv als „Lehre darüber, was Glück ist, und wie man es findet" (12). Gegen die Vorwürfe eines eurozentrisch-römischen Katechismus stellt er dar, wie Stimmen aller Teilkirchen in einem Prozeß einflossen, aus dem der KKK entstand unter besonderer Berücksichtigung östlicher Traditionen und der Frauen. Manches Mal, etwa wenn er sich mit dem Vorwurf schlechter Exegese im KKK auseinandersetzt, ist hier der Ärger Ratzingers zu spüren über die „Ausgrenzung" (5) des KKK in der deutschsprachigen Theologie, die seiner Meinung nach ein Minderheitsvotum gegenüber der weltweit starken und positiven Rezeption des KKK ist.

Ratzinger bleibt aber nicht in der Verteidigungshaltung: Für ihn hat der KKK eine „Vision" (11), ist er ein Ergebnis des Ringens um Evangelisierung und Katechisierung seit den Impulsen des Zweiten Vatikanums und verkündet die „ganz einfache" Botschaft Jesu: „die Botschaft vom gegenwärtigen, in unserer Rufweite lebenden Gott" (35).

Bedarf es zur Erklärung einer solch klaren Botschaft des KKK? Ratzinger gibt eine Antwort, die m. E. sehr ernst zu nehmen ist: In der nachkonziliären Zeit habe Hans Urs von Balthasar ihm einmal den schlichten Imperativ geschrieben: „Den Glauben nicht voraus-

setzen, sondern vorsetzen" (21). Das ist Ratzingers Anliegen: Alle Evangelisierung, alle Katechese, alle Arbeit in der Kirche überhaupt muß sich neu und radikal zurückbinden an ihre Mitte, an Gott selber, muß Gott selber und nichts anderes verkünden, anstatt auf Randthemen auszuweichen, als sei Gott selbstverständlich.

Der Katechismus, so Ratzingers Gedanke, erzählt die Geschichte des Volkes Gottes (52); das rechtfertigt seinen weltumspannenden Charakter, gleichzeitig will er hinführen zu jener Christusbegegnung des Paulus, die zu einer „dramatischen Personalisierung" des Glaubens geführt hat: „Jeder Mensch darf sagen: Der Sohn Gottes hat mich geliebt und sich für mich hingegeben" (58).

Die vier Streiflichter sind von unterschiedlicher Art und Dichte; doch aus ihnen ist ein sehr persönliches Buch entstanden, in dem der Theologe Ratzinger mit seiner spezifischen christologischen Spiritualität zu Wort kommt. Die Unmittelbarkeit und spirituelle Tiefe machen m. E. die Stärke dieses Buches aus. Jessica Weis

Lüke, Ulrich: *Nachdenkliche Ruhestörung.* Anstößige Gedanken im Kirchenjahr. Regensburg 1995: Fr. Pustet. 168 S., kt., DM 22,80 (ISBN 3-7917-1452-X).

Gut fünfzig kleine Ansprachen und Predigten sind in diesem Buch des Kaplans und Lehrers Ulrich Lüke gesammelt: als Anregung für die Wortverkündigung der Hauptamtlichen im Kirchendienst und für alle religiös Interessierten, die keine längeren Abhandlungen lesen wollen. Gegenstand der meist zwei bis drei Seiten langen Abschnitte sind die Feste des Kirchenjahres, verschiedene Heiligengedenktage und einzelne besondere Themen wie beispielsweise das soziale Engagement von Christen oder die Selbstverantwortung für das eigene Leben. Lüke schreibt einen leichten, flotten Stil, greift gerne auf Sprachspiele zurück und läßt auch nebenbei manche Pointe fallen; ebenso finden sich aber auch gewollt geistreiche Passagen und manierierte Ausdrücke („Wir lassen die Planierraupe der Unterhaltungsindustrie durch das Tusculum unserer ureigenen Phantasie fahren..." 62).

Nicht selten merkt man den Texten an, daß sie ursprünglich gesprochen und gehört werden sollten. Gerade der Reichtum an Beispielen und an ausdrucksstarken Formulierungen wird für viele Leser/innen anregend sein. Daneben stehen manche Zitate, die ein längeres Nachsinnen lohnen (so die Rede vom „Überfragtsein, das allein weise macht" – Karl Rahner; „Nur wer aufrecht zu gehen gelernt hat, der kann auch freiwillig niederknien." – Johann B. Metz) und zu einer Vertiefung des eigenen Lebensverständnisses einladen. Johannes Römelt

Boulad, Henri: *Jesus in diesen Tagen.* Zwölf moderne Gleichnisse. Salzburg 1994: O. Müller. 117 S., geb., DM 29,80 (ISBN 3-7013-0893-4).

Es gibt immer wieder neue Versuche, die Gleichnisse Jesu in die gegenwärtige Erfahrungswelt zu übersetzen.

Die Lebensgeschichte des Jesuiten Boulad spielt in verschiedenen Ländern, Völkern und Kulturen. Er wurde in Alexandria geboren, studierte Theologie im Libanon, Philosophie in Frankreich und Psychologie in den USA. Seine Seelsorgstätigkeit führte ihn dann wiederum in verschiedene Länder. Seit 1991 leitet er die Caritasarbeit in Nordafrika und im mittleren Osten, und er ist gleichzeitig Vizepräsident der Caritas International.

Diese Weite und Vielfalt seiner Biographie wirken sich positiv auf Inhalt und Sprache seiner Gleichniserzählungen aus. Man liest mit Interesse und Gewinn die Texte, die Jesus auf einem Vereinsfest sprechen lassen oder seine Eindrücke und Gedanken auf einer Frühgeburtenstation wiedergeben; die von seinem Besuch bei einem Milliardär in dessen Stadtwohnung und (natürlich) von dessen Herzinfarkt nach der Nachricht über einen Millionenverlust berichten oder von einem Film, der zu einem Welterfolg wurde, obwohl oder gerade

weil niemand die tieferen Aussagen dieses Films begreift, um nur vier von den hier erzählten zwölf Gleichnissen zu erwähnen.

Der Autor dieser sogenannten modernen Gleichnisse kennt sich in der heutigen Welt der Menschen und in ihrer Seele aus. Es gelingt ihm, einige der einfachen und über die Jahrhunderte hin weltweit verständlichen Wahrheiten der Bibel so zu erzählen, daß Menschen der hoch entwickelten Industrienationen interessiert hinhören.

Bei jeder Auslegung und Verkündigung der Bibel geht es eben darum, dem jeweiligen Menschen bewußt zu machen: Du selbst in deinem Leben bist hier gemeint; von dir wird in den Gleichnissen Jesu erzählt! Wenn ich aber die Texte dieser modernen Gleichnisse mit dem Bibeltext vergleiche, bin ich immer wieder überrascht, wie intensiv die Aussagekraft des Bibeltextes geblieben ist. Klemens Jockwig

Kirchenrecht

Sebott, Reinhold: *Ordensrecht.* Kommentar zu den Kanones 573 – 746 des Codex Iuris Canonici. Frankfurt/M. 1995: J. Knecht. 352 S., kt., DM 39,– (ISBN 3-7820-0723-9).

Mit Sebotts „Ordensrecht" gibt es nun ein drittes deutschsprachiges Ordensrecht. Das lange Zeit gebräuchliche ordensrechtliche Standardwerk von H. Hanstein, „Ordensrecht", 1958 in 2. Auflage von O. Schäfer herausgegeben, Nachdruck 1970, und erst recht das Ordensrecht von T. Schäfer aus dem Jahre 1923 waren in nachkonziliarer Zeit durch Primetshofers Ordensrecht (1978 in 1. und 1979 in 2. Auflage) abgelöst worden. Dann kam 1983 der neue Codex. Nach meinem eigenen Ordensrecht, zunächst im Dezember 1984 im Rahmen des Münsterischen Kommentars und 1987 dann noch einmal separat als Sonderausgabe in Verbindung mit der VDO herausgegeben, erschien 1988 das „Ordensrecht" meines Mitbruders Bruno Primetshofer in 3. Auflage: Denn die beiden ersten Auflagen von 1978 und 1979 bedurften aufgrund des CIC/1983 einer völligen Neubearbeitung. Während es sich bei Primetshofers Ordensrecht um eine systematische Abhandlung handelt, hatte ich selbst die Kommentarform gewählt, die Kanon für Kanon fortschreitend die Materie erklärt, wie es im Rahmen des Münsterischen Kommentars Methode ist. Letztere Form wählte auch der Jesuit Reinhold Sebott in seinem Opus „Das neue Ordensrecht" aus dem Jahre 1988. Dieses Buch hatte jedoch nach Sebotts eigenen Angaben nur einen begrenzten Zweck. So schreibt er in seinem Vorwort: „Dieses Buch ist aus praktischen Bedürfnissen entstanden. In der Exerzitienarbeit bei Schwestern und als Mitglied des Limburger Ordinariates wurde mir stets von neuem klar, daß der ‚kirchenrechtliche Laie' einen knappen und einfachen Kommentar benötigt, den er ohne kanonistische Vorkenntnisse verstehen kann. Insofern will das vorliegende Buch den großen Kommentaren von Andrès und Henseler keine Konkurrenz machen. Es setzt diese vielmehr voraus und wäre ohne sie nicht zu denken." Die beiden 1988 erschienenen Werke von Sebott und Primetshofer konnten naturgemäß voneinander keine Kenntnis haben.

Sieben Jahre später hat Sebott nun nochmals ein Ordensrecht vorgelegt, das sich die Selbstbeschränkung des Vorläufers „als kleiner und knapper Kommentar" nicht auferlegen muß. Allerdings geht Sebott auf das Verhältnis seines neuen Kommentars zu seinem früheren nicht ein; das Buch versteht sich auch nicht etwas als 2. Auflage, und dies mit Recht: Von Umfang und Zielsetzung, Qualität und Durchdringung der Materie läßt es sich mit dem 1988 erschienenen Büchlein nicht vergleichen. Das 1995 erschienene Werk darf man getrost in einer Reihe sehen mit Sebotts sonstigen Veröffentlichungen über Eherecht (1990, 2. Auflage), Strafrecht (1992) und Fundamentalkanonistik (1993).

Wer zeitlich später schreibt, hat einerseits den Vorteil, bereits vorliegende Werke einsehen und verwerten zu können und somit auf anderen aufbauen zu können, hat aber auch die Last und Mühe, eben all diese Literatur kennen und verarbeiten zu müssen. Sebott hat dies

gekonnt getan. Auch er wählt die Kommentarform, auch er stellt wie im Münsterischen Kommentar an den Anfang seiner Kommentierung den lateinischen und deutschen Text des betreffenden Kanons. Auf dem deutschsprachigen Gebiet des Ordensrechts haben wir – was den CIC/1983 betrifft – nunmehr zwei Kommentare und das systematische Werk Primetshofers. Die Ordensleute als die vorwiegenden Leser der Ordenskorrenspondenz haben nun also Auswahl, abgesehen von den großen nicht-deutschsprachigen Werken wie z. B. Andrès (Il diritto dei Religiosi, 1984, auch in Spanisch erschienen) und anderen überwiegend italienisch schreibenden Autoren. Daß die ordensrechtliche Kommentierung im Rahmen des Münsterischen Kommentars durch die gewählte Loseblattform ebenfalls ‚up to date' ist, darauf darf ich aufmerksam machen. Rudolf Henseler

Gerosa, Libero: *Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam.* Paderborn 1995: Bonifatius Verlag. 429 S., geb., DM 109,– (ISBN 3-87088-851-2).

Zu vorliegender Monographie ließ sich der Autor durch ein kirchenrechtliches Seminar mit dem Titel „Die Anwendbarkeit kanonischer Sanktionen", gehalten im WS 1992 / 93 an der Theol. Fakultät Paderborn, anregen. Ausgehend von der Exkommunikation als Urtyp aller kanonischen Sanktionen, versucht Gerosa, die kanonistische Reflexion über die kirchlichen Sanktionen weiterzuentwickeln, und dies sowohl auf theoretischer Ebene als auch im Hinblick auf mögliche Reformen und Ergänzungen des CIC. Sein Anliegen ist, daß künftig auch die Sanktionen mehr im Dienst der Verwirklichung und des Schutzes der kirchlichen communio stehen.

Der erste Teil der Arbeit befaßt sich mit den theologischen Grundlagen der Sanktionen. Gerosa zeigt auf, daß die Exkommunikation schon in der kanonistischen Schule des Ius Publicum Ecclesiasticum nicht als Strafe im eigentlichen Sinne betrachtet wurde. Exkommunikation sei tatsächlich keine Strafe: Denn ihre feststellende Natur mache sie zu einer Sanktion, deren Rechtswirkungen mit der Absolution des reuigen Gläubigen aufhören. Dies aber habe, da Exkommunikation der Urtyp geistlicher Sanktionen sei, auch Konsequenzen für die anderen Sanktionen mit überwiegendem Bußcharakter wie der Beugestrafe, schließlich auch für die Sanktionen mit überwiegend disziplinärem Charakter wie den Sühnestrafen.

Anzufragen bleibt m. E. bei Gerosas Ansatz, ob es denn wirklich stimmt, daß Exkommunikation im CIC/83 normalerweise als Tatstrafe („poena latae sententiae") angedroht ist (vgl. can. 1331 § 2, wo auch von „excommunicatio irrogata" die Rede ist). Denn gerade diese von Gerosa angenommene überwiegend und prinzipiell feststellende Natur der Exkommunikation („excommunicatio declarata") ist für ihn Ausgangspunkt eines neuen Verständnisses der Sanktion in der Kirche überhaupt. Wenn aber der Prototyp geistlicher Sanktionen keine Strafe mehr ist, kann man dann überhaupt noch von einem kirchlichen Strafrecht sprechen? Gerosa verneint dies und spricht statt von Strafen konsequent von Sanktionen. Interessant ist in diesem Zusammenhang (auf den SS. 317ff.) die Auseinandersetzung mit Klaus Lüdickes Kommentierung des Strafrechts im Münsterischen Kommentar und dessen andersgearteter Begriffsbestimmung der Exkommunikation (vgl. dort die Einleitung vor can. 1311 und den Kommentar vor 1331, wo Lüdicke sich seinerseits mit Gerosas Thesen auseinandersetzt).

Der zweite Teil der Arbeit fragt nach der Anwendbarkeit dieser Sanktionen und ihrer pastoralen Funktion. Hier bedenkt Gerosa die im kanonischen Strafprozeß liegende Belastung für den betreffenden Gläubigen, die in einem kulturellen und kirchlichen Umfeld wie dem heutigen in jedem Fall den guten Ruf des verdächtigen Gläubigen zu schädigen droht und andererseits alle Beteiligten in Massenmedienschlachten verwickelt, die für die kirchliche communio keineswegs aufbauend sind. Gerosa vertritt die These, daß sich die Transparenz im Handeln der kirchlichen Autorität und der Schutz der Rechte des verdächtigen Gläubigen auch außerhalb des eigentlichen gerichtlichen Weges gewährleisten lassen. Gerosas Werk verdient nicht nur seitens der Kanonisten Beachtung. Rudolf Henseler

Religiöse Kunst

Zehnder, Frank Günter: *Herbert Falken.* Aus der Dunkelheit für das Licht. Köln 1993: Wienand Verlag. 268 S., geb., DM 98,– (ISBN 3-87909-352-0).

Wer sich in Deutschland bzw. im deutschsprachigen Raum ernsthaft mit zeitgenössischer religiöser Kunst beschäftigt, dem kann der Aachener Künstler und Priester Herbert Falken kein Unbekannter sein. Dem glücklichen Umstand, daß eine Museumsleiterin, ein Autor und ein Verleger aus Köln gleichzeitig und unabhängig voneinander den Plan faßten, ein Buch bzw. eine umfangreiche Ausstellung zum Werk Falkens zu machen, verdanken die Freunde seiner Bilder die vorliegende Veröffentlichung. Es ist, um es gleich vorweg zu sagen, ein sorgfältig gearbeitetes Buch, das vom Umfang her einer umfassenden Retrospektive gleichkommt – wenn auch die Leiterin des Käthe Kollwitz Museums in Köln, Hannelore Fischer, glaubhaft versichert, daß die Auswahl aus der Menge an verfügbaren Zeichnungen und Bildern den Autoren nicht leichtfiel. Verfasser des informativen und kompetent kommentierenden Textes ist Frank Günter Zehnder, der bereits an einem früheren Katalog mit Werken Falkens mitarbeitete. Nach einigen Hinweisen auf die frühe Auseinandersetzung Falkens mit klassischer moderner Malerei wie den Nabis, dem Expressionismus, der Art Brut u. a. und dann besonders mit den Werken von Joseph Beuys und Francis Bacon stellt Zehnder den Werdegang und die künstlerische Reifung Falkens mit engem Bezug auf die jeweils entstandenen Bilder dar. Eine Überraschung bieten die Abbildungen aus dem frühen Zyklus der Apokalypse (1961), Monotypien in kraftvollen Farben und klarem Aufbau. Von den drastischen Bildern des Zyklus „Scandalum Crucis" (1969) sind acht Abbildungen übernommen, Bilder, die in seltsamem Widerspruch zugleich erregen und zu betrachtender Versenkung auffordern. Zehnder kommentiert die weitere Entwicklung Falkens, indem er sowohl den Erwerb neuer formaler Mittel, die Auseinandersetzung mit neuen Themen und neu anregende Bezüge zur künstlerischen Tradition (wie z. B. Michelangelo) parallel zueinander entwickelt; auf die anfängliche Dominanz der Zeichnung, durch die auch immer wieder die Struktur der weiter ausgearbeiteten Bilder bestimmt wird, weist er dabei zu Recht hin. In Falkens Bildern manifestiert sich ein geradezu kreatürlicher Maldrang, und seine Kunst wurzelt zutiefst im Diesseits – in persönlichen Beziehungen wie zu Heinrich Böll, dessen Krankheit und Tod Falken in dem Zyklus „Lazarus" (1985) verarbeitete, oder in engagierter Zeitgenossenschaft wie die explosiven „Tiefflieger-Bilder" (1988); dabei bewegt sich der Künstler immer wieder zwischen mitleidender Teilnahme einerseits und kritischer, scharfer Analyse andererseits. Zugleich aber sucht Falken tastend und mit ungeheurer Intensität nach einer Jenseitsvision; das gilt für die ungezählten Selbstportraits – wie „Mein Gehirn ist meine Dornenkrone" (1979), „Christuskopf" (1981) – ebenso wie für die Bilder, in denen biblische Motive anklingen. Zu den letzteren zählt beispielsweise die überraschende ikonologische Neuschöpfung „Schwangerer Mann (Selbdritt)" (1981), eine Darstellung des Gekreuzigten mit dem Bauch einer Schwangeren: Tod und Leben rücken fast unerträglich nahe zusammen, und gerade dies kann zu einem Symbol von Auferstehung und neuem Leben werden. Der Reichtum der Bilder Falkens kann in dieser Rezension nicht annähernd erfaßt werden; Zehnder beschließt seine Auswahl mit einer Reihe von, wie er sie nennt, „mystischen Bildern" (1993), in denen Falken mit sehr reduziertem Formenapparat dunkle und lichtvolle Ikonen schafft, die an die intensiven Bilder eines Jawlensky erinnern. Die zu einem guten Teil farbigen 181 Reproduktionen in durchweg erfreulicher Qualität ermöglichen jedem Betrachter dieses Bandes einen beeindruckenden Einblick in das vielfältige Werk Herbert Falkens. Johannes Römelt

Gregorschitz, Werner Franz: *Sehnsucht leben.* Bilder von Herta Kuntner. Innsbruck 1996: Tyrolia-Verlag. 80 S. mit 24 Farbbildern, geb., DM 26,80 (ISBN 3-7022-2016-X).

Die lyrischen Texte dieses Buches entstanden in der Begegnung mit Menschen sowie in der Auseinandersetzung mit den hellen und dunklen Augenblicken des Lebens. Sie möchten zum Innehalten anregen, Mut machen, dem Leben zu trauen und die Tiefe des eigenen Daseins zu ergründen. Der Salzburger Franziskaner versteht es, mit seinen ansprechenden

Texten Raum für eine Sehnsucht zu schaffen, die nicht in der Vergangenheit lebt, sondern zum Aufbruch und zur Veränderung einlädt. Die eindrucksvollen Aquarelle der Künstlerin Herta Kuntner sind eine bereichernde Zugabe und machen diesen Band zu einem geschmackvollen Buchgeschenk. Franz Karl Heinemann

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Bachmann, Helen I.: *Kinderfreundschaften – Start ins Leben.* Freiburg 1996: Herder. 187 S., kt., DM 28,– (ISBN 3- 451-23572-2).

Bieger, Eckhardt: *Das Kirchenjahr zum Nachschlagen.* Entstehung, Bedeutung, Brauchtum. Kevelaer 3., überarb. u. erw. Aufl. 1995: Butzon & Bercker. 478 S., kt., DM 44,– (ISBN 3-7666-9961-X).

Bossis, Gabrielle: *Mein Herz erwartet euch.* Geistliches Tagebuch III: Topos Taschenbücher, Bd. 249. Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 147 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-7867-1869-5).

Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums. Hrsg. Karl Müller u. Werner Ustorf. Reihe: Theologische Wissenschaft, Bd. 18. Stuttgart 1995: W. Kohlhammer. 291 S., kt., DM 49,80 (ISBN 3-17-011080-29).

Feldmann, Christian: *Hildegard von Bingen.* Nonne und Genie. Herder/Spektrum, Bd. 4435. Freiburg 1995: Herder. 276 S., kt., DM 17,80 (ISBN 3-451-04435-8).

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: *Romano Guardini 1885 – 1968.* Leben und Werk. Mainz 4. ergänzte Aufl. 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 419 S., Ln., DM 48,– (ISBN 3-7867-1146-1).

Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Bd. 3: Pneumatologie, Gnadenlehre, Sakramentenlehre, Eschatologie. Hrsg. Wolfgang Beinert. Paderborn 1995: F. Schöningh. XXII, 699 S., kt., DM 78,– (ISBN 3-506-70807-4).

Gott wird sorgen. Geschichte der Franziskanerinnen von Heythuysen (Niederlande) in Deutschland; Nonnenwerth und Lüdinghausen. Redaktion: Sr. Ursula Ostermann. Aachen 1995: Einhard Verlag. 458 S., geb., DM 34,80 (ISBN 3-930701-138).

Häring, Bernhard: *Ich bete, um zu leben.* Graz 1996: Verlag Styria. 125 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-222-12330-6).

Hauke, Reinhard: *Die lobpreisende Memoria.* Die ökumenische Dimension der Christusanamnese in doxologischer Gestalt. Reihe: Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 61. Paderborn 1995: Bonifatius Druck-Buch-Verlag. 296 S., geb., DM 64,– (ISBN 3-87088-853-9).

Heise, Irene: *Soldatenstiefel und Zuckerrohr.* Zwischen Ehe und geistlichem Beruf. Graz 1995: Andreas Schnider-Verlagsatelier. 156 S., kt., DM 32,– (ISBN 3-900993-47-5).

Hosansky, Anne: *Wege durch das Land der Trauer.* Eine Frau findet nach dem Tod ihres Mannes neue Lebensmöglichkeiten. Freiburg 1996: Herder. 219 S., kt., DM 34,– (ISBN 3-451-23955-8).

Korec, Kardinal Ján: *Die Nacht der Barbaren.* Als Geheimbischof in der Kirche des Schweigens 1950 – 1970. Graz 1996: Verlag Styria. 286 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-222-12331-4).

Krenz, Armin: *Was Kinderzeichnungen erzählen.* Kinder in ihrer Bildersprache verstehen. Freiburg 1996: Herder. 183 S., kt., DM 34,– (ISBN 3-451-23695-8).

Metzner, Rainer: *Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief.* Studien zum traditionsgeschichtlichen und theologischen Einfluß des 1. Evangeliums auf den 1. Petrusbrief. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, 2. Reihe, Bd. 74. Tübingen 1995: J. C. B. Mohr. 340 S., kt., DM 108,– (ISBN 3-16-146378-1).

Recker, Christoph: *Wälzt den Stein weg.* Neue Anregungen für die Gottesdienste der Kar- und Ostertage. Freiburg 1996: Herder. 111 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-451-23949-3).

Schalück, Hermann: *Die Farben der Mutter Erde.* Franziskanische Begegnungen in der einen Welt. Werl 1995: Dietrich-Coelde-Verlag. 302 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-87163-210-4).

Schlegel, Helmut: *Assisi für Pilger.* Ein Begleitbuch für Besinnung und Liturgie. Werl 1995: Dietrich-Coelde-Verlag. 247 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-87163-211-2).

Senner, Walter: *Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar.* Teil 1: Studie. 472 S.; Teil 2: Texte. 411 S., Reihe: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, Bd. 4 u. 5. Berlin 1995: Akademie Verlag. geb., je DM 128,– (ISBN 3-05-002579-4 bzw. 3-05-002580-8).

Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche. Psychologische, seelsorgliche und institutionelle Aspekte. Hrsg. Stephan J. Rossetti u. Wunibald Müller. Reihe: Begleiten, Beraten, Heilen. Mainz 1996: Matthias-Grünewald-Verlag. 214 S., kt., DM 36,– (ISBN 3-7867-1920-9).

Spiecker, Kyrilla: *Zerreißproben.* Nazihaft, Ärztin im Kriegseinsatz, Klosteralltag. Topos Taschenbücher, Bd. 258. Mainz 1996: Matthias-Grünewald-Verlag. 107 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-8767-1911-X).

Spital, Hermann: *Gott läßt sich erfahren.* Über die Weitergabe des Glaubens. Trier 1995: Paulinus Verlag i. Gem. m. d. Verlag Styria, Graz. 164 S., kt., DM 26,80 (ISBN 3-7902-1205-9 Paulinus; 3-222-1255-1 Styria).

Studieren und Leben in Deutschland. Ein Leitfaden für chinesische Studenten. Hrsg. Chinazentrum von Katharina Wenzel-Teuber. St. Augustin 1995: China-Zentrum. 261 S., kt., Unkostenbeitrag DM 15,–

Tausch-Flammer, Daniela: – Bickel, Lis: *Wenn ein Mensch gestorben ist – wie gehen wir mit dem Toten um?* Anregungen und Hilfen. Freiburg 1996: Herder. 224 S., kt., DM 34,– (ISBN 3-451-23693-1).

Thüsing, Wilhelm: *Studien zur neutestamentlichen Theologie.* Hrsg. Thomas Söding. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, Bd. 82. Tübingen 1995: J. C. B. Mohr. 327 S., Ln., DM 198,– (ISBN 3-16-146337-4).

Walter, Silja: *Der Ruf aus dem Garten.* Freiburg/Schweiz Neuauflage 1995: Paulusverlag. 245 S., geb., DM 46,– (ISBN 3-7228 -0370-5).

Widl, Maria: *Christentum und Esoterik.* Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung. Graz 1995: Verlag Styria. 176 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-222-12354-3).

Zink, Jörg: *Die sieben Zeichen.* Die Wunder im Johannesevangelium als Zeichen zum Heilwerden. Herder/Spektrum, Bd. 4407. Freiburg 1996: Herder. 159 S., kt., DM 14,80 (ISBN 3-451-04407-2).

Evolution und Identität des Ordenslebens in Europa

Bericht über die 7. Generalversammlung der Union der Ordensobern-Vereinigungen Europas

Peter Schorr OFM, Düsseldorf

Vom 27.11. bis 3.12.1996 fand im Kardinal-Döpfner-Haus die Generalversammlung der Union der Ordensobern-Vereinigungen Europas (UCESM) statt. Sie stand unter dem Thema: „Evolution und Identität des Ordenslebens in Europa". Von den 32 europäischen nationalen Konferenzen, die der UCESM angeschlossen sind, waren viele durch ihre Präsidentinnen und Präsidenten, Generalsekretärinnen und Generalsekretäre vertreten, insgesamt aus 19 europäischen Ländern und mit den geladenen Gästen zusammen 79 Teilnehmer. Die deutschen Ordensobernvereinigungen als Gastgeber waren vertreten durch Sr. Mediatrix Altefrohne und Sr. Basina Kloos von der VOD, durch Br. Thomas Bischop von der VOB und durch P. Peter Schorr und P. Wolfgang Schumacher von der VDO.

Das Kardinal-Döpfner-Haus in Freising bei München bot allen Teilnehmern dieser Generalversammlung der UCESM, die alle zwei Jahre immer in einem anderen europäischen Land stattfindet, einen ausgezeichneten Rahmen und eine angenehme Atmosphäre für viele geschwisterliche Begegnungen, ob im Gebet oder während der Mahlzeiten, ob bei den gemütlichen Abenden oder während der Arbeitsperioden. Es war für alles bestens gesorgt, dank einer wirklich guten Vorbereitung, die vor allem in der Verantwortung des Generalsekretärs der VDO, P. Wolfgang Schumacher, lag. Das Programm war ausgewogen und ließ genügend Raum für Informelles. Dieser wurde auch reichlich genutzt, da es kaum Schwierigkeiten in der Kommunikation gab. Viele Teilnehmer waren doch mehrsprachig. Darüber hinaus stand den Teilnehmern vor allem in den Plenarsitzungen ein hervorragendes Übersetzerteam zur Verfügung, das durch Frau Elisabeth Heinisch, eine deutsche Diplomdolmetscherin mit Wohnung in Rom, zusammengestellt war. Dieses Team war sehr vertraut mit dem kirchlichen Raum. Die Fachterminologie aus Theologie und Kirche brachte es bei den Übersetzungen ins Deutsche, Englische, Französische, Spanische und Italienische in keine großen Nöte.

Auf der Tagesordnung der ordentlichen Mitgliederversammlung mit ihren Berichten aus dem UCESM-Vorstand stand auch die turnusmäßige Neuwahl des Präsidiums. Die langjährige Präsidentin der UCESM, Sr. France Delcourt, wurde von dem Niederländer Bruder Jacques Scholte FMS abgelöst, und der Vizepräsident aus Tschechien, P. Dominik Duca OP, von der belgischen Ordensfrau Sr. Françoise Petit. Neben der Arbeit am Schwerpunktthema des Kongresses, gab es auch ein reichhaltiges Kulturprogramm, angefangen beim deutschen Begrüßungsabend mit einer von Kardinal Wetter zelebrierten Eucharistiefeier und einer anschließenden filmischen Bilderreise durch das

wiedervereinigte Deutschland, bis hin um Bayerischen Abschlußabend im Kloster Andechs.

Die gemeinsamen Gebetszeiten wie auch die Feiern der Eucharistie waren unter den verschiedenen Sprachgruppen aufgeteilt. Es war ein pfingstliches Erleben, einander in verschiedenen Sprachen zu hören und dennoch zu verstehen. Alle waren die eine um Christus als ihrem Haupt versammelte Gemeinde.

Die Referate zum Schwerpunktthema „Evolution und Identität des Ordensleben in Europa" hatten zum Inhalt: „Die Entwicklung des Ordenslebens in Europa: Evolution und Identität" von P. Pier Giordano Cabra (Vorsitzender der theologischen Kommission der UCESM), „Die Entwicklung des Ordenslebens in Europa: Bilanz eines Weges" von Sr. Enrica Rosanna (Direktorin der Päpstlichen Fakultät für Erziehungswissenschaften) und „Bleibendes Erbe – Neue Herausforderungen. Zur Frage der Identität des Ordenslebens in Europa" von P. Hermann Schalück (Generalminister der Franziskaner).

Cabra sieht die Entwicklung des Ordenslebens in Europa eingebettet in die je unterschiedlichen Gesellschaften mit ihren spezifischen Kulturen und deren Entwicklung in der Moderne. Die Gesellschaften Europas werden immer komplexer, ihre Analyse immer komplizierter. Die Wachheit gegenüber den Entwicklungen innerhalb der Gesellschaften mindert die Notwendigkeit der eigenen Veränderung. Darum flüchtet man sich gerne in Ideologien, um überhaupt überleben zu können. Gemäß einer langen und reichen Tradition suchen die Orden nach einer Synthese der Werte, nach denen zu leben sich wirklich lohne. Diese Synthese kann nicht im Aktivismus bestehen, vielmehr muß das Ordensleben in Europa vom Handeln zum Sein kommen. Dem Handeln sind eh durch die sinkenden Mitgliederzahlen in den Orden Grenzen gesetzt. Ist der Schritt zum Sein noch möglich? Es ist deutlich zu spüren: mit der sinkenden Zahl sinkt auch die spirituelle Kraft in den Orden. Sein und damit Identität aber meint: Vertiefung des geistlichen Lebens der Nachfolge („Bevor wir Meister sein können, müssen wir zuerst Jünger sein."); Sehnsucht nach einer geschwisterlichen Gemeinschaft, in der weniger Gewicht auf formelle Vollzüge gelegt wird; eine Spiritualität der Communio in der Kirche, in der wir mehr und mehr aufeinander verwiesen sind; das Prophetische der evangelischen Räte liegt in der Relativierung gesellschaftlicher Lebensweisen; größeres Gewicht auf die ständige Weiterbildung. Letztlich findet das Ordensleben seine Identität nur in Christus. Das Sein und die Sendung des Ordenslebens besteht darin, Christus in seinem Kreuz und in seiner Auferstehung der Welt transparent zu machen. Der Ordenschrist ist in seinem Sein transparent auf Christus hin.

Schwester Enrica war der Ansicht, es sei wohl eine Gnade für das Ordensleben in Europa, in einer schweren Zeit leben zu dürfen. Die Krise der Spiritualität des Ordenslebens fordere quasi eine Intensivierung der Evangelisierung in eigenen Reihen. Die Zeit und ihre Verhältnisse sind die eigentliche Herausforderung der Spiritualität, die im Grunde nichts anderes meine, als

einfach Christ zu sein, und das mit aller Konsequenz. Die Kraft des Ordenslebens liege in der Radikalität der Nachfolge. Sie bedingt die unablässige Erinnerung an den Herrn. Ihm im Kontext zunehmender Entchristlichung zu folgen, bedeutet eine gleichzeitig zunehmende Humanisierung des gesellschaftlichen Lebens durch die Radikalität der evangelischen Räte. Zu einer solchen Humanisierung gehöre die Kunst zur Mütterlichkeit, d. h. die Verbindung von Rationalität, die gerne dem Mann zugeschrieben wird, und der Emotionalität, die nicht selten der Frau als Schwäche ausgelegt werde. Auch in den Orden müssen wir in einen kulturellen Dialog eintreten, in der das Weibliche sich selbst-bewußter ist. Das ist eine der neuen Herausforderungen an das Ordensleben. Weitere Areopage kommen hinzu: Entscheidung für die Armen, Überwindung der Grenzen der Inkulturation der Frohbotschaft, die Welt der Arbeit, der Medien, der Ökologie. Die Menschen erwarten von den Ordensleuten Professionalität als Leidenschaft für das Mögliche, als Ausdruck der Qualität eines gottgeweihten Lebens und seines Dienstes mitten unter den Menschen.

Pater Schalück stellte die kritische Frage, ob man überhaupt von einer speziellen Identität des Ordenslebens in Europa sprechen könne. Die vielen kontemporären Umbrüche und Aufbrüche, Ideologien und politische Konstellationen, Wertewandel und Wertezerfall, geistliches Vakuum und Entsolidarisierung, Krieg und Vertreibung zeigen eigentlich eher, daß es eine europäische Identität nicht gibt. Auf die Frage nach der Identität kann es im Grunde nur partielle, vorläufig Antworten geben.

Schalück formulierte in der Folge drei Thesen: 1. Die Orden sind Gestalter und Träger von Kultur, sie sind Indikatoren von Wendezeiten. 2. Orden sind Gottes Wegzeichen in Zeiten der Krise, Zeichen des Wirkens Gottes in dieser Welt, Zeichen von Transzendenz. 3. Der tiefste Sinn des Ordenslebens liegt in der Vermittlung von Gotteserfahrung. Ordensleute sind Zeugen Gottes in der Welt. Sakularismus, Erlebnisgesellschaft und die Ideologie des Marktes stellen sich jedoch mit zunehmender Kraft dem geschichtlichen Erbe, der Gegenwart und einer hoffnungsvollen Zukunft der Orden entgegen. Dennoch sehe er, Schalück, Perspektiven, und zwar darin, daß Orden auch weiterhin kulturgestaltend und darin Verweis auf Transzendenz sind. Sie sind Gotteszeugen in dieser Welt, die sehr wohl religionsfreundlich, aber ohne Gott ist. Orden sind Stätten tätiger Solidarität, sie sind prophetische Zeichen durch ihre Art, eine Gegenkultur zu sein durch ihre Sympathie zu den Armen und Entrechteten, zu all denen, die keine Lobby haben, die Schwachen, die Verfolgten und Gehaßten. Ihr Ort ist die Welt, mitten unter den Menschen in einer strukturell ungerechten Welt, auch wenn sie hinter Mauern wohnen. Sie sind Keimzellen interkulturellen Zusammenlebens und darin Zeichen eines neuen Denkens. Ihr Gottesdienst ist Dienst an der Welt und an der Schöpfung, für ein Mehr an Gerechtigkeit und Frieden durch geschwisterliche Zuneigung. Dies zeigt sich vor allem in einem anderen Stil des Umgangs miteinander, auch zwischen Frauen und Männern, die nun einander Schwestern und Brüder sind. Zu diesem anderen Stil gehört auch der Mut zu neuen Wegen des Dienstes an den Men-

schen, zur Teilnahme am gesellschaftlichen Diskurs, in der das Evangelium als Zuspruch und Widerspruch zugleich aufscheint. Schließlich sind Orden Zeichen versöhnter Verschiedenheit, auch und gerade in und für die Kirche, die in mancher Hinsicht uneins und gespalten ist. Orden stehen an der Schwelle einer neuen Zeit. Auch wenn es bei einigen Gemeinschaften so ausschauen mag: wir stehen nicht vor dem Exitus, wohl aber vor dem Exodus, dazu bereit, neue Gotteserfahrungen zu machen. „Wir sind nicht Nachlaßverwalter, sondern Schöpfer neuer Traditionen." *

Auf dem Hintergrund der gehörten Referate ergaben sich in den Sprachgruppen, in denen lebendig miteinander um die Bedeutung als Ordenslebens im heutigen Kontext gerungen wurde, immer wieder gemeinsame Themen, die auch als Ergebnis bzw. bleibenden Aufgabe dieses Kongresses angesehen werden können. So war allen Teilnehmern klar, daß der kontemplativen Dimension des Ordenslebens künftig eine größere Aufmerksamkeit geschenkt werden muß. Das Zeugnis des Lebens hat an sich schon Bedeutung genug, noch vor jeder Aktion. Ordensleute müssen durch die Art, wie sie miteinander leben, transparent auf Christus hin sein. Das ist ihre Sendung, gerade auch zu den jungen Menschen, aber auch zu denen hin, die die Nähe eines solchen Lebens brauchen: die Armen, die Gehetzten, die Ausgelaugten, die Suchenden. Untereinander bedarf es einer geschwisterlichen Zusammenarbeit, auch mit den anderen Kirchen. Zu warnen ist vor einem Eurozentrismus, der den Blick für die eine Welt nimmt, in der Europa selbst nur ein kleiner Teil ist. Die Begegnung des Ordenslebens mit vertrauten und fremden Kulturen soll zum einen ein Angebot überzeugender und sinnstiftender Werte an diese Kulturen beinhalten, zugleich aber auch offen sein für kulturelle Werte und deren Aufnahme in das Ordensleben.

Die Kongreßteilnehmer beschlossen, in Brüssel das Sekretariat der UCESM anzusiedeln. Ferner soll der Versuch unternommen werden, möglichst bald schon bei der Europäischen Gemeinschaft als Nicht-Regierungsorganisation (NGO) anerkannt zu werden, um die Werte des Ordenslebens auch für Wirtschaft und Politik fruchtbarer zu machen.

Der Kongreß fand seinen Abschluß mit einer Kulturfahrt durch Oberbayern. Die Teilnehmer besichtigten zunächst die Münchener Residenz, in der die Bayerische Staatsregierung ihnen zu Ehren anschließend einen Empfang gab. Der stellvertretene Ministerpräsident und Staatsminister für Unterricht und Kultus sprach über die historische und kulturelle Bedeutung des Ordenslebens für die Gesellschaft. Nach diesem Empfang waren die Teilnehmer Gäste bei den Salesianern Don Boscos in Benediktbeuern, wo ihnen nicht nur ein gutes Essen angeboten wurde, sondern auch eine Führung durch die historischen Anlagen, die unter anderem die Theologische Fakultät, die Pädago-

---

* Im Anschluß an den Bericht der bisherigen Präsidentin der UCESM, Sr. France Delcourt SA, geben wir das Referat von P. General Hermann Schalück OFM im Wortlaut wieder (S. 150 ff.).

gische Hochschule, das Jugend-Pastoralinstitut, eine Jugendherberge und ein Aktionszentrum beherbergen. Hiernach ging es weiter nach Andechs, wo Abt Odilo Lechner eine Führung durch die ebenso historische Anlage gab und zur gemeinsamen Eucharistiefeier einlud. Der Tag wurde mit einem Bayerischen Abend beschlossen, wo kräftig aufgetischt wurde und das Mönchs-Blasorchester der Erzabtei St. Ottilien ein schönes Konzert gab.

Dank sei am Ende allen gesagt, die dazu beigetragen haben, daß der Kongreß in allem wirklich gelungen war. Genannt seien hier Kardinal Wetter, die Leitung und das Personal des Kardinal-Döpfner-Hauses in Freising, die Brüder Petrus von den Franzikanern und Walter von den Jesuiten, die als Tagungssekretäre dienten, die Gruppe der Dolmetscher, die Benediktiner von München und Andechs unter Leitung von Abt Odilo Lechner, die Benediktiner an St. Ottilien, der Dreigesang der Franziskanerinnen von Mallersdorf und die Stubenmusik der Vinzentinerinnen von München, der Don-Bosco-Verlag der Salesianer in München und der Salesianerkonvent von Benediktbeuern mit ihrem Provinzial Herbert Bihlmeyer, das Institut für Kommunikation und Medien der Jesuitenhochschule in München, die Leitungen der VOD und VOB sowie ganz besonders P. Wolfgang Schumacher, der als Generalsekretär der VDO die Gesamtleitung der Vorbereitungen und der organisatorischen Durchführung dieser Generalversammlung innehatte. Die gastgebenden Ordensobernvereinigungen VDO, VOD und VOB haben sich ganz sicher für weitere Veranstaltungen dieser Art bestens empfohlen.

Die Union der Ordensobern-Vereinigungen Europas

Unio Conferentiarum Europae Superiorum Maiorum (UCESM)

Bericht der bisherigen Präsidentin der UCESM, Sr. France Delcourt SA*, Paris, bei der 7. Generalversammlung vom 27. 11. bis 3. 12. 1995 in Freising

Einleitung

Seit ihren Anfängen hat die UCESM immer von außen Anstöße erhalten.

1. Auf kirchlicher Ebene

Sowohl die europäischen kirchlichen Organisationen (der Bischöfe, Priester und Laien) als auch die CLAR haben um ihre Gründung angesucht. Sie haben die Nationalkonferenzen der Ordensleute Europas gebeten, sich eine Instanz zu geben, die ein kontinentales Gegenüber sein sollte. Das ist 1981 verwirklicht worden. Dadurch ist es der UCESM seither möglich, an den europäischen Versammlungen dieser verschiedenen kirchlichen Gremien teilzunehmen und sie zu ihren eigenen Zusammenkünften einzuladen. Das trägt zu einem – zugegebenermaßen noch recht bescheidenen – „gemeinsamen Gespür" bei, das jedoch ein Samen ist, der aufgehen soll.

Seit 1989, mit dem Fallen des Eisernen Vorhangs, sind die Nationalkonferenzen der Ordensleute, die in den Ländern Zentral- und Osteuropas nach und nach errichtet wurden, zur UCESM hinzugestoßen. Dank der geschwisterlichen Hilfe der benachbarten Konferenzen konnte die UCESM diesen Prozeß respektieren und zugleich offen sein für ihre Bedürfnisse.

Ein Ereignis mit Symbolcharakter war 1991 die Wahl von P. Dominik Duka OP (Präsident der tschechischen Konferenz der Ordensmänner) zum Vizepräsidenten der UCESM und die Abhaltung der letzten Generalversammlung in Olmütz, in der tschechischen Republik.

Die Europäische Bischofssynode 1991 und vor allem das von der Konferenz der Bischöfe (CCEE) 1993 in Prag organisierte erweiterte Symposium waren um so bedeutendere Treffen, als zum erstenmal Ordensleute aus Zentral- und

---

* Sr. France Delcourt von der Gemeinschaft der „Helferinnen" (Auxiliatrices du Purgatoire) war von 1959 bis 1970 Missionarin im Chad. 1972 wurde sie Provinzialoberin in Frankreich und 1978 zur Generaloberin ihrer Gemeinschaft gewählt. Dieses Amt bekleidete sie 12 Jahre. Die Conference Francaise des Superieures Majeures (C.S.M.) wählte sie 1976 zur Vizepräsidentin und 1980 zur Präsidentin. Als solche wirkte Sr. France im November 1981 an der Konstituierenden Versammlung der UCESM mit, zu deren Präsidentin sie 1987 für vier Jahre gewählt wurde und 1991 für weitere vier Jahre bis 1995.

Osteuropa mit den Delegationen der Bischöfe, Priester und Laien zusammentreffen konnten.

Das Europa der Ordensmänner und Ordensfrauen (die UCESM) nimmt mehr und mehr seine kontinentale Dimension an, auch wenn noch Nationalkonferenzen von Höheren Obern und Oberinnen fehlen.

2. *Auf politischer und wirtschaftlicher Ebene*

Seit 1950 entwickelt sich die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft. Die EWG ist von 6 auf 9, dann auf 12 Mitglieder erweitert worden. Sie ist jetzt eine Europäische Union mit 15 Mitgliedern und soll später 21 haben.

Immer häufiger werden Entscheidungen (vor allem aber Richtlinien) auf europäischer Ebene getroffen, sei es vom Parlament (das seine Vollmachten erweitert sehen will), von der Europäischen Kommission oder vom Europarat.

In Brüssel hieß es, es wäre gut, wenn sich die UCESM bei den verschiedenen europäischen Instanzen „zeigen" würde. Die Europäische Union sollte nicht aufgebaut werden, ohne daß die Orden in bezug auf die diskutierten Fragen ihre Sicht einbringen können.

3. *Es geht darum, daß die UCESM von jetzt an über das, was vorgeht, auf dem laufenden ist, um ein europäisches Ordensleben „situieren" zu können.*

Das setzt voraus, daß eine kleine Gruppe von Konferenzen hinter dem *Büro* der UCESM steht und sich an den Überlegungen und Intentionen beteiligt.

Allerdings ist das „europäische Bewußtsein" der einzelnen Nationalkonferenzen ziemlich ungleich:

- sei es, daß man von der Euro-Skepsis seines eigenen Landes beeinflußt ist,
- sei es, daß der/die Präsident/in oder Generalsekretär/in zu sehr von den Problemen der eigenen Nationalkonferenz beschlagnahmt ist (und für viele sind diese Probleme heute nicht gering),
- sei es, daß das Büro der UCESM die der Situation entsprechenden Verbindungen und Mittel, die es zu mobilisieren gilt, noch nicht gefunden hat.

Unter den *gegenwärtigen Herausforderungen* scheinen zwei große Gebiete beachtenswert:

I. Herausforderungen von seiten der europäischen Gesellschaft;

II. Mögliche Auswirkungen der von der Europäischen Union getroffenen Entscheidungen;

Das muß der UCESM Anlaß sein, die neuen Möglichkeiten ins Auge zu fassen, auf die sie sich als UCESM einlassen sollte (s. III.).

I. Gesellschaftliche Herausforderungen in Europa

1. Ein Umfeld geistlicher Wüste mit der „Rückkehr des Religiösen"

Das ist aus verschiedenen Gründen spürbar:

– In den Ländern Zentral- und Osteuropas:

Der Zusammenbruch der marxistischen Ideologie hinterläßt eine Leere, die wieder gefüllt werden will. Das können die Güter der Konsumgesellschaft sein, nach denen die Bevölkerung sich sehnt; es kann die Suche nach Anhaltspunkten für ein echt menschliches Leben sein, die dazu führt, an irgendwelchen Türen anzuklopfen.

– In den Ländern Westeuropas:

Der liberale Kapitalismus, der das Problem einer gerechten Güterverteilung nicht gelöst hat, stößt an seine Grenzen. Trotz eines hohen Bruttosozialprodukts steigt die Zahl der wirtschaftlich Schwachen, und die Arbeitslosenquote bleibt hoch.

Grundsätzlich ist man sich klar, daß das Wirtschaftswachstum nicht auf alle Fragen des Menschen, seiner Herkunft, seiner Zukunft ... antwortet. Am Ende eines Jahrhunderts, das die gewaltige Entwicklung der Wissenschaft und der Technik gesehen hat, in dem der Glaube überall ausgehöhlt worden ist, sehnen sich die Menschen danach, ihrem Leben, ihrem Leiden und dem Tod einen Sinn zu geben, diesen Sinn zu suchen und zu finden.

Obwohl die europäische Kultur zum großen Teil vom Christentum geprägt ist, fühlen sich doch sehr viele von den pseudowissenschaftlichen Lehren angezogen, die die Esoterik, New Age und die Sekten anbieten. Während die letzteren sich vor allem in Osteuropa ausbreiten, zieht New Age die wohlhabenden mittleren Klassen des Westens an. Nicht wenige, die nach Innerlichkeit suchen, wenden sich den östlichen Religionen zu, besonders dem Buddhismus oder auch dem Islam. Und es ist die Rede von der „Rückkehr des Religiösen".

Herausforderungen:

Diese Situation ist eine echte Herausforderung für die Kirche in Europa, aber auch für unser Ordensleben. Charismatische Gruppen und neue Gemeinschaften sind bestrebt, eine Erfahrung des gemeinsamen Gebets zu machen, die dem Lob Gottes und einer herzlichen Beziehung untereinander einen breiten Raum gibt.

Wir selber, Ordensmänner und Ordensfrauen, sind mit der Situation der heutigen Welt, ihren Chancen und ihren Grenzen konfrontiert:

- Was ist unsere persönliche Gotteserfahrung in diesem Umfeld?
- Wie schaffen wir uns selber die Bedingungen, um in der Gesellschaft um uns den wirkenden Gott zu entdecken?
- Welche Möglichkeiten bieten wir dazu unseren Brüdern und Schwestern an?
- Wie versuchen wir, diese Erfahrung in der Gemeinschaft zu teilen?

In unserer Umgebung:
- Wie bieten wir anderen Menschen die Möglichkeit einer Gotteserfahrung an? Sind wir „geistliche Führer"?
- Werden unsere geistlichen Traditionen als ein Weg der Gottesbegegnung wahrgenommen, der befreit und zu einer universalen Liebe befähigt?
- Wie schenken wir Zugang zu unseren lebendigmachenden Quellen in einer für unsere Zeitgenossen verständlichen Sprache?

Wie können wir einander helfen, das anzubieten?

All das setzt unsererseits voraus:
- daß wir eine Gotteserfahrung machen,
- daß wir sie in der Gemeinschaft und in unserer Umgebung mitteilen,
- daß wir unsere geistlichen Schulen als Weg anbieten für die Begegnung mit Jesus Christus (vgl. römisches Dokument über das brüderliche Leben in Gemeinschaft).

Das ist vielleicht der größte Dienst, den wir unseren Zeitgenossen anzubieten haben und der dazu beitragen könnte, diesem neuen Europa eine Seele zu geben.

2. *Eine Atmosphäre der Intoleranz und verkappter Konflikte*

Seit 1945 hat es in Europa keinen allgemeinen Brandherd mehr gegeben trotz der ständigen Ost-West-Konflikte, die als „kalter Krieg" bezeichnet werden.

Der Fall des Eisernen Vorhangs 1989 hat zu neuen innereuropäischen Beziehungen geführt und dadurch riesige Hoffnungen geweckt. In Zentral- und Osteuropa ist es jedoch zu zahlreichen örtlich beschränkten Konflikten gekommen: Der schmerzlichste ist der unter den Ländern Ex-Jugoslawiens, von dem vor allem Bosnien-Herzegowina betroffen ist.

In Wirklichkeit hatte die marxistische Diktatur die jetzt ausbrechenden Spannungen nur „eingefroren", ohne sie zu lösen. Und man merkt, daß die Grenzen, die nach jedem der beiden Weltkriege errichtet wurden, keines der latenten Probleme gelöst haben.

Was die westlichen Länder betrifft, waren sie von verkappten Konflikten nicht ausgenommen; der am längsten dauernde ist der von Nordirland.

Besonders schwerwiegend ist, daß eine gewisse Anzahl Konflikte mit einer religiösen Etikette versehen werden: Man spricht hier vom Kampf zwischen Protestanten und Katholiken, dort zwischen Orthodoxen und Katholiken ..., wenn nicht die Moslems als bedrohlich angesehen werden.

Außer diesen Konflikten, deren Ursachen vielfältig sind (nicht nur ethnische oder religiöse), verbreitet sich eine Atmosphäre der Intoleranz gegenüber den Ausländern, Einwanderern aus politischen oder wirtschaftlichen Gründen, die auf unserem westlichen Kontinent so zahlreich sind; dieser erscheint als reich und relativ wenig bevölkert. Das führt zu einer fast irreversiblen Wanderbewegung aus dem Süden (Dritte Welt, Mittelmeerraum) oder, seit die Grenzen durchlässig geworden sind, aus dem Osten. Jetzt kennen auch die Länder Zentraleuropas diese Erscheinungen.

Zum Zeitpunkt, da unsere Gesellschaft einen Wandel in ihrem Verhältnis zur Arbeit erfährt (der zum Anwachsen der Arbeitslosigkeit beiträgt), nützen verschiedene politische Parteien diese Situation aus, um einen latenten Rassismus und eine aggressive Haltung gegenüber Einwanderern zu schüren, die als Ursache unserer sozialökonomischen Schwierigkeiten betrachtet werden. Das erzeugt eine tiefe Ungerechtigkeit.

Herausforderungen:

Dieser zunehmende Kontext von Intoleranz und Ansprüchen, von Regionalismus und Nationalismus ist eine Herausforderung an unser Ordensleben, um nach neuen Lebensweisen mit den Fremden, mit den anderen, mit *dem anderen* zu suchen. Das setzt voraus, daß wir *in unseren Gemeinschaften* leben, was wir verkünden:

- unsere Weise, den Bruder oder die Schwester als „anders" anzunehmen.
- Sind wir „Gemeinschaften von Kriegsgegnern" fähig, den Frieden zu bauen, Verbundenheit zu schaffen in der wahrgenommenen, bejahten und bewältigten Verschiedenheit, in der eine ständige Versöhnung gelebt wird...?

In unserer Umgebung:

- Wie helfen wir unseren Zeitgenossen, tolerant zu werden?
- Tragen wir dazu bei, daß Orte entstehen, wo man lernt, die (kulturelle, religiöse) Verschiedenheit positiv anzunehmen?
- Wie können wir, innerhalb eines größeren Gemeinwohls, die Karte der Anerkennung legitimer Eigenheiten ausspielen?

Dem Ordensleben wurde die Gabe der Kommunion zuteil, die nicht nur zum internen Gebrauch bestimmt ist. Es muß Mittel und Wege finden, um dieses Geschenk zu teilen, damit echte menschliche und kirchliche Gemeinschaften um uns entstehen, die der Friede in Europa so sehr braucht.

3. *Der Abstand zwischen Glaube und Kultur (die Inkulturation unseres Glaubens)*

Unsere europäische Kultur ist auf einem seit 1000 oder 2000 Jahren evangelisierten Kontinent gewachsen. Zu oft haben wir das Gefühl, unser Glaube sei in Europa inkulturiert, ohne uns genügend Rechenschaft zu geben, daß seit dem Jahrhundert der Aufklärung zwischen der modernen Welt und dem christlichen Glauben ein Zwiespalt da ist.

Die überall gegenwärtigen Medien verbreiten heute Botschaften, die denen des Evangeliums sehr oft entgegengesetzt sind ...

Nun erscheint die Sprache der Kirche als die eines „kulturellen Gettos", dessen Ausdrücke nur von einer kleinen Schar Eingeweihter verstanden werden können. Und wir selber haben teil an diesem kulturellen Getto: Unsere Art, von unserem Ordensleben zu sprechen, erscheint oft unverständlich.

Herausforderungen:

Wir, die wir mehr „an den Grenzen der Kirche" leben:

- Wie lernen wir die Sprache der Menschen unserer Umgebung? Vermögen wir in dem, was die einzelnen und die Gruppen leben, den „Samen des Wortes Gottes" wahrzunehmen und von da aus zur Entdeckung dessen zu führen, der ihn inspiriert?

- Wie übersetzen wir das, was wir zu leben versuchen, und das, was die konkreten Anliegen unserer Zeitgenossen ausmacht, in ihre Sprache?

- Wir müssen uns bemühen, um die Worte oder Symbole von heute zu finden, die unsere Gotteserfahrung und die Botschaft des Evangeliums zum Ausdruck bringen.

Wir haben nach dem Konzil enorme Anstrengungen gemacht, um der Welt näher zu kommen, aber diese Bewegung ist noch lange nicht zu Ende. Wir finden uns vor neuen Generationen, deren Empfinden und Trachten ganz anders sind als unsere.

- Wie kann unser Ordensleben zur Inkulturation des Evangeliums beitragen?

Im allgemeinen haben wir die Chance, Instituten anzugehören, die in verschiedenen europäischen Ländern ihre Niederlassungen haben. Dank einem Gründungscharisma ist es uns möglich, uns in einem gemeinsamen Erbe zu erkennen, gleichzeitig aber verwurzelt zu sein in einem bestimmten Land, in einer bestimmten Gegend und Kultur ... Wie werden wir den einzelnen Ausdrucksformen gerecht, ohne eine tiefe Einheit unter uns, ein gemeinsames Projekt aufs Spiel zu setzen? Es geht hier um etwas Wichtiges für die Kirche, und wir könnten helfen, eine Antwort darauf zu geben.

II. Auswirkungen der EU-Entscheidungen

In dem Maß, wie die Europäische Union alle europäischen Länder umfassen und sich die Mittel für eine gemeinsame Politik geben wird (einheitliche Währung, gemeinsame Agrar- und Außenpolitik usw.), müssen wir eine neue Wachsamkeit entwickeln bezüglich der möglichen Folgen der Entscheidungen oder Orientierungen für unsere Stellung, unsere Lebens- und Handlungsmöglichkeiten. Zur Illustrierung können wir einige Beispiele geben:

1. Die rechtliche Stellung des Ordenslebens im gesellschaftlichen Leben (das berührt das Verhältnis Kirche/Staat)

Grundsätzlich behält jedes Land seine eigenen Gesetze; aber es ist nicht ausgeschlossen, daß gewisse europäische Schwerpunktsetzungen eine Auswirkung haben auf die Gesetzgebung des einen oder anderen Landes. Das sind Aspekte, denen man nachgehen sollte.

2. Auf wirtschaftlicher Ebene

Eine gewisse Anzahl Klöster bemüht sich, über eine europaweite Organisation (Monastic) ein von der Europäischen Kommission akzeptiertes Gütezeichen zu erlangen, das den Verkauf von Landwirtschaftsprodukten (Weine, Käse, Konditorwaren), die das wirtschaftliche Leben der Gemeinschaften ermöglichen, schützen kann. Das soll nun mit der gemeinsamen Agrarpolitik in Übereinstimmung gebracht werden.

3. Auf sozialer Ebene: die Systeme von Krankheitsschutz und Altersversicherung

Da, wo sie existieren, variieren sie sehr, je nach Ländern. Die Ordensleute sind abhängig von der Sozialversicherung (Lohnempfängern oder Bürgern gleichgestellt) oder von privaten Versicherungen (spezifischen oder mit anderen Gruppen gemeinsamen). Wird Europa sich gemeinsame Ausrichtungen geben? Die Frage stellt sich mit um so größerer Dringlichkeit, als ungefähr 250 000 europäische Ordensmänner und Ordensfrauen über 65 sind.

4. Auf Apostolatsebene

Der Europarat (dem fast alle Länder Europas angehören) beschäftigt sich mit gemeinsamen Fragen, die insbesondere die Menschenrechte betreffen (vgl. die Debatten über die Euthanasie und den freiwilligen Schwangerschaftsabbruch), aber auch die Erziehung, die Gesundheit, die Sozialpolitik usw. ... Eine Anzahl Zeitschriften informieren uns über die laufenden Diskussionen, aber wir haben keine (direkte oder indirekte) effektive Präsenz in den Arbeits- oder Reflexionsgruppen.

Sr. *Françoise Soury Lavergne* hat der UCESM alle diese Fragen kurz vor ihrem Tod zukommen lassen. Nach zwei Jahren Arbeit im ständigen Sekretariat der UCESM in Brüssel war sie sich der Schritte bewußt, die die UCESM zu machen hätte, zum Beispiel für eine bessere Verständigung unter den europäischen christlichen Organisationen, eine gegenseitige Hilfe und vor allem eine gegenseitige Anregung zur Reflexion.

Wir befinden und jetzt an einer Wende:

- Halten wir es für wichtig, mehr informiert zu sein über die laufenden Debatten?
- Wollen wir beteiligt sein, indem wir Mittel und Wege ergreifen, um unsere Präsenz als Ordensleute zu „manifestieren"?

Das führt uns dazu, die gegenwärtigen oder neuen Möglichkeiten in Erwägung zu ziehen, über die die UCESM verfügen kann.

III. Möglichkeiten der UCESM

1. Derzeitiger Stand

Zur Zeit versuchen zwei Einrichtungen ein Bewußtsein der europäischen Dimension unseres Ordenslebens unter den Mitgliedern der UCESM zu schaffen:

- die Generalversammlung (alle zwei Jahre),
- der „Club" der Generalsekretäre der nationalen Konferenzen, der alternierend mit der Generalversammlung zusammenkommt.

Im übrigen bietet die eine oder andere Nationalkonferenz mit Unterstützung des gemeinsamen Büros der UCESM den Ordensmännern und -frauen, die mit der Erstausbildung oder der Berufspastoral betraut sind, ein europäisches Treffen an.

Schließlich ist das Informationsblatt INFO-UCESM auf der Suche nach dem Dienst, den es den Konferenzen erweisen könnte, vor allem um sie offen zu machen für eine kontinentale Sicht der nationalen Probleme. Ich glaube, es könnte schon jetzt veröffentlichen, was die Nationalkonferenzen (oder ein bestimmtes Ordensinstitut) unternommen haben, um ihren Mitgliedern ein Apostolatsbewußtsein von mehr europäischer Dimension zu vermitteln.

2. Als Anregung für das neue Präsidium liegen zwei neue Angebote zur Überlegung vor

a) *Einrichtung einer „Reflexionszelle"*

Mit Hilfe von „Personen an der Quelle" (kompetenten Leuten), die sich an „strategisch wichtigen" Punkten befinden (vor allem in Brüssel und in Straß-

burg), könnte eine kleine Gruppe von Ordensmännern und -frauen Einsicht nehmen in Unterlagen, die ihnen eine Auswirkung auf das Ordensleben in Europa zu haben scheinen. Diese Gruppe würde der UCESM die Herausforderungen mitteilen, die sie wahrnimmt und die die UCESM aufgreifen sollte.

b) *Errichtung eines ständigen Sekretariats in einem neuen Haus in Brüssel,*

in dem sich verschiedene Organisationen zusammenfinden würden (OCIPE, von den Jesuiten geleitet, und ESPACES, von den Dominikanern unterstützt, sind schon dabei).

Das wäre unter verschiedenen Gesichtspunkten interessant:

- Zugang zu allgemeinen Informationsquellen: Bibliothek, Zeitschriften, Veröffentlichungen, Berichte verschiedener europäischer Organisationen.
- Eine Kommunikations-Infrastruktur mit Zugang zu einem Netz von Übersetzern und Übersetzerinnen in verschiedenen europäischen Sprachen (das ist das größte Handicap unserer europäischen Gremien!)
- Gewohnheitsmäßige Auseinandersetzung mit anderen Christen, die eine Reflexion auf europäischer Ebene verfolgen. Das könnte eine Quelle von Denkanstößen sein.

Die Einrichtung einer Arbeitsstelle in diesem Haus würde jedoch eine ziemlich beachtliche finanzielle Investition mit sich bringen: Kauf oder Miete, zu der die Betriebskosten hinzukämen ... Gegenwärtig haben wir jedoch durch die Vereinigung der Ordensschwestern Belgiens das Privileg einer fast kostenlosen Gastfreundschaft. Auch müssen wir, bevor wir diesen Weg einschlagen, unsere Bedürfnisse und Erwartungen klären.

Schlußfolgerung

Mit Vorankommen und Auf-der-Stelle-Treten sucht sich EUROPA neu aufzubauen. Von jetzt an stellen sich eine Anzahl Herausforderungen auf kontinentaler Ebene. Wie wird sie die Kirche aufgreifen?

Als in Europa lebende Ordensmänner und Ordensfrauen sind wir eingeladen, gemeinsam die Herausforderungen, sie sich uns stellen, und die Antworten, die wir geben können, zu entdecken.

Mit Respekt vor unseren besonderen Charismen und vielfältigen kulturellen Gegebenheiten haben wir neue Wege der Evangelisierung zu eröffnen. Die UCESM ist eine providentielle, uns in die Hand gegebene Möglichkeit. An uns liegt es, sie wirksamer und kreativer zu machen.

Bleibendes Erbe – neue Herausforderungen

Zur Frage der Identität des Ordenslebens in Europa *

Hermann Schalück OFM, Rom

I. Vorbemerkung

Ich werde Ihnen, Schwestern und Brüder, auf dem gemeinsamen Weg in ein neues Europa, nur ein paar thesenhafte Überlegungen anbieten können. Bei meinen Überlegungen habe ich mich nicht immer wohlgefühlt. Kann man überhaupt von einer speziellen „Identität des Ordenslebens in Europa" sprechen? Hat die Synode über das gottgeweihte Leben nicht gezeigt, daß die Frage nach unserer Identität und Sendung alle Charismen, Orden, Institute und Kontinente gleichermaßen betrifft und daß die Dringlichkeit dieser Frage die geographischen und kulturellen Grenzen relativiert? Und was ist Identität? Sprechen wir von einer Identität, die sich statisch durch zwei Jahrtausende durchgehalten hat, oder meinen wir etwas, was noch im Werden ist, d. h. eine Gestalt von Kirche und Ordensleben, die sich als Ergebnis der gegenwärtigen tiefen Transformationen erst für die Zukunft abzeichnet, für das dritte Jahrtausend? Ich meine, wir müssen bei der Frage nach unserer Identität auch mit vorläufigen und partiellen Antworten zufrieden sein.

Unser Kontinent Europa liegt in Wehen. Es ist schwierig, wenn nicht unmöglich, in diesen Jahren von einer „Identität" Europas zu sprechen. Europa ist eine vielschichtige Wirklichkeit, ist vor allem in diesem Jahrhundert von Katastrophen und tiefen Umbrüchen charakterisiert, vom rasanten technologischen Fortschritt, vom Werden und vom raschen Vergehen der Denkmodelle, der Weltanschauungen, Ideologien und der politischen Systeme und Konstellationen. Eine politische Konvergenz und vielleicht Einheit ist heute, nach dem Zerfall des realen Sozialismus, nähergerückt, wenn auch noch keineswegs selbstverständlich. Wir leben auf einem Kontinent, der durch das Ende des Kalten Krieges und den stärkeren wirtschaftlichen und politischen Zusammenschluß der nunmehr 15 EG-Mitglieder noch längst keine neue Identität gewonnen hat. Gleichzeitig stehen nicht nur wir Europäer, sondern viele andere Völker der Welt erschrocken vor jenen Phänomenen, die unser Europa heute *auch* kennzeichnen: der Wertewandel, wenn nicht Wertezerfall, in West- und Mitteleuropa, das geistig-geistliche Vakuum, das der Sozialismus zurückgelassen hat, die menschenverachtende und solidaritätsfeindliche „Philosophie" des Marktes, des Neoliberalismus, des auf Wettbewerb ausgerichteten Individualismus, die zur Stunde ganz Europa ohne Unterschied kennzeichnet. Schließlich sollten wir nicht vergessen, daß mitten in Europa immer noch ein

---

* Vortrag bei der Versammlung der Konferenzen der Höheren Ordensoberen (-innen) Europas (UCESM). Freising, 29.11.1995

sinnloser Krieg herrscht und daß an verschiedenen Stellen unseres Kontinentes zahllose Menschen auf der Flucht sind. Wir stellen uns unser Thema also nicht im luftleeren Raum, sondern inmitten großer Widersprüche und gegenläufiger Tendenzen. Dennoch: Wir müssen versuchen, auf unseren Weg als Ordenschristen in Europa zu schauen, und wir müssen uns auch gegenseitig zu sagen versuchen, was wir aus unserer Geschichte als Erbe festhalten wollen, wie wir die gegenwärtige Krise Europas, aber auch der Kirche und des Ordenslebens in Europa, erfahren und mit welchen Hoffnungen oder Befürchtungen wir in die Zukunft gehen.[1] Ich möchte durch meinen Beitrag und anhand von theologischen Überlegungen einige bescheidene Elemente für die Diskussion beitragen.

II. Drei Thesen zum Ordensleben in Europa

1. Die Orden sind Gestalter und Träger von Kultur

Das Ordensleben ist mit der Geschichte Europas eng verbunden und hat diese mitgeprägt. Es hat die Kultur unseres Kontinentes sowohl an der Basis (Volkskultur, Brauchtum, schulische Unterweisung) wie auch unter den Eliten mitgestaltet (Universitäten, Forschungstätigkeit). Man kann weiter sagen, daß „Wendezeiten" in Europa von je charakteristischen Formen der Nachfolge in kirchlich verfaßten Orden begleitet wurden.[2] Orden sind sozusagen Indikatoren von Wendezeiten und Wegweiser in je neue Epochen: Die monastische Tradition setzt in der Zeit der ausgehenden Völkerwanderung ein und prägt als sozialer Stabilisierungsfaktor die vormittelalterliche Agrargesellschaft mit. Die Mendikantenbewegung gewann ihre innere und äußere Gestalt, in einer gewissen Abkehr von der ständischen Feudalgesellschaft, mit dem Aufkommen der Städte und des städtischen Bürgertums im Hochmittelalter. Die Gesellschaft Jesu erhält ihr historisches Profil am Beginn der Neuzeit, durch die geistige Auseinandersetzung mit der Reformation und den missionarischen Aufbruch in die „Neue Welt". Das 19. Jahrhundert ist geprägt von einer Vielzahl von apostolischen Neugründungen, vor allem durch Frauen, die auf je eigene Weise religiöse und soziale Probleme des beginnenden Industriezeitalters aufnehmen. Es ist unschwer zu erkennen, daß sich damit sofort die Grundfrage dieser Tagung nahelegt, nämlich, welcher „Typ" des Ordenslebens und anderer geistlicher „Bewegungen" den Beginn des dritten Jahrtausends begleiten wird bzw. begleiten sollte. Und eine ganz neue Frage ist für uns im Westen, wie wir in großer ökumenischer Offenheit das orthodoxe Mönchtum verstehen, ihm begegnen und von ihm zu lernen bereit sind. Denn auch die orthodoxe Kirche hat Europa mitgeprägt.

---

1 Basil Hume, *Remaking Europe.* The Gospel in a Divided Continent, London 1994.

2 Vgl. den interessanten Überblick bei J. Sudbrack SJ, *Das Charisma der Nachfolge.* Um die zukünftige Gestalt des Ordenslebens, in: *Ordensnachrichten* 33 (1994), 3–13.

2. Die Orden sind Gottes Wegzeichen in Zeiten der Krise

In einer theologischen Lektüre der Geschichte Europas und der Welt ist es legitim, die Orden als Gottes Zeichen und „Therapie" (N. Lohfink) für die jeweilige Zeit zu verstehen. Sie sind eingewoben in die jeweilige Epoche und ihre Kultur, prägen diese mit, haben teil an ihrer Kultur, haben nicht zuletzt auch teil an Schuld, Versagen und Wiederaufbau: „Die Kraft zur notwendigen Erneuerung der Kirche, der Impuls, sich mit einer neuwerdenden Gesellschaftsform, dem Bewußtsein des Individuums, auseinanderzusetzen, wurde gesammelt und bekam Gestalt in einer Glaubensgemeinschaft, die unter dem Oberbegriff ‚Orden' eine recht charakteristische Eigengestalt gefunden hat."[3]

Doch sind Orden im letzten Zeichen von „Transzendenz", d.h. von dem, was/wer Gott ist, und von dem, was Gott mit der Geschichte vorhat. Sie sind trotz aller Zeitbedingtheit „eschatologische" Zeichen, welche die Zeit deuten und zugleich über sie hinaus nach vorn weisen und daran erinnern, daß die Geschichte von Menschheit und Kosmos im letzten eine kontinuierliche Heils- und Befreiungsgeschichte ist, die noch der Vollendung harrt, eine Geschichte nicht allein der Tragik und der Schuld, sondern der geschenkten Vergebung, der neuen Horizonte, der je neuen Inkarnation des Evangeliums. Wer erinnert den postmodernen Menschen noch an diese Perspektive?

3. Der tiefste Sinn von Orden ist die Vermittlung von Gotteserfahrung

Der Sinn der Orden liegt nicht in dem, was sie tun, sondern in dem, was sie sind oder sein sollen: Orte der Gotteserfahrung, „Zeugen Gottes in der Welt von heute" zu sein. In einer rein historischen oder soziologischen Sichtweise könnte dieser Aspekt leicht an den Rand gedrängt werden. Und doch war er bei aller Zeitbedingtheit der Gottesbilder in den verschiedenen Epochen der europäischen Geschichte konstitutiv für das Entstehen von Ordensleben.[4] Dieser bleibende Grundauftrag der Orden und geistlichen Gemeinschaften ist in den Grundauftrag der Kirche eingebunden, nämlich den, sich nicht selber absolut zu setzen und in allem Werkzeug und Sakrament des in Christus angebrochenen Heils zu sein. Die Orden sind, so formulierte es während der Würzburger Synode W. Kasper, „zeichenhafte, man könnte fast sagen, quasi-sakramentale Verdichtung, prophetische Verdeutlichung dessen, was Kirche eigentlich ist, was Leben nach den Seligpreisungen, was Leben nach dem Heiligen Geist ist, was radikal gelebter Glaube ist, der alles aufgibt, um alles zu gewinnen". Kirche und alles, was sie ausmacht, dient dem Reich Gottes, seiner Gerechtigkeit und seinem Frieden und verkündet in Wort und Zeugnis den Gott, der das Leben ist und der für seine Schöpfung das Leben (und nicht etwa das Elend und den Tod) will. Unter diesem Gesetz steht auch das Ordensleben.

---

3 Sudbrack, a.a.O. 11.

4 Elizabeth Johnson, *Between the Times: Religious Life and the Postmodern Experience of God*, in: *Review for Religious* 53 (1994), 6–28.

III. Schwierigkeiten für die „Ortsbestimmung" der Orden heute

1. Säkularisierung – tödliche Gefahr oder Chance?

Der Katholizismus des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts mit seiner eindrucksvollen, von der Hierarchie geleiteten und garantierten Geschlossenheit gehört der Vergangenheit an. Die konfessionellen Sonderwelten haben sich weitgehend aufgelöst. Die Katholiken und die Ordensleute sind mit den vielfältigen Herausforderungen der Säkularisierung konfrontiert. Ich meine, wir sollten die Säkularisierung nicht, wie es häufig geschieht, als bloße Verfallserscheinung beklagen. Unsere Zeitgenossen erfahren zentrale Errungenschaften der Aufklärung und Säkularisation in Europa als positiv: Freiheit, Recht auf Individualität, Primat des persönlichen Urteils, Mitbestimmung in Politik und Wirtschaft, Eigenständigkeit des ethisch-moralischen Gewissens. Ich frage mich, ob es berechtigt ist und ob sich Kirche und Ordensleben in Europa selber einen Dienst erweisen, wenn sie unter dem Begriff „Säkularisierung" nur oder vorrangig negative Erscheinungen aufzählen, z. B. Verlust der Transzendenz, Individualismus, Materialismus, schrankenloser Subjektivismus, Hedonismus und Gottlosigkeit. Es sollte m. E. vielmehr versucht werden, deutlich zu machen, daß das Streben der Menschen nach Freiheit und Autonomie und die sich daraus ergebende „Pluralität" zahlreiche positive Chancen für eine in die Zukunft weisende Gestalt des Christentums enthalten, daß die Kirche auch dann Kirche Jesu Christi und daß die radikale Nachfolge Jesu in ihr auch dann sinnvoll und ein klares eschatologisches Wegzeichen bleibt, wenn sie weniger uniform und damit pluraler wird als in den letzten 200 Jahren ihrer Geschichte.

2. Der Hintergrund der „Erlebnisgesellschaft"

Der Soziologe Gerhard Schulze hat vor einigen Jahren das kulturelle Szenarium in Deutschland mit der Formel „Erlebnisgesellschaft" bezeichnet.[5] Was er über Deutschland sagt, dürfte m. E. auch für viele andere Länder Europas gelten: Im Mittelpunkt steht die „Ästhetisierung des Alltäglichen". Die alltäglichen Dinge (Kleidung, Unterhaltung, Auto, Freizeit) werden so gestaltet, daß alles eine Erlebnisqualität bekommt, schön aussieht und angenehme Empfindungen wachruft. Ein solches „Erlebnismilieu" löst alte Milieus ab, die nach sozialem Stand oder Konfession gebildet waren, und schafft neue Milieus, die sich mehr nach Stand, Alter und eben dem Lebensstil und Lebensgefühl ergeben. Einerseits steht hinter diesen Entwicklungen ein hochgradig individualistisches Lebensgefühl, anderseits ist eine Tendenz zur Orientierung und Geborgenheit bei anderen erkennbar, nach dem Motto „ohne Bindung in Verbindung" (M. Bongardt). Im Blick auf die jüngeren Generationen ist auch nicht selten von „anlehnungsbedürftigen Egozentrikern" (A. Foitzik) die

5 G. Schulze, *Erlebnisgesellschaft.* Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/M. 1992.

Rede. Nach Schulze herrscht ein „Milieu-Ethnozentrismus" vor, mit einer reinen Binnenorientierung und mit geschlossenen Grenzen. Es ist sofort klar ersichtlich, daß in einem solchen Umfeld die für die Kirche wichtigen Werte der Solidarität, der Gratuität, der langfristigen persönlichen und korporativen Verpflichtungen und Optionen einen schweren Stand haben. Die Frage ist: Wie kann die Kirche, wie können die Orden, deren Lebensgesetze die Hingabe, die Gratuität und die Solidarität sind, sich in einen solchen Kontext inkulturieren?

3. Die Philosophie des Marktes

Eine sehr ernste Gefahr für die Kirche und das Ordensleben in Europa, aber nicht nur dort, liegt in der Mentalität, daß (fast) alles zu kaufen ist oder doch bald zu kaufen sein wird, daß das Glück in Konsum liegt (Konsum von Waren, Informationen, Meinungen, Freizeitangeboten, TV, Sexualität). Die Mentalität von fast schrankenloser Produktion und Käuflichkeit sowie von raschem Konsum prägt immer mehr die europäischen Gesellschaften, in West und Ost. Diese Mentalität läßt scheinbar nicht mehr viel Raum für Haltungen, die aus anderen Plausibilitäten stammen:

Haben z. B. Gelübde und Versprechen, die mit Vertrauen, Hingabe seiner selbst, dem „Umsonst" der Gratuität, gar mit Verzicht zu tun haben, noch einen Stellenwert? Sehr viele, nicht nur Christen, verspüren das tiefe Ungenügen der „Philosophie" des Merkantilismus. Wie wäre sonst das starke Anwachsen neuer Formen von Religiosität und vor allem esoterischer Religiosität zu erklären?

Der christliche Lebensentwurf der Nachfolge hat es in diesem Kontext schwer. Er ist deswegen aber noch längst nicht unmöglich und gar sinnlos geworden. Es wird darum gehen, das Evangelium und seine „Optionen" in *diese* Welt zu inkulturieren. Aber wie? Es gibt keine fertigen Rezepte, wohl aber die Zusage, daß der Geist noch immer bei uns ist und daß jede Zeit Gottes Zeit ist.

IV. Perspektiven für die Zukunft

1. Orden als Zeichen der Transzendenz

Orden müssen, wie bisher, Kultur gestalten, sie tragen und jeweils neu auf Zukunft hin überschreiten (transzendieren).

Die Orden in Europa werden, mit großer Sensibilität und großem Mut, auch in Zukunft das tun müssen, wozu sie auch in den „Wendezeiten" der Vergangenheit berufen zu sein schienen. Pier Giordano Cabra hat es so ausgedrückt: „Das ‚neue Europa' ruft uns. Wir wollen seine Herausforderungen annehmen, weil wir die Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Zeit wahrnehmen wollen, um ihnen zu antworten: Jedes Institut mit seinem Charisma, jeder Ordensangehörige mit seinem missionarischen Impuls. Es hängt auch

von uns ab, ob sich Europa weniger auf der Seite des Marktes, des Individualismus und einer esoterischen Religiosität formiert, sondern mehr auf der Seite der Solidarität, der befreiten Freiheit und des christlichen und kirchlichen Glaubens, ohne sich allerdings zuviele Illusionen über die Möglichkeit zu machen, sich unmittelbar in die ganze Gesellschaft einzuprägen. Unsere Aufgabe ist die Bewahrung von Inseln christlicher Zeugenschaft."[6] Die Orden und die anderen geistlichen Gemeinschaften werden ihre Identität auch in Zukunft darin suchen, daß sie Zeichen für das in Christus angebrochene Heil sind und dieses Heil in Zeichen und Symbolen, aber vor allem auch im Leben, feiern, suchen, anderen zeigen und anbieten.

2. Gotteszeugenschaft

Vieles spricht also dafür, daß die Zukunft der Orden, in Europa und anderswo, im tiefsten davon abhängen wird, ob sie die Gegenwart Gottes in dieser komplexen Welt bezeugen können und ob sie sich deshalb selber radikal der Gottesfrage und der Gotteserfahrung stellen. Nochmals möchte ich J. B. Metz zitieren: „Die zentrale prophetisch-kritische Aufgabe der Orden ist heute: Gotteszeugenschaft in einer Welt der religionsfreundlichen Gottlosigkeit, in einem Zeitalter der Religion ohne Gott. Nicht mehr ‚Jesus ja – Kirche nein' charakterisiert die Grundsituation, sondern ‚Religion ja – Gott nein'. Der Prophet dieser postmodernen Religiosität ist nicht Jesus, aber auch nicht etwa Marx, sondern Nietzsche: Künder einer dionysisch gestimmten Religion, als Glücksgewinnung durch Leid- und Trauervermeidung, als Beruhigung vagabundierender Ängste, als mythische Verzauberung..., die alle eschatologische Unruhe im Traum von der Wiederkehr des Gleichen stillgestellt hat."[7]

Ich bin überzeugt, daß das Ordensleben in Europa und in der säkularisierten Welt nur dann einen Platz, eine Chance, eine Aufgabe hat, wenn es seine Identität zuerst in der Gotteserfahrung und in der Zeugenschaft für den christlichen Gott sieht. Es geht m. E. für alle darum, mitten in dieser Welt Orte der Gotteserfahrung zu schaffen und zugleich in einer kritischen Weltzugewandtheit die „falschen Götter" unserer Epoche zu entlarven. Die kontemplative Dimension unserer Existenz ist für alle, Männer und Frauen, Aktive und spezifisch „Kontemplative", von vitaler Notwendigkeit: Sind wir „Zeugen" Gottes mitten in der Welt, mit einem „kontemplativen" Blick auch für die Schöpfung, die Welt und ihre Menschen, auf ihre Bedrohungen und Hoffnungen? Denn nur aus der Kontemplation erwächst „compassion", „Gefährtenschaft", Solidarität, die von Dauer ist. Nur aus der Kontemplation finden wir den Weg zu und mit den Menschen, nicht nur mit denen aus dem eigenen Haus des Glau-

---

6 P. G. Cabra, *Solidarität – Freiheit – Glaube.* Der Beitrag des Ordenslebens für ein neues Europa, in: *Ordensnachrichten* 30 (1991), 3–15, hier 14.

7 J. B. Metz, *Zeichen der Zeit – Antwort der Orden.* Orden in Kirche und Gesellschaft, in: *Ordenskorrespondenz* 31 (1990), 418–425, hier 418.

bens. Werkzeuge des Friedens, des Zuhörens, des Versöhnens sind gefragt. Wo der Herr in unsere Geschichte eintritt und mit uns am Tisch sitzt, dort entsteht Familie, Bruderschaft, Geschwisterlichkeit unter dem einen Vater. Wo ein Gott in unseren Horizont eintritt, der selber verwundet ist, da können wir geheilt werden (1 Petr 2,24). Wenn Autorität und kirchlicher Dienst darin bestehen, zu allererst zu hören und dem anderen, vor allem dem Schwächeren, zum Leben und zum aufrechten Gang zu verhelfen, dann werden darin Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes sichtbar. Wo wir in der Gesinnung Jesu zu leben versuchen, dort entstehen Inseln und Oasen wirklichen Friedens, einer Kirche, die fähig ist zur Evangelisierung, weil sie zuerst selber das Evangelium angenommen und zum Lebensstil gemacht hat. In einem Wort: Unsere Identität besteht nicht in diesem und jenem, sondern darin, Zeugen des Geistes Gottes für andere zu sein. Und das geht nur, wenn wir uns mutig der Frage stellen: Woraus leben wir eigentlich? Und die Antwort kann nur sein: Letztlich nur aus dem Glauben an den Auferstandenen. Aus dem Evangelium. Aus dem Gedächtnis seines Lebens, der Feier seiner Gegenwart im Brot und im Leben, mitten in unserer Schwachheit.

3. Für eine Kultur des „Mitleidens" und der Solidarität

„Ein besonderes Kennzeichen der Erlebnisgesellschaft ist ihre schwindende Solidarität sowohl mit denen, die innerhalb unserer Kultur aus allen etablierten Milieus herausfallen, wie auch mit denen, die in ganz anderen Kulturen leben und dort oft genug ums ‚Überleben' kämpfen, statt im ästhetischen ‚Erleben' ihren Lebenssinn zu finden. Der Geist der modernen Erlebnisgesellschaft ist weithin armenfeindlich. Hier sehe ich eine große Chance, mitten in dieser Gesellschaft alternative Erlebniswelten aufzubauen: nämlich Gemeinden und Gemeinschaften, in denen Menschen, die in irgendeiner Form heute zu den Armen zählen, auf freundschaftliche Weise integriert sind. Das ist meist ein echtes ‚Abenteuer' und beschert einem ‚Erlebnisse', die in ihrer Tiefe und Menschlichkeit und Schönheit die übliche Erlebnisqualität unserer Kultur weit übertreffen. Sie kosten allerdings den Preis der Sympathie (des Mitleidens) im wörtlichen Sinn."[8] Ich bin überzeugt, daß die Orden, vor allem die internationalen Institute, mehr denn je die Aufgabe haben werden, in der narzißtischen Erlebnisgesellschaft und in dem von neuen Nationalismen bedrohten Europa kleine „profetische" Elemente einer positiven „Gegenkultur" zu sein, im Sinne der Integration des „Anderen", im Sinne der Solidarität mit den Schwachen und der Option für die Armen. Das Ordensleben in Europa sollte helfen, Fremdenhaß und Ausgrenzungen zu überwinden, indem es intensiver als bisher das Wort des Paulus lebt, nach dem es nicht darauf ankommt, „Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau" zu sein, weil alle eins in Christus und Erben der Verheißung sind (Gal 3,28–29).

---

8 M. Kehl, *Christ- und Priestersein in der „Erlebnisgesellschaft"*, in: *Geist und Leben* 68 (1995), 64–66, hier 66.

4. Mitten unter den Menschen

Der Grundauftrag der Nachfolge ist der der Verkündigung eines Gottes, der für die Armen Partei ergreift, mehr durch unser eigenes konsequentes Leben als durch Worte. Vielleicht darf ich es auch so sagen: Unser Grundauftrag ist – besonders im heute notwendigen Weltmaßstab – die unerschrockene und vom langen Atem der Hoffnung getragene Weitergabe der Verheißung von Gottes Liebe und Befreiung für alle Armen und alle in einer strukturell ungerechten Welt arm gemachten Menschen. Menschen sind für die Kirche nicht Objekte pastoraler oder sozialer Assistenz, sondern Subjekte ihrer eigenen Befreiung. Eine wichtige Motivation für das erneuerte Ordensleben liegt deshalb im Mitsein, im „mitten-unter-den-Menschen-sein", in der Fähigkeit zum vorurteilslosen Hören, vielleicht ohne vorschnelle Antworten, in liebevoller Aufmerksamkeit, in jener Geschwisterlichkeit, in der Jesus nicht nur der „Herr", sondern auch der „Bruder aller" ist. Mir scheint, daß dem Ordensleben in Europa an der Schwelle zum neuen Jahrtausend eine intensive Spiritualität des „Exodus" abverlangt wird, d. h. eine Spiritualität, die uns herausführt aus Haltungen und Strukturen, die uns innerhalb der Kirche und Gesellschaft zu Privilegierten machen. Ich glaube, wir sollten uns stärker vom Zentrum an die Peripherie von Kirche und Gesellschaft führen lassen. Wir werden in Zukunft weniger an unserem „Tun" in großen „Strukturen" und „Werken" gemessen werden, sondern daran, ob wir fähig sind, mitten in der Welt „Zellen" christlichen Lebens zu bilden.

5. Internationale Geschwisterlichkeit

Mit J. B. Metz möchte ich fragen: „Müßten nicht unsere Orden, gerade weil sie vielfach nicht regional, sondern global organisiert sind, die natürlichen Keimzellen für gelingendes interkulturelles Zusammenleben sein, produktive Vorbilder für Konvivialität unterschiedlicher Kulturwelten?"[9] In der Tat: Die Orden sind aufgefordert, wahre „Inkulturation" nicht nur im fernen Asien und Afrika zu suchen, sondern in den verschiedenen Kulturen Europas. Was könnte das heißen? Ich werde dazu weiter unten noch eine Überlegung anstellen. An dieser Stelle möchte ich auf den Zeugnischarakter internationaler und interkultureller Gemeinschaften hinweisen. Mein Orden hat seit einigen Jahren auch in einigen Ländern Europas, z. B. in Albanien, Litauen, der Ukraine, Rußland und Kasachstan, internationale Gemeinschaften gegründet. Und das nicht in erster Linie, weil der Orden weltweit bei solchen Unternehmungen zusammenstehen muß, sondern weil es in den von der Gefahr des Nationalismus heimgesuchten Regionen darauf ankommt, deutliche Zeichen für ein neues Denken zu setzen. Wenn wir uns jedenfalls nicht nur leidlich zusammenraufen, sondern in einem neuen Verständnis von „internationaler Geschwisterlichkeit" eine neue Qualität des Zusammenlebens suchen, dann

9 J. B. Metz, a.a.O. 425.

kommt ein wenig vom Evangelium Jesu Christi zum Durchbruch. Das Leben in (internationaler) Geschwisterlichkeit ist somit keine Nebensache oder ein strategischer Schachzug. Es ist vielmehr schon in sich Evangelisierung durch Beispiel. In den vergangenen Jahren habe ich von jungen afrikanischen Brüdern verschiedentlich gehört: „Da ihr euch als Mitglieder verschiedenster Nationen redlich bemüht, friedlich als Brüder unter einem Dach zu leben, glaube ich besser zu verstehen, was Evangelisierung in Afrika bedeuten kann...."

Können solche afrikanischen Erfahrungen nicht auch auf Europa angewandt werden?

6. Friede, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung

Der Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und den Erhalt der Schöpfung ist in der Linie eines ganzheitlichen, dem „Leben der Welt" verpflichteten Glaubens ein wesentlicher Aspekt einer relevanten Evangelisierung. Wenn es um das Leben der Welt und die Zukunft der Welt und des Kosmos geht, dann lassen sich Glaube und Welt, Erlösung und Befreiung, Gottesdienst und Dienst an einer menschenwürdigen Zukunft nicht voneinander trennen. Da liegt eine besondere Herausforderung für die Orden. Ich sehe in der Tat immer mehr Brüder und Schwestern, welche die Impulse des Evangeliums zum Frieden-Stiften, zum Aufbau einer friedlichen Welt in Gerechtigkeit und zur Bewahrung der Schöpfung aufnehmen und in der Nachfolge des gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu neuen prophetischen Impulsen bereit sind. Wenn wir z. B. auf Umbruchsituationen wie in der ehemaligen Sowjetunion und auf dem Balkan blicken, dann wird m. E. deutlich, worauf es ankommt: Wir brauchen nicht nur Strategien. Wir brauchen keine Waffen als Ersatz für menschenwürdige Politik. Notwendig sind Männer und Frauen, die dem Gegenüber, vor allem dem „Anderen", in Respekt verbunden sind, die zuhören und das Wirken Gottes im anderen wahrnehmen können, die nicht als Herren auftreten, sondern als Diener, Brüder, Schwestern. Eine neue Weltordnung, die mehr sein will als eine nach dem jeweiligen Kräfteverhältnis temporär neu festgelegte Hackordnung, ist nicht denkbar ohne das Gespür für Solidarität, für Mitleiden, nicht ohne die Bereitschaft zum Zuhören, zum Teilen und zum Mit-sein.

In diesem Kontext sind auch Ordenschristen nach ihrer Identität und Sendung gefragt, nicht vorrangig durch pastorale und karitative Assistenz, sondern als Zeichen für eine neue Kultur des Zusammenlebens und des Friedens.

7. Inkulturation und transformative Kraft der Gelübde

Man könnte bei dieser Überlegung theologisch ansetzen und mit dem alten Axiom der Schultheologie sagen: „Was Jesus Christus nicht angenommen hat, das hat er auch nicht erlöst." Der Herabstieg in die „condition humaine" ist Bedingung für Befreiung und Erlösung. Hier liegt der entscheidende Impuls für die Inkulturation des Evangeliums. Man kann sehen, daß viele Ordens-

christen in allen Kontinenten und auch in Europa von Inkulturation nicht nur reden, sondern selber tiefer in die Geschichte einzutauchen versuchen, um dort ihre „Gotteszeugenschaft" zu verankern: In neuen, kleinen, geschwisterlichen Lebensformen unter den Armen, nicht so sehr in Werken, auch nicht ausschließlich in Werken der Caritas und Diakonie, sondern mit einem neuen Stil, dem Stil einer Kirche von Schwestern und Brüdern unter dem einen Herrn, dem Stil von Gebet und Kontemplation mitten in der Welt und in einer Sprache, in die die Armen einstimmen können, wenn sie dazu eingeladen werden, dem Stil neuer Beziehungen im Verhältnis zwischen Männern und Frauen, Klerikern und Laien. Und das alles in einer Lebenskultur der Genügsamkeit, der unkommerzialisierten Zweckfreiheit, der evangelischen Freiheit und Armut, der Herrschaftsfreiheit und der absoluten Gewaltlosigkeit. Diese Werte widersprechen der gängigen „Kultur" unserer westlichen Gesellschaft. Sich konsequent und ein Leben lang zu ihnen zu bekennen, nach dem Vorbild Jesu und nach dem Vorbild unserer Gründerinnen und Gründer, das bedeutet wirklich, mehr „unten" zu sein als „oben". Nicht aus Masochismus, sondern in der tiefen Überzeugung, daß am Ende die Hoffnung siegen und die ganze Welt Leben in Fülle haben wird.

Ich bin tief davon überzeugt, daß die Zukunft des Ordenslebens in Europa und anderswo davon abhängt, ob wir die klassischen Gelübde als kritische und befreiende Grundhaltungen in unsere moderne und postmoderneKultur einzubringen vermögen.[10] Sie haben in einer Dialektik, die nur aus der „Logik" der Inkarnation verstanden und gelebt werden kann, einerseits mit „Inkulturation" zu tun, mit dem Willen zur vorbehaltlosen Solidarität mit der Welt und der Schöpfung, zugleich aber mit dem Mut, „Gegenkultur" zu sein. Ein nicht nur im fernen Afrika oder Asien, sondern auch im säkularisierten Europa inkulturiertes Ordensleben muß die evangelischen Räte so zu deuten und zu leben versuchen, daß sie mitten in der Konsum- und Erlebnisgesellschaft als Möglichkeit zu einem befreiten und reifen Menschsein und als Dienst am Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit erkennbar sind. Sie sind in einer erneuerten Spiritualität nicht in erster Linie Verzicht und Weltflucht, sondern Möglichkeit zur Freiheit und zur Weltgestaltung aus dem christlichen Glauben. Wir sind im neuen Europa aufgefordert, die evangelischen Räte zu leben als Ermutigung, etwas zu wagen, und nicht in erster Linie oder ausschließlich als Verpflichtung, etwas zu meiden. Die Gelübde könnten in Europa und anderswo zu Zeichen der Solidarität mit den Opfern der Geschichte und der Gesellschaft werden, zu einem Segen für die, welche arm an Leben und Hoffnung sind. „Armut wird mit den Armen geteilte Armut, die Ehelosigkeit führt an die Seite der Einsamen und unfreiwillig Ehelosen, der Gehorsam drängt in die Solidarität mit den Unterdrückten, Behinderten, Ausgestoßenen."[11]

---

10 Vgl. R. Schreiter, *Inculturation of Faith or Identification with Culture,* in: *Concilium* 1994, 15–24.

11 Zoe Maria Isenring, *Was ist denn mit den Orden los?,* in: *Jetzt* 3/1994, 15–20, hier 19/20.

8. Präsenz auf den „neuen Areopagen"

Auf der letzten Bischofssynode war viel von den „neuen Areopagen" die Rede, d. h. von den Orten in der heutigen pluralen Weltkultur, wo die Ordenschristen mit großem Mut und Freimut das Evangelium bezeugen sollen, wie es einst Paulus auf dem Athener Areopag getan hat (Apg 17, 16–34). Ich wünsche mir, daß in Europa Ordenschristen, Kleriker und Laien, Männer und Frauen, in den Universitäten, Hochschulen und Forschungszentren – nicht nur theologischen –, in Zeitungs- und Fernsehredaktionen – nicht nur kirchlichen – und an vielen anderen Stellen, z. B. im künstlerischen Schaffen, präsent bleiben bzw. präsent werden, um am öffentlichen Diskurs unserer Gesellschaften und Kulturen solidarisch und kritisch zugleich teilzunehmen, als Salz, Sauerteig und Licht, in einer Haltung der „Inkulturation" des Evangeliums Jesu, die, wie gesagt, Zustimmung und Widerspruch beinhalten muß. Eine solche Präsenz, deren wichtigste Vorbedingungen die Treue zur evangelischen Lebensoption sowie der Mut zu neuen Wegen nicht zuletzt in der Aus- und Weiterbildung sind, ergibt sich aus dem fundamentalen „Sendungscharakter" der vita consecrata. Andererseits wird eine neue Sendung und Mitgestaltung der europäischen Kultur nicht möglich sein, wenn wir mehr auf die schwierigen Zeiten „reagieren", statt entschlossen in ihr „agieren", d. h. mutige und z. T. ungewohnte Wege gehen, die auf neue Herausforderungen neue Antworten geben.

9. Orden als Zeichen von „Versöhnter Verschiedenheit"

a. Zwischen Kontemplation und Prophetie

Unsere gegenwärtige Krise ist Chance zu einem Neubeginn. Ich glaube daran, daß der Geist Gottes an dieser Zeitenwende, die unter vielen Aspekten so schmerzvoll ist, unter uns neue „Gnadengaben" (Charismen) erwecken wird. Unter den zahlreichen Ämtern und Geistesgaben fallen die der heilsamen Erinnerung, der unbequemen Prophetie und der kühnen neuen Schritte als besonders dringlich und notwendig (und manchmal besonders lästig) auf. So verhängnisvoll es auch war, daß ein großer Teil des Ordenslebens in der Vergangenheit seinen schöpferischen Auftrag vergessen hat und oft – viele von uns haben das noch erlebt – in ödem Ritualismus und Formalismus erstarren konnte, so gibt es doch heute, so meine ich, trotz (oder besser gesagt: wohl wegen) aller ernsten Krisen- und Lähmungserscheinungen, auch in unseren eigenen Reihen, eine neue einmalige Chance, den dynamischen, im besten Sinne charismatischen, prophetischen und missionarischen Grundauftrag der Orden wiederzuentdecken und wieder in die Kirche Europas und der Welt einzubringen. Es geht nicht mehr um die Flucht aus der Welt, sondern um den liebevollen, kontemplativen Blick auf die Welt, auf ihre Hoffnungen und Ängste und Bedrohungen. Den Weg zu und mit den Menschen. Den Weg zu und mit den Armen und Schwachen. Den Mut, bestehende Denkformen, Institutionen, Werke und Strukturen in Kirche und Orden radikal zu überdenken,

weil es nicht immer sicher ist, ob sie noch dem radikalen Anspruch des Evangeliums entsprechen. Eine zugleich kontemplative und missionarisch-aktive und in allem geschwisterliche Präsenz unter den Armen, in einer Haltung des Hinhörens und Dialogs, als Zeichen und Werkzeuge des Friedens in einer friedlosen und strukturell ungerechten Welt sowie in einer ausgebeuteten und ihrer Würde beraubten Umwelt und Schöpfung.[12] Es wird eine der größten Herausforderungen des neuen Jahrtausends an uns sein, Kontemplation und Prophetie in großer Einheit und in polarer Spannung zu leben.

b. Zwischen Mann und Frau

Die Vitalität des Ordenslebens in Europa wird weiter davon abhängen, ob es zur Überwindung von geschlechterspezifischen Vorurteilen und zu einem erneuerten Miteinander von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft beitragen kann. Die übergroße Mehrzahl der Ordenschristen in Europa sind Frauen, und doch hat in der theologischen Reflexion über das Ordensleben sowie in seiner kanonischen Gewichtung das männliche und klerikale Element ein ungebührliches Übergewicht. Zahlreiche alte und neuere Ordensgründungen bestehen in der Konplementarität und fundamentalen Gleichheit zwischen einem männlichen und einem weiblichen Zweig, und doch hat sich auch in der vita religiosa eine verhängnisvolle Abhängigkeit der Frauen von den Männern sowie eine Klerikalisierung eingestellt, die das Wesen der Nachfolge verdunkelt.[13] Wird es dem Ordensleben in Europa gelingen, zu einem neuen Verhältnis zwischen Männern und Frauen in der Kirche Jesu Christi beizutragen, so daß von hier aus auch kreative Impulse für die Diskussion der Stellung von Mann und Frau in der Gesellschaft ausgehen? Ich meine jedenfalls, das Ordensleben sollte in Wort und Lebensbeispiel an der Spitze einer solchen notwendigen Entwicklung stehen.

c. Zwischen Klerikern und Laien

Das Ordensleben ist vom Ursprung her eine Bewegung „von unten". Die Zielsetzungen und Optionen der meisten Orden ergaben sich aus der Situation des Volkes Gottes, seiner Wünsche, Defizite und Visionen. Die Form der Nachfolge Jesu in den Orden hat konstitutionell eine große Nähe zu den Laien und ist theologisch nicht der hierarchischen, sondern der charismatischen Struktur der Kirche zuzuordnen (Lumen Gentium). Zahlreiche Orden haben nicht Kleriker, sondern Laien als GründerInnen. Statistisch gesehen sind etwa 85% aller Ordenschristen auf der ganzen Welt Laien, in der überwiegenden Mehrheit Frauen. Auf der anderen Seite ist es durch theologische Entwicklungen, vor allem in Europa, dahin gekommen, daß das Ordensleben faktisch klerika-

---

12 Vgl. dazu meinen Beitrag *„Our Identity is Mission"*, in: *SEDODS* Rom) Vol. 20, No 10, 281–288.

13 Vgl. dazu meinen Beitrag *„Il Sinodo dei Vescovi sulla Vita Consacrata = Un evento importante per una rinnovata presa di coscienza del nostro Charisma di Fondazione"*, in: AA.VV., Come rileggere oggi il Carisma Fondazionale. XX. Convegno del *„Claretianum"*, Roma 1995, 10–30.

lisiert wurde. Es scheint so, als ob der Ordensmann, der zugleich Priester ist, die wahre und volle Form des Ordenslebens verkörpert. Ordenschristen, die nicht Priester sind, vor allem Frauen, sind im Laufe der Geschichte leider an die zweite Stelle gerückt. Das wahre Charisma der Nachfolge in der Ordensberufung, das ja nicht konstitutiv mit dem Klerikerstand verbunden ist, wurde dadurch verdunkelt. Mir scheint, daß nicht zuletzt durch diese Entwicklung der Beruf der Ordensfrau und des (Laien-)Bruders in eine verhängnisvolle Identitätskrise geraten ist.

Bei der letzten Bischofssynode sind ermutigende Ansätze deutlich geworden, diese Krise zu überwinden und dem Leben nach den evangelischen Räten als solchem seinen Platz zu geben, „mitten im Gottesvolk", ohne falsche Instrumentalisierungen, mit gleicher Würde und Kompetenz für Kleriker und Laien, Männer und Frauen.

d. Zwischen Religionen und Konfessionen

Ich meine, die Orden in Europa hätten ein besonderes Mandat für mutige Initiativen in der Ökumene und im interreligiösen Dialog. Europa ist der Kontinent, auf dem beide große christliche Traditionen, die lateinisch-westliche wie die orientalische (orthodoxe), ihren Platz haben. Von Europa aus ist die konfessionelle Spaltung der westlichen Kirche in die Welt getragen worden. Im heutigen Europa sind zudem zahlreiche andere Weltreligionen präsent, vor allem der Islam. Was wird in dieser Vielfalt dem Frieden und der Zukunft dienen? Dringend erforderlich sind Bemühungen um gegenseitiges Verständnis, um Dialog im Leben und im Wort, um ein konstruktives Miteinander in „versöhnter Verschiedenheit". Wenn die Orden an die Zukunft des Kontinentes denken sowie auch an ihre eigene Zukunft, dann können sie nicht anders, als sowohl in der Theologie und Spiritualität der Ökumene und des interreligiösen Dialogs wie auch in ihren konkreten Optionen Vorreiter des Dialogs und der Versöhnung zu sein.[14] Meinen Sie, daß dies schon zur Genüge geschieht, etwa in Westeuropa (vor allem Deutschland und Frankreich) im Verhältnis zum Islam, in der Ukraine und in Rußland im Verhältnis zur Russisch-Orthodoxen Kirche und ihrer großen monastischen Tradition, oder schließlich auf dem Balkan?

Sind dies nicht auch unsere „Areopage"?

V. Schlußbemerkung

An der Schwelle zu einer neuen Zeit, zu einem neuen Jahrtausend, kann es gar nicht anders sein, als daß wir mehr Fragen als Antworten haben. Wir sehen uns in Europa in eine Zeit des Exodus, aber nicht des Exitus, der „kénosis", aber nicht der Krankheit zum Tode, der Bedrängnis, aber nicht der Hoff-

14 Vgl. Robert J. Schreiter, *Reconciliation.* Mission and Ministry in a changing Social Order. New York 1992.

nungslosigkeit. Wir werden zu Beginn des dritten Jahrtausends nach Zahlen spürbar weniger sein. Wir brauchen aber um unseren Auftrag und die Sinnhaftigkeit unseres Lebens nicht zu fürchten, wenn wir an jener „Identität" festhalten, die das Leben in der Nachfolge zu allen Zeiten begründet und bestimmt hat, nämlich der Gotteserfahrung mitten in der Welt, der Verkündigung eines menschenfreundlichen und in das Leben verliebten Gottes, der Übergabe unserer Freiheit (Gelübde) als Gottesdienst wie auch als Dienst an der Befreiung der anderen, der friedlosen Welt, der Schöpfung.

G. Bernanos hat einst jenen, die das Christentum für müde und erschöpft hielten, zugerufen: „Das Evangelium ist jung, nur ihr seid so alt." Ich bin sicher, daß, stellvertretend für die ganze Kirche, die Ordenschristen auch in Zukunft dem alten Kontinent Europa neue Energien schenken werden. Das wird aber nur möglich sein, wenn wir Ordenschristen Europas nicht nur Nachlaßverwalter der Reste alter Traditionen und Hüter eines mühsamen status quo werden, sondern im Vertrauen auf den Geist Gottes in unserer Mitte auch neue Traditionen und darin Zukunft schaffen.

Option für die Armen

Ganzheitliche Sorge – Seelsorge unter Armen

Ein Bericht über das 6. KONTAKTSEMINAR zum Thema in der Katholischen Fachhochschule NW, Abt. Münster, vom 4. bis 8. März 1996

von Ursula Adams, Münster, und P. Erich Purk OFMCap, Frankfurt

Zum 6. Mal trafen sich Ordensleute und Laien zu einem Wochenseminar zum Thema: OPTION FÜR DIE ARMEN. Das Unterthema „Seelsorge unter Armen" hatte 34 Teilnehmer mit durchweg erheblichen Lebens- und Berufserfahrungen zusammengeführt.

Die Ordensleute kamen aus 18 verschiedenen Orden und Kongregationen. Darunter waren 4 Ordenspriester. 2 Diözesanpriester mit dem Auftrag der Wohnungslosenseelsorge, und 4 Weltchristen ergänzten diese Runde. Alle tauschten Praxiserfahrungen aus. Dabei bekam der Austausch zum Stichwort „Spiritualität vor Ort" besondere Bedeutung. Da wurde die Orientierung an

zentralen Äußerungen der eigenen Ordensgründer eingebracht – z. B. Franziskus, Ignatius von Loyola, Vinzenz von Paul und dabei die eigene geistliche Praxis angedeutet. Andere legten Zeugnis ab von ihrer Prägung – auch im Geistlichen – durch Erfahrungen in der Begegnung mit Armen. Dabei wurde recht deutlich, woraus jeder/jede Einzelne lebt. Und dazu fügten sich Zeugnisse von dem, was vor allem als wichtig bezeichnet wurde: Unter den Menschen, vor allem unter den Ausgegrenzten zu sein.

Wir hatten auch Suchende in unserem Kreis, Menschen, die einen neuen Anfang im Umgang mit Armen machen wollen. Da auch die Suchenden über Lebens- und Berufserfahrung verfügten, konnten sie konstruktive Überlegungen und Praxisansätze mitteilen, die im Austausch mit anderen reflektiert wurden.

Das miteinander Reden und Austauschen von Erfahrungen und Überlegungen wurde von einer Lebenshaltung bestimmt, die sich folgendermaßen beschreiben läßt:

– Option für die Armen ist mehr als nur soziale Versorgung von Menschen in randständigen Milieus. Sie ist Interessenvertretung der Armen und kann Impulse geben zur Veränderung von Orden und Kirche.

– Option für die Armen ist mehr als für andere etwas tun: Es geht um das Gemeinsame und um gelebte Solidarität.

– Option für die Armen ist mehr als die Bewältigung der Gegenwart. Sie ist vielmehr Ausgangspunkt zur Gestaltung des Übergangs zu einer geschwisterlichen Zukunft in Orden und Kirche.

Ordensleute und andere Christen, die sich auf den Weg zu den Armen gemacht haben, nehmen dabei die Rolle von Kundschaftern ein. Sie erkunden eine weithin unbekannte Welt, wo Menschen leben, die auf frohe Botschaft warten. Wie die Kundschafter im AT geben sie davon Zeugnis. Wer ihnen zuhört, erfährt auch den Preis solcher Begegnungen mit Armen: Jeder muß sich wirklich einlassen, und das kostet eine „Karriere nach unten". Wer zu denen am Rand geht, die als „anrüchig" gelten, wird angesteckt. Es genügt nicht, dies nur in Kauf zu nehmen. Es geht um eine regelrechte Karriere, deren Ziel unten, bei denen ist, die „unten leben".

Wie es weitergehen soll mit diesen Seminaren, steht fest: Alle bisherigen TeilnehmerInnen der Seminare seit 1991 werden angeschrieben und um Rückmeldung gebeten. Das daraus zu gestaltende Seminar 1997 soll das Thema haben: OPTION FÜR DIE ARMEN

„Seit sieben Jahren auf dem Weg" –
Wir schauen zurück! – Wie geht es weiter?

Wir wollen uns wieder in der Katholischen Fachhochschule in Münster treffen und haben hierfür die Woche vom 24. bis 28. Februar 1997 vorgesehen.

(Diesem Heft liegt ein Prospekt des Seminars 1997 bei.)

Option für den anderen

Eine kleine theologische Skizze des Ordenslebens

Wolfgang Müller OP, München

Die Theologie des Ordenslebens scheint in der heutigen theologischen Landschaft etwas unterbewertet.[1] Im Anschluß an das II. Vaticanum traten in der theologischen Reflexion andere Gemeinschaften in den Vordergrund.[2] Innerhalb der Ekklesiologie spielen die Orden eine eher untergeordnete Rolle, man schlage nur in den neueren theologischen Entwürfen zur Ekklesiologie nach und suche nach einem Abschnitt über das Ordensleben! Innerhalb der Gesellschaft scheinen die Orden nach wie vor Neugierde, Interesse und Faszination auszuüben. Die Bischofssynode 1994 versuchte mit ihrem Thema über das Ordensleben Sinn und Bedeutung dieser Existenz für die Kirche nachzuweisen. Das Ordensleben bedarf einer theologischen Reflexion, um seinen ekklesialen Ort und Sinn zu wahren. Es scheint ein Gebot der Stunde zu sein, wenn die Theologie sich erneut um die Bedeutung der Orden bemüht.

Im vorliegenden Artikel soll eine kleine theologische Skizze des Ordenslebens versucht werden, die ihren Ausgang beim communio-Gedanken nimmt. Dies soll in drei Schritten unternommen werden: Nach einer phänomenologischen Beschreibung des Ordenslebens (I.) sollen die Evangelischen Räte (II.) und die Sendung (III.) untersucht werden. Der gewählte Zugang ist rein systematischer Natur, d. h. eine bibeltheologische, historische oder soziologische Betrachtung des Ordenslebens bleibt hier außer acht.

I.

Die Frage nach dem Wesen des Ordenslebens zu stellen heißt indirekt bereits zu wissen, was das Ordensleben eigentlich ist. Will man aus diesem Zirkel herauskommen, dann muß man den Erwartungshorizont des Fragenden aufdecken resp. bewußtmachen. Die Frage nach dem Wesen des Ordenslebens impliziert ebenso den Zeitbezug der Voraussetzungen des Fragenden zu bedenken. M.a.W.: die Frage nach dem Wesen ist immer eine geschichtliche. Der phänomenologische Zugang nimmt diesen geschichtlichen Aspekt auf. Neben

---

1 Einen Überblick der einzelnen theologischen Entwürfe zum Ordenslebens um die Zeit des II. Vaticanums bieten: M. Scheuer, *Die Evangelischen Räte.* Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung, Würzburg 1990 (StSSTh 1); A. Herzig, ‚*Ordens-Christen*'. Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Würzburg 1991 (StSSTh 3).

2 *Orte lebendigen Glaubens.* Neue geistliche Gemeinschaften in der katholischen Kirche, hrsg. J. Müller / O. Kriensbühl, Freiburg/CH 1987.

einer biblischen Begründung geht die systematische Reflexion ebenso auf zeitgeschichtliche Voraussetzungen ein.[3]

Der Grundbezug des Ordenslebens ist bereits ein geschichtlicher. Der Mensch antwortet einem Ruf Gottes. Dieses Grundereignis des Ordenslebens, die reaktive Antwort des Menschen auf Gott, wird innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft konkretisiert: Männer wie Frauen schließen sich einer Gemeinschaft an, die wiederum geschichtlich geprägt ist. Zu einer bestimmten Zeit ist diese Gemeinschaft entstanden und lebt diesen Auftrag (‚Sendung'), legitimiert durch die Gründungszeit,[4] in der Kirche weiter.[5] Das Ordensleben in seiner geschichtlichen Erscheinung zu fassen heißt es sowohl seinem Ursprung (‚Charisma') als auch seinem geschichtlichen Ort (die Aktualisierung des Charismas) nach zu verstehen.[6] Das Ordensleben lebt von Kreuzungen. Im Ordensleben kreuzen sich das Individuelle mit dem Institutionellen, es kreuzen sich Gestern (‚Tradition') und Heute (‚Kairos'), es verschränkt sich das Transzendente mit dem Humanen. Aus dieser Kreuzung resultiert der communio-Gedanke des Ordenslebens,[7] weil die Gemeinschaft der in der Nachfolge Christi stehenden Männer und Frauen in der communio mit dem dreieinen Gott gründet. Wie eine menschliche Gemeinschaft als Abbild des dreieinen Gottes betrachtet werden kann, ist auch das Ordensleben zuletzt trinitarisch zu begründen. Gilt für die Kirche allgemein Werkzeug und Zeichen des dreieinen Gottes in der Welt zu sein (LG 1), so stimmt dieser Grundzug ebenfalls für eine Ordensgemeinschaft. Während in der Geschichte mehr die instrumentelle Bedeutung im Vordergrund stand, betont die Theologie im Anschluß an das II. Vaticanum mehr den Zeichencharakter des Ordenslebens. Unsere phänomenologische Beschreibung des Ordenslebens wählt einen Zugang ‚von unten', d. h. wir setzen mit einer Betrachtung einer soziologischen Konstante des Ordenslebens ein, die wiederum Basis für die theologische Aussage der communio abgibt.

Der Mensch lebt in Gemeinschaft. Die Gemeinschaft eines Ordens meint eine geschichtliche Entfaltung dieser Tatsache. Als Grundgesetz menschlicher Gemeinschaft gilt nicht nur der Ich-Du-Bezug, sondern der Ich-Du-der andere-Bezug. M.a.W.: Mit E. Levinas ist über den anderen hinaus (‚Du') der Dritte als Konstitutivum menschlicher Sozialität zu sehen. Mit dem anderen wird die

---

3 Zur biblischen Begründung des Ordenslebens siehe: R. Schnackenburg, *Nachfolge Christi – heute.* Antworten und Weisungen aus dem NT, Freiburg/Br. 1976.

4 Eine einseitige Frage nach dem Gründungscharisma, die letztlich den jeweiligen Zeitbezug verliert, hat nach M. de Certeau eine ideologische Komponente, vgl. M. de Certeau, *La faiblesse de croire,* Paris 1987, 31 ff.

5 Zum geschichtlichen Aspekt siehe: L. Holtz, *Geschichte des christlichen Ordenslebens,* Zürich / Köln 1986.

6 Die Orden in ihrer charismatischen Struktur haben oft in der Kirchengeschichte geistige und spirituelle Bewegungen in der Kirche ausgelöst, sie waren Antwort auf einen Anruf Gottes und Imperativ der Gläubigen ihrer Zeit, und die Kirche hat die spezifische Sendung eines Ordens anerkannt und aufgenommen.

7 Vgl. dazu etwa ‚*Das brüderliche und schwesterliche Leben in Gemeinschaft,* Nr. 8 ff.

Verengung einer dualen Sichtweise aufgesprengt. Es ist gerade die Erfahrung des Menschen, daß sich das Leben nicht in dieser Dualität ‚verrechnen' läßt. Die Gemeinschaft geht über das Individuum hinaus, eine communio ist immer mehr als die reine Addition einzelner Subjekte. Drei Personen bilden die Keimzelle menschlicher Gemeinschaft, hierbei können bereits Konstellationen menschlichen Miteinanders wirksam werden: Integration/Ausschluß, Gruppenbildung/Isolation, Mehrheit/Minderheit, innen/außen, usw. Innerhalb der Gemeinschaftlichkeit als dem Bezug des Ich zum anderen wird die Gerechtigkeit konkret. Gerechtigkeit realisiert sich durch Institutionen (Staat, Gesetze, Gerichte, usw.). Der Dritte ist somit immer Regulator für das Gemeinschaftliche. In einem gewissen Sinn ‚stört' dieser Dritte die Zweisamkeit von ‚Ich' und ‚Du', insofern durch die Alterität Öffnung, Transparenz gewährleistet wird.

Diese Alterität als Grundkonstante menschlicher Gemeinschaft erlaubt wiederum eine theologische Entfaltung. Gott in seiner Selbstmitteilung fällt in die Begegnung vom anderen und ‚Ich' ein. In der Inkarnation Christi liefert Gott sich in/aus Liebe dem Menschen aus (‚Kenose') und ruft ihn so zur Nachfolge in Verantwortung. Das ‚Ich' und ‚Du' ist von Gott radikal getrennt, Gott ruft ‚Ich' und ‚Du', die jeweils für den anderen offen sind, in Verantwortung. Die Ordensexistenz lebt von Unter-Brüchen: das Materielle wird durch das Göttliche unterbrochen, die Ich-Du-Beziehung wird auf Gott hin aufgebrochen. In diesen Unterbrüchen manifestiert sich die Einheit der Gottes- und Nächstenliebe auf besondere Weise. Die Ordensexistenz lebt nicht von einem platten Entweder-Oder (entweder Gott oder Mensch), sondern vollzieht diese (geforderte) Einheit immer wieder neu.

„Was wir lernen müssen, ist nicht ein Entweder-Oder zwischen der Bezogenheit auf den, den wir Gott nennen, und der Bezogenheit auf den Menschen, sondern eine Einheit des Herzens, der Tat, der Liebe, des Dienens, eine Einheit, in der in der geheimnisvollsten Weise auf einmal beides gegeben ist und in einem wächst und in einem nur verständlich ist: Gott und der Nächste."[8] Persönliche (Be-)Rufung, Ordenscharisma, gesellschaftlicher Kontext, Tradition gehen in der Ordensnachfolge zusammen. Die Gemeinschaft eines Ordens kann existieren, weil es Frauen und Männer gibt, „die diese eine Liebe zu Gott und den Menschen in dem Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen und in der Hoffnung des ewigen Lebens zu einem irgendwie praktikablen greifbaren Vollzug organisieren – und das ist dann irgendeine Art des Ordenslebens".[9] Diesen Grundzug des Ordenslebens kann in der Figur des Dritten phänomenologisch nachvollzogen werden. Die individuelle Berufung wie das gemeinschaftliche Leben der Christusnachfolge ist auf Gott hin ausgerichtet, der als der ganze andere immer wieder in den Bezugsrahmen von ‚Ich' und ‚Du' einfällt. Der Ordenschrist manifestiert durch sein Dasein den

8 K. Rahner, *Wagnis des Christen.* Geistliche Texte, Freiburg/Br. ³1974, 142.

9 K. Rahner, *Wagnis des Christen,* a.a.O., 147.

theo-logischen Bezug der interkommunikativen Existenz menschlichen Lebens, in dem er – im Glauben – bekennt und lebt: mein Leben, mein Bezug zum Nächsten gründet in Gott. Darin erweist sich das Proprium des Ordenslebens.[10] „Die Gottbezogenheit, ..., liegt eben darin, daß man die ganze menschliche Wirklichkeit von Gott her versteht und erlebt: im Bewußtsein, von der Liebe, von der Barmherzigkeit und von der Treue Gottes getragen zu sein; in Dankbarkeit, in gutem Vertrauen und in Bewunderung."[11] Somit ist der geschichtliche Charakter der Christusnachfolge exemplifiziert. Gott, der ganz andere, gibt der geschichtlich-konkreten Ich-Du-Beziehung des Menschen eine neue Qualität, korrigiert Fehlentwicklungen, heilt und verwandelt Verletzungen und Verkrustungen. Das Bedenken der theologischen Alterität hat auch Konsequenzen für den institutionellen Charakter des Gemeinschaftslebens. Die soziale Ausgestaltung des Ordenscharismas, die sich in Regel, Satzungen, Observanzen, Einrichtungen usw. niederschlägt, hat einen funktionalen Charakter, insofern sie letztlich dazu dient, die Unterbrüche der Ordensexistenz auch institutionell zu verorten. Eine Gemeinschaft brüderlichen und schwesterlichen Lebens in Christus wird somit zu einem Ort, an dem Gerechtigkeit aufscheinen kann. Der Bezug auf den anderen erhält innerhalb einer Ordensexistenz durch die Evangelischen Räte nochmals eine besondere Entfaltung.

II.

Die evangelischen Räte nehmen Bezug auf Grundvollzüge menschlichen Daseins: den Charakter des Habens, er äußert sich in der Frage des Besitzes und Reichtums, der Sexualität, und der Macht/Autorität. Jeder dieser Grundvollzüge ist für ein Leben wichtig und notwendig. Die materielle Seite des Lebens, das Geld als Tauschwert, ist notwendig, um sich sein Dasein zu sichern. Das sexuelle Verhalten des Menschen dient der Nachkommenschaft und ist Ausdruck der Liebe zwischen zwei Menschen. Macht und Autorität sichern den Bestand einer menschlichen Gemeinschaft. Alle drei Bereiche begründen und ermöglichen die interkommunikative Existenz des Menschen, spielen im institutionellen Charakter des Lebens eine bedeutungsvolle Rolle. Haben, Sexualität wie Macht/Autorität sind wesentliche Faktoren im Bezug des ‚Ich' zum anderen. Es sind jeweils Fragen, die sich zwischen das ‚Ich' und den anderen stellen. Eine qualifizierende Wertung dieser drei Bereiche ergibt

---

10 Die Frage nach dem Proprium stellt zugleich die Frage nach dem Verhältnis zu anderen Formen christlicher Lebensgestaltung: „Was für die Ordensleute spezifisch ist, kommt nicht als ein – gegenüber dem ‚normalen' Christenleben – zusätzliches Kennzeichen zum Leben des Getauften ‚hinzu'. Charakteristisch ist vielmehr eine bestimmte Akzentsetzung, oder anders gesagt: eine bestimmte ‚Färbung' des christlichen Lebens" (A. Herzig, *Im Fragment das Ganze leben.* Ordensleben – Gestalt der Nachfolge, in: Jetzt 24 (1991) 15–18, 16).

11 S. Verheij, *Die Sorge um das Humanum in der Ordensreform,* in: J. Gründel u. a. (Hg.), *Humanum.* Moraltheologie im Dienst des Menschen, Düsseldorf 1972, 215–284, 225.

sich aus dem Umgang derselben. Eine Theologie der Evangelischen Räte kann diese Einsichten aufgreifen, sie zieht die Dimension des anderen ins Offene aus, d. h. mein Umgang mit Haben, Sexualität und Macht wird in einer Ordensexistenz unter dem Anspruch Gottes, wie er uns in Jesus Christus geoffenbart wurde und im Geist gelebt sein will, gestellt. Alle drei Bereiche sind deshalb unter dem evangelischen Geist, der Verzicht, Korrektur und Verheißung in einem sein kann, zu verstehen.

Im Verzicht auf einen possessiven Umgang des Habens, der Sexualität und der Macht leuchtet die ‚Option für den anderen' auf; eine rein materielle Sicht der drei Bereiche wird durch den Unterbruch auf den anderen hin aufgesprengt. In der Frage nach dem Umgang mit dem Haben bedeutet das Gelübde der Armut die Funktionalisierung des Habens. Die Dinge des Lebens bilden kein Prestige an sich (Geld, Karriere, Wissen, usw.), sondern sind zu handhaben als besitze man sie nicht (vgl. 1 Kor 7, 29 ff.). Der Zeichencharakter des Armutsgelübdes besteht folglich darin, den materiellen Dingen eine Zuordnung auf den anderen / den ganz anderen zu geben. Der persönliche Verzicht, sein Wissen als Macht auszuüben und statt dessen das Wissen Unwissenden weiterzugeben, wie es viele Institute in ihrem Bildungsauftrag konkretisieren, kann dann zu einem Zeichen der Gerechtigkeit werden.[12]

Das Gelübde der Keuschheit verzichtet auf den anderen, um auch in diesem intimen Bereich den Platz für den anderen freizuhalten. „Der Kern der geweihten Keuschheit ist Teil des Planes Gottes, der in der Geschichte Männer und Frauen anspornte, die er mit seiner Liebe erfüllte und denen er es ermöglichte, ihn mit einer solchen Tiefe zu lieben, daß sich ihnen die Forderung nach einer menschlichen Vermittlung nicht aufdrängte. Er ließ sie die innige Gemeinschaft mit ihm erfahren, veranlaßte, daß sie seine bedingungslose, freigebige Liebe für die anderen ausstrahlten, und ließ sie in den anderen seine Liebe für sie entdecken."[13] Die ‚Option für den anderen' unterbricht die gängige Auffassung der Sexualität und läßt den communio-Charakter der Ordensexistenz auch in diesem Bereich aufleuchten. „An der Wurzel der gottgeweihten Keuschheit befindet sich fast immer die Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott, einer von Gott selbst kommenden Gnade, die in expliziter Weise seine Gegenwart in diesem Menschen bestimmt."[14]

Das Gelübde des Gehorsams manifestiert die ‚Option für den anderen' im Bereich der Macht und Autorität. Zunächst umfaßt es die Be-Fähigung auf den anderen zu hören, es drückt den ekklesialen Charakter der Christusnachfolge aus, insofern eine ganze Gemeinschaft auf den anderen hört. Der Gehorsam

---

12 Der Umgang mit dem Wissen darf nicht nach dem Bankier-Konzept verlaufen. Der Wissende verteilt etwas von seinem Wissen an die Unwissenden, bleibt aber immer der Herrschende, vgl. P. Freire, *Pädagogik der Unterdrückten.* Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek b. Hamburg 1973, 57 ff.

13 M. Azevedo, *Vision und Herausforderung,* a.a.O., 94.

14 Ebd. 94.

als Akt des Hörens auf den anderen ist eine Sache der Bekehrung, „des klarsichtigen und vernünftigen Verzichts auf seine eigene Ansicht, um sich die des anderen zu eigen zu machen, unter der Voraussetzung, daß diese zuvor in politischem Nahkampf gemessen wurde. Sich bekehren, das erfordert einerseits, die Ansicht des anderen nicht von vornherein zu verachten, sie aber andererseits auch nicht zu überschätzen".[15] Ein Zeichencharakter des Gelübdes des Gehorsams besteht in dem Verzicht narzißtischer Interessen, seien sie individueller oder kollektiver Art. Diejenigen, die in einer Gemeinschaft Macht ausüben und Autorität besitzen, unterstehen nochmals dem Hören auf den anderen. In dieser Art des Hörens erweist sich der göttliche Geist als die letzte Autorität einer Gemeinschaft. Die Ausübung der Macht hat demnach eine funktional-juridische Dimension. Die Gemeinschaft ist sowohl eine soziologische Gruppe mit einem genau umschriebenen Ziel als auch Ort des Wirken des Hl. Geistes. Trotzdem bleibt sie eine strukturierte Gemeinschaft, an der alle teilnehmen und so zur evangelischen Wirksamkeit des Ganzen gemeinsam beitragen. Damit der Gehorsam als Akt der Bekehrung gelebt wird, ist gefordert, daß der Inhalt der Entscheidung des Verantwortlichen mitgeteilt, diskutiert und ausgehandelt werden kann. In der theologischen Begründung des Gelübdes des Gehorsams wirkt wiederum der communio-Gedanke prägend, denn „die Quelle dieser Gemeinschaft freier Gläubiger, die die Kirche ist, liegt in dem, an den sie glaubt: Jesus Christus. Die Kirche bekennt, daß Christus freimacht. Diese Freiheit ist nicht im Inneren verborgen, sie bezieht sich auf den ganzen Menschen. Sie beglaubigt sich also in gesellschaftlicher Form und drückt sich auch aus in den Beziehungen zwischen den Gläubigen und ihren verantwortlichen Leitern".[16] Im Gelübde des Gehorsams erweist sich der freiheitliche Umgang der Kinder Gottes mit den Dingen der Welt (‚parrhesia'). Das Miteinander einer Gemeinschaft lebt vom Bezug der geistigen communio mit dem dreieinen Gott und der communio untereinander.

Die Evangelischen Räte in ihrer eschatologischen Ausrichtung einer ‚Option für den anderen' bilden keinen Selbstzweck, sondern sind instrumentell auf die Bedeutung der Sendung hin zu betrachten.[17]

III.

Ohne auf die Problematik von Inkulturation und Neu-Evangelisierung eingehen zu wollen, ist der Gedanke der Sendung Impuls und Konkretion des ordensspezifischen ‚Option für den anderen'. Der Sendungsauftrag der Orden ruft das II. Vatincanum in Erinnerung, wenn es sagt: „Die Ordensleute sollen sorgfältig darauf achten, daß durch sie die Kirche wirklich von Tag zu Tag

---

15 Ch. Duquoc, *Gehorsam und Freiheit in der Kirche*, in: Conc 16 (1980) 649–655, 654.

16 Ebd. 654f.

17 Die Evangelischen Räte sind Mittel, weil sie die Liebe zum Ziel haben, vgl. Thomas von Aquin STh II–II q 184 a. 3.

mehr den Gläubigen wie den Ungläubigen Christus sichtbar mache, wie er auf dem Berg in der Beschauung weilt oder wie er den Scharen das Reich Gottes verkündigt oder wie der die Kranken und Schwachen heilt und die Sünder zum Guten bekehrt oder wie er die Kinder segnet und allen Wohltaten erweist, immer aber dem Willen des Vaters gehorsam ist, der ihn gesandt hat."[18] Das Schreiben der Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens von 1994 greift das Bild von Lumen gentium auf, um den Grundunterschied des Ordenslebens sichtbar zu machen, die Unterscheidung in kontemplative und apostolische Gemeinschaften: „Die Form der monastisch-kontemplativen Gemeinschaft (die Christus auf dem Berg darstellt) ist auf die Vereinigung mit Gott und auf die Einheit der Mitglieder untereinander ausgerichtet. Sie hat eine höchst wirkungsvolle apostolische Zielsetzung, die jedoch zum guten Teil im Geheimnis verborgen bleibt. Die ‚apostolische' Gemeinschaft (die Christus unter der Menge darstellt) ist dem aktiven, durch ein besonderes Charisma geprägten Dienst am Nächsten geweiht."[19]

In dem radikalen Anspruch der Sendung, sei es als kontemplative oder als apostolische Gemeinschaft, liegt die geschichtliche Konkretion der ‚Option für den anderen'. In der Sendung als ‚Option für den anderen' realisiert sich das individuelle wie kollektive Zeugnis innerhalb eines spezifischen Ordenscharisma. Im Sendungsauftrag focussieren persönliches Lebenszeugnis (‚Anruf'), biblischer Anspruch (‚Nachfolge Jesu'), Gemeinschaft (ekklesiale Dimension), Gründungsgeschichte (‚Charisma des Stifters'), Zeitbezug (‚Kairos'). In der ‚Option für den anderen' liegt die gesellschaftliche Manifestation der ‚kultur- und gesellschaftstranszendierenden Sehnsucht' des Menschen (F.-X. Kaufmann), die in der Inkarnation Christi eine Antwort gefunden hat. Der Ordenschrist lebt paradigmatisch die überforderte Situation eines Christen in der heutigen Welt.[20] In der geschichtlichen Entfaltung des Sendungsauftrags liegt auch die Gefahr einer Verkehrung (‚Ordensstolz / Dekadenz') der ursprünglichen Ziele. Eine geschichtliche Schau der Ordensexistenz ruft deswegen permanent nach einer Umkehr, insofern die Sünde, in ihrer persönlichen wie strukturellen Ausgestaltung betrachtet, eine (negative) Unterbrechung des Sendungsauftrags darstellen kann.

Der Sendungsauftrag vollzieht personal und kollektiv die communio mit dem dreieinen Gott und der Gemeinschaft mit den Menschen. Dem Postulat der Sendung kommt deshalb eine Seite ‚nach innen' und eine Seite ‚nach außen'

---

18 LG 46.

19 *Das brüderliche und schwesterliche Leben in Gemeinschaft,* Nr. 59 b.

20 „Der Christ ist aufgerufen, widersprüchliche Ansprüche in sich auszutragen, welche das Ausmaß des kulturell Zumutbaren überschreiten. Der Christ befindet sich somit in einer ihn grundsätzlich überfordernden Situation, und er kann mit dieser Überforderung nur dadurch umgehen, daß er sich eingesteht, überfordert zu sein. Die Angewiesenheit auf die Kraft und Gnade dessen, der zu diesem Ausbruch aus den Selbstverständlichkeiten jeder Kultur aufgerufen hat, ist Teil der Botschaft selbst." (F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität.* Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 233.)

zu. ‚Nach innen' bezeugt es den zeichenhaften Umgang der Christen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Die Ordensgemeinschaften können Modelle freiheitlichen Umgangs innerhalb der Kirche darstellen. Heute bilden die Frage nach der Stellung der Frau[21], die ‚Option für die Armen', Umgang zwischen Amt und Laien herausragende geschichtliche Konkretionen der Christusnachfolge. In diesen Bereichen können die Ordengemeinschaften durch ihre charismatische Struktur Impuls und Kritik für die gesamte Kirche sein. In einer Nicht-Wahrnehmung dieser Sendung ‚nach innen' teilen die Ordensgemeinschaften die Sündhaftigkeit der Kirche im ganzen. Der Sendungsauftrag ‚nach außen' manifestiert die Gnade Gottes für und in der Welt. Gerade der Sendungsauftrag der Orden ‚übersetzt' die in Jesus angekommene Gnade für die Welt in das Heute. Durch die zeichenhaft gelebte Einheit der Gottes- und Nächstenliebe erhalten die Ordensgemeinschaften am Weltauftrag der Kirche Anteil. Der Sendungsauftrag ‚nach innen' wie ‚nach außen' nimmt am sakramentalen Dienst der ganzen kirchlichen Gemeinschaft teil. Die Ordensexistenz ist ein juridisch strukturierter Raum innerhalb der Kirche, der dem Charisma Freiräume läßt, um immer wieder neue Existenzen geschichtlich vollzogener Christusnachfolge zu ermöglichen. Im Gedanken der Schaffung von Freiräumen innerhalb einer säkularen Gesellschaft sehen Religionssoziologen die Zukunftsfähigkeit des christlichen Glaubens.[22]

Die ‚Option für den anderen', die die Ordenschristen leben, kann durch das Gleichnis des barmherzigen Samariters (Lk 10, 29–37) verdeutlicht werden. Der Plot der Erzählung lebt vom dynamischen Bezug dreier agierender Personengruppen (Überfallener, Levit/Priester, Samariter). Die Kommunikation zwischen Priester/Levit und Verletzten, der als halbtot geschildert wird, ist gestört, weil das Berühren von Toten zur kultischen Unreinheit führt (vgl. Lev 21, 1–3; 11). Die Erzählung wird zu einem Gleichnis für das Miteinder, das durch das Böse und Aggressive gestört wurde. Der Samariter als Dritter sprengt (oder heilt) die verletzte Kommmunikation zwischen den beiden anderen Personengruppen; er ‚stört' den vorhandenen Bezugsrahmen. Der ‚offene Schluß' des Gleichnisses besagt demnach: jeder kann/soll zum ‚Sakrament des Nächsten' werden. In einer durch Barmherzigkeit motivierten Handlung kann er somit zum Dritten werden, der in seinem sakramentalen wie ethischen Dienst die Kommunikation wieder in Bewegung bringt. Er hilft Brüche und Risse zu überwinden und zu kitten. Durch das freie Spiel des Dritten kann die Offenheit göttlichen Handelns thematisiert werden. Gottes- und Nächstenliebe gehen nämlich da zusammen, wo eine ungestörte, freie und gnadenhafte Kommunikation gelebt oder wieder lebbar wird.

---

21 Siehe dazu etwa: Zoe Maria Isenring, *Die Frau in den apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften.* Eine Lebensform am Ende oder an der Wende?, Freiburg/CH 1993, bes. 96 ff., 192 ff.

22 F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität,* a.a.O., 231ff.; N. Luhmann, *Funktion der Religion,* Frankfurt/M. ³1992, 9 ff.

Eine Ordensgemeinschaft versucht sich zu orten

Eindrücke von einem Jubiläumstreffen

Peter Lippert CSsR, Hennef/Sieg

Vom 2. bis 5. 1. 1996 fand in Gars am Inn ein Treffen deutschsprachiger Redemptoristen statt; etwa 150 Teilnehmer, Patres, Brüder, Missionsschwestern vom Heiligsten Erlöser (M.Ss.R.)[1] und einige dem Orden verbundene junge Leute kamen zusammen. Anlaß, oder besser gesagt, Grund war: die 300jährige Wiederkehr des Geburtsjahres des Ordensgründers Alfons von Liguori (1696–1787).

0. Das Ziel dieses Berichtes

Die Redaktion dieser Zeitschrift hat um einen Bericht von diesem Treffen gebeten. Abgesehen davon, daß ein solcher Bericht unausweichlich stark persönlich getönte Einschätzungen enthalten muß, stellt sich auch die Frage: Was kann an einem ordensinternen Treffen für Angehörige anderer Gemeinschaften, was für solche, die es nicht miterlebten und nur etwas darüber lesen, interessant sein? Antwort: Bei hohem Interesse an „Ordenssachen" ist jede Erfahrung einer Nachbargemeinschaft interessant. So haben die Jubiläen zu Franziskus, Teresa, aber auch manche Dokumente der Generalkongregationen der Jesuiten sicher dem allgemeinen Suchen nach Spiritualität und Ordensleben über die eigene Gemeinschaft hinaus Anregungen vermittelt.

1. Zeitpunkt und Hintergrund

Seit der Promulgation des Konzilsdekretes Perfectae Caritatis sind gut dreißig Jahre ins Land gegangen. Dieses Dokument hat – als eine Art kopernikanische Wende von oben[2] – ein Zweifaches in Gang gebracht, was es in rund 1700 Jahren Ordensgeschichte so nicht gegeben hat: Zum einen haben alle bestehenden Gemeinschaften *gleichzeitig* ein Überprüfungs- und Erneuerungswerk begonnen; zweitens war die Rückkehr zur alten Treue nicht mehr, wie in der Geschichte der Orden meist, das einzige bewußte Kriterium einer Reform[3], sondern die geplante *Begegnung* mit einer anders gewordenen Welt.

---

1 Die Schwesterngemeinschaft wurde nach dem Krieg in Bayern unter Mitwirkung von Redemptoristen gegründet und ist eine Kongregation diözesanen Rechts, die in Deutschland, Österreich, Bolivien, Chile und Japan in der Seelsorge tätig ist.

2 Wegen des ambivalent klingenden Wortes „Revolution" möchte ich diesen Ausdruck lieber vermeiden, aber was durch *Perfectae Caritatis* ausgelöst wurde, kommt einem solchen Ausdruck dennoch sehr nahe. Es ist übrigens nicht das einzige Beispiel dafür, daß das II. Vatikanische Konzil Prozesse in Gang gesetzt hat, die, wiewohl „von oben" angeregt, dennoch von der „Basis" angenommen und getragen wurden. Die Liturgiereform ist nur ein weiteres, besonders griffiges Beispiel hierfür.

Viele Ordensleute in den heutigen Gemeinschaften haben diesen ganzen Zeitraum bewußt miterlebt. Nicht wenige von ihnen haben das, was sich in dieser Zeit tat, als Befreiung und Aufbruch erlebt, manche allerdings auch als Verfall und Irrweg. Die Entwicklung der letzten dreißig Jahre hat in den 90er Jahren eine gewisse Beruhigung erfahren, so daß eine Bestandsaufnahme jetzt sinnvoll erscheint. So darf man wohl den Zeitpunkt, an dem die Bischofssynode über das Ordensleben stattfand (1994)[4], trotz einiger situationsbedingter Gegengründe als angemessen ansehen[5].

Das eben Gesagte trifft naturgemäß nur auf die „älteren" Orden zu, d. h. auf solche, die zum Zeitpunkt des II. Vatikanischen Konzils bereits eine Geschichte hatten, also weder um in den letzten Jahren neu gegründete Orden bzw. Kongregationen noch um gemischte „communautés" aus Verheirateten und „consacrés" noch um gelegentlich ordensähnliche neue geistliche Bewegungen. Man hat im übrigen den Eindruck, daß die konziliar gewollte Erneuerung nicht nur des Rätelebens selbst, sondern auch der Kirche sehr bereitwillig und deutlich erkennbar von diesen „traditionellen" Ordensgemeinschaften aufgegriffen wurde[6]. Das mag im Vergleich zu den erwähnten „neuen" Gemeinschaften seinen Grund auch darin haben, daß Neugründun-

---

3 Anders bei Neugründungen, die oft eine Reaktion auf bestimmte neue Situationen waren. Diese Beobachtung hat W. Dirks seinerzeit geradezu dazu gebracht, in den verschiedenen aufeinander folgenden Formen des Ordenslebens je neue „Antworten der Mönche" auf je neue Situationen zu sehen – dem widerspricht nun allerdings das lebendige Nebeneinander verschiedener Ordenstypen.

4 Vgl. hierzu die sehr gründliche Darstellung von Br. Secondin O.Carm., *Per una fedeltà creativa.* La vita consacrata dopo il Sinodo, Milano 1995; zur Zeit der Abfassung dieses Textes lag das erwartete päpstliche Schreiben zum Ordensleben noch nicht vor. Die abschließenden Propositiones der Synode selbst sind in italienischer Sprache veröffentlicht: Il regno-documenti 21 (1994) 662–673.

5 Secondin, a.a.O., benennt für die 30 Jahre währende nachkonziliare Entwicklung des Ordenslebens fünf Etappen; diesen ordnet er jeweils bestimmte, in der Diskussion über das Ordensleben neu eingeführte Kernbegriffe und bestimmte kirchenamtliche Dokumente zu. Das ergibt eine interessante und im ganzen wohl zutreffende Zusammenschau, wenn auch die Periodisierung nach Jahreszahlen zu detailliert erscheinen mag. Die fünf Etappen sind nach ihm: Krise der Institution; Neuentdeckung der Person; Neufindung des brüderlichen Zusammenlebens; Neudefinition der Sendung; neue Kodifizierung.
Die Entwicklung der Ordens*theologie* im Gefolge des Konzils behandelt einläßlich: A. Herzig, *„Ordens-Christen"*. Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Würzburg 1991.

6 Dafür kann u. a. der von der Internationalen Oberenvereinigung USG im November 1993 veranstaltete Kongreß im Hinblick auf die Synode als Beispiel dienen. Zu diesem bemerkenswerten Treffen vgl. den allerdings nur italienisch, englisch, französisch und spanisch vorliegenden Berichtband: Union of Superiors General, *Consecrated Life Today.* Charisms in the Church for the World, Middlegreen, Slough 1994, oder: *Carismi nella Chiesa per il mondo.* La vita consacrata, oggi: Cinisello Balsamo 1994; vgl. auch: K. Nientiedt, *Schwierige Identitätsfindung.* Zur Diskussion über die Orden zehn Monate vor der Bischofssynode: HK 48 (1994) 15–20; P. Lippert, *„Das gottgeweihte Leben heute – Charisma in der Kirche für die Welt".* Randnotizen zu einem wichtigen Kongreß: *in dieser Zeitschr.* 35 (1994) 129–134.

gen zwangsläufig andere Erfahrungen machen, was Geschichte, Eindeutigkeit von Werten und Zielen, Änderung von Situationen und Notwendigkeit von Reformen betrifft.

Vor diesem Hintergrund können einzelne ordensinterne, evtl. sogar regional begrenzte Versuche einer Standortbestimmung über die eigene Gemeinschaft hinaus ein gewisses Interesse erlangen. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß mindestens implizit nicht nur der Doppelaspekt „Gründungscharisma" einerseits und „heutige Situation" andererseits als Maßstab dient, sondern jene vierfache Treue, von der sowohl das Dokument der Religiosenkongregation über „Das Ordensleben und die Förderung des Menschen" (in Nr. 13) als auch – in veränderter Reihenfolge! – das *Instrumentum laboris* für die Bischofssynode sprechen[7]: die Treue zum Menschen und zu unserer Zeit; zu Christus und seinem Evangelium; zur Kirche und zu ihrer Sendung in der Welt; zum Ordensleben und zum Charisma des eigenen Institutes.

2. Thema und Verlauf des Treffens

Es gab vier Hauptvorträge, einige Interviews, ein Podium und viele entlastende Kleingruppen.

– Der erste Vortrag von Fr. Chiovaro[8] brachte aus der Sicht des Historikers eine bündige Zusammenfassung von Kriterien zur Identität. Sie lauteten, 1) Redemptoristen seien eine missionarische Gruppe, bestimmt zur 2) Evangelisierung an die verlassenen Armen, und dies 3) als Team wandernder Verkündiger. Darüber hinaus rief das Referat zwei Aspekte von Identität in Erinnerung, die „Idem-Identität" und die „Ipse-Identität", eine Unterscheidung, die recht theoretisch klingt, die aber ziemlich genau in die Problematik solcher Treffen hineinzielt (sie wird in Chiovaros Text erklärt).

– Der zweite Vortrag (R. Decot) brachte die Schwierigkeit zum Bewußtsein, eine an Facetten so reiche Persönlichkeit wie die des Alfons von Liguori biographisch überhaupt nur zu erfassen: Da gibt es eine neue Biographie, sie sollte den Teilnehmern vorgestellt werden[9]. Diese englischsprachige Biographie ist für mitteleuropäische Leser wohltuend nüchtern, die Person des Gründers wird nicht eigentlich glorifiziert, es ist, kurz gesagt, eine Biographie und nicht eine Hagiographie; aber es gibt auch regional und professionell begründete Kritiken von Ordenshistorikern, und der Referent seinerseits ließ ein gerüttelt Maß an eigener Gegenwartsproblematik einfließen. Wer war also Alfons? Was hat er uns zu sagen? Die Frage, angereichert um viele farbige Details und Zurechtrückungen von Klischees, blieb im Raum stehen.

---

7 Der deutsche Text *in dieser Zeitschr.* 22 (1981) 251–292, hier Nr. 13; im *Instrumentum Laboris* Nr. 111.

8 Vgl. den dokumentierten Text in diesem Heft, S. 59–73.

9 F. Jones, *Alphonsus de Liguori.* The Saint of Bourbon Naples, Dublin 1992.

– Der dritte (Doppel-)Vortrag (O.Weiß) zeigte uns, wie sehr trotz der Gründungsimpulse die weitere Geschichte einer Gemeinschaft ins Gegenteil umschlagen kann. Da hatte sich Alfons von dem damals in Theologie und Seelsorge in Frankreich und, von dort ausgehend, im Neapolitanischen vorherrschenden Rigorismus gelöst, und zwar nicht aus akademischen Erwägungen heraus, sondern unter dem Eindruck seiner pastoralen Erfahrungen[10]. Doch schlug im 19. Jahrhundert der Kurs wieder ins Gegenteil um: Die Redemptoristen waren kirchenpolitisch streng zentralistisch „römisch" eingestellt und vor allem pastoral streng, furchteinflößend ausgerichtet[11]. Sie hatten nach dem Konzil alle Mühe, dieses Stigma, das ihnen ein Jahrhundert lang anhaftete, loszuwerden.

– Dazu kam dann, wie der letzte Vortrag zeigte, daß Alfons selbst im Deutschland des 19. Jahrhunderts immer mehr abgelehnt wurde (im Vortrag nicht mehr behandelt wurde sein Zurücktreten in den Hintergrund überhaupt; dieses führte dazu, daß, sieht man von den Attacken der Nazis ab, Alfons im 20. Jahrhundert auch für viele interessierte Katholiken zum unbekannten Heiligen geworden ist[12]).

3. Ein erster Ertrag: Annäherungen an den Gründer

An dieser Stelle bleibt auch zu vermerken, daß der unbefangen positive und auch emotionale Bezug zu den Wurzeln, zur eigenen Ordensgeschichte dadurch erschwert und verstellt werden kann, daß den Neueintretenden oder am Orden Interessierten kaum geeignetes Material zur Verfügung steht[13]. Zwar gab es in deutscher Sprache eine Reihe respektabler Biographien, die aber teilweise für eine Einführung zu detailliert waren und vor allem atmosphärisch

---

10 Diese Deutung wurde im ersten Vortrag von O.Weiß dahingehend relativiert, daß die Konfliktpartner des Alfons („Jansenisten", „Rigoristen") durchaus ihre berechtigten kirchenpolitischen und spirituellen Anliegen gehabt hätten. Insgesamt scheint aber die heute herrschende Alfonsdeutung zuzutreffen, daß sich Alfons aus pastoraler Nähe zu den sozial armen und darum pastoral verlassenen Bevölkerungsschichten samt deren moralischen Problemen vom besagten Rigorismus abwandte. Schließlich nahm er u. a. dafür die Mühe in Kauf, ein eigenes Lehrbuch der Moraltheologie für die auszubildenden Ordensmitglieder zu verfassen... Zum Thema, leider nicht ins Deutsche übersetzt, sehr überzeugend: M.Vidal, *Frente al rigorismo moral, la benignidad pastoral.* Alfonso de Liguori 1696–1787, Madrid 1986.

11 Immerhin lautete der Wahlspruch im Wappen der Kongregation seit eh und je unverändert: Copiosa apud eum redemptio; die Verkündigung der überreichen Erlösung ist die „eigentliche" Tradition der Gemeinschaft.

12 Als die nach dem Krieg unter „kritischen" Katholiken sehr populäre Schriftstellerin I. F. Görres Alfons neben anderen Heiligen interessant, wenn auch schwierig fand und einen zwar im Endergebnis positiven, aber doch recht kritischen Aufsatz zu Alfons schrieb (*Aus der Welt der Heiligen,* Frankfurt 1955), war bei einigen Redemptoristen die Empörung nicht gering.

13 Zur Bedeutung der eigenen Ordensgeschichte vgl. P. Lippert, *Die Bedeutung der Geschichte für das Verstehen und die Praxis des Ordenslebens: in dieser Zeitschr.* 34 (1993) 257–268.

nicht mehr bekömmlich waren[14]. Vielleicht kann von der in Arbeit befindlichen mehrbändigen Geschichte des Ordens Abhilfe erhofft werden[15].

Alfons ist eine vielschichtige, darum diskutierbare Gestalt. Eine Art der Diskussion ist die der gelehrten Klärung. Sie ist Sache der Historiker. Aber das Treffen war kein Historikerkongreß. Es war ein Herantasten an Person, Intuition und Wirkungsgeschichte des Ordensgründers. Hier kamen Lernwillige, Neugierige von unterschiedlichen Voraussetzungen her. Viele hatten Rey-Mermet gelesen[16], das Buch von Jones, das es auf Deutsch nicht gibt, war weniger bekannt. Gerade darum wurde das Treffen von vielen Teilnehmern als Hilfe, öfter als regelrechte Entdeckung empfunden.

4. Nach der Begegnung mit Alfons entsteht die Frage: Wer sind wir Redemptoristen heute?

Ein stets neu sich stellendes Thema bei solchen Besinnungen ist die Frage nach der redemptoristischen Identität. „Früher", d. h. bis zum Konzil, waren die Dinge eher eindeutig: Das Profil war klar, man wußte, wer man war und wie man sich von „anderen" (den Mönchen, den Bettelorden, den Jesuiten) unterschied. Das ging bis in die Ausbildung hinein: Moraltheologie wurde großgeschrieben, sie erfolgte aus Büchern *ad mentem S.Alphonsi.* Eine wirklich ernsthafte Kenntnis des Thomas von Aquin überließ man den Dominikanern, zu Jesuitentheologen gab es (anders als bei Alfons selbst!) eher Distanz; so war man mehr oder weniger neuscholastisch „verortet". Theologisch also weder der Jesuitentheologie noch der franziskanischen oder karmelitischen Tradition sehr nahe, war man es zufrieden, „eine Art Landjesuiten" zu sein.

Trotz gelegentlicher Enge, die sich mit einer solchen Orientierung einstellen kann, ergab sich doch daraus andererseits eine gute Schwerpunktsetzung, die auch heute unverändert gilt: Redemptoristen verstehen sich als ein Orden für die Seelsorge an den kleinen Leuten. Hier hat sich, allen Variablen und theoretischen Unsicherheiten zum Trotz, ein Grundzug herausgebildet, der bis heute prägend ist und der von den Leuten[17] auch wahrgenommen wird. Er ist

---

14 Vgl. den sehr instruktiven Überblick von O. Weiss, *Alfons von Liguori und seine Biographen.* Ein Heiliger zwischen hagiographischer Verklärung und historischer Wirklichkeit: Spicilegium historicum C.Ss.R. 36/37 (1988/1989) 151–284.

15 Außerdem kann eine inzwischen erschienene, großformatige etwa 50seitige Bildbiographie über Alfons dazu beitragen, auch Nicht-Insidern die Person des Heiligen zu erschließen: M. Gomez Rios, *Alfons von Liguori – Freund der Armen,* Straßburg 1996.

16 Th. Rey-Mermet, *Alfons von Liguori.* Der Heilige der Aufklärung, Wien 1987. Der Buchtitel ist mißverständlich übersetzt; es müßte heißen: der Heilige des Aufklärungs*zeitalters*. Tatsächlich kann man in der Perönlichkeit des Alfons ansatzweise aufklärerische Elemente entdecken, ein wirklicher „Aufklärer" war er wohl nicht.

17 P. M. Zulehner, *„Leutereligion" – eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?* Wien 1982 versteht unter den „Leuten" etwas Positives: die durchschnittlichen Menschen, wie sie nun einmal sind und wie sie so Adressaten des Evangeliums sind.

überregional, ja international von Rio bis Rom, von Detroit bis Kirchhellen, von Sumba bis Belfast wahrnehmbar.

Ein zweites Merkmal ist die Hinwendung zu den religiös Suchenden. Sie sind heute in vielen Ländern die pastoral Verlassenen. Sie sind nicht unbedingt überall arm: Diejenigen, die im brasilianischen Binnenland, etwa zur Wallfahrt zum „Santuário" des Bom Jesus da Lapa kommen, sind meist sehr arm; die in Singapur jeden Samstag zur Novene kommen, sind es nicht. Ihnen allen wird nicht nur das Evangelium verkündet, es wird auch mit ihnen gefeiert und gebetet. Es waren ausgerechnet die amerikanischen Soldaten, die (durch deren Seelsorger) nach dem Zweiten Weltkrieg die Immerwährende Novene in Asien bekannt gemacht haben: in Manila (wöchentlich 90 000 bis 100 000 Teilnehmer), in Singapur (bei 100 000 Katholiken 15 000 Teilnehmer). – Und jedes Mal geht es um Evangelisierung, niemals erscheinen Menschen dafür „uninteressant", weil sie nicht arm sind, erst recht nicht, weil sie arm sind.

Das dritte Merkmal bleibt: die verkündende Gruppe und, außerhalb Amerikas[18], die Wanderpredigt (vgl. Chiovaro). Wenn an der etwas phantasiereichen Erklärung Gregors d. Großen dafür, daß Jesus die 70 Jünger zu zweit aussandte, etwas Wahres ist, dann trifft es auch – trotz all ihrer Schwächen und Fehler – auf die Redemptoristen zu: Sie gehen zu mehreren und tragen durch ihre ungekünstelte „Brüderlichkeit" dazu bei, daß das Evangelium zu den Menschen kommt und daß es Menschen zueinander führt. Und sie gehen dorthin, wo sie gebraucht werden, nicht selten dorthin, wohin andere nicht allzu gern gehen. Wir können stolz darauf sein, daß Alfons die geschichts- und kunstträchtige Kirche Il Gesù in Rom[19], die den Redemptoristen nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu angetragen war, nicht angenommen hat: mit der Begründung, es würden sich genug Priester finden, die den Dienst an dieser Prestigekirche gern übernehmen würden... Ähnliches soll es auch heute geben: Da geben Redemptoristen pastoral „pflegeleichte" und finanziell „angenehme" Pfarreien auf und übernehmen eine exponierte Seelsorgstelle.

Natürlich kann auch das nicht zur Schablone des Handelns werden. In Ländern, in denen Gemeindemissionen oder Exerzitien nichts einbringen, muß es auch andere Möglichkeiten finanziellen Rückhalts geben. Und wenn eine Kirche, die ursprünglich am Stadtrand einer Stadt wie der heutigen Mehrmillionenstadt Belo Horizonte stand, heute einen wirklichen Mittelpunkt der in konzentrischen Quadraten um den Kirchplatz angelegten Stadt bildet, dann war das zwar nicht so geplant. Es kann aber seine eigene Dynamik entfalten:

---

18 Daß die Redemptoristen in Amerika Pfarreien haben, wird trotz des scharfen Verbots der Gründerzeit wenigstens für Nordamerika dadurch verständlich, daß die europäischen Einwanderer zunächst in Nationalpfarreien organisiert wurden und zugleich die pastoral Verlassenen waren. In Lateinamerika dürften die Gründe darin liegen, daß generell seit dem vorigen Jahrhundert die ordentliche Seelsorge sehr stark bei den Orden liegt.

19 Il Gesù gilt als die erste Barockkirche der Kunstgeschichte und birgt das Grab des Ignatius von Loyola.

Zahllose Menschen auf dem Weg zur Arbeit verweilen, während sie den kürzesten Weg über den Platz nehmen, ein paar Minuten zum Beten in dieser Kirche – inmitten von Wolkenkratzern ist São José wie ein pulsierendes Herz. Dort bei den Leuten zu sein, ist nicht auch das redemptoristisch?

5. Ein Fazit: Es kann – trotz allem[20] – gut weitergehen

Eine Gemeinschaft, ein Orden sucht seinen Weg. Antworten müssen also gesucht werden. In englisch geführten Diskussionen um Chancen und Bedingungen für Neuanfänge tauchen immer wieder Begriffe auf, die in der Tat zusammengehören: *myth, vision, passion.* Das Wort *myth* (Mythos) ist zwar äußerst mißverständlich, meint aber das gemeinsame Anhangen an eine Gründungsgeschichte, die gesehen wird als in die Gegenwart fortwirkend und normativ für den Weg in die Zukunft[21]. *Vision* meint eine soweit konkrete Zukunftsvorstellung, daß zielgerichtetes Handeln und Begeisterung daraus entbunden werden, ohne daß jetzt schon alle Details bekannt wären. Im Gegensatz zum „Zukunftsfühlen" der Bibel ist es allerdings für die vielberufene Postmoderne kulturtypisch, daß es die „großen Erzählungen" weithin nicht mehr gibt, daß Ordensgemeinschaften angesichts des oft zitierten Individualisierungstrends für die Belebung ihrer *vision* also ein Stück gegenkulturelle Alternativität entwickeln müssen[22]. Wo dies nicht auf engagierte Weise, mit Leidenschaft, *passion* geschieht und wo dabei das bei Gründungen und in Blütezeiten vorhandene Vertrauen fehlt, *nicht eigentlich wir, sondern Gott habe einen Auftrag für diese Gemeinschaft,* sind die Zukunftschancen nicht allzu gut.

Nun kann man von unserem Treffen vielleicht für seine Wirkung auf viele Teilnehmer sagen: Der „Mythos" wurde neu entdeckt und fand Aufmerksamkeit. Die *vision* wurde ein Stück lebendiger, und einige *passion* kam neu hinzu. War es das „umwerfende" Ereignis? Wohl kaum. Dennoch: Der Spagat zwischen der Intuition der Gründung und den Erfordernissen des Heute könnte gelingen. Ich glaube, das war der atmosphärische Eindruck bei vielen, die nach der Tagung ermutigt nach Hause fuhren.

---

20 Mit „trotz allem" meine ich die allbekannten Schwierigkeiten auf dem Personalsektor. Sie wären mit dem, was ich eine „Spiritualität in Zeiten der Rückläufigkeit" nennen möchte, zwar nicht aus der Welt zu schaffen, aber zu bestehen; vgl. hierzu meine Skizze, die ich bei Gelegenheit zu vertiefen hoffe: *Vom bleibenden Sinn des Vorläufigen: in dieser Zeitschr.* 36 (1995) 412–421.

21 Für die Idee des Re-founding sind G. Arbuckles' Bücher bekannt geworden, z. B.: *Out of Chaos: Refounding Religious Congregations,* New York 1988.

22 Der Diagnose (weniger der Therapie) von M. J. Leddy, *Reweaving Religious Life.* Beyond the Liberal Model, Mystic CT 1990, wird man sich anschließen können; zu den Auswirkungen des allgemeinen Wertewandels auf die Orden vgl. Z. M. Isenring, *„Einholen" und „Überholen" der modernen Kultur – Orden und Wertewandel: in dieser Zeitschr.* 37 (1996) 145–159.

Das missionarische Charisma der Redemptoristen

*Identität und Vitalität**

Francesco Chiovaro CSsR, Paris

Einleitung

1. Ich möchte das Thema in einen breiteren geschichtlichen Rahmen stellen und es im Blick auf einen längeren Zeitraum behandeln. In der daraus sich ergebenden Perspektive ist es vielleicht möglich, eine dynamische Sicht des redemptoristischen Charismas zu gewinnen. Die Zeit, die ich im Auge habe, reicht von den Ursprüngen der Kongregation bis zum Generalat von P. Nikolaus Mauron (1732 – 1855). Ich beziehe mich vor allem auf die Anfangsperiode, wie es notwendig ist, wenn es um das Charisma der Kongregation geht, werde aber auch auf die Erfahrungen in Mitteleuropa und Amerika zu sprechen kommen, weil dort verschiedene Arten einer Inkulturation des ursprünglichen Charismas sichtbar wurden.

2. Wenn es also nicht nur darum geht, die redemptoristische Identität zu bestimmen, sondern auch zu sehen, inwieweit wir von Vitalität sprechen können, scheint es mir angebracht, an die von Paul Ricœur eingeführte Unterscheidung bezüglich der Identität von Gruppen zu erinnern. Er unterscheidet eine *Idem-Identität* und eine *Ipse-Identität*. Die erstere erreicht man über die Historie (Gründung, Gründer, Anfangsgruppe, Regeln ...), und sie betrifft die Vergangenheit. Die Bemühung darum ist notwendig, aber sie muß in die Gegenwart münden, sonst bleibt es eine unfruchtbare Arbeit. Dagegen ergibt sich die *Ipse-Identität,* obwohl sie sich auf die Vergangenheit stützt, aus einem neuen „Sozialvertrag" (Rousseau ist nicht tot!) unter den Mitgliedern, die weiterhin miteinander leben und zusammenarbeiten wollen. Die *Idem-Identität* wird zur *Ipse-Identität* aufgrund eines Planes, der ganz klar die Zukunft einbezieht. In den folgenden Ausführungen versuche ich, die genannte Unterscheidung auf die Geschichte des redemptoristischen Charismas anzuwenden.

3. Ich beginne damit, Ihnen eine operationale Definition der Kongregation vorzulegen, die möglichst weit ist, die einen Verstehensschlüssel für die Vergangenheit liefert und auch die grundlegenden Bezugspunkte für einen eventuellen „neuen Gesellschaftsvertrag" unter den Redemptoristen enthält.

Hier also die Definition, die ich vorschlage: *Die Redemptoristen sind entstanden und haben sich entwickelt als (1) eine apostolische (missionarische) Gruppe*

---

* Erstes Referat auf dem Jubiläumstreffen der deutschsprachigen Redemptoristen vom 2. – 5. 1. 1996 in Gars am Inn anläßlich der 300jährigen Wiederkehr des Geburtsjahres des Ordensgründers Alfons von Liguori (1696–1787). Übersetzung aus dem Italienischen von August Schmied, CSsR, Gars.

(2) zur Evangelisierung der „verlassenen Armen" (3) in Form einer mobilen (wandernden) Verkündigung, außerhalb der normalen kirchlichen Seelsorge.

Drei Elemente werden wir demnach in der Beschreibung des redemptoristischen Charismas zu berücksichtigen haben: I. Die missionarische Gruppe, II. Die Adressaten des Apostolats, III. Die Wanderpredigt als bevorzugte Weise der Evangelisierung.

I. Die missionarische Gruppe

1. Apostolische Gemeinschaften in der Kirche

Alle apostolischen Bewegungen seit dem 16. Jahrhundert und später sind durch ihr „Gruppesein" charakterisiert. Das zeigen schon die Ausdrücke, mit denen sie sich bezeichnen: „Versammlung", „Vereinigung", „Gesellschaft", „Kongregation".

Es ist nicht irgendeine Gruppe, sondern eine „apostolische Gruppe". Damit sind im wesentlichen zwei Dinge gemeint: a) *gemeinsam und kollegial* eine Aufgabe in der Kirche Christi zu übernehmen, unabhängig von den Neigungen der einzelnen; b) nicht irgendeine Aufgabe – und hier hilft uns die allgemeine Kirchengeschichte, die Art dieser Gruppen besser zu bestimmen –, sondern eine *missionarische Funktion in einem oder mehreren besonderen Sektoren, wo sich deutliche Lücken in der ordentlichen Seelsorge zeigen.*

Auch wenn dies paradox klingen mag, könnte man sagen: Wenn die Strukturen der Kirche, die „auf das Fundament der Apostel und Propheten" (vgl. Eph 2,20) gegründet ist, immer auf diese apostolische und prophetische Sendung ausgerichtet gewesen wären, hätte es die apostolischen Gemeinschaften gar nicht gebraucht. Die Ausweitung und die Stabilisierung der „Administration" und der „Leitungsstrukturen" – man denke an die römische Kurie und an die ortskirchlichen Behörden – haben historisch dazu geführt, daß die Erstverantwortlichen der Kirche dem Verkündigungsauftrag nicht nachkommen konnten. Da die *„pastores"* immer mehr zu *„rectores"* wurden, ergaben sich Leerstellen und Defizite in der Seelsorge. Die apostolischen Gemeinschaften entstanden, um dieses Defizit auszugleichen und in Notlagen einzuspringen.

Es war daher nicht aus der Luft gegriffen, wenn Bischof Tommaso Falcoia erklärte, eines der Motive, genau gesagt das dritte, für den Zusammenschluß der redemptoristischen Gruppe sei „das Mitleid mit den armen Bischöfen", denen es nicht möglich ist, in ihren Diözesen selbst das Evangelium zu verkünden.

So kann man sich denken, daß die apostolische Gruppe immer vor einem doppelten Problem stand: a) einen entsprechenden Platz in der Kirche zu finden, um ihre Existenz zu rechtfertigen, ohne eine kleine Parallelkirche zu bilden; b) sich an den Rand, an die Grenzen der institutionalisierten Kirche zu begeben, um ihr spezifisches Ziel zu verwirklichen. Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen:

a) In dem Maße, wie die amtlichen kirchlichen Instanzen ihre eigene pastorale Aufgabe wahrnehmen, verringert sich der Tätigkeitsspielraum für die seelsorglich orientierten Ordensgemeinschaften. Und das erklärt zum Teil die Zurückhaltung der Bischöfe – und nicht nur der Bischöfe – gegenüber der „außerordentlichen" Seelsorge nach dem 2. Vatikanischen Konzil. Es erklärt auch, wieder nur zum Teil, die Identitätskrise der apostolischen Ordensgemeinschaften im alten Europa. Es scheint mir daher nicht zufällig zu sein, daß die missionarischen Orden vor allem dort mehr Raum finden, wo es die „ordentliche" Seelsorge schwerer hat, die Bevölkerung zu erreichen, und daß die Ordensgemeinschaften, wenn es an einer deutlichen Profilierung in der Linie ihres eigenen Charismas fehlt (was vor allem das Suchen nach einem neuen Grenzbereich bedeutet), dabei landen, bloße Ersatzfunktionen in der ordentlichen Seelsorge zu übernehmen.

b) In dem Moment, wo eine missionarische Gruppe sich auf eine solche Ersatzrolle beschränken und in die Strukturen der Ortskirche absorbiert würde, hätte sie ihre Daseinsberechtigung verloren.

2. Die Bildung der redemptoristischen Gruppe

Wenn wir nun von der allgemeinen Geschichte der „apostolischen Institute" zur Geschichte der Redemptoristen übergehen, ist nicht zu übersehen, daß der Zusammenschluß zu einer missionarischen Gruppe das erste Problem war, das sich dem guten Willen derjenigen stellte, die daran dachten, die Gesellschaft, einen Teil der Gesellschaft, des *Ancien Régime* zu rechristianisieren (der Ausdruck stammt aus neuerer Zeit, aber die Sache ist alt). Der Ausruf Alfonsens: „Wo sind die Gefährten?" macht dieses Problem deutlich. Die Feststellung, daß die Kongregation des Heiligsten Erlösers als eine „apostolische Gruppe" entstand, scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein. Das wäre sie auch, wenn nicht auch noch heute eine der Hauptschwierigkeiten in der Verwirklichung des apostolisch-missionarischen Charismas – unabhängig vom guten Willen der einzelnen – gerade darin bestünde, „als Gruppe" zu wirken.

Die Probleme am Anfang der Kongregation hatten mit der Schwierigkeit zu tun, eine Gruppe zu werden. Das Problem war nicht das Zusammenleben (das waren eher Schwierigkeiten am Rande); es fehlte auch nicht daran, daß die einzelnen keine klaren Ziele hatten, wenn es stimmt, wie es ja der Fall ist, daß aus der Gruppe von Scala zwei Kongregationen entstanden: unsere Kongregation und die Kongregation vom Heiligsten Sakrament. Aber es gelang nicht, sich ein gemeinsames Ziel zu geben, sich für ein spezifisches missionarisches Feld zu entscheiden.

Die schnelle Wiederauflösung der ersten Gruppe von Scala zeigt diese Unfähigkeit. Aber vielleicht kann man noch gar nicht von einer „Gruppe" reden; die Fünf von Scala (Liguori, Di Donato, Romano, Mannarini und Tosquez) waren nur durch ihre Begeisterung und ihren guten Willen miteinander verbunden. Aus Unerfahrenheit, durch verschiedene Einstellungen gegenüber

den Offenbarungen Sr. Celeste Crostarosas, durch die Anwesenheit zu vieler „Gründerfiguren" von starker Persönlichkeit, durch die zu strenge und starre geistliche Führung Falcoias kam es zu nicht mehr als dem Versuch einer Addition von Erfahrungen und Bestrebungen, die zu verschieden waren, um eine haltbare Verbindung zu ermöglichen. In einem gewissen Sinn war dieser erste Versuch noch nicht die Gründung einer neuen Ordensgemeinschaft; er gehört eher zu ihrer Vorgeschichte. Man dachte über die Notwendigkeit eines missionarischen Einsatzes nach; es fehlte aber die Konkretisierung in einem präzisen gemeinsamen Programm.

Die Erfahrung von Scala ist aber wichtig, weil sie die Vielfalt möglicher Projekte im Rahmen der pastoralen Dringlichkeit des 18. Jahrhunderts erkennen läßt. Klar war von Anfang an nur die Idee, sich um die Verkündigung der christlichen Botschaft zu bemühen. Das war schon etwas, aber es genügte nicht. Es war nicht möglich, sich zu einigen: weder darüber, wer die Adressaten der Verkündigung sein sollten, noch darüber, wie in diesem Werk der Verkündigung vorzugehen sei.

Im *Spicilegium Historicum CSsR* (12, 1964, 321 – 355) hat P. Tellería einen Bericht veröffentlicht, den der Kanonikus Giovanni Battista De Quattro, der Visitationsbegleiter des Bischofs Domenico Giordano, 1753 in Teano verfaßt hat. Darin wird der Fehlschlag von Scala so dargestellt (vgl. D. Capone, S. Majorano: *I Redentoristi e le Redentoriste.* Le Radici. Materdomini 1985, 357 – 358):

„Die Verschiedenheit dessen, was Pater Donato und Pater De Liguori bezüglich der Förderung der Religion im Auge hatten, führte ziemlich schnell zur Trennung. Der erstere (...) wollte, daß der Zweck der zu gründenden Vereinigung darin bestehe, in den ländlichen Gegenden, in Dörfern und kleinen Städten dieselben Aufgaben zu übernehmen, welche die Gesellschaft Jesu mit so großem Nutzen in den großen Städten besorgte, nämlich: die Jugendlichen in den Wissenschaften zu unterweisen und zu einer guten Lebensführung zu erziehen, den Sinn der Gläubigen durch Übungen der Frömmigkeit zu bilden, die Sakramente der Buße und der Eucharistie zu spenden, das Wort Gottes zu verkünden; deshalb bestand er darauf, daß sich die neue Gemeinschaft innerhalb bevölkerter Gebiete niederlassen müsse.

Im Gegensatz dazu hielt P. De Liguori (...) daran fest, daß man absolut davon abstehen müsse, Schule zu halten oder die Wissenschaften zu unterrichten (...); man müsse sich um das eigene Seelenheil bemühen, um den Gottesdienst, um die Meditation und nur um die Evangelisierung der Armen, weshalb sich die Gemeinschaft in wenig bevölkerten Gegenden und Orten niederlassen müsse.

(...) Da es nicht gelang, sich über die Gestalt des Instituts einig zu werden, gingen P. De Liguori und P. Donato auseinander. Eine ziemliche Zahl von Gefährten folgte P. Di Donato, unter welcher P. D. Vincenzo Mannarini hervorragt."

Der Inspirator dieses Abschnitts des Berichts, wenn nicht direkt der Verfasser der Vorlage, war sicher Di Donato; er stellt Mannarini auf den zweiten Platz und erwähnt auch nicht Sr. Celeste Crostarosa und Tosquez.

Uns interessiert nicht, wer die Initiative zur Trennung ergriff. Uns interessiert der Grund zur Trennung und vor allem die unverdächtige Aussage, daß P. De Liguori als Zielsetzung „nur die Verkündigung des Evangeliums an die Armen" wollte. Die Festlegung auf verschiedene Ziele und Methoden erklärt, warum sich die erste Gruppe wieder auflöste. Die Zeitgenossen erkannten ganz gut, wo die Hauptschwierigkeit lag: „So viele Projekte – hätte Pater Pagano gesagt – führen dazu, daß gar keines realisiert wird." Und Tannoia bemerkte: „Alfonso betete, redete und redete, aber konnte nicht überzeugen." Es war ein Fehlschlag.

Die eigentliche Gruppe, zu der diejenigen gehörten, die später als die „Ecksteine" des Instituts betrachtet werden, bildete sich seit dem Frühjahr 1733. Im Unterschied zur vorausgehenden formiert sich diese zweite Gruppe langsam: Es vergehen fast acht Jahre zwischen der Ankunft von Sportelli und Sarnelli in Scala und dem Eintritt von P. Cafaro im Jahre 1741. Es waren nicht die Einzigen, die sich anschlossen, aber es waren die Einzigen, die an ihrer Erfahrung als einer missionarischen Gruppe festhielten. Diese bildete sich um ein bestimmtes und begrenztes gemeinsames Ziel: die Evangelisierung gerade der verlassenen Armen auf dem Lande und in ländlichen Ortschaften, in Form einer wandernden Mission.

II. Die Adressaten der Verkündigung

Der genauen Bestimmung der Zielgruppe des Apostolats kommt für die Näherbestimmung des apostolischen Charismas zentrale Bedeutung zu, so daß eine Änderung der Zielrichtung den Charakter der Gruppe transformieren kann. Der Text aus dem *Bericht von Teano* ist daher von großer Bedeutung, weil er von einem der Protagonisten der ersten Gruppe stammt, der aus dem Abstand von 20 Jahren seit der Trennung die Idee Alfonsens bezeugt, „nur den Armen" das Evangelium verkünden zu wollen.

1. Die Armen des hl. Alfons

Wie kam nun Alfons dazu, in der Evangelisierung der Armen den Angelpunkt der zu gründenden Gemeinschaft zu sehen, so daß er bewußt bereit war, eine Spaltung der Gruppe, ja sogar deren Auflösung in Kauf zu nehmen, ohne je daran zu denken, vom ursprünglichen Ziel abzugehen?

Die Dokumentation aus dem 18. Jahrhundert ist reich an normativen Texten (Regelentwürfen), berichtende Texte zur Entwicklung der Kongregation gibt es nicht so viele, aber sie genügen, um sich ein Bild zu machen. Über den Text von Di Donato hinaus haben wir das Merkbuch Alfonsens *(Cose di coscienza)*

und den *Libellus supplex* (Ersuchen um Approbation der Gemeinschaft) von Alfons an Papst Benedikt XIV., die *Autobiografia* von Sr. Celeste Crostarosa, das Zeugnis von P. Mazzini und die Zeugnisse aus zweiter Hand, die Akten des Heiligsprechungsprozesses sowie die biographischen Darstellungen von Tannoia und Landi.

Wo Sr. Celeste Crostarosa in ihrer Autobiographie über die Anfänge der Kongregation spricht, wird das Thema der Armen und Verlassenen nicht angesprochen. Was läßt sich dazu aus den anderen Dokumenten entnehmen? Eigentlich wenig, wenn es um die theoretische Ebene geht; d. h. wir finden keine theologisch grundsätzlichen Überlegungen zur Verkündigung des Evangeliums an die Armen. Um die Ereignisse zu erkennen, die in ihrem Zusammenwirken zur Bestimmung des Zieles der Kongregation geführt haben, müssen wir daher auf die Lebensgeschichte Alfonsens zurückgreifen, der, wenigstens nach der Spaltung der ersten Gruppe von Scala, als die Hauptfigur im Leben der Kongregation erscheint. Die Armen, von denen in den normativen Texten die Rede ist, sind daher die Armen, an die Alfons dachte.

Bis zur Gründung der Kongregation hatte Alfons nicht direkt unter den Armen gelebt. Im Neapel des 18. Jahrhunderts lebte der hohe und niedere Adel allerdings nicht in einem geschlossenen Milieu. Die Armen wohnten z. B. im Stadtteil Dei Vergini oder an der Via dei Tribunali; Alfons mußte sie nicht besonders suchen.

Die verschiedenen Vereinigungen und Bruderschaften („Kongregationen"), denen Alfons in Neapel angehörte – die der Jungen Adeligen, der Doktoren, der Apostolischen Missionen, der „Weißen der Gerechtigkeit" –, gaben ihm die Möglichkeit, mit dem materiellen und sittlichen Elend des Volkes näher in Kontakt zu kommen. Sie scheinen aber die pastorale Intuition, die zur Gründung eines missionarischen Ordens drängte, nicht entscheidend bestimmt zu haben. Diese Intuition dürfte aber mit drei Momenten im Leben des jungen Priesters Alfons von Liguori in Beziehung stehen: mit dem Erleben des Elends der neapolitanischen Lazzaroni (die „Abendkapellen"), mit dem Anliegen der Glaubensverkündigung unter nichtchristlichen Völkern („Chinesenkolleg") und mit der erschütternden Erfahrung von „Santa Maria dei Monti".

Die „*Abendkapellen*" waren vielleicht die genialste und modernste pastorale Idee, die Alfons und die Priestergruppe verband, die in Neapel mit ihm zusammenarbeitete. Alfons hing zeit seines Lebens an diesem Unternehmen, auch nachdem es von kirchenamtlicher Seite her eine ganz andere Ausrichtung bekommen hatte. Unter anderem scheint mit der Erfahrung der „Kapellen" die Erarbeitung eines Systems „christlichen Lebens" in Verbindung zu stehen, das später unter dem Namen „vita divota" in die Struktur der Missionen der Redemptoristen einging. Wenn es so ist, wie P. De Meulemeester annimmt (Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes, I, Den Haag–Löwen 1933, 47–53), daß die „Massime eterne" (Grundsätze für die Ewigkeit) um das Jahr 1728 erschienen und die Komposition der „Canzoncine spirituali" (Geist-

liche Lieder) in denselben Jahren begann, wäre dies eine Bestätigung dafür, daß die Arbeit in den „Kapellen" bestimmend war für die volksnahe Ausrichtung, die für die weiteren aszetischen Schriften des hl. Alfons charakteristisch ist.

Die *„Missionsträume"* in Richtung China und Südafrika, die P. Matteo Ripa durch seine Berichte ausgelöst hatte, wurden keine Realität. Das „Jetzt nicht" Falcoias machte den Überlegungen ein Ende, ob es nicht Pflicht sei, alles zu verlassen, um das Evangelium in jenen fernen Ländern zu verkünden. Die von Kardinal Spinelli (Neapel) verfügte Unterdrückung des zunächst vorgesehenen Gelübdes, „auch in die Missionen unter den Ungläubigen zu gehen", beendete, über ein Jahrhundert hinaus, dieses Kapitel in der Geschichte der Kongregation.

Die Erfahrung von Santa Maria dei Monti war das entscheidende Ereignis. So erscheint es jedenfalls in der redemptoristischen Tradition. Wurde diese Erfahrung mythisiert? Vielleicht. Aber dann nicht mehr, als es hinsichtlich der Gründungsepisoden anderer Orden der Fall ist. Tatsache ist, daß es ohne eine kräftige Mythisierung bzw. Idealisierung nicht möglich gewesen wäre, ein Missionsprojekt wie das der jungen Kongregation entstehen zu lassen. Alfons ging wirklich im Mai 1730 nach Santa Maria dei Monti. Er blieb etwa einen Monat dort und machte zusammen mit seinen Begleitern aus seiner Erholungszeit eine Art Mission unter den Bergbewohnern. Wahrscheinlich kam der Städter Alfons von Liguori zum ersten Mal mit einer so großen Armut in Berührung. Das sind die Fakten. Dachte Alfons schon damals daran, einen missionarischen Orden zu gründen? Das wird nicht einmal von Tanoia behauptet; er sagt nur, daß sich Alfons einer großen pastoralen Not bewußt wurde.

Die Kongregation arbeitete dann schon seit Januar 1733 tatsächlich in dieser Richtung. Es waren die Missionen von Campinola, Pietre und Gete (die Mission von Tramonti). Die Urlaub-Mission von S. Maria dei Monti wurde zum Modell und Paradigma, eine Art mythisches Gründungsereignis. Sie brachte die Zielgruppe des Apostolats der Redemptoristen – die am meisten verlassene Landbevölkerung – und die entsprechende seelsorgliche Methode in den Blick, die Volksmission. Wenn Tanoia schreibt, daß sich Alfons entschloß, „sein Leben in Hütten und Bretterbuden zu verbringen und in der Umgebung von Dörflern und Hirten zu sterben", gibt er zwar keinen genauen geschichtlichen Bericht, bringt aber das Ideal des Stifters gut zum Ausdruck.

Ich kann hier nicht den Einfluß verschiedener Ereignisse im Leben des hl. Alfons auf die Formulierung des redemptoristischen Charismas näher erörtern. Ich kann aber nicht umhin, wenigstens folgendes anzumerken:

a) Von der Tätigkeit Alfonsens als Mitglied der „Apostolischen Missionen" in den größeren Orten Süditaliens zur Arbeit unter den kleinen Leuten Neapels (den „lazzaroni" der „Abendkapellen"), schließlich zur Bemühung um die armen Hirten von Santa Maria dei Monti beobachten wir ein immer tieferes Hinuntersteigen in die Welt materiellen und geistigen Elends;

b) nicht nur seine Aktivität als Missionar und Ordensgründer, sondern auch sein schriftstellerisches Schaffen – im Bereich von Spiritualität und Moraltheologie – bleiben in enger Verbindung mit dem Programm, „nur den Armen das Evangelium zu verkünden";

c) die Sensibilität Alfonsens für das Problem der Armut hat eine spezifisch pastorale Orientierung. Er ist zu allem bereit, wenn es gilt, „Seelen zu retten". Was Alfons bewegt und umtreibt, ist der Zustand seelsorglicher Verlassenheit, den er vorfand.

Versuchen wir, diesen Aspekt der pastoralen Intuition des hl. Alfons von den normativen Texten aus den Anfängen der Kongregation her zu vertiefen!

2. Die „verlassenen Armen"

Die normativen Texte der Kongregationsgeschichte, die auf die Adressaten der missionarischen Tätigkeit Bezug nehmen, sind so zahlreich, daß es schwer wäre, eine Auswahl zu treffen, falls man einige zitieren wollte. Ein aus den Ursprungsquellen zusammengestelltes, nicht erschöpfendes Florilegium beschreibt die Zielgruppe folgendermaßen: „die (der seelsorglichen Hilfe) Bedürftigen, besonders jene, die in den Dörfern auf dem Lande leben"; „die am meisten Verlassenen auf dem Lande und in den armen Ortschaften"; „die am meisten vernachlässigten Dörfer"; „zu den Leuten hingehen, die der geistlichen Hilfe am meisten bedürfen, in den verlassensten Orten und in den Strohhütten"; „das arme, verlassene Volk auf dem Lande"; „den Armen das Wort Gottes verkünden".

Was besagen diese Umschreibungen?

a) Daß die Näherbestimmung des Charismas Frucht einer Analyse der gegebenen Situation der Kirche und einer entsprechenden Option ist. Wie wir gesehen haben, entstehen die apostolischen Ordensgemeinschaften nicht wie Pilze, sondern sind eine Antwort auf eine pastorale Notlage. Die Kongregation der Redemptoristen entsteht im Blick auf die seelsorgliche Verlassenheit und Bedürftigkeit der Menschen auf dem Lande und der ländlichen Gebiete im Königreich Neapel des 18. Jahrhunderts. Es ist normal, daß sich der Orden von den konkreten Notständen her definiert, denen er begegnen will. Nur auf diese Weise kann die missionarische Tätigkeit Wirkung erzielen.

b) Die zitierten Wendungen und ähnliche drehen sich um drei Hauptpunkte: „Verlassenheit bzw. Vernachlässigtsein", „Arme", „ländliche Gebiete". In der bündigsten von Alfons gegebenen Formulierung aus dem Jahre 1748 (Trascrizione Cossali) sind diese drei Elemente verbunden, indem die Aufgabe der Kongregation als Fortsetzung des Erlösungswerkes Christi gekennzeichnet wird:

„(...) der einzige Zweck dieser (Kongregation) soll darin bestehen, dem Beispiel unseres Erlösers Jesus Christus durch die Verkündigung des Wortes Gottes an die Armen zu folgen, so wie er von sich selbst gesagt hat: Evangelizare pauperibus misit me. Deshalb (...) wird es ihr ganzes Bemühen sein, den auf dem Lande und in den Dörfern verstreuten Leuten zu Hilfe zu kommen, besonders denen, die seelsorglich am meisten verlassen sind."

Aber haben diese verschiedenen Aspekte alle das gleiche Gewicht? Auf diese Frage wird die Geschichte der Kongregation eine – oft etwas gequälte – Antwort geben. Zunächst können wir versuchen, das Band zu erkennen, daß die drei Aspekte miteinander verbindet.

Wenn wir die Texte in ihrem geschichtlichen Kontext lesen, müssen wir sagen, daß die zentrale Intuition aus der Erkennntis des „Verlassenseins" erwächst. Es ist die Feststellung eines Zustandes der Verlassenheit, die die Idee auslöst, etwas zu unternehmen. Geht es um irgendeine Verlassenheit? Nein, sondern um eine Verlassenheit aufgrund der Armut.

Die Aktualität und das biblische Fundament des Wortes von der „Verkündigung an die Armen" hat uns dazu gebracht, diese Worte heute mit Recht hervorzuheben. Das scheint mir legitim, wenn man nicht vergißt, daß die Armen, von denen die Rede ist, d. h. „die armen Landbewohner", „die armen Leute", „die Armen auf dem Lande", nicht so sehr eine soziale Kategorie zu bezeichnen scheinen, sondern eher einen Zustand geistlicher, seelsorglicher Verlassenheit, der sich aus der Tatsache ergibt, daß die betreffenden Leute arm sind. „Arme" und „Verlassene" dürfen nicht auseinanderdividiert werden; die Texte scheinen durchaus nahezulegen, daß beides in der Realität zusammenging und -geht. Heute würden wir sagen: verlassen und vernachlässigt, weil arm; arm und deshalb verlassen.

Daß diese „verlassenen Armen" auf dem „Lande" zu finden waren, hängt mit der sozioökonomischen Situation im damaligen Königreich Neapel zusammen, wenn auch nicht nur mit Neapel und nur mit dem 18. Jahrhundert. Der Historiker muß bestätigen, daß die Einschätzung durch Alfons und seine Gruppe richtig war.

In der Geschichte des Apostolats der Kongregation wird man sich mit der so bestimmten Zielsetzung konfrontiert sehen. Man kann sagen, daß die ersten zwei Charakteristika – Armut und Verlassenheit – weniger Schwierigkeiten machen werden, zumindest theoretisch nicht. Das Problem wird sich stellen, wenn es sich darum handelt, die Kongregation in verschiedenen sozio-ökonomischen Kontexten einzupflanzen, nicht mehr nur auf dem Lande.

Hier ist nun der Ort, auf zwei spätere Erfahrungen in unserer Geschichte Bezug zu nehmen: auf den Weg Klemens Hofbauers und auf die Geschichte der Kongregation in Amerika, weil sie mir besonders bezeichnend vorkommen.

3. Die Armen des hl. Klemens

Wie man weiß, hatte der hl. Klemens eine sehr kurze redemptoristische Ausbildung. Weder er noch sein Freund Hübl hatten viel Zeit, um sich die Traditionen der Kongregation anzueignen. In der Folgezeit brachte sein außergewöhnlicher Weg auch Vorteile mit sich. Er trat in die Kongregation in einer Zeit der Krise ein, und wenn er sofort zum Vikar mit fast unbegrenzten Vollmachten ernannt wurde, so hatte dies zum Teil mit dem Bestreben von P. De Paola zu tun, als ein echter Generaloberer zu erscheinen. Unter „normalen" Bedingungen hätte Klemens schwerlich die Aktionsfreiheit erhalten, die für seine Unternehmung notwendig war. Als sich im Jahre 1793 die Situation in der Kongregation wieder einigermaßen normalisiert hatte, war das Werk des hl. Klemens schon so weit fortgeschritten, daß man es nicht mehr einfach aufheben konnte.

Die Armen, um die sich Klemens in Warschau bemühte, waren die Mitglieder der deutschen Kolonie, die Waisenkinder und die Jugendlichen. Es waren Arme und Vernachlässigte, aber es handelte sich nicht um Leute auf dem Lande. Es ist bekannt, daß die rechtliche Grundlage, auf die sich der Heilige stützen konnte, um Schulen und ein Waisenhaus zu gründen, die Bestimmungen des Ordenskapitels von Scifelli im Jahre 1785 waren, Bestimmungen, die vom Heiligen Stuhl zurückgewiesen wurden. Kannte Klemens die Verfügungen Roms? Diese Frage ist schwer zu beantworten. Der Heilige scheint jedenfalls vor allem darum bemüht gewesen zu sein, die Kongregation zu verbreiten. Die Jugenderziehung und die Errichtung von Waisenhäusern waren als dienliche soziale Werke anerkannt, und es gab keine andere Möglichkeit, staatliche Anerkennung zu erhalten.

Das Werk des hl. Klemens und der ersten transalpinen Gruppe stand fast ganz unter dem Zeichen von Enttäuschungen. Angesichts der Schwierigkeiten, die Kongregation jenseits der Alpen einzupflanzen, hätte ein „normaler" Redemptorist aufgegeben und seinen Auftrag an die italienischen Oberen zurückgegeben. Zum Glück für die Kongregation war Klemens kein „Normal-Redemptorist". Er bleibt für die Redemptoristen etwas wie ein Mose: Er führte seine Mitbrüder auf ihrem Weg durch die Wüste, er selbst aber betrat nie das verheißene Land. So war das Hofbauerische Erbe vor allem an das Überleben der Kongregation jenseits der Alpen gebunden, aber als „Typ" des Missionars konnte er nicht gelten. Die Volksmission geriet nie aus seinem Horizont, er selbst hat aber nie eine Mission gehalten.

Die Wiener Schüler Hofbauers, die nur in geringer Verbindung mit der Ursprungsgeschichte der Kongregation („Idem-Identität") ausgebildet waren, hatten ein Bild des Ordens im Blick, das in gewisser Weise faszinierend war, aber zu wenig mit der Geschichte der Kongregation vermittelt war. Die Reaktion von P. Passerat kann rückwärtsgewandt erscheinen (die Frage nach den Konstitutionen von 1764), und das Verhalten der neapolitanischen Oberen mag uns als unverständig vorkommen, aber es ist ihnen zu verdanken, daß sich die Kongregation weiterhin als missionarische Gemeinschaft verstand.

4. Die Armen in Amerika

Von gleichgroßer geschichtlicher Bedeutung ist der Beginn der Tätigkeit in Amerika, im Jahre 1832. Wie es oft geht, stand die Mission in Amerika zunächst unter zwei unvereinbaren Erwartungen. Die Bischöfe in den USA suchten Priester (Pfarrer) für ihre riesigen Diözesen, dagegen wollte P. Passerat eine Gruppe aussenden, die die bewegliche Mission einführen sollte.

Die Pioniere – drei Patres: Saenderl, Tschenhens, Haetscher, und drei Brüder: Kohler, Schuh, Witopil – ließen sich eher von ihrem redemptoristischen Idealismus leiten. Eingespannt zwischen dem unausführbaren Auftrag Passerats und die unannehmbare Forderung der amerikanischen Bischöfe, verstreuten sie sich in den Weiten des amerikanischen Kontinents. „In Treue zum Geist unseres Vaters Alfons" wollten sie unter den Indianern, den Jägern und Holzfällern in Französisch-Kanada arbeiten; diese Leute erschienen ihnen als die Verlassensten.

Die Schwierigkeiten, die diesem ersten Versuch ein Ende machten, waren im wesentlichen zwei, und sie standen in enger Verbindung miteinander: das Fehlen einer wirtschaftlichen Grundlage und die Unmöglichkeit eines gemeinschaftlichen Lebens. Was den zweiten Punkt angeht, war Passerat – er war der Generalvikar – unerbittlich. Man dachte daran, die erste Gruppe nach Europa zurückzurufen; wegen ihrer Einzeltätigkeit stand sie unter den Mitbrüdern in Europa in keinem guten Ruf.

Die Lösung wurde von P. Prost gefunden, der als Visitator, d. h. als Oberer, nach Amerika geschickt worden war: Die pastorale Tätigkeit der Mitbrüder sollte den Einwanderern, besonders aus Deutschland, gelten, die in großer Zahl nach Nordamerika kamen (1839). Die Nationalitätenpfarreien könnten eine entsprechende Zahl von Redemptoristen aufnehmen, so daß ein gemeinschaftliches Leben der Mitbrüder möglich würde; das Problem des Lebensunterhalts könnte gelöst werden; darüber hinaus würde sich die Möglichkeit bieten, die Volksmissionen unter den Katholiken wieder aufzunehmen.

Das war vielleicht eine Kompromißlösung. Aber es war sicher eine wirksame Lösung. Die Verlassenen wurden vor allem unter den katholischen Einwanderern gesehen, die in den Städten, nicht auf dem Lande, lebten. Die Seelsorge, die sie nötig hatten, war vor allem eine kontinuierliche Begleitung, die sie in ihrem Glauben bestärkte, der in einem Lande gefährdet war, das zwar liberal, aber durch einen starken protestantischen Einfluß bestimmt war. Der Beitrag der Redemptoristen zur Bewahrung des katholischen Glaubens in den Vereinigten Staaten steht außer Zweifel.

Die Kongregation war in den nördlichen Ländern – in verschiedener Weise – dabei geblieben, sich auf die „verlassenen Armen" auszurichten, auch wenn sich diese nicht „auf dem Lande" befanden.

III. Die Wanderpredigt

Das Thema der Wandermission ist heute vielleicht am meisten kontrovers. Ich werde weniger von der Volksmission reden, sondern das Ganze in den größeren Rahmen der Bewegungen der Wanderpredigt im abendländischen Christentum stellen. Ich werde einige Probleme nennen, ohne Anspruch, sie zu lösen.

1. Wanderpredigt im abendländischen Christentum

Im Urchristentum war dies die hauptsächliche Form der apostolischen Verkündigung. Sie hatte das Ziel, Kirche zu begründen und zu erneuern (vgl. 1 Kor 3,6: „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen"). Und sie bleibt in gewissem Sinn an die Gründungsphase von Kirche gebunden.

Später, in einer territorial umschriebenen und rechtlich strukturierten Kirche, liegt die Vollmacht zur Wortverkündigung beim Bischof oder bei von ihm Delegierten, die auch Laien und sogar Frauen sein können. Gewöhnlich sind es aber Ordinierte: der bischöfliche Theologe, die Pfarrer, kirchliche Würdenträger im Besitz einer Pfründe.

Die Wiederaufnahme der Wanderpredigt, vom Hochmittelalter an, durchbrach objektiv die Strukturen der Ortskirche. Jede Verkündigungstätigkeit, welche die vom kirchlichen Recht festgelegten Grenzen zu überschreiten versucht, gilt als „außerordentlich", extra-ordinem, und steht daher unter Verdacht.

Das Auftauchen von „professionellen" Verkündern in den Bettelorden – oft mit universitärer Ausbildung – im Rahmen und Auftrag von stark zentralisierten Verbänden, brachte eine Umwälzung der traditionellen kirchlichen Verfassung mit sich. Nur um ein Beispiel zu bringen: Zwischen 1250 und 1550 wurden allein in Frankreich 800 Konvente gegründet, die den vier größten Orden angehörten (Franziskaner, Dominikaner, Karmeliter, Augustiner). Die Opposition der Bischöfe – und nicht nur der Bischöfe – gegenüber den Mendikanten entstand, als man sich des genannten Umbruchs bewußt wurde, vor allem seit die Bettelorden ab 1281 vom Papst das Recht erhielten, überall zu predigen und das Bußsakrament zu spenden.

Die Neuinterpretation des alten Privilegs der Exemtion ermöglichte den Bettelorden, eine Parallelstruktur zur bischöflich-ortskirchlichen Verfassung aufzubauen. Gegenüber der bischöflichen Struktur hatten sie durch ihre direkte Abhängigkeit vom Papst den Vorteil der Universalität und der Mobiliät. Trotz der notwendigen Ausnahmen sicherten sie sich praktisch das Recht, ja fast das Monopol des Verkündigungsdienstes und überließen – nicht immer – den Ortskirchen Verwaltung und Sakramentendienst.

Die nachtridentinische Kirche erkannte die Bedeutung dieser Parallelstruktur, als es darum ging, die Rechristianisierung in Gang zu bringen, deren Notwen-

digkeit durch die protestantische Reformation ins Licht gerückt war. Es handelte sich um eine „Neuevangelisierung", die, ausgehend vom Konzil, durch die Päpste und die Reformbischöfe gefördert wurde. Das geeignetste Werkzeug dafür sah man in den alten und neuen apostolischen (pastoralen) Orden. Sie organisierten sich zu „missionarischen Gruppen". Von der Wanderpredigt einzelner kam es zu einer kollektiven Aktion. Es entstand die Volksmission.

Das 17. und 18. Jahrhundert sind das Goldene Zeitalter der „Volksmission". Die neueste Geschichtsschreibung gesteht der Volksmission einen grundlegenden, lange verkannten Beitrag zur Erhaltung des Glaubens in den katholisch gebliebenen Ländern zu.

2. Wanderpredigt und Geschichte der Kongregation

In diesem Kontext entsteht die Kongregation der Redemptoristen.

In einem Klima intensiver Zusammenarbeit der missionarischen Institute und der Reform der Ortskirchen mußte die Einbindung der Kongregation in die Kirche etwas so Selbstverständliches sein, daß man nicht einmal davon zu sprechen brauchte. Tatsächlich ist kaum davon die Rede. Lediglich im Zusammenhang der Tugend des Glaubens nehmen die *Regole Grandi* (1743) wie auch das *Compendio*, das offiziell den Bischöfen von Nocera (1742 – 1745) und von Bovino (1745) vorgelegt wurde, auf die kirchliche Verfassung Bezug (in der Reihenfolge: Papst, Kardinäle, Bischöfe). Die *Regola di Conza* (1746 – 47) bemerkt in dem Teil, der der Leitung gewidmet ist: „Als ihre Vorgesetzten werden sie auch die Bischöfe der Diözesen anerkennen, in denen sie sich befinden." Das ist alles.

Man könnte sagen, daß die Anfangsgruppe so sehr damit beschäftigt war, sich selbst zu definieren, daß sie sich nicht groß Gedanken über ihre Stellung innerhalb der kirchlichen Strukturen machen konnte. Aber war es überhaupt nötig, sich darüber Gedanken zu machen? In der nachtridentinischen Kirche wurde ja – wie schon gesagt – die Bildung missionarischer Gemeinschaften nicht nur als Problem empfunden, sondern als eine Lösung gesehen, die vom gesamten Episkopat begrüßt wurde. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß die Förderer der Gründung unserer Häuser Bischöfe waren: Vigilante (Villa degli Schiavi), Rossi (Ciorani), Lucci (Deliceto), Nicolai (Materdomini).

Es war klar, daß sich ein missionarischer Orden der „außerordentlichen" Seelsorge widmete, besonders der Volksmission. Die Probleme kamen, als man von den Redemptoristen verlangte (vgl. oben, im 2. Teil), sich ganz in die ordentliche Seelsorge der Ortskirche eingliedern zu lassen.

Zu diesem Punkte noch eine Bemerkung! Wir kennen alle die Angst, die Alfons vor kirchlichen Ämtern im allgemeinen und vor dem Bischofsamt im besonderen hatte. Daß er selbst schließlich Bischof wurde, steht auf einem anderen Blatt. Diese seine Einstellung war von sehr komplexer Natur. Sie hing mit seiner skrupulösen Gewissenhaftigkeit zusammen und mit der Art, wie er

persönlich die pastorale Verantwortung erlebte; wahrscheinlich stand dahinter auch eine Art Entzauberung und Ernüchterung angesichts der routinierten Seelsorgspraxis, wie er sie in der Kirche seiner Zeit gegeben sah. Aber es war nicht nur das. Alfons und seinen ersten Gefährten ging es auch um die Erhaltung und Fortführung des Werkes der Kongregation. Das Gelübde, das dem der Armut hinzugefügt wurde, auf „alle Würden, Benefizien und Ämter außerhalb der Kongregation zu verzichten", ist Ausdruck dieser Sorge. Dieses neue Gelübde, das wahrscheinlich 1743 angefügt wurde, ist eigenhändig von Alfons niedergeschrieben, nachdem er kurz zuvor zum Rector Maior gewählt worden war. Versuchte man damit, auf Distanz gegenüber der institutionellen Kirche zu gehen? Sicher waren die Kongregierten überzeugt, daß die spezifische pastorale Aufgabe der Kongregation Vorrang habe gegenüber jeder anderen Form der ordentlichen Seelsorge. Mehr läßt sich dazu wohl nicht sagen. Die Verpflichtung zu dem erwähnten Ämterverzicht wurde, wenn auch in abgeschwächter Weise, in der von Benedikt XIV. approbierten Regel beibehalten. Uns interessieren hier nicht die Gründe, warum dieser Verzicht in einer zum Karrierestreben geneigten klerikalen Welt als etwas Positives erscheinen konnte. Es ging mir darum, den absoluten Vorrang zu unterstreichen, den man der Wandermission gegenüber anderen möglichen Formen der Seelsorge gab.

Die Wanderpredigt der Kongregation unterschied sich nicht wesentlich von der im 18. Jahrhundert üblichen missionarischen Verkündigung. Die Besonderheiten der redemptoristischen Mission sind in den letzten 50 Jahren mehrmals aufgezeigt worden, zuletzt von P. Giuseppe Orlandi im 2. Teil (1. Kapitel) der *Storia della Congregazione CSsR*. Es besteht kein Zweifel, daß diese Besonderheiten den Erfolg unserer Volksmissionen erklären.

Ob und wie eine Form von Wandermission heute eine pastorale Kraft sein oder werden kann, darüber etwas zu sagen, ist nicht die Aufgabe des Historikers. Er kann nur Folgendes vermerken:

a) Die Kongregation CSsR ist als eine wesentlich *missionarische* Gemeinschaft entstanden;

b) dieses ihr „missionarisches" Wesen realisiert sich voll in der *wandernden* Verkündigung;

c) diese „Wanderpredigt" der Redemptoristen ist eine Verkündigung des Evangeliums im *Team*;

d) die anderen Tätigkeiten der Kongregation wurden in Bezug zur Mission gesehen. Die „vita divota" in unseren Kirchen wurde eingeführt, um der seelsorglich vernachlässigten Bevölkerung eine ständige Begleitung anzubieten; heute würden wir von „missionarischen Zentren" reden. Die „geschlossenen" Exerzitien in unseren Häusern hatten den Zweck, die leitenden Kreise (Laien und Kleriker) religiös so zu formen, daß die Missionen unter den Armen bleibende Früchte brächten.

Schlußbemerkung

Nach dieser Darstellung der Geschichte des redemptoristischen Charismas stellt sich die Frage: Wo liegt heute das Problem? – Das Problem entsteht aus der dringenden Notwendigkeit eines neuen Sozialkontraktes unter den Kongregierten. Ich ziehe es vor, von einer „Neugründung" zu sprechen. Die größte Schwierigkeit, diese Ipse-Identität zu finden, scheint sich daraus zu ergeben, daß das alfonsianische Charisma – „zur Evangelisierung der Armen und Vernachlässigten da zu sein" – mit der historischen Form seiner Verwirklichung identifiziert wird, mit der Volksmission. Wir müßten auf einige Beobachtungen zurückkommen, die wir oben gemacht haben (vgl. I,1; III,1 f.), auf die hier nur kurz Bezug genommen wird:

a) In der Kirche nach dem 2. Vatikanischen Konzil ist der Raum für eine außerordentliche missionarische Pastoral im Bereich der Ortskirchen beträchtlich eingeschränkt, wenn nicht überhaupt verschwunden. Die Volksmission war in der nachtridentinischen Kirche das geeignete Instrument einer Evangelisierung. Es wird sich zeigen, ob sie dies auch in der Kirche seit dem 2. Vatikanischen Konzil sein kann.

b) Wenn die Volksmission mit dem in Verbindung gebracht wird, was die „Neuevangelisierung" genannt wird, kann sie dann nicht zum Instrument der Restauration eines vorkonziliaren Christentums werden?

Auf diese Frage muß geantwortet werden, wenn wir der Gefahr entgehen wollen, uns, wenigstens in einem Teil der Kirche – und ich denke an die Kirchen in Europa –, zu Nachhutgefechten zu verurteilen. Aber vielleicht greift der Historiker, wenn er sich über diese Themen ausläßt, zu weit über seinen Bereich hinaus.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. Juni 1996)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. „Vita consecrata"

Am 25. März 1996 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. das nachsynodale Apostolische Schreiben über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt. Das umfangreiche Schreiben ist in drei Kapitel gegliedert und umfaßt 112 Abschnitte. Die Ordenskorrespondenz wird in nächster Zeit Beiträge über dieses wichtige Schreiben, das das Ergebnis der Bischofssynode von 1994 aufbereitet, bringen.

Es folgt hier vorerst eine Betrachtung zur *„Identität des geweihten Lebens"*.

Die ersten Worte des Apostolischen Schreibens bringen das behandelte Thema zum Ausdruck: „Das geweihte Leben." Die Entwicklung der Terminologie nach dem Konzil ist vielsagend. Das 6. Kapitel der Konstitution *Lumen Gentium* hatte den Titel „Die Ordensleute". *Perfectae caritatis* war ein „Dekret über die Erneuerung des Ordenslebens". Nunmehr verwendet das Apostolische Schreiben den Ausdruck „geweihtes Leben", der eine allgemeinere Bedeutung hat. Ein lebendigeres Bewußtsein von der Verschiedenartigkeit der Formen geweihten Lebens ist offenkundig geworden: Die Ordensleute stellen dabei nur eine besondere Form dar. Es müssen jedoch alle vom Heiligen Geist inspirierten Formen gefördert werden. Es scheint aber auch nötig zu sein, unter den neuen Arten tieferer Hingabe an die Kirche jene zu unterscheiden, die voll und ganz die Bezeichnung „geweihtes Leben" verdienen.

1. Was ist das geweihte Leben? Wir mögen versucht sein, zu antworten: eine besondere Art und Weise, das menschliche Leben zu leben. Aber das Apostolische Schreiben läßt uns in seiner ersten Aussage den Blick nach oben richten: Das geweihte Leben ist vor allem ein Geschenk, „ein Geschenk Gottes, des Vaters, durch den Geist an seine Kirche" (Nr. 1). Dieses Geschenk weckt Dankbarkeit. Dankbarkeit für die in dem Apostolischen Schreiben vorgestellten verschiedenen Formen geweihten Lebens und ganz allgemein für das Geschenk dieses Lebens an sich kommt in dem Dokument zum Ausdruck. Dieses ist keine kühle, theoretische Erklärung, sondern bringt ein göttliches Geschenk, das das Leben umgestaltet und ihm einen höheren Wert gibt, zu Bewußtsein.

Das geweihte Leben ist ein Phänomen in der Kirche, das sich geschichtlich seit den Anfängen entwickelt hat und bis heute fortbesteht. Das Apostolische Schreiben hält die Tatsache fest und beschreibt sie in wenigen Worten, die bereits die Identität des geweihten Lebens ausdrücken: „Jahrhunderte hindurch hat es nie an Männern und Frauen gefehlt, die dem Ruf des Vaters und der Einladung des Geistes folgten und diesen Weg der besonderen Nachfolge Christi wählten, um sich ihm mit ‚ungeteiltem' Herzen (vgl. 1 Kor 7,34) hinzugeben. Auch sie haben wie die Apostel alles verlassen, um bei ihm zu bleiben und sich wie er in den Dienst vor Gott und an den Schwestern und Brüdern zu stellen" (Nr. 1).

Das geweihte Leben ist in erster Linie bestimmt durch einen Ruf des Vaters. Er tut sich kund in dem Aufruf Christi zur Nachfolge. Auf diesen Ruf antwortet unter dem Antrieb des Geistes eine persönliche Entscheidung. Sie besteht in der Ganzhingabe seiner selbst und dem Verlassen aller

Dinge. Diese Hingabe nimmt konkret Gestalt an in einem mit Christus gelebten und dem Dienst vor Gott und am Nächsten geweihten Leben. Christus ist die Mitte dieses Lebens: Er ist es, der das Menschenherz an sich zieht und ihm tief-innige, volle Vertrautheit anbietet.

Wir begreifen, warum dieses Leben „geweihtes" Leben heißt. Weihe bedeutet das unumschränkte Gott-Gehören des Menschen. Der Vater bittet durch seinen menschgewordenen Sohn um die volle Hingabe der Person; Christus will mit einem die freie Zustimmung weckenden Ruf das Herz und die Kräfte der Person sich zu eigen machen, um sie für sein Werk einzusetzen.

2. Es geht nicht um die Weihe, die zur Folge hätte, daß die Person sich in sich selbst verschlösse. Nachdem das Apostolische Schreiben den Zweck dargelegt hat, nämlich den Dienst vor Gott an den Schwestern und Brüdern, sagt es weiter von jenen, die um Christi willen alles verlassen haben: „Auf diese Weise haben sie dazu beigetragen, das Geheimnis und die Sendung der Kirche offenbar zu machen durch die vielfältigen Gnadengaben geistlichen und apostolischen Lebens, die der Heilige Geist ihnen zuteilte" (Nr. 1). Nicht nur der Kirche, sondern der ganzen menschlichen Gesellschaft kommt ihr Beitrag zugute, sie haben „auch an der Erneuerung der Gesellschaft mitgewirkt" (Nr. 1).

Das geweihte Leben ist, wie das Schreiben betont, „keine isolierte Randerscheinung", sondern betrifft die ganze Kirche und nimmt einen wesentlichen Platz in ihr ein. Es steht „in Herz und Mitte" der Kirche, „da es ‚das innerste Wesen der christlichen Berufung offenbart und darstellt' und das Streben der ganzen Kirche als Braut nach der Vereinigung mit dem einen Bräutigam zum Ausdruck bringt". Es ist „für die Gegenwart und Zukunft des Gottesvolkes ein kostbares und unerläßliches Geschenk ... weil es zutiefst zu dessen Leben, Heiligkeit und Sendung gehört" (Nr. 3). Aus diesem Grund wird das geweihte Leben immer Bestand haben. „Es wird in der Geschichte eine weitere Vielfalt an Formen geben können, aber das Wesen einer Entscheidung, die in der Radikalität der Selbsthingabe aus Liebe zum Herrn Jesus und in ihm zu jedem Angehörigen der Menschheitsfamilie ihren Ausdruck findet, wird sich nicht ändern" (Nr. 3). Es besteht also eine unlösbare Verbindung zwischen der Kirche und dem geweihten Leben. Auf den Beitrag dieser hochherzigen Menschen „zählt das christliche Volk auch weiterhin" (Nr. 3). Die Kirche kann sich in ihrer Heiligkeit und ihrer Sendung nicht entfalten ohne den Rückhalt des geweihten Lebens.

3. Um die Identität des geweihten Lebens besser zu erfassen, muß man den entscheidenden Einfluß Christi beachten. Es geht nicht nur darum, Christus aus ganzem Herzen zu folgen, sondern „dies mit der sich Christus ‚anpassenden' Zustimmung der gesamten Existenz zu leben und auszudrücken" (Nr. 16). Christus ist nicht nur derjenige, der ruft, sondern er ist das höchste Vorbild für die Weihe in einem menschlichen Leben. Diese Weihe wurde von Jesus im Evangelium bestätigt – wie das Apostolische Schreiben sagt (Nr. 22) –, als er sich als der bezeichnete, „den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat" (Joh 10,36).

Die Angleichung an dieses Vorbild ist wesentlich. „Das geweihte Leben ahmt auf Anregung des Heiligen Geistes die Lebensform ‚ausdrücklicher nach und bringt sie in der Kirche ständig zur Darstellung', die Jesus, der höchste Geweihte und Gesandte des Vaters für sein Reich, annahm und für die Jünger, die ihm folgten, bestimmt hat" (Nr. 22).

Es ist die Lebensform Christi „in Keuschheit, Armut und Gehorsam" (Nr. 18). Die Vollkommenheit dieser Form ist das Fundament der „objektiven Vollkommenheit des geweihten Lebens". „Seine Lebensform in Keuschheit, Armut und Gehorsam er-

scheint in der Tat als die radikalste Weise, das Evangelium auf dieser Erde zu leben, eine sozusagen göttliche Lebensform, weil sie von ihm, dem Gottmenschen, als Ausdruck seiner Beziehung als der Eingeborene Sohn zum Vater und zum Heiligen Geist angenommen wurde" (Nr. 18).

So erklärt sich, daß die Identität des Ordenslebens an die evangelischen Räte der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams gebunden ist. Diese Räte finden in Christus ihren vorbildlichen Ausdruck, der von denen nachgeahmt wird, die seinem Ruf folgen. Die geweihte Person gleicht sich Christus an. „Mit dem Entschluß zur Keuschheit macht sie sich die jungfräuliche Liebe Christi zu eigen und bekennt ihn vor der Welt als eingeborenen Sohn, der eins ist mit dem Vater (vgl. Joh 10,30; 14,11); durch Nachahmung seiner Armut bekennt sie ihn als den Sohn, der alles vom Vater empfängt und in der Liebe ihm alles zurückgibt (vgl. Joh 17,7.10). Mit dem Opfer der eigenen Freiheit dem Geheimnis seines Sohnesgehorsams folgend, bekennt sie ihn als den unendlich Geliebten und Liebenden, als den, der allein Wohlgefallen daran findet, den Willen des Vaters zu tun (vgl. Joh 4,34), mit dem er vollkommen verbunden ist und von dem er in allem abhängt" (Nr. 16).

Um diese Beziehungen des Sohnes zum Vater, die sich in den evangelischen Räten widerspiegeln, zu verdeutlichen, heftet das Apostolische Schreiben den Blick „auf das leuchtende Antlitz Christi im Geheimnis der Verklärung" (Nr. 14) und möchte so das trinitarische Bild des geweihten Lebens klarer erkennen lassen. Es zeigt die evangelischen Räte als „Ausdruck der Liebe, die der Sohn dem Vater in der Einheit des Heiligen Geistes entgegenbringt" (Nr. 21). Die Keuschheit der unverheirateten Männer und der Jungfrauen „stellt einen Abglanz der grenzenlosen Liebe dar, die die drei göttlichen Personen ... verbindet"; die Armut wird Ausdruck der gegenseitigen Ganzhingabe der drei göttlichen Personen; der Gehorsam ist „Abglanz der liebevollen Gegenseitigkeit der drei göttlichen Personen in der Geschichte". Man kann noch hinzufügen, daß das brüderliche Leben sich „als beredtes Bekenntnis zur Dreifaltigkeit" darstellt (Nr. 21).

Die wesentliche Rolle des geweihten Lebens muß also im Licht des Geheimnisses der Menschwerdung und des Geheimnisses der Dreifaltigkeit erwogen werden. Das geweihte Leben nahm in Christus seinen Ursprung. Er wollte es an die übertragen, die er zur Nachfolge beruft. „Das geweihte Leben stellt wahrhaftig lebendige Erinnerung an die Lebens- und Handlungsweise Jesu als fleischgewordenes Wort gegenüber dem Vater und gegenüber den Brüdern und Schwestern dar. Es ist lebendige Überlieferung des Lebens und der Botschaft des Erlösers" (Nr. 22).

4. Um die Identität des geweihten Lebens noch vollständiger zu bestimmen, macht das Apostolische Schreiben weiter auf drei Dimensionen dieses Lebens aufmerksam: die österliche, die missionarische und die eschatologische Dimension. Das geweihte Leben muß notwendigerweise von der österlichen Dimension geprägt sein, weil die im Evangelium wurzelnde Lebensform Christi nicht von seiner Bestimmung zum Kreuz getrennt werden kann. Auf seinem Weg zur Höhe der Liebe ist das Kreuz der Gipfelpunkt. „Dort wird seine jungfräuliche Liebe zum Vater und zu allen Menschen ihren höchsten Ausdruck erreichen; seine Armut wird zur völligen Entäußerung gelangen; sein Gehorsam bis zur Hingabe des Lebens" (Nr. 23).

Das Gleichwerden mit Christus auf dem Weg der evangelischen Räte kann sich vollkommener noch im Augenblick des Kreuzes verwirklichen. Bei der Beschreibung der Anteilnahme am Erlösungsgeheimnis bewahrt das Apostolische Schreiben die trinitarische Perspektive. Das geweihte Leben bekennt mit seiner Liebe zum Kreuzesgeheimnis, „an die Liebe des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu glauben

und aus ihr zu leben. Auf diese Weise trägt es dazu bei, in der Kirche das Bewußtsein lebendig zu erhalten, daß das Kreuz der Überfluß der Liebe Gottes ist, die auf diese Welt überströmt, das großartige Zeichen der Heilsgegenwart Christi" (Nr. 24). Im Leben der geweihten Menschen fehlt es nicht an Schwierigkeiten und Prüfungen. Sie erfordern, um in höherer Weise fruchtbar zu sein, Mut und Treue. Die missionarische Einstellung ist eine Dimension, die nicht nur einigen Gemeinschaften vorbehalten ist. Man kann sagen, „daß der missionarische oder Sendungscharakter jeder Form des geweihten Lebens zutiefst innewohnt. In dem Maße, in dem der Geweihte ein Leben lebt, das ausschließlich dem Vater gewidmet (vgl. LK 2,49; Joh 4,34), von Christus ergriffen (vgl. Joh 15,16, Gal 1,15 – 16) und vom Geist beseelt ist (vgl. Lk 24,49; Apg 1,8; 2,4), arbeitet er wirksam mit an der Sendung des Herrn Jesus (vgl. Joh 20,21) und trägt in besonders intensiver Weise zur Erneuerung der Welt bei" (Nr. 25). Das Apostolische Schreiben betont den missionarischen Wert des Zeugnisses der geweihten Menschen. Durch ihre vertiefte Antwort der Liebe können sie „zu einem echten Zeichen Christi in der Welt werden ... Auch ihr Lebensstil muß das Ideal, zu dem sie sich bekennen, sichtbar werden lassen" (Nr. 25).

Als Vorwegnahme des zukünftigen Reiches hat das geweihte Leben eine besondere Rolle als eschatologisches Zeichen. Vor allem die Entscheidung für die Jungfräulichkeit wurde „von der Überlieferung immer als eine Vorwegnahme der endgültigen Welt verstanden, die schon jetzt am Werk ist und den Menschen in seiner Ganzheit verwandelt" (Nr. 26).

Die geweihten Personen können nicht anders, als in brennender Erwartung der endgültigen Begegnung mit Christus leben, und das Zeugnis ihres Lebens erinnert die anderen daran, daß „unsere Heimat im Himmel ist" (vgl. Phil 3,20).

Die geweihten Menschen können ganz besonders zur Hoffnung ermutigen. „Wer wachsam die Erfüllung der Verheißung Christi erwartet, ist imstande, auch bei seinen im Hinblick auf die Zukunft oft mißtrauischen und pessimistischen Brüdern und Schwestern Hoffnung zu wecken" (Nr. 27).

5. Die Identität des geweihten Lebens läßt sich nicht ohne Bezug auf die Jungfrau Maria bestimmen.

„Maria ist in der Tat das höchste Vorbild vollkommener Weihe in der vollen Zugehörigkeit und Ganzhingabe an Gott" (Nr. 28). Die Weihe bestätigt den Vorrang der Initiative Gottes, aber in ihrer Zustimmung „zum göttlichen Wort, das in ihr Fleisch geworden ist", stellt sich Maria „als Modell des Gnadenempfangs seitens der menschlichen Kreatur dar".

Im verborgenen Leben in Nazaret – so fährt das Apostolische Schreiben fort – und in den entscheidenden Augenblicken des öffentlichen Lebens Jesu erscheint Maria als „Lehrmeisterin bedingungsloser Nachfolge und beständigen Dienstes". Sie ist „höchstes Modell der Weihe an den Vater, der Einheit mit dem Sohn und der Fügsamkeit gegenüber dem Heiligen Geist".

So ist offenkundig, daß Maria Vorbild ist, aber in anderer Weise als Christus. Christus ist Modell insofern er seine Lebensform an die weitergibt, die er beruft. Maria ist vorbildlich als Geschöpf, das sich für die Gnade öffnet; sie ist Modell des Glaubens an Christus und der Einheit mit ihm, Modell geistlicher Mutterschaft in Jungfräulichkeit und ganz besonders Modell der geweihten Frau. Auch wenn Maria das frauliche Ideal der Selbsthingabe darstellt, steht sie in innerster Beziehung zu allen Geweihten kraft der neuen Mutterschaft, die ihr auf Golgota übertragen wurde. Diese Mutterschaft „hat für denjenigen, der sein Leben vollständig Christus geweiht hat, eine besondere Bedeutung. ‚Siehe, deine Mutter' (Joh 19,27): Jesu Worte an

den Jünger, ‚den er liebte' (Joh 19,26), gewinnen im Leben der geweihten Person eine besondere Tiefe. Denn sie ist mit Johannes aufgerufen, Maria zu sich zu nehmen (vgl. Joh 19,27), wobei sie diese mit der Radikalität seiner Berufung liebt und nachahmt und, als Erwiderung, eine besondere mütterliche Zärtlichkeit erfährt" (Nr. 28).

Das Ideal des geweihten Lebens, nach der ganzen Weite des göttlichen Planes gezeichnet, bringt zahlreiche praktische Folgerungen mit sich, die in dem Apostolischen Schreiben dargestellt werden (Jean Galot).

2. Botschaft an die Salesianer Don Boscos

Am 31. Januar 1996 richtete Papst Johannes Paul II. eine Botschaft an das 24. Generalkapitel der Salesianer.

Der Hinweis auf diejenigen, die Don Bosco und seine Salesianer um Hilfe bitten, um aus ihnen „rechtschaffene Bürger und gute Christen" zu machen, bietet mir nun Gelegenheit zu einer eingehenderen Reflexion über das Thema der gegenwärtigen Kapitelversammlung: Die Beziehung zwischen den Salesianern und den Laien.

Die kirchliche Soziallehre hat der Welt der „Laien" während der letzten Jahre besondere Aufmerksamkeit gewidmet, und auch ich habe vor und nach der Bischofssynode über die „Berufung und Aufgabe der Laien in der Kirche und der Welt" mit zahlreichen Äußerungen zu diesem Thema Stellung genommen. In meinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Christifideles laici* habe ich auf organische Weise die in diesen Jahren in der Kirche gewachsenen Anforderungen und Aussichten zusammengetragen, „damit die vielversprechende ‚Theorie' über die Laien, die das Konzil zum Ausdruck gebracht hat, zur echten kirchlichen Praxis wird" (Nr. 2). Hinsichtlich der Gefahren, denen das Zeugnis der Laien in der heutigen Welt ausgesetzt ist, schrieb ich: „Wir denken vor allem an zwei Versuchungen, denen sie nicht immer widerstanden haben: Die Versuchung, ihr Interesse so stark auf die kirchlichen Dienste und Aufgaben zu konzentrieren, daß sie sich praktisch oft von ihrer Verantwortung im Beruf, in der Gesellschaft, in der Welt der Wirtschaft, der Kultur und der Politik dispensieren; und die Versuchung, die zu Unrecht bestehende Kluft zwischen Glauben und Leben, zwischen der grundsätzlichen Annahme des Evangeliums und dem konkreten Tun in verschiedenen säkularen und weltlichen Bereichen zu rechtfertigen" (ebd.).

In der Nachfolge Don Boscos, der „rechtschaffene Bürger und gute Christen" wollte, ist es möglich, den gläubigen Laien zu helfen, die beiden eben erwähnten Gefahren zu überwinden, denn in ihrer Tradition verfügen die Salesianer über wirksame Mittel, um ein harmonisches Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Anforderungen des heutigen Lebens herzustellen.

Hier möchte ich insbesondere an drei Elemente erinnern:

Vor allem: die Fähigkeit zur erzieherischen Begleitung. Wie immer man diese auch nennen mag – Assistenz, Animation, Familiengeist oder anders – handelt es sich doch stets um eine „Präsenz unter den Laien und der Gesellschaft", die „Anregung für das Wachstum der Person ‚in Situation'" sein soll und zur „gemeinsamen Suche" nach dem zu lebenden Plan führen soll. Daher brauchen wir dringend zahlenmäßig wie auch geistlich starke Salesianergemeinschaften, um bereit zu sein, alle zu „begleiten" und auf Anforderungen und Bedürfnisse zu antworten. Ziel der Zusammenarbeit zwischen Salesianern und Laien muß die Bildung von „Erziehungsgemeinschaften" sein, in denen persönliche Gaben für das Wohl aller untereinander geteilt werden. Allen unvergeßlich ist die außergewöhnliche Fähigkeit Don Boscos, zahlreiche gleichgesinnte Personen um sich zu vereinen.

Das zweite Element besteht in einer dynamischen und flexiblen Organisation der Kräfte: der Kräfte der einzelnen in Interessengruppen, Vereinigungen zivilen und religiösen Engagements und in einer breiten erzieherischen und geistlichen Bewegung. Hier möchte ich wiederholen, was ich bereits früher betont habe: „Diese kirchliche Tendenz zum gemeinschaftlichen Apostolat hat zweifellos einen übernatürlichen Ursprung in der ‚Liebe', die vom Heiligen Geist in die Herzen ausgegossen ist (vgl. Röm 5,5), aber ihre theologische Bedeutung trifft mit dem soziologischen Erfordernis zusammen, das in der modernen Welt zur Vereinigung und zur Organisation der Kräfte führt, damit die gesteckten Ziele erreicht werden ... Es geht darum, die Tätigkeiten derer zu vereinen und zu koordinieren, die sich vornehmen, durch die Botschaft des Evangeliums auf den Geist und die Mentalität der Leute einzuwirken, die unter den verschiedenen sozialen Bedingungen leben. Es handelt sich darum, die Evangelisierung in Gang zu setzen, die imstande ist, Einfluß auf die öffentliche Meinung und die Institutionen auszuüben; und um dieses Ziel zu erreichen, ist eine von Gruppen durchgeführte und gut organisierte Tätigkeit erforderlich" (*Generalaudienz* vom 23. März 1994, Nr. 2).

Don Bosco war ein wahrer Meister der Orgsanisation; er fragte jeden nach dem, was wer zu geben fähig und bereit war und führte alle auf konkrete, praktische und erkennbare Ziele hin.

Das dritte Element, auf das wir eingehen müssen, ist der spirituelle Ansatz, dem die Erfahrung Don Boscos in Valdocco zugrunde liegt und der über die Grenzen der salesianischen Gemeinschaft hinausgeht. Heute brauchen die Laien ein tiefgehendes geistliches Leben; die an sie gestellten Aufgaben erfordern es: Je mehr sich die Verpflichtungen und gleichzeitig auch die Hindernisse für den Aufbau des Gottesreiches mehren, um so stärker wird das Bedürfnis nach einer tiefen apostolischen Innerlichkeit. Die heutige Kultur braucht überzeugte und aktive Gläubige, um Sauerteig der Güte und des Guten in der Welt zu sein. Deshalb muß die Heranbildung engagierter Laien eine Priorität des Bemühens der Gemeinschaft sein. Eine solche Formung hilft den Laien bei der Entdeckung ihrer Berufung, gibt ihnen die notwendige Grundlage für einen ständigen Reifeprozeß und bringt sie dem Geist des Herrn nahe. Sie führt die Laien zu „jener Einheit hin, die ihrem Sein als Glieder der Kirche und als Bürger der menschlichen Gesellschaft entspricht" (*Christifideles laici*, Nr. 59). „Ein Glaube, der nicht zur Kultur wird, ist ein Glaube, der nicht voll angenommen, nicht ganz durchdacht und nicht treu gelebt ist" (ebd.).

Don Bosco hat die Bedeutung der geistlichen Bildung – verstanden als Befähigung, die gesamte Existenz in ihren verschiedenen Aspekten in der Gegenwart Gottes und im aktiven Aufbau seines Reiches zu leben – stets sehr hervorgehoben. Eine Bildung dieser Art wird die heutigen Laien darauf vorbereiten, auf die neuen Herausforderungen unserer Zeit zu antworten, um eine hoffnungsvolle Zukunft für die gesamte Menschheit aufzubauen.

Die Arbeit der letzten Bischofssynode über das gottgeweihte Leben hat die Beziehung zwischen der Spiritualität eines Ordensinstituts und der Spiritualität derjenigen Laien hervorgehoben, die ihr Leben und ihre Tätigkeit an ihm orientieren. In diese Richtung gehen auch die Reflexionen des gegenwärtigen Generalkapitels, das gewiß nicht versäumen wird, Richtlinien zu geben für die apostolische Zusammenarbeit zwischen den Gottgeweihten und den Laien, welche gerufen sind, mutige Zeugen des Evangeliums in der Welt zu sein.

Ich vertraue das Kapitel der Fürsprache Marias, Hilfe der Christen, an. Sie wacht immerfort über den Wünschen und Hoffnungen der Söhne Don Boscos, die – manchmal auch unter persönlichem Risiko – in den Gebieten der Erstevangelisierung

ihren Einsatz leisten. Vor allem dort wird es möglich sein, auch mit Laien, die nicht der katholischen Kirche angehören, wirksam zusammenzuarbeiten, vorausgesetzt, man weiß die Erfahrung Don Boscos voll zu leben und dessen Erziehungsmethode und apostolischen Geist integral vorzulegen...

3. Stadtmission in Rom

Am 22. Februar 1996 sprach der Heilige Vater zum Klerus seiner Diözese über die Stadtmission, die er am Vorabend von Pfingsten, 25. Mai 1996 eröffnet hat, indem er den Priester- und Laienmissionaren die Sendung gab. Der Papst sagte u. a.:

Uns als Priester heranziehend, stellt die Stadtmission eine hervorragende Gelegenheit dar, Impulse zur Ausbildung des Klerus zu geben: sei es, um die Ausbildung unserer Diözesanseminaristen standsicherer und tiefer und damit missionarischer werden zu lassen, sei es, um in organischer Weise eine Fort- und Weiterbildung derer zu entwickeln, die schon Priester sind. Besonders hinsichtlich des zweiten Aspekts vertraue ich darauf, daß wir gerade in diesen Jahren der Mission bedeutende Schritte nach vorn machen können.

Auf der anderen Seite steht der Priester seiner Natur gemäß der Gemeinschaft vor, und er steht im Dienst dieser Gemeinschaft; der Priester ist für das Volk Gottes da. Daher kümmern wir uns in der Stadtmission darum, den missionarischen Eifer unserer Laien zu wecken, ihnen in ihrer Ausbildung zu helfen und sie zu begleiten. Und wir tragen Sorge, daß diese Ausbildung echte missionarische Eigenschaften aufweist: damit die Laien sich nicht nur im inneren Umfeld unserer Pfarreien und Gemeinschaften als Christen fühlen, sondern in allen Lebenslagen, wenn sie sich mitten unter den Menschen befinden, dort, wo das Bekenntnis zu Christus oft gegen den Strom zu schwimmen bedeutet. Wenn wir wollen, daß die Kirche Roms wirklich und dauerhaft missionarischer wird, ist vielleicht gerade dies die wichtigste und entscheidendste Umwandlung: die gesamte Bildungsarbeit in missionarischem Geist auszurichten, von den Sakramenten der Einführung in den christlichen Glauben bis hin zur Arbeit mit den Erwachsenen.

Im Programm der Diözesanversammlung, die in der vergangenen Woche tagte, wurde vorgeschlagen, daß im Jahr 1997 der Jugendpastoral und im Jahr 1998 der Familienpastoral besondere Aufmerksamkeit zuteil werden sollte. Dies ist eine sehr günstige Wahl, und sie steht im Einklang mit dem pastoralen Weg, den unsere Diözese gerade durchläuft. Diesbezüglich drängt es mich zu betonen, daß sich unser Augenmerk so weit wie möglich auf alle Jugendlichen und auf alle Familien richten muß, nicht nur auf die, welche uns bereits nahe stehen. Gleichzeitig gilt es, mit denen zu arbeiten, die eher verfügbar sind, damit sie selbst in der Mission aktive Personen werden und nicht nur Objekt derselben: Ich weiß, daß es keine leichte Aufgabe ist, daß viele Widerstände zu überwinden sind, mitunter auch in unserem Umfeld selbst, aber es ist eine notwendige Arbeit, auf die wir nicht verzichten können. Und, damit wir von den Jugendlichen und den Familien gehört werden können, müssen zunächst wir selbst bereit und verfügbar sein, ihnen zuzuhören, und zu ihnen eine persönliche Beziehung herstellen – wie ich bereits sagte: stets als Priester und in priesterlichem Geist.

Es ist einsichtig, daß hierher auch Ort und Auftrag des Beichtsakraments und der geistlichen Leitung gehören.

In *Tertio millennio adveniente* (Nr. 43) habe ich geschrieben, daß die Jungfrau Maria sozusagen durch die gesamte Vorbereitungsphase des Großen Jubiläums hindurch gegenwärtig sein muß. Ich wiederhole diese Überlegung für die Stadtmission: Maria, Mutter des fleischgewordenen Wortes und Mutter der Kirche, ist wirklich Vorbild und Wegweiser der Evangelisierung.

4. Seligsprechung

Papst Johannes Paul II. hat am 17. März 1996 die Gründer zweier Missionsorden, der Combonianer und der Xaverianer, seliggesprochen. Bei einer feierlichen Messe im Petersdom erhob er den Afrikamissionar Daniel Comboni (1831 – 77) und den früheren Bischof von Parma, Guido Maria Conforti (1865 – 1931), zur Ehre der Altäre. Die an den Seligsprechungsakt anschließende Messe feierte Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano. Mit ihm konzelebrierten mehrere Bischöfe und Priester vor allem aus dem Sudan, aus Italien sowie von den Ordensgemeinschaften der neuen Seligen.

Papst Johannes Paul II. hat am 12. Mai 1996 bei einer feierlichen Messe auf dem Petersplatz drei Priester und drei Ordensfrauen seliggesprochen: den früheren Erzbischof von Mailand, den deutschstämmigen Kardinal Alfredo Ildefonso Schuster OSB (1880 – 1954), der sich in der Zeit des Faschismus, des Weltkriegs und der Wiederaufbauphase durch pastorale und theologische Initiativen und durch politische Vermittlungsbemühungen einen Namen gemacht hatte; den neapolitanischen Priester und Patron der Taubstummen, Filippo Smaldone (1848 – 1923); den Redemptoristenpater Gennaro Maria Sarnelli (1702 – 44); die Italienerin Maria Raffaella Cimatti (1861 – 1945) sowie die Spanierinnen Cándida Mará De Jesús Cipitria y Barriola (1845 – 1912) und María Antonia Bandrés y Elósegui (1898 – 1919).

„Haltet in eurem Herzen Christus, den Herrn, heilig!" (1 Petr 3,15). Diese Worte aus dem Brief des hl. Petrus stellen gut die intensive, fruchtbare apostolische Tätigkeit ins Licht, die der Redemptorist *Gennaro Maria Sarnelli* sowohl durch seine Predigten unter dem Volk als auch durch seine zahlreichen Schriften ausübte. Die tiefe persönliche Verbundenheit, die er mit Christus unterhielt, war die beständige Quelle für seinen unermüdlichen pastoralen Eifer. Sein Leben als Mensch und als Ordensmann läßt, wie das des hl. Alfons Maria de Liguori, dessen Freund und Mitarbeiter er war, sein ausgesprochenes Empfinden den Armen gegenüber erkennen. Im Licht der Wirklichkeit, daß sie Kinder Gottes sind, begegnete er ihnen und nahm er sie auf.

Seine Evangelisierungstätigkeit war von großer Dynamik gekennzeichnet: Er wußte die missionarische Aufgabe mit der Tätigkeit als Schriftsteller und dem nicht weniger anfordernden Dienst als geistlicher Berater und Führer zu vereinbaren. Wenn er auch den kulturellen Vorgaben der Zeit folgte, so versäumte der neue Selige es doch nie, in der Evangelisierung auch nach neuen Formen zu suchen, um auftauchenden Herausforderungen zu begegnen. Darum kann Gennaro Maria Sarnelli, auch wenn er in einer Geschichtsperiode lebte, die in mehrfacher Hinsicht von der unseren weit entfernt ist, der christlichen Gemeinschaft von heute, an der Schwelle des neuen Jahrtausends, als ein Apostel gezeigt werden, der im Hinblick auf eine einprägsamere Verkündigung der ewigen Heilsbotschaft für jede nutzbringende Erneuerung offen war.

5. Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 1996

Am 17. März 1996 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. sein diesjähriges Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag „im Jubiläumsjahr seiner Priesterweihe". Am 1. November kann der Papst nämlich sein 50jähriges Priesterjubiläum begehen.

In seinem Schreiben unterstreicht der Heilige Vater folgendes: Die einzigartige Berufung Christi zum Priestertum – Allgemeines Priestertum und Amtspriestertum – Die persönliche Berufung zum Priestertum – Die priesterliche Berufung der Apostel – Der Priester verwirklicht sich selbst in einer immer neuen wachsamen Antwort – Das Priestertum als „Officium laudis" – Der Priester geht mit den Gläubigen der Fülle des Lebens in Gott entgegen – Priesterju-

biläum: Zeit der Freude und der Danksagung – Dank Dir, Gott, für das Geschenk des Priestertums.

6. Der Papst in Tunis

Am 14. April 1996 tätigte Papst Johannes Paul II. seine 70. Pastoralreise außerhalb Italiens. Bei seiner Ankunft in Tunis sagte der Papst: „Das Hauptanliegen meines Besuches ist es, den Gläubigen der katholischen Kirche in Tunesien zu begegnen." Er schloß seine Ansprache mit den in Arabisch gesprochenen Worten „Ich danke Gott und ich danke euch".

Im Anschluß daran fand in der dem hl. Vinzenz von Paul und der hl. Oliva geweihten *Kathedrale von Tunis eine Eucharistiefeier* mit dem Hl. Vater statt. In seiner Homilie begrüßte der Papst die Anwesenden und besonders die Bischöfe aus Algerien, Marokko und Lybien mit ihren Delegationen. Er drückte den Brüdern der Ostkirchen, die an diesem Tag das Osterfest feierten, seine enge Verbundenheit aus, sprach sodann über das Evangelium, das berichtet, wie Jesus den Aposteln im Abendmahlsaal erschienen ist, und fuhr anschließend fort: „Brüder und Schwestern Tunesiens und Nordafrikas, ihr seid hier die Kirche Christi. Gebt Zeugnis von der Frohbotschaft in der Nachfolge der großen Heiligen, die dieses Land in den ersten Jahrhunderten des Christentums geprägt haben". Johannes Paul II. erinnerte hier an die heiligen Märtyrer und Märtyrerinnen Felicitas und Perpetua, Fulgentius und Cyprianus von Karthago, an den hl. Augustinus, den hl. Vinzenz von Paul und die hl. Oliva.

Am Ende der Eucharistiefeier in der Kathedrale und vor dem Gebet des *Regina Caeli* vertraute der Hl. Vater die Erwartungen der tunesischen Bevölkerung der hl. Jungfrau an, die schon in den ersten Jahrzehnten des Christentums in Nordafrika verehrt wurde. Er verwies auf die Heiligen und Märtyrer, die in diesem Gebiet das Leben der Kirche geprägt haben, und erinnerte an das Zeugnis derer, die auch in unseren Tagen einwilligen, ihr Leben einzusetzen im Dienst für die Brüder. „Hier auf dem Boden des Maghreb denke ich an die sieben Trappisten des Klosters *Notre Dame de l'Atlas* in Algerien; inmitten ihrer Brüder wollen sie hochherzig Zeugnis geben von der Absolutheit Gottes. Möge auf die Fürbitte der hl. Jungfrau der auferstandene Christus gewähren, daß ihre Prüfung schließlich mit ihrer Befreiung endet. Möge Gott die Hoffnung der Kirche in diesem Land stärken und das algerische Volk auf den Weg des Friedens und der Versöhnung führen!"

Der Papst sprach den Bischöfen für ihren pastoralen Dienst Mut zu und verwies auf die „zahlreichen ruhmreichen Gestalten Nordafrikas aus den ersten Jahrhunderten des Christentums sowie in jüngerer Zeit auf die missionarische Intuition von Kardinal Lavigerie und die Spiritualität von Charles de Foucault ..." (Internationaler Fidesdienst, 20. 4. 96, Nr. 3994, ND 216).

7. Der Papst in Slowenien

Zwei feierliche Gottesdienste in Ljubljana/Laibach und Maribor sowie Begegnungen mit der Jugend des Landes in Postojna und mit Vertretern aus der Welt von Wissenschaft und Kultur in der Kathedrale von Maribor waren die Schwerpunkte der knapp dreitägigen (17. – 19. Mai 1996) 71. Auslandsreise des Papstes. Zum dritten Mal seit seinem Amtsantritt vor 18 Jahren beging Johannes Paul II. seinen Geburtstag im Ausland.

Die 1250-Jahr-Feier der Christianisierung – ein Anlaß für seinen Besuch – ist ein herausragendes Ereignis für die Kirche und die ganze Nation, ihre alten Wurzeln wiederzuentdecken und neue kulturelle Perspektiven zu eröffnen. Der Rückblick allein genüge nicht; jede Generation habe die Entscheidung für Christus neu zu treffen. Aber jedes Volk habe ein Recht, „frei und respektiert in seiner Heimat zu leben".

85 Prozent der zwei Millionen Einwohner des jungen Staates, zu dem der Hl. Stuhl sehr bald nach der Gründung im Jahre 1992 diplomatische Beziehungen aufnahm, sind Katholiken. Ungeklärt zwischen Slowenien und dem Hl. Stuhl sind bisher noch Fragen des Kirchenbesitzes, der Schulen und des Religionsunterrichtes.

Mit Johannes Paul II. konzelebrierten den ersten Festgottesdienst fünfzig Bischöfe aus ganz Europa. Zu einem „mitreißenden Glaubensfest" wurde die Begegnung des Papstes mit den Jugendlichen Sloweniens und der Nachbarländer. Mehr als 50 000 junge Menschen, unter ihnen 2000 Chorsänger und Stars der slowenischen Jugendkulturszene, sorgten für geburtstagliche Hochstimmung.

In seiner Rede vor den Vertretern aus Wissenschaft und Kultur betonte Papst Johannes Paul II.: „Das ist die Stunde der Wahrheit für Europa. Die Mauern sind gefallen, der Eiserne Vorhang ist nicht mehr, aber die Herausforderung im Hinblick auf den Sinn des Lebens und den Wert der Freiheit wird stärker denn je gespürt." Die Beziehung von Christentum und Kultur, zwischen Glaube und Vernunft seien „in neuer Weise" zu betrachten.

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

Kongregation für den Gottesdienst und für die Sakramente

Mit Schreiben vom 31. Dezember 1995 hat die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung darauf hingewiesen, daß Papst Johannes Paul II. den von verschiedener Seite geäußerten Bitten nachgekommen ist und die Lauretanische Litanei durch die Anrufung „Regina Familiae" – „Königin der Familie" ergänzt hat. Diese soll nach der Anrufung „Regina Sacratissimi Rosarii" – „Königin des Rosenkranzes" und vor der Anrufung „Regina pacis" – „Königin des Friedens" eingefügt und in künftigen Neudrucken des GOTTESLOB und anderer Bücher berücksichtigt werden (Kirchlicher Anzeiger für die Diözese Aachen v. 15. 3. 96, Nr. 47).

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Tagung der Vorstände der deutschen Ordensobern-Vereinigungen

Zur Frühjahrssitzung kamen die Vorstände der drei deutschen Ordensobern-Vereinigungen vom 12. bis 14. Februar 1996 in Bendorf zusammen. Die Tagesordnung der zunächst getrennten und dann gemeinsamen Beratungen war diesmal sehr umfangreich.

Der *VDO-Vorstand* begann seine Frühjahrssitzung bereits am 12. 2. 1996, um zusammen mit den noch anwesenden Mitgliedern und Gästen der VDO-Kommission „Bildung und Erziehung" den *Dialog mit der Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden* über die Anliegen des „Offenen Briefes" fortzusetzen. Dazu soll eine Expertengruppe ins Leben gerufen werden, die sich auf fachlicher Ebene mit diesen Anliegen auseinandersetzt.

Im Mittelpunkt der *gemeinsamen Beratungen der Vorstände von VDO, VOD und VOB* im Rahmen der ADOV *(Arbeitsgemeinschaft Deutscher Ordensobern-Vereinigungen)* stand zunächst das von allen drei Vereinigungen getragene *Institut der Orden (IMS)* in Frankfurt, dessen Direktor P. Peter Köster SJ zeitweise an der Sitzung teilnahm. Besondere Sorge bereitet die Wiederbesetzung des pastoralen Fachbereichs und darin der Begleitung der „Einführung in den pastoralen Dienst" für Jungpriester sowie die inhaltliche Gesamtleitung des Instituts, aus der sich P. Köster nach mehr als 15 Dienstjahren zurückzie-

hen möchte. Er wird aber weiterhin als Fachbereichsleiter des theol.-spirituellen Fachbereichs für das IMS tätig bleiben. – Nach einem Rückblick auf die gemeinsam veranstaltete *Generalversammlung der UCESM* in Freiburg im vergangenen Jahr und das *Kontaktgespräch 1995 mit Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz* wurden Entscheidungen getroffen zur Bildung einer *Arbeitsgruppe „Kloster auf Zeit"* und zur Vorbereitung der *Ordensbeteiligung an Katholikentagen*. Zum Thema *„Öffentlichkeits- und Pressearbeit der Ordens-Obern-Vereinigungen"* stand ein Angebot der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA) zur Diskussion, über das noch bei den Vollversammlungen der Vereinigungen zu sprechen sein wird. Weitere Themen waren u. a. ein Vorschlag zur Archivarbeit der Orden, Datenschutz im Ordensbereich, Verhandlungsstand mit dem Verband Deutscher Rentenversicherungsträger, das Projekt Frauenchiemsee und eine Studie der VOD zur Kooperation von Orden im Blick auf Altenheim- und Pflegeplätze in Ordenshäusern.

2. Edith-Stein-Akademie

In Neuwied ist vom Bildungswerk Katholischer Orden eine Edith-Stein-Akademie aus der Taufe gehoben worden. Die Einrichtung soll zur Qualifikation von Mitarbeitern kirchlicher Einrichtungen beitragen. „Wir wollen nicht mehr nur über die zunehmende Orientierungslosigkeit und den Werteverfall in unserer Gesellschaft klagen, wir wollen mit unserer Akademie konkret diesen Tendenzen entgegenwirken", so Schwester M. Basina Kloos vom Vorstand des Bildungswerkes. Leiter der Akademie ist nach deren Angaben der bisherige Chef der Arenberger Akademie in Koblenz, Josef Grandjean.

Die Ordensfrau sagte, neue Weiterbildungskonzepte sollten die Mitarbeiter in den Veränderungsprozessen, mit denen das Gesundheits- und Sozialwesen derzeit konfrontiert sei, begleiten und ihnen eine Reflexion christlicher Werte ermöglichen, an denen es gerade in einer Zeit festzuhalten gelte, die sich in alle möglichen Richtungen organisiere und auseinanderentwickele. Die Akademie wolle auch versuchen, der Identitätskrise entgegenzuwirken, in der kirchliche Einrichtungen heute oft stecken. – Die Akademie ist nach der 1891 in Breslau geborenen Jüdin Edith Stein benannt, die zur katholischen Kirche über- und 1933 in den Orden der Unbeschuhten Karmelitinnen eintrat. Sie wurde 1942 in Auschwitz ermordet. 1987 sprach Papst Johannes Paul II. Edith Stein selig. Dem Bildungswerk gehören nach dessen Angaben die St. Elisabeth Stiftung Dernbach, die Olper Franziskanerinnen, die Barmherzigen Brüder aus Trier sowie die Franziskanerinnen von Aachen, Salzkotten und Waldbreitbach an.

3. Forum der Orden

Zum vierten Mal hat das Forum der Orden zu einer überregionalen Tagung eingeladen. Die Tagung fand vom 24. bis 26. Mai 1996 im Heinrich-Pesch-Haus in Ludwigshafen statt. Sie stand unter dem Thema: „Wahrhaftigkeit riskieren! Die Wahrheit wird Euch frei machen ..." (Joh 8,32).

Das Tagungsthema wurde von den Teilnehmern und Teilnehmerinnen unter folgenden Gesichtspunkten angegangen: Wir denken an *die Situation in unserer Gesellschaft und der großen Welt*, in der es offenkundig immer wieder schwer fällt, wahrhaftig zu sein. Die Verlogenheit der Interessen vieler, die in den vergangenen Jahren angeblich für Freiheit gekämpft haben, etwa in Ruanda oder dem früheren Jugoslawien, die Korruption und Verschleierungen in unserer Wirtschaft und Politik; wir denken aber auch an die schleichende Unehrlichkeit oder mangelnde Offenheit, die wir *als Kirche und in Kirche* erleben oder gar mitmachen; an verhüllte oder offensichtliche Formen der Bevormundung; wir denken

aber auch in besonderer Weise an unsere *eigene Situation der Orden und eines jeden von uns*: Auch da gibt es vieles, was wir verdrängen, Fragen, denen wir uns nicht stellen wollen oder können; Harmonisierungen, die Probleme oft nicht zu echten Lösungen bringen lassen; oder der Mangel an Glaube und Hoffnung, den uns andere zutrauen und den wir selbst oft zu wenig selbst leben.

4. Jahrestagung der ODIV-Sektion Internate

Die Notwendigkeit von katholischen Internaten hat P. Hans-Joachim Winkens SAC (Rheinbach) zum Auftakt der Jahrestagung der „Vereinigung Deutscher Ordensschulen und -internate (ODIV) – Sektion Internate" am 9. April 1996 in Würzburg betont. In den Internaten werde „eine sehr qualitätsvolle Arbeit" sowohl in seelsorgerlicher als auch pädagogischer Hinsicht geleistet, sagte der Vorsitzende der ODIV-Sektion. Auf diese Hilfe seien viele Familien sowie alleinerziehende Mütter und Väter angewiesen.

P. Winkens bemängelte am Rande der Tagung, daß Internate keine Gelder von staatlicher Seite erhielten, während fast alle anderen Bereiche abgedeckt seien. Auch die Unterstützung von Seiten der Diözesen lasse teilweise zu wünschen übrig. Er erkannte zwar an, daß bei baulichen Maßnahmen die Bistümer im Regelfall einen Teil zur Finanzierung beisteuerten, doch würden keine Ordensinternate von Diözesen in Trägerschaft übernommen. Vorstellen könne er sich durchaus, daß Orden in der Trägerschaft von Internaten durch die Diözesen wenigstens entlastet würden. „Das könnte ein Modell sein."

Der Vorsitzende der ODIV-Sektion rief dazu auf, „das Profil der katholischen Internate zu schärfen und sie in der Öffentlichkeit besser darzustellen". Auch gelte es, veralteten Vorstellungen über Internate entgegenzuwirken. Deshalb befaßt sich die Jahrestagung auch mit dem Thema: Profil, Image und Identität der Ordensinternate. „Qualität verkauft sich nicht von selber."

„Machen Sie Ihr Image selbst, bevor es andere tun", forderte der Unternehmens- und Schulberater Gerhard Regenthal (Braunschweig) die über 40 Internats-Verantwortlichen auf. Er definierte Schulen und Internate als „lernende Organisationen", die sich durch eine ganzheitliche Führungs- und Organisationsstruktur auszeichnen müßten. Notwendig seien Management von oben her, Motivation der Mitarbeiter und Marketing-Strategien, um das „Produkt" nach außen zu tragen. Um eine einheitliche Identität zu erreichen, sei es wichtig, die Übereinstimmung von Selbstbild, Fremdbild und Arbeitsweisen zu erreichen. Regenthal: „Alles, was nach innen geht, geht auch nach außen und umgekehrt."

Der ODIV-Sektion gehören 39 Internate an. Sie stellen rund 4000 Plätze zur Verfügung, die weitgehend von Jungen belegt werden. Damit sind die Zahlen in diesem Schuljahr im Vergleich zum Vorjahr nahezu konstant geblieben. Die Jahrestagung ging am 12. April zu Ende.

5. Kurse zur Einführung in den pastoralen Dienst

Ein Merkblatt gibt Auskunft über Zielvorstellungen der Kurse für die Einführung in den pastoralen Dienst, 2. Stufe der 2. Bildungsphase. Das Merkblatt kann angefordert werden beim Institut der Orden (IMS), Doris Mecking (Sekretariat), Waldschmidtstraße 42a, D-60316 Frankfurt am Main. Tel.: 069 – 44 64 15; Fax: 069 – 43 94 91.

6. Jahreskonferenz der Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden

Zwei Kunstwerke von zwei nackten Mädchen brachten die Ordensleute ins Nachdenken. Wie würde ich auf diese zu, mit ihnen umgehen? Wo finde ich in der

Frage nach meinem Körper eigene Anteile wieder?

„Impulse – Beiträge – Ideen zur Wertediskussion um Sexualität" – so war die diesjährige Jahrestagung der AGJPO vom 28. bis 20. März 1996 im Kloster Reute überschrieben. Gut 60 Ordensfrauen und -männer stellten sich den Fragen nach den eigenen Werten, der Wertvermittlung und manchen sehr konkreten Anliegen im Bereich Sexualität.

Dr. Regina Ammicht-Quinn verstand es, die Ordensleute durch eine Diabetrachtung am Beginn für das Thema zu sensibilisieren. Es entstand eine Atmosphäre, in der sehr sachlich und gleichzeitig sehr persönlich und intensiv über anstehende Fragen nachgedacht werden konnte. Zwei Vorträge von Frau Dr. Ammicht-Quinn boten einen Einstieg dazu.

Wie das dann in der konkreten Arbeit einen Ort bekommt, das gingen die Ordensleute in verschiedenen Workshops an. Körperausdruck, Sexualität von Mädchen/Jungen, Sexualität und Spiritualität, Sexueller Mißbrauch, „BRAVO und Co. – und die Werte" waren Inhalte dieser Gruppen, die Raum zur sehr persönlichen Auseinandersetzung boten.

Was nach scheinbar wenig greifbaren Resultaten der Tagung aussieht, brachte für die Teilnehmer/innen eine intensive Möglichkeit der Auseinandersetzung und Standortbestimmung. Da liegt es in der Konsequenz der Sache, daß die AGJPO auch weiterhin an dem Prozeß dranbleibt, der durch ihren „Offenen Brief" und die *Erklärung „Unsere Option für die Jugend am Beispiel Sexualität"* vor bald zwei Jahren auch öffentlich wurde. Gemeinsam mit den Ordensobernvereinigungen in Deutschland ruft sie ein *Gesprächsforum* ins Leben, in dem Ordensober/innen gemeinsam mit in der Jugendpastoral Stehenden und Fachleuten aus den Bereichen der (Moral-)Theologie und der Humanwissenschaften gemeinsam nach weiteren Wegen suchen wollen. Eine Auseinandersetzung in den eigenen Gemeinschaften ist dabei ebenso wichtig wie eine klare Stellungnahme nach außen.

Die *Mitgliederversammlung der AGJPO* brachte eine Veränderung im Vorstand: anstelle von Sr. Rita Breuer FMA, die nicht mehr kandidierte, wurde *Sr. Adelheid Scheloske SAC*, Referentin am Jugendhof des Pallottihauses in Olpe, gewählt. Thema war auch die Einbindung der AGJPO in verschiedene Gremien kirchlicher Jugendarbeit und eine Regelung der politischen Vertretungen.

Zum *zehnjährigen Jubiläum der AGJPO* im kommenden Jahr wird sie sich mit einer eigenen Standortbestimmung im Gesamt kirchlicher Jugendpastoral und daraus folgernden kirchenpolitischen Stellungen beschäftigen. Schwerpunkt wird vor allem die Frage sein, was die Orden und Gemeinschaften an Spezifischem in diese Arbeit einbringen und wie sie dieses vertreten (P. Guido Hügen OSB).

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Benediktiner und Zisterzienser

Die europäischen Benediktiner- und Zisterzienserschulen wollen enger kooperieren und für die Aktualität ihres Unterrichtsprinzips, das auf den hl. Benedikt von Nursia (480 – 547) zurückgeht, stärker an die Öffentlichkeit gehen. Das wurde beim Europäischen Kongreß der Schulleiter der Benediktiner- und Zisterzienserschulen beschlossen, der im April 1996 in Györ (Ungarn) zu Ende ging.

Als zukunftsweisenden Weg der Zusammenarbeit sahen die Schulleiter die Vernetzung der Schulen untereinander und den Austausch von Schülern und Professoren innerhalb der benediktinischen Partnerschulen an. Zahlreiche Partnerschaften zwi-

schen den Bildungseinrichtungen bestehen bereits heute. Das Netz der Partnerschaften soll noch enger werden, so daß eine über Sprach- und Staatsgrenzen hinweggehende Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden entsteht.

Auch eine stärkere Ausrichtung des Schullebens an den Grundprinzipien der Regel des hl. Benedikt wurde angeregt. Werte, denen in der heutigen Zeit besondere Dringlichkeit zukommt und die schon der Ordensgründer aus der Frühzeit der Kirche in ihrer Wichtigkeit erkannte, seien das „weise Maßhalten" (discretio), die innere Sammlung und der vom Verstand durchdrungene Glaube.

2. Steyler Missionare

Die Steyler Missionare der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) arbeiten heute in über 50 Ländern aller Kontinente. In den fünf 25-Jahres-Perioden seit ihrer Gründung im Jahr 1875 stellt sich ihr Aufbruch „in alle Welt" wie folgt dar: Von Steyl aus nahmen sie zwischen 1875 und 1900 ihre Missionstätigkeit in zwölf Ländern von bereits fünf Kontinenten auf, zwischen 1901 und 1925 in neun Ländern, darunter in Japan, Australien und Indonesien. In den Jahren zwischen 1926 und 1950 gingen die SVD-Missionare in acht weitere Länder, u. a. nach England, Indien, Kanada, zwischen 1951 und 1975 mit Zaire, Taiwan, Mexiko und Antigua/Antillen in acht weitere. Die fünfte 25-Jahres-Periode ab 1976 war mit 21 Ländern die bei weitem stürmischste Gründerzeit der SVD, von Uruguay bis Rußland. Insgesamt sind derzeit 5750 Steyler Missionare unterwegs (steyl aktuell [sta] 86/96).

3. Pallottiner

Das Institut für Wissenschaftliche Weiterbildung (IWW) der Theologischen Hochschule Vallendar der Pallottiner bietet 1996 – 1998 eine *Ausbildung in Bibliodramaleitung* an. Ziel ist es, Gruppen im Kontext des eigenen pastoralen Arbeitsfeldes durch Bibliodrama seelsorglich begleiten zu lernen. Bibliodrama wird dabei als ein Prozeß des Wachsens bewußter Glaubensgemeinschaft und somit der Gemeindeentwicklung verstanden.

Die Ausbildung umfaßt fünf Kurswochen (davon zwei in Israel) und fünf zweitägige Supervisionstreffen. Ein Schwerpunkt der Ausbildung ist, Bibliodrama und Exegese miteinander in Beziehung zu setzen. Daher arbeiten im Kurskonzept Bibliodramaleiter und Exegeten eng zusammen.

Die Ausschreibung der Ausbildung und das Ausbildungskonzept ist erhältlich: IWW, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar, Tel.: 02 61 / 64 02 – 251.

KONTAKTGESPRÄCH ZWISCHEN DEN ORDENSOBERN-VEREINIGUNGEN UND DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ

Protokoll des Kontaktgesprächs zwischen den Ordens-Obernvereinigungen VDO, VOB und VOD und der Deutschen Bischofskonferenz am 14. Dezember 1995 im Priesterseminar Mainz.

Anwesend:

Bischof Dr. Viktor Josef Dammertz OSB, Augsburg (ab 11.45 Uhr), Vorsitzender der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz
Weihbischof Hans Leo Drewes, Paderborn, Vorsitzender der Ständigen Arbeitsgruppe Orden und Säkularinstitute der K IV
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

Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD)
Sr. Basina Kloos, Neuwied, Generalsekretärin der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD)

Provinzial P. Peter Schorr OFM, Düsseldorf, Erster Vorsitzender der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO)
Provinzial P. Dietger Demuth CSsR, Köln, Zweiter Vorsitzender der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO)
P. Wolfgang Schumacher O.Carm., Bamberg, Generalsekretär der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO)

Generaloberer Br. Thomas Bischop, Münster, Erster Vorsitzender der Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VOB)
Generaloberer Br. Bernward Elsner FMMA, Trier, Generalsekretär der Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VOB)

Weihbischof Drewes begrüßte um 11.00 Uhr die Teilnehmer des Kontaktgesprächs – unter ihnen besonders Sr. Basina Kloos, die als neue Generalsekretärin der VOD erstmals am Kontaktgespräch teilnahm – und sprach sein Bedauern darüber aus, daß der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Lehmann, nicht an dieser Sitzung teilnehmen könne, da er sich aus Anlaß des 30. Jahrestages des Austausches der Versöhnungsbotschaften zwischen den Bischofskonferenzen Polens und Deutschlands zu einem offiziellen Besuch in Polen aufhielt. Auch Prälat Schätzler, Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, sei kurzfristig verhindert, da er z. Z. den diesjährigen Besuch des Papstes in Berlin und Paderborn mit dessen „Reisemarschall" vorzubereiten habe. Bischof Dammertz konnte erst ab 11.45 Uhr am Kontaktgespräch teilnehmen. Bis dahin hatte Weihbischof Drewes die Gesprächsleitung.

Die vorgeschlagene *Tagesordnung* wurde angenommen bis auf Punkt 5 (Zukunft der Theologischen Hochschulen und Fakultäten und der Ordenshochschulen), der auf Wunsch der VDO im Hinblick auf die Abwesenheit des DBK-Vorsitzenden Bischof Lehmann und die noch andauernde Abstimmung mit der Arbeitsgemeinschaft der Ordenshochschulen (AGO) vertagt wurde. Der zu diesem Tagesordnungspunkt aus Bonn angereiste Herr Dr. van Schewik von der Zentralstelle Bildung der DBK berichtete kurz über die Entwicklung der Theologischen Hochschulen und Fakultäten in Deutschland und den derzeitigen Diskussionsstand. Mit dieser Frage befaßt sich vor allem die Kommission VIII der Deutschen Bischofskonferenz.

Bischof Dammertz, der witterungsbedingt erst verspätet eintraf, übernahm ab 11.45 Uhr die Leitung des Kontaktgesprächs und eröffnete die Behandlung der vorgesehenen Tagesordnungspunkte.

1. Bericht aus dem Bereich der Deutschen Bischofskonferenz

Bischof Dammertz informierte zunächst über einige Schwerpunktthemen, mit denen sich die *Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz* kürzlich in Fulda beschäftigt hatte (z. B. Stellungnahme der DBK zur künftigen Einbindung kirchlicher Einrichtungen in die staatliche *Schwangerenkonfliktberatung*).

Dann kam er auf das *Kirchenvolksbegehren* zu sprechen, nach dessen Abschluß Bischof Lehmann die Initiatoren am 2. 12. 1995 zu einem zweistündigen Meinungsaustausch empfangen hatte. Deren Wunsch, die DBK möge sich bei der Frühjahrsvollversammlung 1996 mit dem Ergebnis des Kirchenvolksbegehrens beschäftigen, entsprechende Beschlüsse fassen und die Kirchenleitung in Rom darüber informieren, habe Bischof Lehmann abgelehnt. Man werde aber bei der Januar-Sitzung des Ständigen Rates darüber sprechen.

Dann berichtete Bischof Dammertz vom Gespräch der deutschen Bischöfe mit Vertretern des Zentralkomitees der deutschen Katholiken über dessen *„Zölibatspapier"* im Rahmen der üblichen Konsultationen. Ein anschließend verfaßter Brief von Bischof Lehmann zu diesem Thema habe zu Irritationen im ZdK bis hinein in deren Herbstvollversammlung geführt, was Bischof Lehmann ausdrücklich bedauert habe.

Dann stellte Bischof Dammertz das von der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedete Dokument *„Pastorale Dienste in der Pfarrgemeinde"* vor. Es stecke einen flexiblen Gestaltungsrahmen ab, in dem es unterschiedliche Lösungsansätze je nach gewachsener Situation in den deutschen Bistümern geben könne. Die Kommission IV der DBK wolle dazu noch ein eigenes Kommissionspapier erarbeiten. – Die Ordensvertreter vermißten Akzente in diesem Dokument im Hinblick auf die in zahlreichen Pfarrleitungsteams tätigen Ordensleute, die „Pfarrkonvente" und die davon ausgehenden pastoralen Dienste und erinnerten daran, daß auch zunehmend Ordensschwestern in der Gemeindepastoral tätig werden. Unter Berücksichtigung dieser Akzente hätte es in diesem Dokument eine wichtige Möglichkeit gegeben, von einer rein funktionalen Betrachtungsweise der Ordensleute wegzukommen (Ordensleute im Pastoraleinsatz seien zunächst Priester, Pastoralreferenten etc. wie alle anderen auch) und deren essentielle Bedeutung für die Kirche auch auf der Ebene der Pfarrgemeinde zu betonen. Dies sei – so wurde festgehalten – eine gute Aufgabe für die Ständige Arbeitsgruppe „Orden und Säkularinstitute", die sich bei der Herbstsitzung 1996 damit beschäftigen könne.

Bischof Dammertz gab dann einige Informationen zu dem noch andauernden *Polenbesuch einer hochrangigen Delegation der Deutschen Bischofskonferenz* dreißig Jahre nach dem historischen Händereichen von deutschen und polnischen Bischöfen. Der Text der gemeinsamen Erklärung, die von beiden Bischofskonferenzen mitgetragen wird, wurde im Wortlaut bekanntgegeben.

Schließlich skizzierte Bischof Dammertz den bisher bekannt gewordenen Ablauf der *Papstvisite* in diesem Jahr in Paderborn und Berlin. Im Mittelpunkt dieses pastoralen Diözesanbesuches des Papstes stehe die Seligsprechung von Dompropst Lichtenberg in Berlin und eine ökumenische Begegnung im Paderborner Adam-Möhler-Institut.

2. Ausbildungsangebote der Orden für geistliche Begleitung und Exerzitienseelsorge

Zu dem von der Kommission IV vorgeschlagenen Tagesordnungspunkt gab Sr. Basina Kloos einen Überblick und erwähnte folgende Möglichkeiten:

a) Zweijähriges Angebot des Instituts der Orden (IMS) in Frankfurt mit zwei einwöchigen Blöcken und zehn zweiwöchigen Blöcken, zusammen also 22 Wochen Ausbildung und zusätzlich angeleitete Exerzitien.

b) Zweijährige Exerzitienleiterausbildung im Rahmen der Gruppe für Ignatianische Spiritualität (GIS) der Jesuiten in Frankfurt (St. Georgen)

c) Dreijähriges Angebot des Katholischen Evangelisationszentrums in Maihingen in Form von Intervall-Kursen (1. Jahr Grundkurs, 2. Jahr Aufbaukurs, 3. Jahr Vertiefungskurs). Die Federführung liegt für dieses Konzept bei Prof. P. Lenz SAC.

d) Zweijähriger Intervallkurs mit zusammen vier Einheiten als „Meditationsleiterkurs" in Sasbach, veranstaltet von der Erzdiözese Freiburg.

e) Darüber hinaus gebe es noch weitere Kurzzeitausbildungen ohne Erwerb einer Qualifikation, z. B.:

* Jugendpastoralinstitut (JPI) der Salesianer in Benediktbeuern (Geistliche Begleitung junger Menschen, gekoppelt mit praktischen und sozialpädagogischen Veranstaltungen).

* Institut für Spiritualität an der Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster.

3. Entwicklung des „Forums der Orden"

Der Vorsitzende der VDO, P. Peter Schorr OFM, gab einen Überblick über die bisherige Entwicklung des Forums der Orden, das nach „Anstoß von oben eine Bewegung von unten" sei, die von den Ordensobern-Vereinigungen und ihren Vorständen mitgetragen und begleitet werden mit dem Ziel, mit möglichst wenig Organisation und Struktur möglichst viel Kommunikation durch geschwisterliche Begegnung auf regionaler und überregionaler Ebene zu erreichen. Dabei gehe es vor allem darum, Entwicklungen in Kirche und Orden zu reflektieren, selbst auch Akzente zu setzen, einander auf unterschiedlichen Ebenen zu begegnen und dadurch den Umgang miteinander und voneinander zu lernen. Die Sorgen und Nöte der Welt würden dabei ebenso reflektiert wie die Anliegen der Kirche. Inhaltliche Schwerpunkte des Forums seien zur Zeit:

> Beratung des erwarteten postsynodalen Schreibens des Papstes zur Bischofssynode 1994 über das „gottgeweihte Leben", Erarbeitung einer „Lesehilfe" und von Vorschlägen zur Umsetzung des Dokuments.

> Weitere Themen des Forums:. „Geschwisterlichkeit in Orden und Kirche", „Glaubwürdigkeit des Ordenslebens", etc.

Das nächste bundesweite Pfingsttreffen des Forums der Orden in Ludwigshafen stehe unter dem Leitgedanken: „Wahrhaftigkeit riskieren!" – Die Wahrheit wird Euch freimachen" (Joh 8,32).

4. Vorgehensweise bei Fehlverhalten von Priestern und Ordensmitgliedern

Im Hinblick auf die in letzter Zeit häufiger in der Presse zu lesenden Berichte über den Mißbrauch von Kindern und Abhängigen durch Priester und Ordensleute erbaten die Ordensvertreter Informationen über das Verhalten und Vorgehen der Bischöfe beim Bekanntwerden eines Fehlverhaltens von Priestern und über die staatskirchenrechtliche Lage hinsichtlich einer eventuellen Schadensersatzpflicht. Klärungs- und Abstimmungsbedarf besteht u. a. in folgenden Fragen:

> Wie verhält man sich als Jurisdiktionsträger, wenn man über ein (angebliches) Fehlverhalten eines Priesters/Ordensmitgliedes etwas hört? Wie geht man mit einem Beschuldigten um?

> Was ist an wen weiterzugeben? Besteht eine Informationspflicht von Behörden?

> Mit welchen zivilrechtlichen Konsequenzen hat ein Jurisdiktionsträger zu rechnen?

> Wie läuft ein Verfahren, wer soll mit eingeschaltet werden (Ratsgremium, Justitiar, Psychologe, Untersuchungskommission)?

> Sorge für die Opfer und ihre Angehörigen, wenn sich die Beschuldigung als wahr erweist. Welche Hilfen kann man anbieten? Welche Möglichkeiten, Anlaufstellen, Fachleute dazu gibt es? Was sollte vermieden werden (z. B. Beschwichtigungsversuche, Stillhalte-Absprachen etc.)?

> Künftiger Einsatz, künftige Verwendung eines fehlgetretenen Mitbruders?

> Gibt es „Vermeidungsstrategien" bei latenten Fällen?

> Aufnahme- und Zulassungskriterien von Kandidaten.

Frau Dr. Tigges wies hin auf die von der Zentralstelle Pastoral in Zusammenarbeit mit den Ordensobern-Vereinigungen herausgegebene Liste von Beratungsstellen und Beratern, die im Zusammenhang mit

dem Ausscheiden aus einer Diözese bzw. Ordensgemeinschaft erstellt worden war.

P. Wolfgang schlug die Bildung einer gemischten Arbeitsgruppe vor, dem u. a. Generalvikare, Juristen, Psychologen und Ordensvertreter angehören sollten, um die offenen juristischen Fragen zu klären und Empfehlungen für die Jurisdiktionsträger (Bischöfe und Ordensobere) zu erarbeiten.

5. Öffentlichkeitsarbeit als gemeinsames Anliegen der Bistümer und Orden

Im Hinblick auf die dürftige Berichterstattung über die „Ordenssynode" und andere Ereignisse aus den Orden und geistlichen Gemeinschaften in der kirchlichen und nichtkirchlichen Presse wurde in den Vorständen der Ordensobern-Vereinigungen die Frage nach einer wirksameren Öffentlichkeitsarbeit diskutiert. Dabei ging es u. a. auch um den Berichterstattungsauftrag der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA), die zu 50% vom Verband der Diözesen Deutschlands finanziert wird. Angedacht worden sei z. B. die Schaffung eines neuen Dienstes der KNA, der sich vorwiegend auf die Orden in Deutschland und ihre Aktivitäten beziehen könnte. Im Zusammenhang mit dem Mitte 1996 bevorstehenden Chefredakteurwechsel und einer z. Z. im Gange befindlichen Umstrukturierung der KNA baten die Ordensvertreter um einen Impuls der Bischofskonferenz, die Bandbreite der Berichterstattung der KNA aus dem kirchlichen Bereich deutlicher als bisher auf die Orden auszudehnen und eine verstärkte Kooperation mit den Ordensobern-Vereinigungen anzuregen.

6. Grundordnung des kirchlichen Dienstes in Ausbildungsstätten und Fachschulen

Sr. Basina wies darauf hin, daß es bei konsequenter Anwendung der neuen „Grundordnung des kirchlichen Dienstes" zu Schwierigkeiten kommen kann bei der Auswahl und Zulassung von Auszubildenden an kirchlich getragenen Fachschulen oder anderen Ausbildungsstätten. In nicht wenigen Fällen erfüllen z. B. nichtchristliche oder konfessionslose Bewerber und Bewerberinnen (z. B. aus den neuen Bundesländern oder aus Ausländer- und Asylbewerberfamilien) nicht alle Kriterien der Grundordnung und müßten an sich abgewiesen werden. Kirchliche Ausbildungsträger, insbesondere Ordensgemeinschaften, sehen hier jedoch eine Chance der Begegnung solcher Auszubildenden mit der Kirche in kirchlich getragenen Ausbildungsstätten, die genutzt und erhalten werden sollte. Dazu bedürfe es einer entsprechenden Modifizierung der Grundordnung.

Frau Dr. Tigges riet dazu, diese Frage in der Personalwesen-Kommission des VDD (in der Sr. Basina als Ordensvertreterin mitwirkt) weiter zu verfolgen und von dort aus eine Eingabe an die Bischofskonferenz zu veranlassen, so daß sich z. B. der Ständige Rat und/oder die Konferenz der Generalvikare damit beschäftigen könne.

7. Umsetzung der kirchlichen Datenschutzordnung (KDO) im Ordensbereich

P. Wolfgang gab eine Zusammenfassung der bisherigen Entwicklung der Umsetzung der kirchlichen Datenschutzordnung (KDO) im Ordensbereich und informierte darüber, daß sich erst kürzlich die Datenschutzkommission und auf deren Veranlassung auch die Staatskirchenrechtliche Kommission des VDD (in der P. Dr. Karl Siepen als Ordensvertreter mitwirkt) mit der von einigen in Frage gestellten Zulässigkeit einer eigenständigen Umsetzung der kirchlichen Datenschutzordnung bei Ordensgemeinschaften päpstlichen Rechts beschäftigt hätten. Prälat Schätzler habe Anfang Oktober dazu eingeladen, daß ein Ordensvertreter im Hinblick auf eine intensive Abstimmung zwischen den Ordensobern-Vereinigungen und dem VDD künftig an den Sitzungen der Datenschutzkommission und

ggf. auch der Konferenz der diözesanen Datenschutzbeauftragten teilnimmt. Während der gemeinsamen Herbstsitzung der Vorstände der drei Ordensobern-Vereinigungen Mitte November, bei der auch über die Einladung von Prälat Schätzler beraten wurde, habe P. Siepen telefonisch aus der Kommissionssitzung der Staatskirchenrechtlichen Kommission einen Beschlußvorschlag hinsichtlich der wünschenswert deckungsgleichen Umsetzung und Anwendung der neuen kirchlichen Datenschutzordnung übermittelt. Die Vorstände der Ordensobern-Vereinigungen sahen in dieser Frage jedoch noch Klärungs- und Verhandlungsbedarf mit dem Verband der Diözesen Deutschlands und baten um Vorlage einer schriftlichen Stellungnahme des Verbandes, die bisher allerdings noch aussteht.

4. Verschiedenes

a) Im Hinblick auf den für 1997 einberufenen *Europäischen Kongreß zur Berufungspastoral* erging an die Bischofskonferenzen und Ordensobern-Vereinigungen ein umfangreicher Fragebogen. Teil 1 wird vom Informationszentrum Berufe der Kirche und von der VDO beantwortet, Teil 2 von den Diözesandirektoren, Teil 3 von VDO/VOB durch eine eigene Umfrage und den zugehörigen Ordensgemeinschaften, von der VOD über Sr. Dorothee, Teil 4 von den Säkularinstituten. Die Beantwortung der verschiedenen Teile des Fragebogens wird in der Zentralstelle Pastoral der DBK zu einem gemeinsamen Bericht der Deutschen Bischofskonferenz zusammengestellt und nach Rom übersandt. Die VDO wird das Umfrageergebnis zu Teil 1 und 3 ggf. gesondert als eigene Stellungnahme nach Rom weiterleiten.

b) Es wurde vereinbart, daß das *Kontaktgespräch 1996* im Anschluß an die Sitzung des Ständigen Rates am *26./27. November 1996* im Exerzitienheim Himmelspforten in Würzburg stattfindet (Beginn am 26. 11. ca. 16.00 Uhr, Ende am 27. November 1996 nach dem Mittagessen, Übernachtung im Exerzitienheim Himmelspforten).

Bischof Dammertz schloß um 17.00 Uhr die Beratungen und dankte allen für den guten Verlauf des Gespräches. Mit guten Wünschen zum Weihnachtsfest und zum Jahreswechsel beendete er das Kontaktgespräch.

Augsburg, den 26. 2. 1996
Protokoll: P. Wolfgang Schumacher

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Kardinal Wetter – Pflegeheim für Obdachlose

Das erste Pflegeheim für Obdachlose in Deutschland hat der Münchner Kardinal Friedrich Wetter in Oberschleißheim seiner Bestimmung übergeben. Es ist ein Geschenk der Erzdiözese München und Freising an den Katholischen Männerfürsorgeverein. In dem nach modernstem Standard ausgerüsteten Haus können 50 obdachlose, alte und pflegebedürftige Männer aufgenommen werden. Die Kosten für die neue Einrichtung sind nach den Worten des Kardinals „eine gute Investition in die Menschenwürde", damit niemand in Hoffnungslosigkeit verfallen und sagen müsse: „Ich bin ein verlorener Mensch." In dem Pflegeheim, das dem Stadtpatron von München, dem hl. Benno, geweiht ist, arbeiten Vinzentinerinnen aus dem Mutterhaus München.

2. Erzbischof Degenhardt – Der Heilige Geist

Der Erzbischof von Paderborn schreibt in einer Pfingstbetrachtung: Mit Pfingsten begann die Gemeinschaft der Gläubigen hinauszutreten in die ganze Welt. Ein neues Denken und eine neue Moral begannen: Buße, Taufe, Vergebung und Teilen des Besitzes. Gott legte seinen Geist auf alles

Fleisch, und gemäß der Prophezeiung des Propheten Joel sollten Söhne und Töchter weissagen, Gesichter sehen, und die Alten sollten Träume haben.

Durch die Taufe wurden und werden die Menschen neu geboren. Sie sollen tot sein für die Sünde, nicht mehr lügen, nicht stehlen, nicht sinnloses Zeug schwätzen, ihre Affekte beherrschen, freundlich sein, anderen vergeben, arbeiten, die Ehe halten und dem Teufel widerstehen. Sie sollen ihre unterschiedlichen Begabungen und Charakterzüge einbringen und nicht neidisch sein auf andere Gaben, die ihre Nachbarn haben.

In vielfältiger Weise kann Gottes Gegenwart erfahren werden: Weisheit, Erkenntnis, Glaube, Heilungs- und Wundergaben, prophetische Reden, Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister, Zungenrede und prophetische Deutung und Erklärung des Willens Gottes. Der Heilige Geist zeigt sich als Einheit in der Vielfalt, in Toleranz und Achtung vor fremder Gotteserfahrung. Die Gemeinschaft der Gläubigen weiß sich als Leib des auferstandenen Gottessohnes. In diesem Leib ist der Auferstandene das Haupt, und die einzelnen sind die Glieder am Leib.

3. Bischof Kasper – Kirche und Kunst

Kunst ist nach Ansicht des Rottenburger Bischofs Walter Kasper für die Kirche unverzichtbar. Die Umsetzung der christlichen Botschaft in die Bildersprache habe Modellcharakter für den immer neuen Aneignungsprozeß des Evangeliums, sagte Bischof Kasper vor der internationalen Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Museen in Rottenburg. Wenn die Kirche beträchtliche Mittel für Kunst und Kultur aufwende, sei dies kein Luxus; Kirche und Kultur gehörten zusammen. Ohne ein Engagement in Bildung und Kunst sei Seelsorge als Sorge um den ganzen Menschen nicht möglich.

4. Bischof Spital – Heilig-Rock-Wallfahrt

Die dritte Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt in diesem Jahrhundert (1933 und 1959) wurde am 19. April eröffnet und dauerte bis zum 16. Mai 1996. Die Wallfahrt stand unter dem Leitwort „Mit Jesus Christus auf dem Weg." Bischof Spital lud zu der Wallfahrt ein als „zu einem Neuanfang, zu einem besonderen Aufbruch der Besinnung des Gebets und des tätigen Füreinander-Einstehens". Er stellte die Wallfahrt ausdrücklich in den Zusammenhang der kirchlichen Vorbereitungen auf das „Heilige Jahr" 2000 nach Christi Geburt.

GEISTLICHE BERUFE

1. Ein anderer Weg zum Priesterberuf

Das Studienhaus St. Lambert in Lantershofen wurde im Jahre 1972 vom Apostolat der Priester- und Ordensberufe gegründet. Seit diesem Zeitpunkt besteht für Männer, die mindestens 25 Jahre alt sind und über eine abgeschlossene Berufsausbildung verfügen, die Möglichkeit, den Priesterberuf zu erstreben, ohne das Abitur nachholen zu müssen. Inzwischen sind 260 Priester aus dem Haus hervorgegangen, die in fast allen deutschen Diözesen tätig sind. Auskunft erteilt: Studienhaus St. Lambert, Graf-Blankard-Str. 12 – 22, Burg Lantershofen, D-53501 Grafschaft-Lantershofen. Tel.: 0 26 41 – 89 20; Fax: 0 26 41 – 89 21 80.

2. Hirtenwort zum Weltgebetstag um geistliche Berufe

Der Erzbischof von München und Freising, Kardinal Friedrich Wetter, schrieb zum Weltgebetstag um geistliche Berufe 1996 ein Hirtenwort: Heute, am Sonntag des Guten Hirten, dem Weltgebetstag für die geistlichen Berufe, wende ich mich an Sie in einem Anliegen, das uns alle angeht. Es ist

die Sorge um den Priesternachwuchs. Viele Gemeinden in unserem Erzbistum machen die schmerzliche Erfahrung, daß die Zahl der Priester zurückgegangen ist und manche priesterlichen Dienste fehlen.

Es ist erfreulich, daß sich in den letzten Jahren zum priesterlichen Dienst zusätzliche kirchliche Berufe entfaltet haben, die segensreich in der Seelsorge wirken, Ständige Diakone, die Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen sowie die Gemeindereferenten und -referentinnen. Doch kann die Kirche nicht ohne Priester leben. Die Ständigen Diakone und die neuen pastoralen Laiendienste bereichern das kirchliche Leben; aber sie können ihren Auftrag nur im Zusammenwirken mit den Priestern sinnvoll erfüllen. Darum können die Priester durch die anderen pastoralen Dienste entlastet, aber nicht ersetzt werden. Ihnen sind von Christus durch die Weihe Aufgaben übertragen, die nur der Priester wahrnehmen kann. Diese Aufgaben lassen sich schwerpunktmäßig zusammenfassen in den Stichworten „Leitung der Gemeinde" und „Feier der Sakramente". Daher gibt es ohne Priester keine Eucharistiefeier. Auf Grund der ungünstigen Alterspyramide ist abzusehen, daß die Zahl der Priester in unserem Bistum weiter abnimmt.

Papst Johannes Paul II. schreibt in seiner Botschaft zum heutigen Weltgebetstag für geistliche Berufe: „Manche denken, daß uns selber nichts zu tun bleibt als abzuwarten, da ja Gott wisse, wen er berufen will und wann er ihn berufen soll. Alle diese vergessen in Wirklichkeit, daß die souveräne Initiative Gottes den Menschen freilich nicht von seiner Pflicht zu einer entsprechenden Antwort entbindet." Gott nötigt niemanden. Er appelliert an die Freiheit. Der Berufene muß sich frei entscheiden.

Ob uns wieder mehr Priester geschenkt werden, hängt aber nicht nur an denen, die der Herr ruft, sondern auch an uns. Damit Berufungen wachsen und heranreifen können, brauchen sie ein entsprechendes Klima. Es ist wie in der Natur. Früchte brauchen Sonne um zu reifen; Frost läßt sie verkümmern. Das Klima unserer Gesellschaft ist nicht günstig für das Heranwachsen eines geistlichen Berufes. Diese Tatsache dürfen wir nicht tatenlos oder gar resigniert hinnehmen. Wenn wir auch das gesellschaftliche Milieu außerhalb der Kirche kurzfristig nicht ändern können, auf das Klima in der Kirche, in unseren Familien und Schulen können wir sehr wohl Einfluß nehmen.

Dazu gehört, daß wir uns der hohen Bedeutung der priesterlichen Berufung neu bewußt werden. Es ist etwas Großes, wenn der Herr einen Menschen in seinen besonderen Dienst ruft, damit er den Menschen in Christi Namen und Vollmacht dient und ihnen Gottes Gnadengaben vermittelt.

Deshalb müssen wir uns alle das Anliegen der priesterlichen Berufe zu eigen machen. Keiner darf sich davon distanzieren. Ich bitte die Eltern, ihre Söhne zu ermutigen und ihnen keine Hindernisse in den Weg zu legen, wenn sie die Absicht äußern, Priester zu werden. Ich bitte die jungen Menschen, sich mit der Berufung zum priesterlichen Dienst auseinanderzusetzen. Diese Berufung ist eine Herausforderung im besten Sinn des Wortes, die den Einsatz aller Kräfte lohnt. Darum soll die Berufung zum Priestertum immer wieder ein Thema besonders in der kirchlichen Jugendarbeit sein. Ich bitte alle in den Gemeinden, junge Menschen zu ermutigen, den Weg zum Priestertum einzuschlagen, und jene zu bestärken, die bereits auf dem Weg sind. Auch bei den Sitzungen der Pfarrgemeinderäte sollte die Frage, wie wir junge Menschen ermutigen können, Priester zu werden, immer wieder ein Thema sein. Es hilft nicht weiter, im Blick auf den priesterlichen Dienst vor allem über Probleme und Schwierigkeiten zu diskutieren, wie das heute nicht selten geschieht. In unserer Gesellschaft werden den Berufenen genug Schwierigkeiten in den Weg gelegt. Es wäre

nicht zu verantworten, wenn solche Schwierigkeiten auch noch aus unseren Gemeinden kämen. Die jungen Leute sollten sehen, daß wir uns mit ihnen freuen; so geben wir ihnen Mut zu ihrem Weg. Sie verdienen unsere Solidarität aus dem Glauben an den Herrn der Kirche.

Schließlich bitte ich Sie um Ihr Gebet. Jesus selbst hat uns dazu aufgefordert: „Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenig Arbeiter. Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter in seine Ernte auszusenden" (Mt 9,37 f.). Diese Weisung Jesu lege ich Ihnen ans Herz und bitte Sie: Nehmen Sie dieses Anliegen in Ihr persönliches Gebet. Beten Sie in der Pfarrgemeinde regelmäßig um geistliche Berufe. In den Fürbitten des Gemeindegottesdienstes sollten wir diese Sorge immer wieder vor Gott tragen.

Ich bin dankbar, daß in nicht wenigen Pfarreien regelmäßig um Priesterberufe gebetet wird, z. B. in Betstunden am Herz-Jesu-Freitag oder in der Heiligen Stunde am Abend davor. Solche Gebetsstunden sollten in allen Pfarreien wieder einen festen Platz bekommen. Auch die zahlreichen Gebetskreise in unserem Erzbistum bitte ich um ihr andauerndes Beten in diesem Anliegen. Ich ermuntere insbesondere auch die jungen Leute, sich dieses Gebet persönlich und in ihren Gruppen zu eigen zu machen.

Jesus hat uns in der Bergpredigt die Zusage gegeben: „Bittet, dann wird euch gegeben; sucht, dann werdet ihr finden; klopft an, dann wird euch geöffnet; Denn wer bittet, der empfängt; wer sucht, der findet; und wer anklopft, dem wird aufgetan" (Mt 7,7 f.).

Im Vertrauen auf diese Zusage des Herrn zeigt sich, ob unser Glaube lebendig ist und wir von Gott etwas erwarten. Mit menschlichen Mitteln allein ist kein Priester zu gewinnen; denn diese Berufung ist Gnade. Sie muß erbetet werden.

Ich bin überzeugt, daß der Herr auch heute genügend Männer in den priesterlichen Dienst beruft. Denn er verläßt seine Kirche nicht. Aber wir müssen das Unsere tun, daß der Ruf seiner Gnade angenommen und für die Kirche fruchtbar wird.

Ich bitte Sie alle herzlich um Ihre Mithilfe und vor allem um Ihr inständiges Gebet.

So segne Euch der allmächtige Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.

ÖKUMENISMUS

Gemeinsames Wort zur Woche für das Leben

Aus Anlaß der „Woche für das Leben" (4. – 10. Mai 1996) haben die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) das Gemeinsame Wort *„Im Sterben: Umfangen vom Leben"* verabschiedet. Darin nehmen sie Stellung zum Umgang mit Tod und Trauer in unserer Gesellschaft, zur Notwendigkeit der Begleitung Sterbender und ihrer Angehöriger als Aufgabe der Christen und zur Forderung nach aktiver Euthanasie. – Das Heft kann bezogen werden beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, D-53113 Bonn.

STAAT UND KIRCHE

1. Ordensaustritt: Nachversicherung in der gesetzlichen Rentenversicherung

Scheidet ein Ordensmitglied nach der ersten Profeß oder einer gleichwertigen Bindung aus der Ordensgemeinschaft aus, besteht nach geltendem Sozialversicherungsrecht die Verpflichtung zur Nachversicherung in der gesetzlichen Rentenversicherung. Für Austritte nach dem 31. 12. 1971 verjährt dieser Anspruch nicht und kann auch nicht durch Ersatzzahlungen (z. B. zu einer privaten Lebensversiche-

rung) abgegolten werden. Ein eventuell erklärter Verzicht eines ausgeschiedenen Ordensmitgliedes auf Durchführung der Nachversicherung ist rechtsunwirksam, wenn dieses ausgeschiedene Ordensmitglied später entgegen der Verzichtserklärung doch auf seinem Anspruch besteht, der notfalls auch gerichtlich gegen die Ordensgemeinschaft wirksam durchgesetzt werden kann.

Hat eine Ordensgemeinschaft während des Nachversicherungszeitraums bereits freiwillige Rentenversicherungsbeiträge gezahlt, werden diese auf die zu entrichtende Nachversicherungssumme angerechnet. Wurden höhere Beiträge gezahlt, als zur Nachversicherung beim Ordensaustritt erforderlich, werden diese Mehrzahlungen der Ordensgemeinschaft nicht erstattet, sondern bleiben zugunsten des ausgeschiedenen Ordensmitgliedes stehen. Auch ist eine Verrechnung von Mehrzahlungen in einem Jahr mit Minderzahlungen in einem anderen Jahr nicht möglich.

Nach neuer Rechtslage (d. h. seit 1. 1. 1992) ist die Ordensgemeinschaft als „Nachversicherungsschuldner" für die richtige Ermittlung der Nachversicherungssumme selbst verantwortlich. Es gelten dafür stets die Bedingungen des Zahlungseingangs der Nachversicherung beim Rentenversicherungsträger bzw. deren Wertstellung auf dessen Bankkonto. Wird von der Ordensgemeinschaft weniger überwiesen als insgesamt an Nachversicherungsschuld zu zahlen wäre, wird die Berechnung je nach Teilzahlungs- und Restzahlungseingang gesplittet. Zieht sich die erforderliche Restzahlung der Ordensgemeinschaft über den Zeitpunkt der Änderung von Eckdaten zur Beitragsberechnung hin (z. B. über das Ende eines Kalenderjahres), erhöht sich damit die noch fällige Restzahlung nach den dann zum Zeitpunkt des Zahlungseingangs geltenden neuen Berechnungsschlüsseln. Die Nachversicherung wird damit für die Ordensgemeinschaft „teurer" als bei sofortiger Zahlung des korrekt ermittelten gesamten Nachversicherungsbeitrages. Überzahlte Nachversicherungsbeiträge werden der Ordensgemeinschaft erstattet, sobald das Nachversicherungsverfahren abgeschlossen ist.

Die Bundesversicherungsanstalt für Angestellte (BfA) in Berlin hat sich mit Schreiben vom 2. 4. 1996 an das Generalsekretariat der VDO mit dem Hinweis gewandt, man habe festgestellt, daß noch nicht alle Ordensgemeinschaften über die Behandlung der von ihnen getragenen freiwilligen Beiträge im Nachversicherungszeitraum informiert seien. Deshalb wurde das Beratungsergebnis des Fachausschusses für Versicherung und Rente des *Verbandes Deutscher Rentenversicherungsträger* (VDR) 3/92 TOP 8 und eine Anlage zu einem Rundschreiben des Bundesinnenministeriums vom 30. 1. 1996 übersandt mit der Bitte, dies den uns angeschlossenen Ordensgemeinschaften zur Kenntnis zu bringen. Die BfA verwies außerdem auf eine von ihr herausgegebene Veröffentlichung mit dem Titel *„Nachversicherung. Allgemeine Darstellung mit Gesetzestexten"*, die in 4. Auflage im März 1995 veröffentlicht wurde und gegen eine Schutzgebühr von 5,00 DM bei der BfA Berlin (Dezernat für Presse- und Öffentlichkeitsarbeit) unter folgender Adresse bestellt werden kann: BfA, 10704 Berlin, Fax 030/865-2 73 79.

2. Nachversicherung von Ordensleuten, die vor dem 1. 1. 1972 ausschieden

Ordensleute, die vor dem 1. 1. 1972 aus der Ordensgemeinschaft ausgeschieden sind, können nach geltender Rechtslage nicht mehr in der gesetzlichen Rentenversicherung nachversichert werden. Bis zum 31. 12. 1971 galt von Gesetzes wegen eine Antragsfrist von einem Jahr nach dem Ausscheiden, in der die Nachversicherung vom ausgeschiedenen Ordensmitglied oder der Ordensgemeinschaft beim Rentenversicherungsträger hätte beantragt werden

müssen. Ist dies unterblieben und die Antragsfrist verstrichen, kann keine Nachversicherung mehr durchgeführt werden, auch wenn man dies später wollte.

Zunehmend kommen ehemalige Ordensleute, die jetzt ihren Rentenantrag stellen oder die Klärung ihres Rentenversicherungskontos beantragen, auf die Ordensgemeinschaften zu mit der Bitte um Durchführung der Nachversicherung. Die Ordensgemeinschaft kann sich auf den Rechtsstandpunkt stellen, daß bei denen, die vor dem 1. 1. 1972 ausgeschieden sind, jetzt keine Nachversicherung mehr durchgeführt werden kann und daß damit die Sache erledigt ist. Dieser Standpunkt ist nicht anfechtbar, da es keine Pflichtverletzung der Ordensgemeinschaft war, die Nachversicherung damals beim Ordensaustritt nicht selbst beantragt und durchgeführt zu haben, denn auch das ausgeschiedene Ordensmitglied hätte diesen Antrag stellen können. Eine zivilrechtliche Schadenersatzforderung eines ehemaligen Ordensmitgliedes gegen den Orden, der die Beantragung und Durchführung der Nachversicherung (vielleicht aus Unkenntnis der Rechtslage) versäumt hat, hat keine Erfolgsaussichten.

Es stellt sich allerdings die Frage, ob man sich seitens der Ordensgemeinschaft aus moralischen Gründen wirklich auf diese enge Auslegung der Rechtstatbestandes beschränken darf. Folgende *Empfehlung* hat das Generalsekretariat der VDO schon mehrfach auf Anfrage von Ordensgemeinschaften bei einer solchen Konstellation gegeben:

Stellen Sie auch bei einem Ordensmitglied, das vor dem 1. 1. 1972 ausgeschieden ist und sich nun mit Nachversicherungsforderungen an Sie wendet, pro forma einen Antrag auf Durchführung der gesetzlichen Nachversicherung an den zuständigen Rentenversicherungsträger unter Angabe aller erforderlichen Daten (Personaldaten, Tag des Ordenseintritts. Dauer von Postulat und Noviziat, Tag der ersten Profeß, genaue Dauer von Schul- und Hochschulzeiten nach der ersten Profeß, Tag des faktischen Ausscheidens aus dem Orden). Die Antwort des Rentenversicherungsträgers wird im Hinblick auf die Rechtslage zwangsläufig negativ ausfallen. Der Ablehnungsbescheid ist jedoch ein Dokument, das Sie dem ehemaligen Ordensmitglied vorlegen können als Beweis dafür, daß der Orden grundsätzlich auch jetzt noch bereit wäre, die Nachversicherung durchzuführen, wenn es nach der Rechtslage möglich wäre.

Berechnen Sie auf der Basis der Eckdaten des aktuellen Jahres die Höhe der Nachversicherungssumme, die Sie zum jetzigen Zeitpunkt an den gesetzlichen Rentenversicherungsträger zahlen müßten, wenn die Durchführung einer Nachversicherung heute noch möglich wäre. Nachzuversichern ist der Zeitraum vom Tag der ersten Profeß bis zum Tag des faktischen Ausscheidens aus dem Orden, außer Schul- und Hochschulzeiten nach der ersten Profeß und Zeiten einer versicherungspflichtigen Berufstätigkeit während des Nachversicherungszeitraums. Im Rahmen dieser Berechnungen sind die jeweils aktuellen Dynamisierungsfaktoren zu berücksichtigen, ebenso die Gegenrechnung von eventuell von der Ordensgemeinschaft gezahlten freiwilligen Rentenversicherungsbeiträgen. Pauschalieren Sie das Ergebnis Ihrer Berechnungen durch Aufrundung auf einen glatten Tausendmark-Betrag.

Befragen Sie ein privates Lebensversicherungsunternehmen, ob es bereit ist, eine Einmahlzahlung der Ordensgemeinschaft in Höhe des von ihm ermittelten pauschalierten fiktiven Gesamtnachversicherungsbetrages zugunsten einer Lebensversicherung für das ehemalige Ordensmitglied anzunehmen. Diese durch Einmalzahlung des Ordens begründete Lebensversicherung sollte ggf. so konzipiert sein, daß sie nicht vor dem Fälligkeitstermin ohne Zustimmung der zahlenden Ordensgemeinschaft von der versicherten Person aufge-

kündigt und ausgezahlt werden kann, aber beim Tod der versicherten Person vor oder nach Eintritt der Fälligkeit den Hinterbliebenen (Ehepartner, Kindern) zur Verfügung steht.

Die Auszahlung des von Ihnen ermittelten pauschalierten fiktiven Gesamtnachversicherungsbetrages in bar an das ehemalige Ordensmitglied kann nicht empfohlen werden, da das Geld dann ggf. für andere Zwecke als die der eigenen Alterssicherung verwendet wird (z. B. zur Abzahlung von Bankschulden, zum Bau eines Eigenheims, zur Finanzierung des Studiums der Kinder etc.). Dies kann nicht der Sinn einer Geldleistung der Ordensgemeinschaft sein, die im Zusammenhang mit dem Ausscheiden vor dem 1. 1. 1972 tatsächlich nur der Alterssicherung als Ersatz für die nicht mehr mögliche gesetzliche Nachversicherung dienen soll.

Lehnt ein ehemaliges Ordensmitglied eine solche vom Orden vorgeschlagene Lösung ab und besteht statt dessen auf der Barauszahlung des für die private Lebensversicherung vorgesehenen Betrages, ist die Ordensgemeinschaft frei und kann (und sollte) darauf hinweisen, daß es in jedem Fall eine völlig freiwillige Entscheidung der Ordensgemeinschaft ist, statt der nicht mehr möglichen gesetzlichen Nachversicherung zu einer anderen Form der Alterssicherung bereit zu sein, für die aber die Konditionen aus guten Gründen selbst bestimmt werden.

Das Angebot und die Durchführung einer solchen „Ersatzlösung" durch die von der Ordensgemeinschaft getragene Finanzierung einer privaten Lebensversicherung mittels Einmalzahlung in Höhe des pauschalierten fiktiven Gesamtnachversicherungsbetrages bedeutet keinesfalls ein Schuldeingeständnis der Ordensgemeinschaft im Hinblick auf die beim Ausscheiden vor dem 1. 1. 1972 nicht von Ordensseite beantragte Nachversicherung in der gesetzlichen Rentenversicherung. Es sollte stets darauf hingewiesen werden, daß es sich ausschließlich um eine freiwillige Leistung der Ordensgemeinschaft handelt, auf die kein gesetzlicher Anspruch besteht.

Die individuelle Zahlung eines Einmalbetrages zu einer privaten Lebensversicherung zugunsten eines vor dem 1. 1. 1972 ausgeschiedenen Ordensmitgliedes begründet auch keinen durchsetzbaren Anspruch anderer vor dem 1. 1. 1972 ausgeschiedener Ordensmitglieder auf die gleiche Leistung dieses Ordens, schon gar nicht ordensübergreifend.

Es wird jedoch empfohlen, in den Ordensverwaltungen alle Austritte von satzungsmäßigen Ordensmitgliedern nach dem 1. 3. 1957 aufzulisten und – soweit beim Ausscheiden oder später keine Nachversicherung wirksam durchgeführt wurde – die sich möglicherweise ergebenden Verbindlichkeiten der Ordensgemeinschaft exakt zu berechnen und jährlich zu aktualisieren. Die Summe dieser Verbindlichkeiten kann als Rückstellung in die Jahresbilanz aufgenommen werden, da es sich um eine konkret bezifferbare potentielle Forderung von dritter Seite handelt, die noch nicht aktualisiert wurde. Die Möglichkeit zur Bildung einer solchen Rückstellung kann sich u. U. für Ordensgemeinschaft in der Rechtsform eines „e.V." steuerlich günstig auswirken.

3. Diagnosebewertung für Pflegekosten-Risiko

Ähnlich wie bei der privaten *Kranken*versicherung gibt es auch bei der privaten *Pflege*versicherung sogenannte „Risikozuschläge" für bestimmte Erkrankungen. Es gibt dazu eine sechsseitige Liste mit Diagnosen bzw. Symptomen von Krankheiten, die zu entsprechenden „Risikozuschlägen" zu den Basisprämien der privaten Pflegeversicherung führen können. Die Höhe der Zuschläge richtet sich individuell nach dem jeweiligen Krankheitsbild, dessen Stadium und Verlauf zu unterschiedlichen Bewertungen führen kann. Einen „Index der Dia-

gnosebewertung für Pflegekostenrisiko" vom Stand 14. 2. 1995 kann beim Generalsekretär der VDO angefordert werden.

4. Neue Werte in der gesetzlichen Rentenversicherung

Die Bundesversicherungsanstalt für Angestellte (BfA Berlin) hatte Mitte Februar 1996 auf 14 Druckseiten eine Zusammenfassung der wichtigsten Informationen zu den neuen Werten in der gesetzlichen Rentenversicherung und zum Thema „Rente und Hinzuverdienst" veröffentlicht, die dem Generalsekretariat der VDO vorliegt. Darin werden in übersichtlicher Weise auch häufig verwendete Begriffe erklärt und aktuelle Werte genannt (z. B. Beitragssatz, Bezugsgröße, aktueller Rentenwert, Mindest- und Höchstbetrag, Berufs- und Erwerbsunfähigkeitsrente, Hinzuverdienstgrenzen bei verschiedenen Rentenarten). Eine Kopie dieser Informationen der BfA kann im Generalsekretariat der VDO angefordert werden.

5. Pflegegeld ist kein „Einkommen"

Pflegegeld darf nicht als „Einkommen" gewertet werden und zu einer Verminderung des Anspruchs auf Sozialhilfe führen. Das geht aus einem in Kassel veröffentlichten Beschluß des 9. Senats des Hessischen Verwaltungsgerichtshofs (VGH) hervor. In dem einem Eilverfahren zugrunde liegenden Fall hatte nach Angaben des Gerichtes die zuständige Kommune ein Pflegegeld in Höhe von monatlich 800 DM als „Einkommen" einer sozialhilfeberechtigten Ehefrau angerechnet. Das Pflegegeld erhielt die Frau von ihrem pflegebedürftigen Ehemann, der das Geld aus der Pflegeversicherung erhalten hat.

Für den Senat sei maßgeblich gewesen, daß nach der amtlichen Einführung des Pflegegeldes nach der Pflegeversicherung dieses gerade *kein Entgelt für die von der Pflegeperson erbrachte Pflegeleistung* darstellen soll, heißt es zur Begründung. Vielmehr solle das Pflegegeld als „materielle Anerkennung für die mit großem Einsatz und Opferbereitschaft im häuslichen Bereich sichergestellte Pflege" einen „Anreiz zur Erhaltung der Pflegebereitschaft der Angehörigen" darstellen (Aktenzeichen: 9 TG 3060/95).

6. Verrechnungslöhne

Die Oberfinanzdirektion München hat mit Schreiben vom 12. 2. 1996 den ab 1. 1. 1995 geltenden Satz der Verrechnungslöhne mitgeteilt, der in einem klösterlichen Eigenbetrieb als Betriebsausgabe für jeden vollbeschäftigten Ordensangehörigen abgezogen werden kann. Dieser Satz von pauschal 1450 DM gilt verbindlich im Bereich der OFD München für wirtschaftliche Geschäftsbetriebe von Orden in der Rechtsform einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Erfahrungsgemäß wird dieser Satz – allerdings ohne Rechtsanspruch – auch von anderen Oberfinanzdirektionen innerhalb und auch außerhalb Bayerns anerkannt, auch wenn die Ordensgemeinschaft als Träger des wirtschaftlichen Geschäftsbetriebes eine andere Rechtsform hat.

Bei der gemeinsamen Sitzung der Vorstände von AGCEP *(Arbeitsgemeinschaft der Cellerare und Prokuratoren)* und AGÖ *(Arbeitsgemeinschaft der Ordensökonominnen)* in Hildesheim wurde vereinbart, derzeit keine Verhandlungen mit der OFD München über eine Anhebung der derzeitigen Höhe der Verrechnungslöhne zu führen, um diese Möglichkeit des Pauschalansatzes nicht im Grundsatz zu gefährden. Den Ordensgemeinschaften, deren Mitbrüder bzw. Mitschwestern in ordenseigenen wirtschaftlichen Geschäftsbetrieben tätig sind, wurde jedoch geraten, durch Eigenberechnung die durchschnittlichen tatsächlichen Aufwendungen für den Lebensunterhalt dieser mitarbeitenden Ordensmitglieder pro Haushaltsjahr zu berechnen. Liegen die so ermittelten monatlichen Auf-

wendungen über dem ab 1. 1. 1995 geltenden Ansatz der OFD München, sollte man versuchen, diesen nachweisbar höheren Betrag im wirtschaftlichen Geschäftsbetrieb steuerlich geltend zu machen. Wenn dies nicht anerkannt wird, bleibt immer noch der Pauschalansatz der OFD München.

7. Rahmenvertrag mit der Deutschen Telekom

Der Verband der Diözesen Deutschlands hat in Zusammenarbeit mit dem Malteser-Hilfsdienst e.V. in Köln einen Rahmenvertrag über Mobilfunkleistungen abgeschlossen, den auch die Ordensgemeinschaften nutzen können. Der Rahmenvertrag erstreckt sich auf die Mobilfunkdienste D1, C-Tel und Chekker und beinhaltet u. a. die vergünstigte Anschaffung von Handies, D1- bzw. C-Tel-Karten, Antennen und Zubehör. Eine Kopie des umfangreichen Rahmenvertrages kann auf Wunsch im Generalsekretariat der VDO in Bamberg angefordert werden.

8. Befreiung von der Nachweispflicht bei häuslicher Pflege

Von den beiden Ersatzkassen BEK und DAK ist verbindlich erklärt worden, daß man die Qualität der häuslichen Pflege bei Ordensangehörigen, die innerhalb des Klausur- und Privatbereichs von eigenen Mitbrüdern bzw. Mitschwestern gepflegt werden und ausschließlich Pflegegeld erhalten, als gesichert ansehen kann. Insofern werde bei diesem Personenkreis auf den regelmäßigen (= halbjährlichen) Nachweis des Pflegeeinsatzes durch eine Vertrags-Pflegeeinrichtung verzichtet. Dies hat z. B. die Hauptverwaltung der BARMER ihren Geschäftsstellen in der internen „Arbeitsanleitung" (Ausgabe August 1995, S. 439) mitgeteilt und wird darauf in einem Nachtrag nochmals aufmerksam machen. Sofern eine Geschäftsstelle der BEK oder DAK auf der Nachweispflicht bestehen sollte, verweisen Sie bitte auf anderslautende Zusagen der Hauptverwaltungen und auf die entsprechende Arbeitsanleitungen.

9. Vertrag mit der BEK über Direktabrechnung selbsterbrachter Krankenpflege-Leistungen

Am 19.1.1996 wurde am Sitz der Hauptverwaltung der Barmer Ersatzkasse (BEK) in Wuppertal ein Vertrag zwischen den deutschen Ordensobern-Vereinigungen VDO/VOD und der BARMER abgeschlossen. Er eröffnet den zu unseren Bundesverbänden gehörenden Ordensgemeinschaften die Möglichkeit, unter bestimmten Bedingungen selbsterbrachte Krankenpflege-Leistungen an eigenen Ordensmitgliedern im häuslichen Bereich (= Klausur- und Privatbereich in klösterlichen Niederlassungen) unmittelbar mit der BARMER abzurechnen. Diese neue Vereinbarung bezieht sich auf § 37 Abs. 1 und Abs. 2 des Fünften Sozialgesetzbuches (SGB V). Folgende Voraussetzungen müssen erfüllt sein:

a) In einer klösterlichen Niederlassung bedarf ein Ordensmitglied bestimmter Leistungen im Rahmen der „häuslichen Krankenpflege" (z. B. Insulinspritze und/oder andere Injektionen, Katheterwechsel, Einlauf, Magensonde, Sekretabsaugung, Infusion etc.). Diese Leistungen der „häuslichen Krankenpflege" werden jeweils vom behandelnden Arzt verordnet und wurden bisher entweder unentgeltlich durch eigene Kräfte oder auf Kosten der Krankenkasse von einem ambulanten Dienst (z. B. Sozialstation) erbracht.

b) Die Ordensgemeinschaft hat ausgebildete Pflegekräfte (z. B. Krankenschwestern, Alten- und Krankenpfleger/innen; Alten- und Krankenpflegehelfer/innen). Das sind entweder eigene Ordensmitglieder, die diese Qualifikation haben oder entsprechend qualifizierte weltliche Mitarbeiter der Ordensgemeinschaft, die die genannten Leistungen der „häuslichen Krankenpflege" erbringen dürfen.

c) Die Anmeldung der klösterlichen Niederlassung, in der diese ärztlich verordneten Krankenpflege-Einsätze eigener Pflegekräfte erfolgen soll, geschieht durch die Ordensleitung (Generalat, Provinzialat, Abtei etc.) bei der zuständigen BEK-Geschäftsstelle. Ihr gegenüber wird auch der Nachweis der beruflichen Qualifikation der vorhandenen Pflegekräfte erbracht. Bei dieser Geschäftsstelle oder bei den behandelnden Ärzten können auch die nötigen Formblätter zur Behandlung beantragt werden.

d) Die Ordensgemeinschaft stellt quartalsweise für die von diesen eigenen Pflegekräften auf ärztliche Anordnung hin erbrachten Leistungen eine Rechnung* an die zuständigen Wirtschaftsbereiche der BEK. Für die Männerorden der VDO und VOB ist dies die Geschäftsstelle in Trier. Beizufügen sind die ärztlichen Verordnungen und eine Leistungszusammenstellung anhand der Patienten-Pflegedokumentation. Die erbrachten Leistungen werden von der Ordensgemeinschaft entsprechend den im Vertrag vereinbarten Kostensätzen berechnet und von der BEK innerhalb von drei Wochen vergütet.

Der Vertrag mit der BEK bezieht sich ausschließlich auf ärztlich verordnete Leistungen *„häuslicher Krankenpflege"*, die auch von der Krankenkasse finanziert werden. Er bezieht sich nicht auf sonstige (nicht ärztlich zu verordnende) Pflegeleistungen, die im Rahmen „häuslicher Pflege" im Sinne des Pflegeversicherungsgesetzes erbracht werden und durch Zahlung eines Pflegegeldes von der sozialen *Pflegeversicherung* finanziert werden. Beides kann aber zusammenkommen: Ärztlich verordnete Behandlungspflege im Rahmen „häuslicher Krankenpflege" und Pflegeeinsätze im Rahmen der sozialen Pflegeversicherung. Die Finanzierung der ärztlich verordneten Leistungen *„häuslicher Krankenpflege"* durch die Krankenkasse ist unabhängig von der Zahlung eines häuslichen Pflegegeldes durch die Pflegekasse.

Die Bundesverbände der deutschen Ordensobern-Vereinigungen bemühen sich um einen ähnlichen Vertrag mit der Deutschen Angestelltenkrankenkasse (DAK).

* Die steuerliche Unbedenklichkeit einer Rechnungsstellung wurde vorher geprüft. Die von der Ordensgemeinschaft gestellte Rechnung für die durch eigene Ordensmitglieder oder Angestellte erbrachten Leistungen unterliegt nicht der Umsatzsteuer. Die geleistete Tätigkeit gehört zum steuerbegünstigten Teil und wird nicht aus kommerziellen Gründen ausgeübt. Das Zurverfügungstellen von Arbeitskraft durch die Ordensgemeinschaft im Rahmen einer neuen Vereinbarung mit der BEK hat den Charakter eines Gestellungsvertrages.

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Auf dem Provinzkapitel der *Niederdeutschen Provinz der Karmeliten* in Kamp-Lintfort ist am 28. 3. 1996 *P. Anton Beemsterboer O.Carm.* zum neuen Provinzial gewählt worden. Er löst damit P. Pankraz Ribbert O.Carm. als Provinzial ab. Mit der Wahl des neuen Provinzials hat sich auch die Adresse des Provinzialates geändert. Sie lautet ab sofort: Provinzialat der Niederdeutschen Provinz der Karmeliten, Karmel Bedingrade, Laarmannstr. 14 – 20, 45359 Essen, Tel. 02 01 / 86 92 10.

Die Generalleitung der Gesellschaft des Katholischen Apostolats (Pallottiner) hat die Wahl von *P. Norbert Hannappel SAC* bestätigt und ihn zum Provinzial der *Norddeutschen Provinz der Pallottiner* ernannt. Er folgt in dieser Aufgabe *P. Dr. Karl Heinen SAC*, der dieses Amt sechs Jahre innehatte. Während seiner Amtszeit als Provinzial war P. Heinen zugleich Mitglied der VDO-Kommission „Pastorale Grundfragen" und leitete sie als Vorsitzender seit November 1993. In dieser Eigenschaft vertrat er die VDO u. a. in der Arbeitskonferenz Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz und in der Konferenz der

Seelsorgeamtsleiter der deutschen Diözesen.

Am 28. Februar 1996 endete nach sechs Jahren die Amtszeit von *P. Manfred Heinzen CM* als Provinzial der deutschen Ordensprovinz der *Vinzentiner*. Mit Datum vom 7. 2. 1996 hat der Generalsuperior einen Nachfolger ernannt: *P. Norbert Haasbach CM*.

Das Generalkapitel der Salesianer Don Boscos wählte den Argentinier *Don Juan Edmundo Vecchi* (65) zum Generalobern.

Die Kongregation der Franziskanerinnen vom Hl. Märtyrer Georg, Thuine, wählte als Nachfolgerin der verstorbenen Mutter M. Leonilla Schwarte *Sr. M. Laetare Hackmann-Terhorst* zur neuen Provinzoberin.

2. Ernennungen und Berufungen

Zum Richter bei der römischen Rota wurde *P. Hanna Alwan*, Mitglied der maronitischen libanesischen Missionare, ernannt (L'Osservatore Romano n. 65 v. 18./19. 3. 96).

Zum Mitglied des Päpstlichen Rates „Cor unum" hat der Papst den Direktor der italienischen Caritas, *P. Elvio Damoli* P.S.D.P. (Don Orione), ernannt (L'Osservatore Romano n. 86 v. 14. 4. 96).

Zum Noviziatsleiter des interprovinziellen Noviziates aller deutschsprachigen Provinzen der Pallottiner wurde *P. Bernhard Weis* SAC ernannt.

Zum Mitglied der Kongregation für die Glaubensverbreitung wurde vom Papst *Prälat Dietmar Bader*, Priester der Erzdiözese Freiburg, ernannt (L'Osservatore Romano n. 75 v. 31. 3. 96).

3. Heimgang

Am 13. Februar 1996 wurde Mutter *L. Leodegar Nink* heimgerufen. Sie leitete von 1970 bis 1976 die Gemeinschaft der Franziskanerinnen von Waldbreitbach als Generaloberin.

Am 8. März starb die Generaloberin der Liebfrauenschwestern zu Belm, Mutter *M. Lioba Tiemeyer*.

Am 4. Fastensonntag (17. März) verstarb in Illertissen *Br. Engelbert Dunkel FSC*, Provinzial der zentraleuropäischen Ordensprovinz der *Brüder der christlichen Schulen*. Er war erst seit 5. Januar 1996 Provinzial in der Nachfolge des kurz zuvor plötzlich verstorbenen Provinzials Br. Bruno Schmid, dessen Stellvertreter er seit Gründung der zentraleuropäischen Ordensprovinz war. Vom 29. Juni 1985 an war Br. Engelbert Dunkel Provinzial der ehemals selbständigen Deutschen Provinz, die im Mai 1994 in der Provinz Zentraleuropa aufging. In dieser Zeit gehörte er auch eine Amtsperiode lang dem Vorstand der Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen (VOB) an.

Die Franziskanerinnen von Maria Stern, Augsburg, trauern um Schwester *M. Philomena Pfister*, die am 26. März 1996 in die Ewigkeit abberufen wurde. Sie leitete 20 Jahre die Fachakademie St. Elisabeth in Augsburg und diente von 1978 bis 1984 der Gemeinschaft von Maria Stern als Generaloberin.

Kardinal Mario Luigi Ciappi OP ist am 23. April 1996 im Alter von 86 Jahren verstorben. Er promovierte an der Dominikanerhochschule „Collegium Angelicum" im Jahre 1933 in Dogmatik. Der theologische Konsultor von drei Päpsten empfing am 18. Juni 1977 als ernannter Titularbischof von Miseno die Bischofsweihe und wurde am 27. Juni desselben Jahres von Papst Paul VI. zum Kardinal erhoben. Papst Johannes Paul II. sandte an den Ordensmeister der Dominikaner ein Beileidstelegramm.

Am 2. Mai 1996 starb in München *P. Karl Bernhard Sieben SJ*. P. Sieben wurde am 12. März 1912 in Mainz geboren. Der Verstorbene war sieben Jahre lang Gebiets-

kaplan der CAJ im Erzbistum München und Freising sowie in den Bistümern Passau und Eichstätt. 1959 wurde er Präses der Marianischen Männerkongregation in Regensburg; ab 1973 setzte er diese Arbeit im Erzbistum München und Freising fort. 1975 wurde er Vizepostulator für die Seligsprechung von Pater Rupert Mayer SJ.

R.I.P.

STATISTIK

Zahlenmäßig stärkste Ordensgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland sind nach den Benediktinern (1010) und Franziskanern (620) die Jesuiten (473), die Steyler Missionare (391), die Pallottiner (376) und die Salesianer Don Boscos (369).

Die *Gesamtzahl der in Deutschland lebenden Ordensmitglieder mit Profeß* hat sich von 6131 (1995) auf 6020 (1996) um 111 (= 1,8%) verringert. Rechnet man die in den Zahlen von 1996 erstmals enthaltenen Mitglieder der Pauliner in Deutschland ab, verringerte sich die Gesamtzahl um 125 (= 2%). Dabei nimmt die Zahl der Ordenspriester im Vergleich zum Vorjahr stärker ab (1995: 4238 ‹› 1996: 4185 = −53) als die Zahl der Ordensbrüder (1995: 1600 ‹› 1996: 1555 = −45). Die Gruppe der Kleriker/Scholastiker sank absolut um 17 von 279 (1995) auf 262 (1996). Mit 51 Priesterweihen in Deutschland im Jahr 1995 stieg die Zahl der Ordinationen in den Ordensgemeinschaften leicht an (Vorjahr: 49).

Etwa 61,5% aller Ordensmitglieder mit Profeß in Deutschland sind noch jünger als 65 Jahre, gut 38,5% haben das 65. Lebensjahr schon überschritten. Diese Zahlen haben sich im Vergleich zum Vorjahr etwas verbessert.

In den letzten zwanzig Jahren hat sich die Gesamtzahl der Professen der VDO-Gemeinschaften von 8880 (1976) auf 6020 (1996) um 2860 Ordensmitglieder (= 32,2%) reduziert.

Die *Zahl der Novizen* zeigt eine gleichbleibende Tendenz: Zum 1. 1. 1996 befanden sich 100 junge Männer in den deutschen Noviziaten der VDO-Gemeinschaften (1995: 126 ‹› 1994: 100 ‹› 1993: 103). Allerdings sind in dieser Zahl auch einige Novizen im zweiten Noviziatsjahr enthalten.

Nach Angaben der VDO-Gemeinschaften haben im vergangenen Jahr insgesamt 75 Mitbrüder (Vorjahr: 71) ihren *Austritt aus der Gemeinschaft* erklärt. Davon haben 41 Professen ohne Weihen (Vorjahr: 45) das Ordensleben ganz aufgegeben, zwei traten in eine andere Ordensgemeinschaft über. 20 Ordenspriester (Vorjahr: 16) haben im Jahr 1995 mit dem Austritt aus dem Orden auch ihr Priesteramt aufgegeben. Elf Ordenspriester wechselten in den Diözesandienst (Vorjahr: 5), und einer trat in eine andere Ordensgemeinschaft über (Vorjahr: 2).

In der *Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands (VOB)* sind 14 Höhere Obere von 12 verschiedenen Orden und Kongregationen zusammengeschlossen. Zum Stichtag 1. 1. 1996 gehörten 349 Profeßmitglieder in Deutschland (Vorjahr: 366) und weitere 63 im Ausland (Vorjahr: 61) zu diesen Gemeinschaften. Von 349 Ordensbrüdern in Deutschland, die in 55 klösterlichen Niederlassungen leben, haben 18 die Priesterweihe, sechs weitere sind Ständige Diakone. Die Zahl der Novizen bei den Brüderorden ist im Vergleich zum Vorjahr etwas gestiegen: Derzeit bereiten sich 15 Novizen (Vorjahr: 13) auf die Ablegung der Ordensgelübde vor.

Im Jahr 1970 gab es in Deutschland *fünf Moscheen*, heute sind es ca. 1500! *MIRZA TAHIR AHMAD*, Oberhaupt der Ahmadiyya-Gemeinschaft, will Deutschland zur islamischen Hochburg machen. In Aachen allein gibt es 15 000 organisierte Moslems mit der großen Bilal-Moschee Königshügel.

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Glaube und Verstehen

Zum Verhältnis von Glaube und Theologie in neueren Büchern zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments

Vorgestellt von Heinz Giesen CSsR, Hennef

Theologie ist Reflexion des Glaubens und setzt deshalb den Glauben voraus. Wer als Christ glaubt, setzt seine Existenz auf Gott und auf Christus. Christlicher Glaube geht auf die Offenbarung Gottes zurück, die zunächst an das erwählte Volk Israel erging, aber durch den Tod und die Auferstehung Jesu einem jeden zugänglich wurde, der sie glaubend annimmt. Die neutestamentlichen Autoren verstehen sich als Theologen, die über das Christusgeschehen, aber auch über seine Verankerung im AT nachdenken. Wenn Theologie Reflexion des Glaubens ist, leuchtet ein, daß diese neutestamentliche Theologie nur Glaubenden zugänglich ist. Wer nicht glaubt, versteht nicht, was die Schrift sagt. Das gilt auch für das AT, wie die Autoren des NT wiederholt ausdrücklich bezeugen.

Da uns nunmehr 2000 Jahre von der Entstehung des NT trennen, können wir dessen Texte nur verstehen, wenn wir uns mit den damaligen historischen Begebenheiten vertraut machen. Dazu gehören u. a. auch die Fragen nach den damaligen literarischen Gattungen und dem sozialen Umfeld. Diese Fragen gehören zu den Themen des ersten der von uns vorzustellenden Bücher von A. Lindemann (1.). Einen besonderen Akzent setzen die danach zu besprechenden beiden Bücher von H. Hübner, dem es darum geht aufzuzeigen, daß die Autoren des NT Bibeltheologen sind, die das AT im Licht des Christusgeschehens interpretieren (2./3.). Noch mehr als Hübner sucht J. Kremer in seinen gesammelten Aufsätzen zu zeigen, welche Bedeutung neutestamentliche Texte für den Christen heute haben (4.).

1. Zugänge zur neutestamentlichen Exegese und Theologie

Das 1975 in erster Auflage erschienene Arbeitsbuch liegt nun bereits in der 11. Auflage (71 000 – 78 000) vor. Das allein ist schon ein Beweis dafür, daß es sich in der Praxis bewährt hat. Inhaltlich bietet es in fünf übersichtlichen Teilen die neutestamentliche Methodenlehre und Zeitgeschichte sowie eine Einführung in die neutestamentlichen Schriften und in die

---

1 Conzelmann, Hans – Lindemann, Andreas: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament.* 11., überarb. u. erw. Auflage. (Reihe: UTB 52). Tübingen 1995: J.C.B. Mohr. XIX, 566 S., kt., DM 27,80 (ISBN 3-8252-0052-3).

2 Hübner, Hans: *Biblische Theologie des Neuen Testaments.* Bd. 3: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung; Epilegomena. Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht. 322 S., geb., DM 74,– (ISBN 3-525-53598-8).

3 Hübner, Hans: *Biblische Theologie als Hermeneutik.* Gesammelte Aufsätze. Zum 65. Geburtstag hrsg. v. Antje Labahn u. Michael Labahn. Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht. 310 S., kt., DM 84,– (ISBN 3-525-53635-6).

4 Kremer, Jacob: *Die Bibel beim Wort genommen.* Beiträge zu Exegese und Theologie des Neuen Testaments. Hrsg. v. Roman Kühschwelm u. Martin Stowasser. Freiburg 1995: Herder. 496 S., geb., DM 88,– (ISBN 3-451-23649-4).

„Apostolischen Väter", aber auch einen Überblick über das Wirken Jesu und eine Geschichte des Urchristentums. Der Abschnitt über die neutestamentlichen Schriften wurde in der Neuauflage neu formuliert. Dabei wurden stärker als bislang bibelkundliche Aspekte betont und historische und theologische Informationen neu eingearbeitet. Literaturangaben, bewußt knapp gehalten, wurden im ganzen Buch ergänzt. Die Schriften des NT werden, soweit das möglich ist, nach ihrer chronologischen Abfolge besprochen. Zunächst werden die sieben echten Paulusbriefe und – wegen seines Zusammenhangs mit 1 Thess – auch 2 Thess behandelt. In bezug auf Teilungshypothesen ist der Verf. zurückhaltend. Für 2 Kor nimmt er allerdings eine Komposition aus sechs kleineren Briefen an. Dadurch habe man einen etwa gleich langen Brief wie 1 Kor schaffen wollen. Kriterium für die Rekonstruktion der ursprünglichen Briefe ist vor allem deren je unterschiedlicher historischer Hintergrund. M. E. läßt sich jedoch auch die Einheitlichkeit des Briefes mit guten Gründen verteidigen. Der Römerbrief ist nach L. nicht nur der wichtigste Paulusbrief, sondern auch das bedeutendste Dokument des Christentums. Nach den Deuteropaulinen werden die synoptischen Evangelien und die Apg diskutiert. Hier setzt er die Zwei-Quellen-Hypothese voraus, informiert aber auch über andere Lösungsmöglichkeiten. Für das MkEv nimmt L. m. E. fälschlicherweise eine Adoptionschristologie an; denn nach Mk 1,11 wird Jesus als Sohn Gottes angesprochen; er wird es nicht erst. Dagegen bestimmt L. die Beziehung zwischen Eschatologie und Ethik im MtEv zutreffend: Die Heilszusage geht der ethischen Forderung voraus. Darin trifft sich Mt mit Paulus. Was bei Paulus Gerechtigkeit Gottes heißt, ist bei Mt die Herrschaft der Himmel. Daß Mt die Bergpredigt mit ihren Forderungen deshalb zusammengestellt habe, weil er anders als Jesus die Herrschaft Gottes nicht nahe wußte, ist dagegen nicht überzeugend. Diese Begründung ist nur möglich, weil für L. die Herrschaft der Himmel eine rein zukünftige Größe ist. Weil das LkEv und die Apg m. E. nicht nur eng zusammengehören, sondern von deren Autor von vornherein als Doppelwerk geplant waren, werden sie zu Recht zusammen behandelt. Dabei stellt L. die heilsgeschichtliche Sicht des Doppelwerks heraus. Für das JohEv lehnt er mit der neueren Forschung zu Recht die Semeia-Quelle ab, hält aber eine kirchliche Redaktion für möglich, die Differenzen zwischen der kirchlichen Lehrtradition und dem JohEv ausgleichen wollte. Das muß man m. E. jedoch nicht einmal für das Nebeneinander von präsentischer und futurischer Eschatologie postulieren.

Im Blick auf die Darstellung der Apokalypse ist folgendes anzumerken. Offb 1,19 ist nicht Programm oder Gliederungsangabe für das ganze Buch. Der Seher macht hier vielmehr mit seiner Erzähltechnik vertraut, wonach er nicht nur Visionen niederschreiben, sondern auch deren Deutung mitteilen will. Von Kap. 4 an schildert Johannes keineswegs nur künftige Ereignisse. Er deutet vielmehr die Gegenwart, und das selbst dann, wenn er über künftige Ereignisse spricht. Die Auskunft, Offb 12 spreche über die Geburt Jesu aus Maria, überrascht. L. zufolge will der Seher seine Adressaten dazu bewegen, die gegenwärtige Not durchzustehen, da ja das Ende ohnehin nahe sei. Wenn das richtig wäre, könnte man die Ermutigung zur Martyriumsbereitschaft in der Offb kaum verstehen. Im übrigen sind die Christen in den Augen des Johannes in einer ungleich besseren Situation als ihre Gegner. Das bringt er positiv u. a. durch die Heilszusagen in den Seligpreisungen und negativ vor allem durch die Plagen zum Ausdruck, die allein die gottfeindlichen Menschen treffen. Von einer Ermunterung zum Widerstand gegen das totalitär erlebte Römische Reich ist ebenfalls nicht die Rede. Das eigentliche Ziel der Offb ist es vielmehr, die Christen zur Treue zu ihrem Herrn zu ermutigen. Deshalb setzt er alle literarischen Mittel ein, um sie davor zu bewahren, den Verlockungen des römischen Kaiserkults und seinen Festen nachzugeben, wie das die Nikolaiten tun. Die Verankerung der Offb in der Geschichte Israels wird jedoch un-

terbewertet. Sie kommt u. a. in dem Anspruch zum Ausdruck, daß Christen die wahren Juden sind, aber auch in der Versiegelung der 144 000, im großen Zeichen am Himmel (Offb 12) und nicht zuletzt im Neuen Jerusalem, auf dessen Toren die Namen der zwölf Stämme Israels geschrieben stehen (21,12).

Die wenigen kritischen Bemerkungen sollen nicht den großen Informationswert des vorliegenden Buches, der hier nur angedeutet werden konnte, in Frage stellen, wohl aber darauf aufmerksam machen, daß man in einigen Fragen zu begründet anderen Urteilen kommen kann. Insgesamt eignet sich das Buch gut als Einführung in die wichtigsten Fragen der Forschung und als Nachschlagewerk. Dem dient auch ein Stellenregister in Auswahl und ein Namens- und Sachregister.

2. Die Rezeption des Alten Testaments im Neuen Testament

Hübner geht es in seiner „Biblischen Theologie" um die Rezeption des AT durch das NT (S. 6 letzte Zeile muß es „... des *Neuen* Testaments" heißen). In seinem dritten und abschließenden Band behandelt er die Theologie des Hebräerbriefs (= Hebr), der synoptischen Evangelien, des JohEv und der Apokalypse und faßt in den Epilegomena sein Schlußergebnis zusammen.

Der Hebr spitzt die Gesetzeskritik des Paulus auf die Kritik des alttestamentlichen Kults zu. Seine Theologie ist Schriftauslegung im Horizont griechischen Denkens. Sie ist eine Theologie des Wortes. Gott offenbart sich, indem er zunächst in den Propheten und am Ende der Tage in seinem Sohn spricht, der als der Abglanz der Lichtherrlichkeit Gottes die Offenbarung in Person ist. Offenbarung ist somit die Fortsetzung der innergöttlichen Kommunikation nach außen. Der Vater und der Sohn sind gleich in ihrem Gott-Sein, der Sohn ist andererseits zugleich Bruder, womit sachlich seine Mittlerschaft ausgedrückt ist, die später durch das Hohenpriestertum Christi betont wird. Dem Wort des redenden Gottes muß die Antwort des hörenden Menschen entsprechen.

In 4,14–10,31 entwickelt der Hebr seine Soteriologie mit Hilfe der Hohenpriesterchristologie und der Betonung des Außerkraftsetzens des levitischen Sühnekults. Die Soteriologie wird als theologia crucis verstanden, die den Menschen von seinen Sünden erlöst, so daß er nicht nur ein neues Sein wird, sondern ist. Zwischen der Kreuzestheologie und der Worttheologie gibt es keine Diskrepanz; denn die Worte des Sohnes zum Vater (Ps 39,7–9 LXX in Hebr 10,5–7) bringen die Kreuzestheologie inhaltlich zum Ausdruck. Da der Vater die Selbsthingabe des Sohnes will, ist die Soteriologie der Inhalt des innergöttlichen Gesprächs. Die Verheißungsworte vom neuen Bund (Jer 38,33fLXX), die der Heilige Geist in Hebr 10,5–7 zu uns spricht, beweisen, daß es in Gott und mit Gott eine völlige Einheit des Willens gibt. Nicht nur bei seinen theologischen Aussagen, sondern auch in der Paränese (10,19–13,25) ist der Bezug auf das AT konstitutiv.

Auch die synoptischen Evangelien betreiben Bibeltheologie. Darin, daß auch das MkEv wesentlich von der Kreuzestheologie geprägt ist, ist H. zuzustimmen. Im einzelnen sind jedoch Einwände anzumelden. Vor allem dürfte weder das Wort „Evangelium" noch „die Herrschaft Gottes" christologisch bestimmt sein. Inhalt des Evangeliums ist vielmehr die Herrschaft Gottes, die Jesus als der bevollmächtige Bote Gottes schon in der Gegenwart heraufgeführt hat. Als Bote ist er so stark mit seiner Botschaft verbunden, daß der um seiner Botschaft willen Verfolgte der um seinetwillen Verfolgte ist (8,35). Der Glaube an das Evangelium (1,15) ist dann geradezu gleichbedeutend mit dem Glauben an den Vater Jesu

Christi, der seine heilbringende Herrschaft ausübt. Herrschaft Gottes ist damit keine primär räumliche Größe, sondern eine personale Beziehung zwischen Gott und den Menschen, die für den, der sich auf sie glaubend einläßt, Heil bedeutet. Das verdeutlichen u. a. die Gleichnisse. H. sieht richtig, daß das Nichtverstehen der Jünger für die theologische Gesamtkonzeption des marianischen Messiasgeheimnisses konstitutiv ist. Mit dem Verstockungszitat in Mk 4,12 soll in seinem Kontext mit V. 11 m. E. jedoch nicht nur gesagt sein, daß „die in bezug auf die Offenbarung Gottes Blinden und Tauben *nicht verstehen*" sollen (80). Es gibt vielmehr auch den Grund an: Nur dem, der sich Jesus anschließt und nicht zu denen draußen gehört, ist das Geheimnis der Gottesherrschaft geschenkt; denen draußen dagegen nicht (vgl. dazu zuletzt H. Giesen, Herrschaft Gottes [BU 26], Regensburg 1995). Dem schließt sich V. 13 gut an, wo das Nichtverstehen der Jünger zur Gleichnisdeutung überleitet. In der Leidensnachfolge (Mk 8,34–37; 9,30–37; 10,32–45) sieht H. zu Recht den hermeneutischen Schlüssel für das Verstehen des Kerygmas. Jesus ist als der Sohn Davids eigentlich dazu bestimmt, der Messias Israels zu sein, das ihn jedoch verworfen hat (12,1 ff.). Die Geschichte Israels geht deshalb mit ihrem Messias in die Heilsgeschichte der Menschheit über. Sachlich ist damit von der weltweiten Kirche als Heilsgemeinschaft die Rede. So ist das MkEv als ein Dokument zu begreifen, das die Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität zu Israel beschreibt.

Die Rezeption des AT im MtEv zeigt sich vor allem in den „Erfüllungszitaten" und im Gesetzesmotiv. Während die Erfüllungszitate betonen, daß Gott im Christusgeschehen seine Verheißungen erfüllt, zielt die Gesetzeserfüllung letztlich auf das Tun der Menschen. Wie Paulus geht auch Mt vom Vorausgehen der Gnade Gottes aus, die zur Liebe befähigt. In der von Christus modifizierten Gestalt ist das Gesetz zum Gesetz der Kirche geworden, die die jüdische Glaubensgemeinschaft ablöst. Die Heilskontinuität ist letztlich Gott selbst.

Auch Lk betreibt in seinem Doppelwerk (LkEv und Apg) Biblische Theologie, wie seine Zusammensicht von „Heiliger Geist, Schrift, Glaube und Christologie" beweisen. Die Kirche entsteht am Pfingsttag durch das geistgewirkte Verstehen der Schrift (Apg 2). Um die Kirche auch für die Heiden zu öffnen, muß Gott selbst einen wesentlichen Teil der Tora (Reinheitsgesetze) aufheben (Apg 10). Demselben Ziel dient auch die Aufhebung der Beschneidungspflicht (Apg 15). Die Juden haben zwar ihre Heilspriorität verloren, aber als einzelne sind sie nicht für immer ausgeschlossen. Die Schrift des verheißenden Gottes wird durch den Unglauben Israels zur Schrift der Kirche, die an die Stelle Israels tritt. Nur wer die Schrift im Licht des Christusereignisses sieht, versteht sie, wie umgekehrt die Schrift das Christusereignis tiefer verstehen läßt (Apg 8,26–30). Lk betont den soteriologischen Gedanken der Lebenshingabe Jesu, indem er dem Brotwort hinzufügt: „das für euch hingegeben wird" (Lk 22,19). Die Unfähigkeit zu glauben besteht in der Unfähigkeit, die Schrift zu verstehen; denn diese bezeugt, daß Christus leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen mußte (Lk 24,25). Letztlich ist es jedoch die Begegnung Jesu beim Mahl, die den Weg zum Verstehen der Schrift und damit zum Verstehen des Kerygmas von Kreuz und Auferstehung bereitet.

Das JohEv ist eine eminent christologische Schrift. Indem Christus als der Gesandte des Vaters sich selbst offenbart, offenbart er auch den Vater. Dieses Verständnis findet sich wenigstens im Kern schon im Prolog (Joh 1). Erst wenn man den inneren Bezug des JohEv auf das AT wahrnimmt, erschließt sich seine Christologie. Um diesen hermeneutischen Zugang geht es H. in den folgenden Analysen. Wie das Motiv der Jüngererinnerung beweist, ist ein Verstehen der Schrift letztlich erst nach Ostern möglich, wenn es die Aufgabe des Parakleten ist, an das zu erinnern, was Jesus gesagt hat. In seinem ersten „Erfüllungszitat" zitiert

Joh Jes 53,1 (Joh 12,38) und das Verstockungszitat aus Jes 6,10 (Joh 12,40). Wenn es in Joh 12,47 heißt, daß Jesus gekommen sei, um die Welt zu retten, dann ist trotz des Verstockungszitats ausgesagt, daß das Heil auch für Israel noch bereitsteht. Das JohEv vertritt eine Kreuzestheologie, die zugleich Verherrlichungstheologie ist (3,14; 12,34, u. ö.).

Nach Joh 15,25 hassen die Gegner Jesus grundlos. Das haben die Juden nicht gelten lassen. Sie berufen sich in 19,7 auf ihr Gesetz, wonach mit dem Tod bestraft werden muß, wer den Namen Jahwes schmäht (Lev 14,16). Ohne es zu wissen, beschuldigen die Juden somit Gott selbst, da Jesus sich als der Sohn Gottes mit Gott gleichsetzt. Der Abschnitt 19,28–30, die theologische Mitte des Evangeliums, macht deutlich, daß der Tod Jesu das Ziel und die Erfüllung des Offenbarungs- und Erlösungsgeschehens ist. Jesus selbst ist es, der auch diesen letzten Akt setzt. Abschließend kommt H. nochmals auf den Prolog zurück. Gut paraphrasiert er 1,14: „Und Gott als Logos wurde geschichtlicher Mensch" (202). Weil Gott Schöpfer der Welt ist, vermag er in der Zeit und in der Geschichte präsent zu sein. Der Logos, der sein Gott-Sein beibehalten hat, ist Mensch geworden. Da seine Herrlichkeit nun verborgen ist, kann nur der Glaubende sein Gottsein sehen.

Die Offb übernimmt ihre Bildwelt hauptsächlich aus dem AT. Durch ihre Christologie verändern sich diese Bilder jedoch inhaltlich erheblich. Sie vermitteln die wesenhaften Aspekte des Glaubens an Christus, der allerdings in der Offb nie Pantokrator heißt (208). Johannes kennt auch keine Berufungs-, sondern eine Beauftragungsvision, die voraussetzt, daß er sich als Prophet versteht. Gut dagegen ist von H. gesehen, daß Johannes dadurch, daß der Seher in 1,13 f. auf Jesus als die Menschensohngestalt die göttlichen Prädikate des Hochbetagten (beides Dan 7,13 f.) überträgt, Jesu Gott- und Menschsein miteinander verschmelzt. Richtig ist auch die Beobachtung, daß in der Offb das Heil wesentlich massiver in der Ewigkeit verankert ist als in anderen Schriften des NT. Die Verankerung der Offb in der Geschichte Israels wird von H. ähnlich unterbewertet wie von Lindemann (vgl. zu 1.).

Die in den Epilegomena entwickelten Überlegungen sind zwar aus dem Hauptteil organisch erwachsen, gehen aber zugleich weit über ihn hinaus. Weil H. großen Nachdruck auf die hermeneutische Frage legt, schickt er den Abschnitten über das AT und das NT ein philosophisches Präludium voraus. Seinen Höhepunkt erreichen die Epilegomena in der Darstellung des historischen Jesus, der selbst nicht in eine Theologie des NT hineingehört, weil das NT prinzipiell Christologie und nicht Jesulogie bietet. Jesus ist jedoch der theologische Seinsgrund der Theologie. Im AT ist Geschichte eine theologische Kategorie, insofern sie primär vom Handeln Gottes her verstanden wird. Die Kirche sieht sich im Anfang als das eschatologische Israel. Je größer die Distanz zu Israel wird, um so mehr konkretisieren sich zwei Heils-Räume, wobei der jeweils andere Heils-Raum als Unheils-Raum gesehen wird. Das Verhältnis der beiden Testamente hat sich in der in Zeit und Raum abspielenden Geschichte des Verhältnisses von Israel und der Kirche herausgestellt.

Auch das Wirken Jesu und dessen Bedeutsamkeit fügt sich in den thematischen Rahmen von Zeit-Raum der Gnade. Jesu zentrale Botschaft von der Herrschaft Gottes erscheint im Ereignis als geschichtlich Relevantes. Dem Ereignis eignet der Charakter der Begegnung, so daß, wer bei Jesus ist, bei Gott ist. H. sieht richtig, daß man über Jesus und das AT nur sprechen kann, wenn man über die Herrschaft Gottes nachdenkt. Jesus selbst versteht sich in seiner Person als Repräsentant Gottes, der als König herrscht. Jesu Verhältnis zur Tora hat sein Kriterium im Willen Gottes, der auf das Heil des Menschen zielt. So vermag er Einzelgebote zu radikalisieren bzw. aufzuheben. Im Blick auf das Todesverständnis Jesu schließt sich H. im ganzen der gut begründeten Position H. Schürmanns an und interpretiert Jesu Tod als Proexistenz, die vor allem die Herrenmahlüberlieferung erkennen läßt, aber

schon sein vorösterliches Wirken bestimmt. Seine Proexistenz aber impliziert den Heilstod für die Menschen.

Es zeigt sich also, daß der Gott, der sich im AT in der Geschichte offenbart, der Vater Jesu Christi und damit der Gott auch des NT ist. Die Antwort darauf ist der Glaube, der in der Theologie reflektiert wird. Deshalb betont H. zu Recht, daß Glaube, Bekenntnis und Theologie eine untrennbare Einheit bilden. Ursprung und Ziel aller Theologie ist der sich offenbarende Gott. Abschließend setzt sich H. noch mit einigen Kritikern seiner Konzeption auseinander. Mit Sicherheit trifft der Vorwurf, er vertrete einen „blanken Markionismus", in keiner Weise das von H. Gesagte; denn er betont immer wieder, daß der Gott, der im AT durch die Propheten gesprochen hat, der Vater Jesu Christi ist. Daß er bei aller Kontinuität zwischen AT und NT auch das Neue der Botschaft Jesu und der neutestamentlichen Theologie unterstreicht, entspricht der Botschaft des NT. M. E. müßte hier noch stärker der Gegenwartsaspekt der Eschatologie betont werden. Daß ich das Verhältnis Jesu zu seiner Botschaft ein wenig anders sehe, habe ich im Zusammenhang mit der Theologie des MkEv angedeutet. Mit seinem Ansatz, die Theologie des NT als die Rezeption des AT im Licht der Christusoffenbarung zu verstehen, ist es ihm gelungen zu zeigen, wie der Gott der Verheißung mit dem Gott der Erfüllung eng zusammengesehen wird. Immer wieder klingt auch an, wie die Botschaft des NT im Horizont der modernen Lebenserfahrung verstanden werden muß.

3. Biblische Theologie als Hermeneutik

Das hermeneutische Programm, das Hübner in seiner „Biblischen Theologie" für das ganze NT umgesetzt hat, wurde durch seine zahlreichen Publikationen in den letzten zwanzig Jahren vorbereitet. Ähnlich wie in seiner Theologie verbindet er auch hier seine exegetischen Ergebnisse mit Reflexionen über deren Bedeutung für die gegenwärtige Verkündigung. Dies geschieht durch eine existentiale Interpretation, die H. in kritischer Aufnahme der Hermeneutik R. Bultmanns und der Philosophie M. Heideggers entwickelt. Das Kriterium der Auswahl der vorliegenden Aufsätze war ihre Nähe zu Hübners „Biblischer Theologie des Neuen Testaments". Nach deren ausführlicher Darstellung können wir uns nun damit begnügen, die Titel der Aufsätze anzuführen, die in chronologischer Abfolge abgedruckt sind: Das ganze und das eine Gesetz. Zum Problemkreis Paulus und die Stoa (9–26); Identitätsverlust und paulinische Theologie. Anmerkungen zum Galaterbrief (27–39); Pauli Theologiae Proprium (40–68); Biblische Theologie und Theologie des Neuen Testaments. Eine programmatische Skizze (69–86); Der „Messias Israels" und der Christus des Neuen Testaments (87–109); Sühne und Versöhnung. Anmerkungen zu einem umstrittenen Kapitel Biblischer Theologie (110–131); Rudolf Bultmann und das Alte Testament (132–154); Der vergessene Baruch. Zur Baruch-Rezeption in 1 Kor 1,18–31 (155–165); Was heißt bei Paulus „Werke des Gesetzes"? (166–174); Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht (175–190); Das Neue Testament im theologischen Denken Friedrich Gogartens (191–201); Der Heilige Geist in der Heiligen Schrift (202–228); Was ist existentiale Interpretation? (229–251); Intertextualität – die hermeneutische Strategie des Paulus? Zu einem neuen Versuch der theologischen Rezeption des Alten Testaments im Neuen (252–271); Rechtfertigung und Sühne bei Paulus. Eine hermeneutische und theologische Besinnung (272–285); Eine moderne Variante der mittelalterlichen Lehre vom vierfachen Schriftsinn: Vetus Testamentum und das Vetus Testamentum in Novo receptum (286–293). Eine Bibliographie Hübners sowie ein Stellen-, Autoren- und Sachregister beschließen den Band.

4. Die Verkündigung der Botschaft Jesu in veränderter Zeit

Die Vollendung des 70. Lebensjahres war der Anlaß, die wichtigsten 22 Beiträge des bekannten Wiener Neutestamentlers J. Kremer aus den Jahren 1973–1993 in einem Sammelband zu publizieren. Die Auswahl und die Gliederung der Artikel in vier Abschnitte wurde zwischen den Herausgebern und dem Verf. abgesprochen. 9 Beiträge behandeln Fragen der Exegese und Theologie der Evangelien und der Apostelgeschichte (1.), 5 die Paulusbriefe (2.), 4 übergreifende Themen der neutestamentlichen Theologie (3.) und 4 das Schriftverständnis im Wandel (4.).

Die vorgelegte Aufsatzsammlung läßt leicht die besonderen Interessen des Verf. erkennen. Er ist durchgehend darum bemüht, die Ergebnisse historisch-kritischer Exegese dem heutigen Menschen zu vermitteln. Aus diesem Grund stellt er immer wieder die Frage nach dem Vorverständnis des heutigen Menschen, das leicht dazu führen kann, biblische Texte mißzuverstehen. Deshalb weist er darauf hin, daß sich das biblische vom modernen Weltbild gerade auch im Blick auf die historische Frage grundlegend unterscheidet. Das kommt bereits schön in seinem ersten Beitrag, „Neues und Altes". Jesu Wort über den christlichen „Schriftgelehrten" (Mt 13,52), zum Ausdruck. Im ursprünglichen Text meint „Neues" die Botschaft Jesu und „Altes" das Zeugnis des AT. Es ist bereits in der christlichen Gemeinde des MtEv Aufgabe von besonders mit dem AT und mit der Botschaft Jesu vertrauten Männern, aus ihrem reichen Schatz nach Bedarf den Mitchristen mitteilen zu können. Vorausgesetzt aber ist, daß sie „Jünger des Himmelreiches" wurden. Als solche sind sie nicht Herr der Schrift, sondern Diener des Wortes.

In mehreren Beiträgen befaßt sich Kremer mit dem Christustitel „Sohn Gottes". Dabei betont er die Mehrdeutigkeit des Wortes Sohn. Sohn Gottes im spezifisch christologischen Sinn wird Christus erst nach Ostern genannt. Die nachösterliche Sohn-Gottes-Christologie hat jedoch im Leben und Wirken Jesu, vor allem in den Gleichnissen und in der Abba-Anrede Gottes ihren historischen Haftpunkt. Diese historische Basis ließe sich jedoch noch erweitern, wenn man die „Herrschaft Gottes" nicht – wie Kremer – nur als zentrales Thema der Botschaft Jesu versteht, sondern als die theologische Mitte, die sein Denken und Handeln bestimmt. Herrschaft Gottes bedeutet für Jesus zunächst seine enge Beziehung zu Gott, seinem Vater. Sie bringt somit die Vater-Sohn-Beziehung zum Ausdruck. Diese Beziehung ist so intensiv, daß man schon für den irdischen Jesus sagen kann, daß Gott in und durch ihn so sehr wirkt, daß Menschen in ihm und seinem Wirken Gott erfahren können. Denn genau darauf zielt seine Verkündigung, daß Menschen, die sich seiner Botschaft glaubend öffnen, an Jesu Gottesbeziehung teilhaben. Diese werden so als Brüder und Schwestern Jesu zu Söhnen und Töchtern Gottes. Die Beziehung zwischen Gott und seinem Sohn ist freilich ganz anderer Art als die der Glaubenden, so daß Jesus – wie Kremer richtig betont – zwischen „seinem Vater" und „unserem Vater" unterscheidet. Mit seiner Botschaft von der Herrschaft Gottes hängt schließlich auch seine Stellungnahme zum Gesetz und sein Todesverständnis zusammen, insofern er durch sein proexistentes Verhalten zugunsten der Menschen deutlich macht, daß das von ihm angebotene Heil, das Herrschaft Gottes genannt wird, an seinem Tod nicht scheitert, sondern sich nach seiner Auferstehung machtvoll durchzusetzen beginnt, worauf auch Kremer hinweist (154).

Kremer unterstreicht wiederholt zu Recht, daß die Auslegung eines biblischen Textes nur dann heute noch als verbindliches Wort Gottes verstanden werden kann, wenn es in Übereinstimmung mit dem Glaubensbekenntnis der Kirche geschieht. Wie biblische Texte nur im Horizont des Glaubens in ihrem eigentlichen Sinn erfaßt werden können, so muß auch die

Frage danach, wer Jesus wirklich war, einmünden in die Frage: „Wer ist Jesus?". Und diese Frage kann nur im heiligen Geist beantwortet werden (1 Kor 12,3). Dieses Glaubenswissen schützt den Christen vor Überheblichkeit denen gegenüber, die nicht zum Glauben finden.

Außer den genannten Beiträgen sind noch folgende im vorliegenden Band abgedruckt: Das Erfassen der bildsprachigen Dimension als Hilfe für das rechte Verstehen der biblischen „Kindheitsevangelien" und ihre Vermittlung als lebendiges Wort Gottes (30–58); „Dieser ist der Sohn Gottes" (Apg 9,20). Bibeltheologische Erwägungen zur Bedeutung von „Sohn Gottes" im lukanischen Doppelwerk (59–83); Der barmherzige Vater. Die „Parabel vom verlorenen Sohn" (Lk 15,11–32) als Antwort Gottes auf die Frage der Menschen zu „Leid – Schuld – Versöhnung" (84–107); Der Arme Lazarus – Lazarus, der Freund Jesu. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Lk 16,19–31 und Joh 11,1–46 (108–118); Die Bezeugung der Auferstehung Christi in Form von Geschichten. Zu Schwierigkeiten und Chancen heutigen Verstehens von Lk 24,13–53 (119–132); Jesu Verheißung des Geistes. Zur Verankerung der Aussage von Joh 16,13 im Leben Jesu (133–160); „Nimm deine Hand und lege sie in meine Seite!" Exegetische, hermeneutische und bibeltheologische Überlegungen zu Joh 20,24–29 (161–189); Was geschah Pfingsten? Zur Historizität des in Apg 2,1–13 berichteten Pfingstereignisses (190–204); Was heißt Parusie und Parusieerwartung heute? Überlegungen zu den Parusieaussagen von 1 Thess (207–222); Allen bin ich alles geworden, um jedenfalls einige zu retten (1 Kor 9,22) (223–245); „Eifert aber um die größeren Charismen!" (1 Kor 12, 31 a) (246–264); „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig." Methodologische und hermeneutische Erwägungen zu 2 Kor 3,6 b (265–297); Worte des Herrn und Worte des Paulus als Wort Gottes. Exegetische, hermeneutische und bibeltheologische Erwägungen zu 2 Kor 12,9–10 (298–318); Wer war Jesus wirklich? Orientierungshilfe eines Bibelwissenschaftlers (321–338); „Sohn Gottes". Zur Klärung des biblischen Hoheitstitels Jesu (339–360); Konflikte und Konfliktlösungen in der Urkirche und frühen Christenheit (361–380); Viele „Kirchen" eine „Kirche". Biblische Aussagen und ihre frühchristliche Wirkungsgeschichte (unter besonderer Berücksichtigung von Mt 16,17–19) (381–408); „Vor allem habe ich euch überliefert..." Bibeltheologische Erwägungen zum unverkürzten Verkünden von Gottes Wort (411–416); Kein Wort Gottes ohne Menschenwort. Überlegungen zum „Jahr mit der Bibel 1992" (417–432); Die Geschichte der Schriftauslegung als Hilfe für den heutigen Umgang mit der Bibel (433–449); Umkämpftes „Ja" zur Bibelwissenschaft. Aktuelle Erinnerung an die Konzilskonstitution „Über die göttliche Offenbarung" (450–472). Das Buch schließt mit einem ausführlichen Stellenregister und der Biographie Jacob Kremers von 1956–1994.

5. Die Bibel als grundlegendes Glaubenszeugnis für den Christen

Das gemeinsame Anliegen der vorliegenden Bücher tritt offen zutage. Sie wollen helfen, das in der Bibel vorliegende Wort Gottes tiefer zu verstehen. Verstehen meint hier mehr als einen intellektuellen Akt. Das Verstehen kommt vielmehr erst zu seinem Ziel, wenn die Botschaft des AT und des NT das Leben des Christen bestimmt. Die Tatsache, daß die Interpretationen der Exegeten im einzelnen variieren, läßt ihre Arbeit nicht als willkürlich erscheinen. Die Offenbarung Gottes mit ihrem Höhepunkt in Jesus Christus ist vielmehr so reich, daß immer wieder neue Aspekte erkannt werden können. Vielleicht darf man sie unter dieser Rücksicht mit einem Kunstwerk vergleichen. Echte Kunst erweist sich gerade darin, daß man sich an ihr nicht satt sehen kann, sondern immer wieder Neues entdeckt. Genauso ist es mit der Offenbarung Gottes. Weil die Offenbarung Gottes letztlich unausschöpflich ist, bleibt all unser Erkennen Stückwerk (1 Kor 13,9).

Besprechungen

Geistliches Leben

Der Benediktinerorden. Gott suchen in Gebet und Arbeit. Hrsg. von Christian Schütz und Philippa Rath. Reihe: Topos Taschenbücher, Bd. 245. Mainz 1994: Matthias-Grünewald-Verlag. 240 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-7867-1796-6).

Wer das seinerzeit in der gleichen Reihe erschienene ausgezeichnete Buch über den Jesuitenorden in Erinnerung hat (Kl. Mertes – G. Schmidt, Der Jesuitenorden heute, Mainz 1990, von uns besprochen), erwartet etwas Ähnliches, diesmal aber über die doch älteste Ordensfamilie des Westens, die Benediktiner.

Tatsächlich enthält das 240 Seiten umfassende Topos-Buch wertvolle und übersichtlich dargebotene Informationen, u. a.: „Zwischen Regel und Reform: Zur Geschichte des Benediktinerordens" (P. Engelbert, 28–53) oder: „Die benediktinischen Reformbewegungen" (über die Zisterzienser: A. Altermatt, 180–192; über die Trappisten Sr. M. Aust OCSO, 193–200). Auch in dem Kapitel „Einheit in Vielfalt: Aspekte benediktinischer Sendung heute" findet sich eine ganze Menge von dem, „was man schon immer über die Benediktiner wissen wollte", so über die „Benediktiner als unfreiwillige Kulturträger" (B. Müntnich), über „Mission und Inkulturation – Benediktiner in der Dritten Welt" (Chr. Schütz) sowie mehrere Berichte über benediktinisch geprägte Eigengemeinschaften. Dieser informative Strang ist verwoben mit einer Reihe mehr grundsätzlicher Ausführungen („Leidenschaft für Gott: Grundpfeiler kontemplativen Lebens", Chr. Schütz, 19–27; „Gelebtes Evangelium: Der heilige Benedikt und sein Lebensprogramm" (vom gleichen Verfasser, 54–90); „Prophetische Zeichen: Die Ordensgelübde als Ausdrucksform christlichen Lebens" (ebenfalls Chr. Schütz, 91–126, mit einer kurzen Darlegung von Armut, Jungfräulichkeit, Gehorsam, Bekehrung, Beständigkeit, also der meistverbreiteten Gelübdetrias samt den spezifisch benediktinischen Gelübden). Im ganzen bietet das Buch m. E. viele Wege zum Verständnis benediktinischen Christseins, die sehr vielen Interessierten hilfreich sein werden. Hilfreich fand ich die vollständigen Adressenangaben von Benediktinerklöstern, sehr interessant die statistischen Informationen über einzelne benediktinische Gruppierungen sowie über Benediktiner und Benediktinerinnen nach Kontinenten.

Gelegentlich allerdings empfand ich einige Vorbehalte. So vermisse ich irgendwo die mittelalterliche Idee der peregrinatio propter Christum, einer spirituell begründeten Heimatlosigkeit, die ja wohl auch dazu beigetragen hat, daß Mönche in der Tradition des Benedikt, wenn sie auch zu der Zeit noch nicht im strengen Sinn Benediktiner waren, umherzogen und halb Mitteleuropa missionierten (und kultivierten). Auch die Reformpersönlichkeiten der Zisterzienser, vor allem Bernhard und von La Trappe, Joseph-Armand de Rancé, hätten eine nüchterne, aber eingehendere Würdigung verdient: Es müssen doch interessante, wenn auch vielleicht ein wenig unheimliche Persönlichkeiten gewesen sein? – Die grundsätzlichen Kapitel beschreiben für mein Empfinden eine ideale Wirklichkeit, sie malen ein Bild, stilisiert wie ein romanisches Fresko, streng, erhaben, überpersönlich; können sich heute lebende Mönche aus Fleisch und Blut in ihm erkennen? Doch wohl höchstens als Zielvorstellung? Und was sagt man zu dem folgenden Satz, der sich auf das sicherlich gerade in „aktiven" Ordensgemeinschaften vernachlässigte und wichtige Schweigen bezieht: „Dabei wird er (scil. der Mönch) vor allem seines ‚inneren Redens' gewahr, wozu seine Gedanken, sein Urteilen, seine Erinnerungen, Bedürfnisse, Wünsche, Emotionen, Laster, Fehlhaltungen, Spannungen und Stimmungen gehören. Ruhe wird erst dann in ihm einkehren, *wenn er alle diese Stimmen zum Schweigen gebracht hat*" (Hervorhebung von mir)? Nimmt man diesen Satz beim Wort – was für ein Menschenbild steckt darin? – Wie man sieht, das Buch bietet, kritisch gelesen, auch einige Reibungsflächen. Das ändert aber nichts daran, daß es viele Verständnishilfen enthält – Verständnishilfen für ein Phänomen, ohne das die westliche Kirche und letztlich das Abendland nicht wären, was sie sind: das Benediktinertum.

Peter Lippert

Grün, Anselm – Sartorius, Christiane: *Dem Himmel zur Ehre – Der Erde zum Zeichen.* Menschliches Reifen im Ordensleben. Freiburg 1996: Herder. 159 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-451-23794-6).

Von Mitarbeitern aus dem kompetenten Team, das im Münsterschwarzacher Rekollektiohaus wertvolle Begleitung für Ordensleute in Problemsituationen anbietet, sind bereits zahlreiche Publikationen erschienen, die sich mit Fragen des Zusammenhangs von Psychologie und Spiritualität, besonders im Ordensleben, befassen. Das Wirken und Wollen von W. Müller, A. Grün und deren Mitarbeitern hat inzwischen in der Landschaft des Ordenslebens in Deutschland seinen festen Platz. Die Leitideen des vorliegenden Buches fügen sich in dieses Gesamtbild ein.

In fünf Kapiteln handeln die Verfasser ihr Thema ab: 1. Psychologische Wege der Reifung (13 – 41); 2. Reifung im Ordensleben (43 – 89); 3. Reife im Miteinander (91 – 117); 4. Reife-Tugenden der Gemeinschaft (119 – 134); 5. Hindernisse und Wege des Reifens in der Beziehung zu Gott (135 – 155).

Zunächst: Das Grundanliegen und die allermeisten Einzelaussagen des Buches kann man nur bejahend unterstreichen. Auch sollte niemand sagen, es würden mit diesen Postulaten nur offene Türen eingerannt. Offensichtlich gibt es nicht nur in therapiebedürftigen Grenzfällen die genannten Verbiegungen dreißig Jahre nach dem Konzil immer noch. Dabei ist besonders darauf zu achten, was der Verfasser immer wieder betont: Psychische Deformation und Unreife können das geistliche Leben ernsthaft behindern. Zwar hat nicht der psychisch reife Mensch damit eine Garantie auf mehr Spiritualität, doch bilden – bei gleichen sonstigen Voraussetzungen – Reifungsmängel eher eine geistliche Erschwernis. Man sollte ihnen also vorbeugend und heilend entgegentreten, wie das Buch es befürwortet. Wichtig erscheinen mir auch die Hinweise des Verfassers auf die zahlreichen Beispiele von Haltungen, die im Ordensleben als nicht hoffähig gelten und die sich deshalb nicht selten versteckt oder maskiert Geltung verschaffen.

Schließlich fiel mir positiv auf: Das Buch ist nach Sprache, Stil und Druck ausgesprochen angenehm zu lesen. Wenn also im folgenden einige Details kritisiert werden, möge man die soeben geäußerte Grundzustimmung darüber nicht aus dem Blick verlieren. Zunächst stört mich eine gewisse Redundanz. Tenor und Einzelgedanken wiederholen sich oft, manchmal im Abstand von nur einer Seite. Die Sprache ist zwar, wie angemerkt, gut lesbar, doch nicht selten ebenfalls redundant. Lieblingsworte sind „zulassen", das modische „Streitkultur" und, mehr noch, „umgehen" (mit schier allem kann man „umgehen", mit Menschen, Dingen, Situationen und Gefühlen ... Wie hat man's eigentlich früher gesagt, bevor vor ein paar Jahren das allgegenwärtige Wort auftauchte?).

Sachliche Einwände größerer Art meldeten sich in mir bei einigen kontrastierenden und, wie ich meine, vereinfachenden Gegenüberstellungen: Gibt es wirklich den so holzschnittartigen Gegensatz zwischen einer lähmenden, fremdbestimmten „Spiritualität von oben", d. h. in Wirklichkeit, von außen („die allein von äußeren Idealen ausgeht, wie wir sie etwa in der Bibel oder in der kirchlichen Tradition finden oder die uns von unseren Eltern vorgegeben worden sind", 11) und auf der anderen Seite einer „Spiritualität von unten", die lebensecht aus mir selbst kommt? Ein weiterer überzogener Gegensatz: Es gibt nicht nur reife oder unreife Kommunitäten, sondern viel häufiger verschiedenartige Mischungen zwischen beiden Eckpunkten. Auch bezweifle ich, daß wenige lebendige Mitglieder einer mehrheitlich verholzten Kommunität diese so leicht erneuern können (122, vgl. 112!). Bedenken habe ich auch angesichts des sehr großen Eklektizismus' im Hinblick auf Psychologen (13 – 37) und die spirituelle Tradition. Gewiß gibt es Übereinstimmungen etwa bei den Schulhäuptern der Psychologie. Gerade das, was Psychologen als Reife ansehen, konvergiert nicht selten erstaunlich auch bei verschiedenen psychologischen Schulen. Doch würde sich Freud, der Religiosität als Neurose ansah, vielleicht wundern, hier als Zeuge neben Jung zu stehen, der eben der Religion einen hohen Wert für die Individuation zuspricht. Größer ist die wohlwollende (Um-)Deutung der spirituellen Tradition zum Thema Reife. Mag sein, daß es bei der Reichhaltigkeit und Vielschichtigkeit die vom Verfasser für sein

Anliegen herangezogenen Gedanken auch gibt – stärker ist doch wohl der Eindruck, daß vieles z. B. im frühen Mönchtum aus Verneinung des Irdischen bestand; *fuga saeculi, contemptus mundi, separatio* standen wohl im Vordergrund. Der Mönch zog doch auch in die Wüste, um mit den Dämonen zu kämpfen, und menschliche Reifung in unserem heutigen Sinn war doch wohl – hier trifft der Jargon zu – für ihn kein Thema (übrigens zu S. 45 und 146: Nicht alle Ordensgründer waren Bilderbuchbeispiele für psychische Reife!).

Zwei Aussagen erschienen mir ein wenig inkonsequent: einmal die Beschreibung der Gelübde als „positive Antwort" auf drei „Grundängste". Wie hier Gehorsam (um-)gedeutet wird (er antworte auf die Angst vor der Fremdbestimmung), das ist angesichts früherer faktischer Gehorsamsideologien schon kühn: Dort wurde die Fremdbestimmung geradezu gesucht und glorifiziert (64f.). Ferner: Wie die „Früchte des Geistes" (Paulus spricht von einer „Frucht", wie im Gal-Zitat richtig zitiert wird, 148) idealisierend und überfordernd beschrieben werden (149 – 154), das ist nichts weniger als ein neues Ideal einer „Spiritualität von oben".

Erstaunlich ist auch, daß die Anregungen, die auch für eine lebensechte Spiritualität von der in den USA unter Ordensleuten sehr bekannten Typenlehre nach Myers-Briggs kommen, hierzulande kaum ein Echo finden. Ebenfalls vermisse ich einen wenigstens kurzen Blick auf zwei wichtige Dokumente der Religiosenkongregation: das Schreiben über die Ausbildung in den Orden (1990) und das Dokument über das geschwisterliche Leben in den Ordensgemeinschaften (1994).

Es wären also nicht wenige Dinge, die ich mir im Buch etwas anders gewünscht hätte. Bestehen bleibt alles das, was eingangs an Empfehlenden gesagt wurde. Das wird hoffentlich in nicht wenigen Lesern und Leserinnen Wirkung zeigen und seine eigene Dynamik entwickeln. Peter Lippert

Zukic, Teresa: *Die kleine Nonne.* Ein geistliches Notizbuch. Mit Zeichnungen von Patrick Martin. Freiburg 1996. Herder. 68. S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-451-23929-9).

Das kleine Buch vermittelt in zahlreichen knappen Aphorismen Skizzenstriche, aus denen sich das Bild einer schlichten, vor allem vertrauenden Ordensfrömmigkeit ergeben soll. Dabei gelingen manchmal wirklich genau treffende Formeln („Der liebe Gott ist wie ein Fluß: er nimmt alles mit, was man nicht braucht, und läßt es versinken"). Manche Sprüche klingen hingegen eher „aktivistisch": „... erwartet, daß wir standhaft bleiben"; „... Widerstandskämpfer geworden; ich lasse das Böse nicht mehr zu"; „Gott ist es lieber, ich komme erschöpft in den Himmel als gar nicht"). Aber immer wieder bricht ein tiefes Vertrauen durch: „Er sagt nicht: was hast du wieder angestellt? – Er sagt: komm!"; „Gott macht mir jeden Tag Geschenke; ich weiß nicht, warum"; „Jeden Morgen nehme ich mir vor, ihn mehr zu lieben. Er kommt mir jedesmal zuvor". Gelegentlich allerdings treten Züge in dem Bild hervor, welche die Ordensfrau und ihr Gegründetsein in Gott verharmlosen und verniedlichen („... nimmt jeden Stein weg, über den ich stolpern könnte" oder zweimal auf S. 47) oder die sprachlich entgleisen (S. 66 und 67). – Von der vielseitigen, manchmal gar nicht idyllischen Wirklichkeit des Ordenslebens kommt eher wenig vor („Manche denken, ich sei eine Heilige; komisch, das denke ich von allen anderen auch").

Ein Stück weit bleibt das Gesamtbild unbefriedigend, obwohl es nicht wenige kleine Lichttupfer in sich birgt. Die Verfasserin, als Ordensgründerin in der Seelsorge tätig, hat wohl auch schon bei Fernsehshows geholfen, das säuerliche Klischee von der Ordensfrau (das durch feministischen Überernst eine moderne Variante bekommen kann) zu überwinden. Nicht zuletzt darum hat wohl die Moderatorin Margarethe Schreinemakers dem Büchlein auf separatem Blatt eine Empfehlung vorausgeschickt. – Zunehmend habe ich den Eindruck, daß die Zeichnungen mit dem Comic-Typ der „kleinen Nonne" die Aphorismen nicht glücklich ins Optische umsetzen. Geistige und geistliche Kindheit (Der kleine Prinz; Ps 131; Mt 18,3f.) läßt sich so nicht darstellen. Ich hätte vermutlich ohne diese glubschäugige Comicfigur manchen Spruch zustimmender gelesen. Aber über Geschmack ...; sehen Sie selbst! Peter Lippert

Herders Hausbuch der Gebete. Ausgewählt von Werner Schaube. Freiburg 1994: Herder. 256 S., geb., DM 38,– (ISBN 3-451-23312-6).

Eine ausgesprochen reichhaltige Sammlung von Gebeten hat Werner Schaube in diesem Band zusammengestellt, Gebetstexte von der Bibel bis hin zu heutigen Autoren. Drei Grundgebete stehen – zusammen mit einer ganzen Reihe von traditionellen und modernen Variationen – am Beginn: das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis und das Ave Maria (wobei zu den „Variationen" des Ave Marias auch das Magnifikat und eine Marianische Antiphon gehören). Gebete zum Tageslauf, zu den verschiedenen Jahreszeiten – die nicht nach dem Kirchenjahr angeordnet sind, sondern mit dem Frühling beginnen – und zu den Lebensaltern bilden den zweiten Teil des Buches. Gebete aus der Heiligen Schrift (aus den Psalmen, das Glaubensbekenntnis Israels in Deuteronomium 26,5ff., der Johannesprolog, ein Gebet der Urgemeinde um Furchtlosigkeit u. a.), aus der Tradition von Eusebius über das Wessobrunner Gebet, Blaise Pascal bis hin zu John Henry Newman und Gebete aus den verschiedenen Völkern bilden weitere drei Teile. Dazwischen ist noch ein eigener Teil eingefügt, in dem Gebete zusammengefaßt sind, die sich thematisch mit der Kirche befassen. Gebetsmomente und Gebetsversuche bzw. Erfahrungen und Bekenntnisse bilden die beiden letzten Teile der Sammlung. Eine Stichwortsammlung, eine Liste jeweils der Gebetsanfänge, der Schriftstellen, Autoren und Quellen erleichtern die Benutzung des Buches. Werner Schaube hat eine Auswahl getroffen, in der Texte aus den verschiedensten Jahrhunderten vertreten sind; sie alle aber können auch heute glaubenden Menschen als Ausdruck ihres Vertrauens, ihrer Suche, ihrer Glaubenshaltung dienen. Immer wieder sind Texte aus der Tradition durch zeitgenössische Formulierungen ähnlicher Gebetsmeinungen ergänzt. Daneben treten auch kleine Impulse, teils Aphorismen, teils kürzere Erläuterungen, auch Zitate aus kirchlichen Lehrschreiben, die weitere Anregung bieten. Zur Belebung des persönlichen Betens für einzelne wie für Gruppen wird der Band ausgesprochen gut geeignet sein. Johannes Römelt

Luciani, Albino: *Vater unser.* Gedanken zum Gebet des Herrn. Graz 1995: Verlag Styria. 125 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-222-12309-8).

Papst Johannes Paul I. ist trotz seines nur kurzen, inzwischen über 15 Jahre zurückliegenden Pontifikates eine immer noch unvergessene Gestalt der Kirche. Für dieses Bändchen haben die Herausgeber aus dem Styria-Verlag es unternommen, angeleitet durch die Bitten des Vaterunser kurze Abschnitte aus seinen Predigten, Artikeln für Zeitungen und Exerzitienvorträgen zusammenzustellen. Die Texte sind also nicht eigens für eine Kommentierung des christlichen Grundgebetes verfaßt worden, leitmotivartig gibt die jeweilige Bitte aus dem Vaterunser den Kern an, um den herum sie gruppiert wurden. Jeder dieser Abschnitte stellt für sich genommen eine kleine Anregung zum Weiterdenken dar. Es handelt sich bei den Texten nicht um differenzierte theologische Meditationen, vielmehr sind es ganz praktische Beispiele, Überlegungen und auch Ratschläge, getragen von einem tiefen gläubigen Vertrauen. Nicht jeder Leserin und jedem Leser wird der jeweilige Text etwas sagen können; Albino Luciani wußte das selbst, und es wird an verschiedenen Stellen deutlich, daß seine Überlegungen nicht das letzte Wort zu einer Angelegenheit darstellen, sondern vielmehr Teil eines längeren Gespräches sind. Was viele der hier abgedruckten Texte sympathisch erscheinen läßt, ist die Lebenserfahrung, der Charme und der Humor, der in ihnen zum Ausdruck kommt. Immer wieder wird hier in herzerfrischender Zuwendung an die Leser echte Glaubenszuversicht spürbar. Johannes Römelt

Lebens-Gesätze. Zeitgenossen interpretieren den Rosenkranz. Hrsg. Klaus Hurtz. Regensburg 1994: Fr. Pustet. 99 S., Pappband, DM 19,80 (ISBN 3-7917-1440-6).

Auf Einladung und Bitte von Klaus Hurtz, Pfarrer in Mönchengladbach, erklärten sich elf zeitgenössische Persönlichkeiten bereit, jeweils zu einem Gesätz des Rosenkranzes eine Betrachtung zu verfassen, die den Sinn des jeweiligen Rosenkranzgeheimnisses zum Gegenstand hat. Betern von heute soll durch die teilweise persönlich gehaltenen, teilweise eher

systematisch-reflektierenden Betrachtungen die aktuelle Bedeutung des Rosenkranzgebetes nahegebracht werden. Unter den Autorinnen und Autoren finden sich Sprachkünstler wie die Lyrikerin Ulla Hahn und der Kabarettist Hanns Dieter Hüsch, Theologen wie Kardinal Joseph Ratzinger und der Fundamentaltheologe Heinrich Fries, Politiker wie Bundesbauminister Klaus Töpfer und der ehemalige SPD-Vorsitzende und Bundesjustizminister Hans Jochen Vogel. Es ist beeindruckend, wie hier verantwortungsvolle Persönlichkeiten Rechenschaft von ihrem Glauben geben; spürbar wird dies beispielsweise, wenn Hans Jochen Vogel über die Notwendigkeit und Kraft des Gebets schreibt, die sich ihm zu Zeiten der Entführung des Arbeitgeberpräsidenten Hans-Martin Schleyer zeigte. Und es ist ebenso beeindruckend, wie viele Facetten des Lebens hier mit dem Glauben Hand in Hand gehen; das zeigt besonders der Beitrag von Hanns Dieter Hüsch, der mit festem Blick auf die alltägliche und manchmal so chaotische, bedrohte Welt über das Wort des großen griechischen Predigers Johannes Chrysostomos nachdenkt: Christen tragen das Kreuz Christi wie eine Krone. So stellen die Gedanken in diesem Buch echte Anregungen zum eigenen Gebet dar. Johannes Römelt

Christlicher Glaube

Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa. Hrsg. v. Werner Schneiders. München 1995: C. H. Beck. 462 S., Ln., DM 58,– (ISBN 3-406-39920-7).

Wenn es einmal Feindschaft zwischen Glaube und Theologie auf der einen Seite und Aufklärung auf der anderen gegeben hat (in Deutschland ohnehin nicht von dem gleichen Ausmaß wie in Frankreich), gehört dies der Vergangenheit an, und die moderne Erfahrung mit dem Fundamentalismus läßt dankbar die Aufgeklärtheit heutiger Theologie wahrnehmen, auch wenn sie sich selbstverständlich nicht der Maßgabe bloß innerweltlicher Vernunft beugen darf (was sicher bisweilen Theologen nicht beachten). So wird das Interesse an dieser geistigen Strömung, vorwiegend des 18. Jhs., immer gegeben sein und auch das vorliegende Lexikon aufmerksam wahrnehmen.

Herausgegeben von einem Kenner des 18. Jhs., Werner Schneiders, Professor in Münster, der auch eine leicht lesbare Einleitung „Das Zeitalter der Aufklärung" (9 – 23) geschrieben hat, bringt es in 233 Stichworten, verfaßt von 124 Autoren, eine durchwegs verständliche Hinführung zu dieser geistesgeschichtlich wichtigen Epoche. Sie tun dies durch Erläuterung von Grundbegriffen damaliger Philosophie (z. B. Vernunft, Kritik, Aufklärung), von gesellschaftlichen Grundpositionen (z. B. Ethik, Staat, Kirche); weiter werden zeitgeschichtliche Verhältnisse bedacht (z. B. in den kulturellen Zentren des damaligen Europa) und zeittypische Ausprägungen der Kultur (z. B. Theater und Salons) behandelt. Dabei liegt der Nachdruck auf der deutschen Aufklärung, wenn auch bewußt im Blick auf die gesamteuropäische Wirklichkeit. Was auffällt, ist, daß maßgebende Denker der Aufklärung nicht in Einzeldarstellungen behandelt werden, sondern eingefügt in die Behandlung jener Stichworte, bei denen sie genannt werden müssen. Dies ist legitim, bedürfte dann aber eines ausführlichen Personenregisters, dessen Fehlen wirklich unbegreiflich ist, was eigentlich (wenn auch nicht so gravierend) auch für ein Sachregister gilt, das ja ausführlicher sein müßte als die Liste der Stichworte. Eine große Wertminderung des sonst sympathischen und hilfreichen Nachschlagewerkes. Viktor Hahn

Scherzberg, Lucia: *Grundkurs feministische Theologie.* Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 197 S., kt., DM 38,– (ISBN 3-7867-1868-7).

Nach der Lektüre dieses Buches herrschen widersprüchliche und ambivalente Eindrücke, Gefühle und Gedanken vor. Unstrittig sollte das sein, was ich „das feministisch-theologische Anliegen" nennen möchte. Kein Zweifel, ähnlich wie bei der Befreiungstheologie handelt es sich um ein Anliegen, das mehr ist als nur Modethema und das alle Christen in der Kirche angeht. Aber von dieser Grundzustimmung ist, wieder ähnlich wie bei der Befrei-

ungstheologie, die Einstellung zu konkreten Einzelaussagen historischer, theologisch-systematischer, praktisch-theologischer und hermeneutischer Art zu unterscheiden. Ein anderer Bereich, der auch seine Eigendynamik entfaltet, ist die jeweilige Sprache (auch hier gibt es eine Ähnlichkeit zur Befreiungstheologie: die starke Neigung, griffige Formeln fast beschwörend ständig zu wiederholen).

Nun zur Position der Verfasserin: Sie vertritt eine feministische Theologie im Kontext katholischen kirchlichen Denkens und Handelns. Das ist vorab klar festzustellen. Vermutlich wird sie manchen Feministinnen zu kraß traditionell und manchen Patriarchen in der Kirche zu feministisch sein. Ein Schlüsselsatz dürfte die Bemerkung sein: „Als feministische Theologin, die sowohl die Ergebnisse feministisch-theologischer Reflexionen als auch die theologische und kirchliche Tradition ernst zu nehmen gewillt ist, sah ich mich vor eine Fülle von Vermittlungsproblemen gestellt" (176). Kein Zweifel, diese m. E. richtige, aber zugleich schwierige Position sollte nach Kräften unterstützt werden, denn nur im Ernstnehmen der scheinbar sich ausschließenden beiden Pole kann gelingen, was angestrebt wird: heute in der Kirche Christ(in) sein und dies so, daß ernsthafte Frauenanliegen ernst genommen werden.

Ähnlich wie dies bei der Befreiungstheologie der Fall ist, weisen feministisch-theologische Einzelaussagen verschiedener Autorinnen nicht selten unerträgliche Ideologisierungen, Wunschvorstellungen, Verbiegungen historischer Tatsachen, Unterstellungen niederer Motive der „Gegner" (der Männer) oder Engführung auf monokausale Erklärungen komplexer Zusammenhänge auf, die u. U. dem feministischen Anliegen sogar schaden; man kann der Verfasserin nicht genug dafür danken, daß sie sich von solchen Positionen ihrer theologischen Schwestern ebenso deutlich distanziert wie von nicht mehr tragfähigen Positionen einer bloßen „Männertheologie". Wir haben es also mit einem bedächtigen, auf theologische Umsicht bedachten Buch zu tun (warum nur ist das Titelbild so aggressiv?).

Nun habe ich gelegentlich auch bei den Aussagen der Verfasserin ein paar Überzeichnungen festzustellen gemeint. Einige Beispiele mögen diese erläutern: Nicht alle Bibeltexte, die heute als soziokulturell im Wortsinn überholt, darum *für uns* als unangemessen oder nicht mehr umsetzbar erscheinen, sollten darum schon als „frauen*feindlich*" (111) bezeichnet werden. Gelegentlich arbeitet auch Scherzberg zu hypothesenfreudig („könnte darauf hindeuten", 114; „vielleicht", 116). – Überzogen ist m. E. die Kritik am Lukasevangelium. Ob z. B. bei Mk und Mt (14,7) bei der Salbung durch die Frau die Anspielung auf eine Königssalbung vorliegt, ist ebensowenig gesichert, wie ich in der Lk-Version der salbenden Sünderin, *die ja von Jesus in Schutz genommen wird,* eine Abwertung von Frauen in der Jesusbewegung sehen kann. Auch daß bei Lk die Jünger dem Auferstehungszeugnis der Frauen nicht glauben, hat doch mit Abwertung der Frauen *durch den Evangelisten* nichts zu tun – es fällt als Tadel auf die Jünger zurück: Die Frauen haben recht, und der Kleinglaube der Jünger muß sich korrigieren lassen! Als Beispiel für eine gewisse Übersensibilität sei die Bemerkung zum Festtitel Maria Lichtmeß erwähnt: Daß dieses Fest nun (anders als S. 63 Anm. 3 formuliert) seit der postkonziliaren Kalenderreform ein Herrenfest und nicht mehr ein Marienfest ist, mag man verschieden bewerten. Aber sicherlich stand kein frauendiskriminierendes Anliegen dahinter, eher das Bestreben, die zu zahlreichen Marienfeste zu reduzieren. – Eine letzte Kritik ist geschlechtsunabhängig: Schade, daß der sonderliche Modebrauch, die jüdische Tenach „Erstes Testament" zu nennen, hier Aufnahme gefunden hat; dem läßt die Verfasserin dann noch (trotz atl. Erwartungen eines „Neuen" Bundes) ein „Zweites Testament" folgen – warum nur?

Nach der geäußerten Kritik muß nun aber die Affirmation deutlich ausgesprochen werden. Dazu sei erst einmal der thematische Bogen des Buches skizziert. Scherzberg gliedert ihren Stoff in zwei Hauptteile: „Grundlagen" (11 – 50) und „Feministisch-theologische Werkstatt" (51 – 148). Die fünf Kapitelüberschriften in den Grundlagen sind: Woher kommt die Feministische Theologie? Sind die Geschlechter im Grundsatz gleich oder verschieden? Was macht die Feministische Theologie feministisch? Was ist Feministische Hermeneutik? Gibt es eine Feministische Ethik? – Der größere zweite Teil gliedert sich in drei Gruppen

von Kapiteln: I. Feministische Sprachkritik (dort u. a. Kritik der liturgischen Sprache); II. Feministisch-historische Kritik; III. Feministisch-theologische Kritik. Man kann sagen: Nichts an dem vielgestaltigen Thema ist ausgelassen, sofern es die systematisch-theologische Reflexion betrifft.

Was die Verfasserin nun zu den Themen dieses weiten Feldes sagt, ist geprägt von der Figur der vermittelnden Argumentation, wie sie in dem oben zitierten Satz angezielt wird. Dankbar bin ich für die selbstkritische Haltung, die Wachheit gegenüber sich einschleichenden Ideologisierungen, die Hinweise auf Schwachstellen und ungelöste Probleme, etwa in der Hermeneutik (37 – 43) oder in den sehr treffenden Sätzen dazu, ob und inwiefern es eine feministische Ethik gibt (48). Geradezu ein Testfall dafür, in welcher Stimmungslage feministisch argumentiert wird, bietet das vielgenannte Thema „Hexen". Was Scherzberg hier ausführt, beweist ihre umsichtige Art der Argumentation, die sich von allen Klischees fernhält.

Hilfreich ist es auch, daß Scherzberg immer wieder in den amerikanischen theologischen und feministischen Raum ausgreift, hat doch dort der Feminismus in bestimmten Ausprägungen seinen Ursprungsbereich. Wertvoll finde ich auch, daß sich die Verfasserin immer wieder mit radikalen Positionen (eines „postmodernen religiösen Feminismus") auseinandersetzt und sich von ihnen absetzt. Dazu werden zu jedem der Einzelabschnitte jeweils weiterführende Literaturangaben geboten.

Ein Desiderat bliebe noch zu äußern: Die Rolle der Frauen in der Geschichte der Spiritualität könnte stärker herauskommen. Das kleine Kapitelchen über Caterina von Siena reicht da nicht – was hätte Teresa von Avila in diesem Zusammenhang nicht alles zu sagen!

In summa: Jeder, dem an der Weitergabe der Botschaft und Präsenz Jesu etwas liegt, der dafür die manchmal so unbeholfene Kirche für durchaus alternativlos hält, jeder, der aber auch die brennenden und berechtigten Anliegen einer Neudefinition der Stellung der Frauen in der Kirche für unaufschiebbar hält, wird sich eine kirchliche und zugleich gesprächsfähige, gesprächswillige feministische Theologie wünschen. Trotz der obigen kritischen Marginalien: Dieses Buch bietet dafür einen gut geeigneten Einstieg. Peter Lippert

Lob der Erde. Salzburger Hochschulwochen 1993. Hrsg. v. Paulus Gordan. Graz 1994: Verlag Styria. 264 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-222-12238-5).

Die Salzburger Hochschulwochen beschäftigten sich 1993 mit der Schöpfung. Daraus entstand der vorliegende Sammelband, durch den sich wie ein roter Faden die Bejahung der Welt und der Aufruf zur Gestaltung der Schöpfung durch den Menschen zieht. Im Folgenden sollen zwei Beiträge ausführlich besprochen und die übrigen kurz vorgestellt werden:

Hans Tuppy, Biochemiker aus Wien, stellt in seinem Beitrag *„Die Biosphäre als genetisches und kulturelles Erbe"* in gut verständlicher und dabei wissenschaftlich qualifizierter Weise die biologischen Aspekte des Themas in fünf Abschnitten dar: 1. Die mannigfaltige Biosphäre bildet eine genetische Einheit. 2. Das kulturelle Erbe des Menschen, der den anderen Lebewesen einzigartig gegenüber steht, ist ein anderes, exosomatisches Erbe. 3. Der Mensch kultiviert mit Hilfe seiner Fähigkeit zu exosomatischer Tradierung die Natur. 4. Der Mensch kultiviert sogar sein eigenes genetisches Erbgut. 5. Es kann als Eingriff in die Schöpfungsordnung verstanden werden, wenn der Mensch versucht, Krankheit, Leid und Tod aus der Welt zu schaffen. Statt dessen sind jedoch alle Bemühungen, Hunger zu stillen, Krankheiten zu heilen und die Schöpfung zu bewahren, im Blick auf das Vorbild Jesu nicht als Konkurrenz zur Erlösung zu sehen, sondern gerade als Zeichen der Hoffnung auf die endgültige Erlösung. Tuppy ist hier der Brückenschlag zwischen Naturwissenschaften und Theologie auf überzeugende Weise gelungen.

Weihbischof Christoph Schönborn aus Wien legt die theologischen Grundgedanken zur Schöpfung vor: *„Credo ... creatorem coeli et terrae"* ist sein dreiteiliger Vortrag überschrieben, der sich erst Gott als Schöpfer, dann der Welt als Schöpfung und schließlich dem

Menschen vor seinem Schöpfer in der Schöpfung zuwendet: I. Am Beginn der Mission steht immer die Bekehrung zum Schöpfer. Vor ihm erlebt der Mensch sich als Geschöpf. Gott allein *ist*. Wenn die hl. Katharina von Siena in einer Vision Christus zu sich sagen hört: „Du bist die, die nicht ist. Ich bin der, der ist", dann erfährt der Mensch die Grundwahrheit seiner Existenz, daß er, der nicht ist, von dem, der ist, zum Dialogpartner des Seienden berufen und darin selbst seiend wird. Christus ist der Bauplan der Schöpfung und zugleich ihr Mittler. Darum ist die Schöpfung „Ausdruck des ewigen innergöttlichen Liebesgespräches, und jedes Geschöpf ist in seinem Innersten ein Wort Gottes" (39). In der Inkarnation vereinen sich die getrennten Schöpfer und Geschöpf, ohne sich zu vermischen. „Weihnachten ist daher das unüberbietbare Ja Gottes zu seiner eigenen Schöpfung" (40). Es gilt nicht nur der geistigen Dimension, sondern dem ganzen Kosmos, der fähig ist, Gott zu tragen.

II. Das Sprechen von Himmel und Erde, oben und unten, ist eine Analogie aber cum fundamento in re, denn es verweist auf die Wirklichkeit des Schöpfers und Geschöpfes, die sich in einseitiger Abhängigkeit, aber gegenseitiger Wechselwirkung gegenüberstehen. Der frühere Konsens, den Menschen als Krone der Schöpfung zu betrachten, wurde abgelöst durch eine „irrational-emotionale Strömung" (49), im Menschen den Feind der Schöpfung zu sehen. Angesichts dieses Pendelns zwischen Selbstüberschätzung und Selbstreduktion hat das christliche Menschenbild eine Alternative zu bieten: Der Mensch, zerrissen zwischen Gut und Böse, gestellt zwischen Himmel und Erde, ist zum Lob der Erde berufen, muß aber immer neu um diese seine Berufung ringen.

III. „Die bedrängende Frage ist heute nicht mehr der Marxsche Protest gegen die Abhängigkeit des Menschen, sondern die Stumpfheit gegenüber dem Geheimnis der Schöpfung" (52). Die Sorge um die Umwelt kann ein erster Schritt aus dieser stumpfen Selbstverständlichkeit allen Gegebenens heraus sein, muß es aber nicht. Die Nichtselbstverständlichkeit allen Gegebenens ist die Vorschule zum Glauben. Wirklich erkannt wird der Schöpfergott dort, wo fest geglaubt wird, daß Gott den Kosmos, die Geschichte und jeden einzelnen in der Hand hält. Gott wirkt aber nicht über uns hinweg, sondern durch uns. „... die tiefe Befriedigung am Gelingen eines eigenen Werkes, die Ergriffenheit über eine selbstvergessene Geste der Hingabe: in all dem leuchtet, ob bewußt erkannt oder nicht, die Pracht des Schöpfers im Wirken seiner Geschöpfe auf" (60).

Nicht alle Beiträge sind auf gleichem Niveau. Helmut Zöpfl, Erziehungswissenschaftler aus München, trägt unter dem Titel *„Ja zur Schöpfung"* seine nicht unberechtigte Gegenwartskritik aus einer allzu selbstgerechten konservativen Position unangenehm polemisch vor. Die unnötige Fülle der Zitate, mit der sein Beitrag überfrachtet ist, macht das Lesen nicht interessanter, sondern nur mühsamer und erinnert an den schlechtesten Rednerstil der 50er Jahre. Dabei läßt sich durchaus der eine oder andere wertvolle Gedankenanstoß finden. Norbert Vavra gibt als Paläontologe einen kurzen, profunden Überblick über die *„Erdzeitalter"*. Ein sehr ungewöhnlicher, spannender Durchgang durch die Poesiegeschichte ist Johann Holzner in seinem *„Lob der Erde in der Literatur"* gelungen. Er stellt verblüffende Verbindungen her, dokumentiert noch unbekannte Gegenwartslyrik und bringt eine überzeugende Breite an Natur-, Heimat- und Alltagslyrik zusammen. Provokant und mutig versucht Reinhard Löw eine *„Philosophie der Schöpfung"*, die er bestimmt, „... sich mit den Lücken, Gräben und Klüften zu beschäftigen, in welche die evolutionistischen Erklärungen hineinstolpern und welche selbst die echten Theologen allzu kühn mit Gott überbrücken" (166). Bemerkenswert ist besonders sein Ansatz, die Modelle Augustins und Thomas von Aquins für die heutige Diskussion fruchtbar zu machen, sowie sein Versuch, die Gegenüberstellung von Natur- und Menschenschutz zu überwinden. Vor dem Hintergrund einer aktuellen Re-Divinisierung der Natur stellt Markus Knapp die Frage nach der *„Erde als Ort der Inkarnation"*. Er zeigt auf, wie die Schöpfungsmittlerschaft Christi und das Verständnis der Schöpfung als Realsymbol Gottes die Bedeutung der Inkarnation über die Menschheit hinaus auf die ganze Schöpfung hin öffnet. Er wendet diese Einsicht dann auf die Eucharistie als Wandlung der Schöpfung an und entfaltet daraus einen „eucharistischen Lebensstil" (212) als einer christlichen Sorge um die Erde. Knapps Beitrag ist zugleich klar und differenziert; überzeugend kommt er von den dogmatischen Grundlagen zur ökologi-

schen Frage und gibt originär spirituelle Impulse für ein Leben mit der Schöpfung. Hans J. Fahr beleuchtet „*Die Erde im Kosmos*" unter astrophysikalischer Perspektive, und Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz fragt schließlich „*Erde: Heimat oder Ort der Verbannung*?" und zeigt den Weg zu einem angemessenen Verhältnis des Glaubenden zur Welt auf, der in allem Gott erkennt. Jessica Weis

Moral und Pastoral

Peschke, Karl-Heinz: *Christliche Ethik.* Spezielle Moraltheologie. Trier 1995: Paulinus Verlag. XX, 879 S., geb., DM 58,– (ISBN 3-7902-0063-8).

Selten ist es mir so leicht gefallen, ein umfangreiches Werk (das Buch hat 879 Seiten) mit relativ wenigen Sätzen zu rezensieren. Es handelt sich um eine Gesamtdarstellung der sog. „speziellen Moral", d. h. all jener einzelnen Lebensgebiete, in denen sich für Christen ihr Menschsein – Christsein konkret ausgestaltet. Das Buch behandelt im Teil I die, so könnte man zusammenfassen, „Pflichten gegen Gott", also: Glaube, Hoffnung, Liebe, Gottesverehrung und deren äußere Formen; im Teil II „Christliche Verantwortung für die geschaffene Welt" – der Bogen wird von den mehr individualethischen Lebensbereichen zum Sozialethischen hin gespannt, verwendet also um dieser fortschreitenden Blickrichtung willen nicht das Schema der „zweiten Tafel des Dekalogs", wie auch dies heute noch manchmal üblich ist (etwa im 2. Band des deutschen Erwachsenenkatechismus) und was dann prompt Zuordnungsschwierigkeiten (z. B. der Umweltethik) zur Folge hat.

Inhaltlich fällt ein Mehrfaches auf: (1) Es wird wohl kaum ein heute sich bietendes moraltheologisches Einzelproblem ausgelassen. (2) Die eingenommenen Positionen sind ausgewogen und überzeugen. (3) Wo in brisanten Fragen Klärungsbedarf besteht, werden unterschiedliche Positionen im katholischen Bereich fair dargestellt. (4) Da der Verfasser jahrzehntelang im Ausland (Philippinen, Rom) lehrte, ist die herangezogene Literatur nicht nur auf die deutsche Moraltheologie beschränkt, wie das in nicht wenigen Veröffentlichungen der Fall ist. Der Stil ist einfach, das Buch liest sich gut und ist wirklich zum Studieren und Lernen geeignet.

Ein paar Einzelkritiken: Wo von der Folter die Rede ist (330), wäre ein Bekenntnis zu der unrühmlichen, auch kirchlichen Vergangenheit (Hexenhammer, Inquisition) nicht fehl am Platz gewesen. Die Einstellung zur Todesstrafe (650–652) hätte vielleicht – im Sinn von *Evangelium vitae* und der angekündigten Revision des Weltkatechismus – etwas reservierter ausfallen können. Ganz gelegentlich schleichen sich zur Beschreibung heutiger Themen gestrige Termini ein: „unrechtmäßige Herrscher" (679 ff.). Das englische „sensitive" wäre auf S. 674 im Deutschen mit „sensibel" wiederzugeben.

An die Adresse des Verlages wäre zu sagen: Der Einband knackt beim Aufschlagen bedenklich: Wie lange wird er bei wirklichem Gebrauch des Buches halten? Wären nicht zwei Bände besser gewesen? Auch wirkt der Satzspiegel öfter recht blockhaft – massiv. Selbst vorhandene Unterabschnitte lockern so, wie sie gesetzt sind, das Bild nicht genug auf. Große Blöcke aber schrecken vom Lesen ab! – Positiv zu vermerken ist der für ein Buch dieses Umfangs faire Preis, der das Buch auch für Studenten erreichbar macht. Jeder merkt: Gegenüber dem Gesamteindruck sind diese Kritikpunkte eher Bagatellen. Nein, es ist ein rundherum erfreuliches Buch. Peter Lippert

Ethik in der Medizin. Hrsg. v. Winfried Kahlke u. Stella Reiter-Theil. Stuttgart 1995: F. Enke. 108 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-432-26841-6).

Das vorliegende Buch ist ein Novum: Es ist das erste Lehrbuch für Ethik der Medizin, von Medizinern geschrieben und für Medizinstudenten bzw. Auszubildende anderer Heilberufe konzipiert. Dadurch ist es der Medizin, also seinem Gegenstand, nahe. Gleichzeitig wahrt

es Distanz zu den Fachproblemen, da keiner der Mediziner über sein jeweiliges Fachgebiet schreibt.

In drei Teilen werden die theoretischen Grundlagen reflektiert (I), die Anwendung für die verschiedenen Bereiche der Medizin dargestellt (II) und schließlich über die Vermittlung von Ethik (III) nachgedacht. Der Rat des Geleitwortes, zunächst die Anwendungsbeispiele des II. Teiles zu studieren und sich dann die theoretischen Grundlagen zu erarbeiten, darf von theologischen Lesern übergangen werden.

Tatsächlich aber geschieht die Darstellung der theoretischen Grundlagen der Ethik der Medizin auf hohem Niveau.

So ist v. a. den Göttinger Philosophen Patzig und Schöne-Seifert in ihrem Kapitel über *Theoretische Grundlagen und Systematik der Ethik in der Medizin* die komprimierte Zusammenstellung der Begrifflichkeiten und Fragestellungen der Ethik gelungen. Ohne verfälschende Verkürzungen referieren sie die Terminologie und Methodik ethischer Theorien. Schön verweisen sie auf das der Deontologie und der Teleologie gemeinsame Letztbegründungsproblem sittlicher Normen (4). Sehr überzeugend ist auch der kurzschrittige Bezug der dargestellten Theorien auf die medizinischen Fragen am Beispiel des Utilitarismus (5f.). Bei aller Differenziertheit kommen sie dennoch zu klaren Urteilen, etwa in der Warnung vor falsch verstandener Kasuistik und eines Ersetzens von Ethik durch Verfahrenstechnik (7).

Im II. Teil werden zehn Bereiche des medizinischen Handelns unter ihrer ethischen Relevanz betrachtet: die Arzt-Patienten-Beziehung, die Fortpflanzungsmedizin, Embryonenschutz und Abtreibung, Eugenik, psychisch Kranke, Sterbebegleitung, Transplantationsmedizin, Entscheidungsfindung, Forschung am Menschen und Mittelverteilung. Exemplarisch soll der Beitrag *Eugenik* von Kahlke von der Didaktik der Medizin in Hamburg besprochen werden.

Zunächst wird der Begriff der Eugenik geklärt und ihre Geschichte im Abriß dargestellt, wobei m. E. überzeugend deutlich wird, daß bei aller Bemühung der Genetik, „positive" von „negativer" Eugenik und humangenetische Beratung von Eugenik zu trennen, es keine gefahrlose oder unproblematische Anwendung der neugewonnenen Erkenntnisse und Verfahrenstechniken der Humangenetik mehr gibt, vielmehr diese die Beweislast ihrer Humanität tragen. Im zweiten Teil wird systematisch auf die ethischen Probleme eugenischer Verfahren reflektiert, wobei die zur Diskussion stehenden Fragen gebündelt werden unter den Stichworten Priorität, Grundsatzentscheidung und Verantwortung. An dieser Stelle erfolgt eine m. E. nicht legitime Gleichsetzung von „(nur) emotionalen oder religiösen Gründen" (59) der Ablehnung von Eingriffen in die Keimbahn. Diese Formulierung berücksichtigt nicht den methodischen Unterschied, daß religiöse Begründungsverfahren wie philosophische diskursfähig sind, wenn sie auf kommunikablen Prämissen beruhen, aus denen sie ihre Schlüsse nach allgemein überprüfbaren Regeln der Logik ziehen. Das unterscheidet sie grundsätzlich von rein emotionalen Entscheidungen.

Im Folgenden werden dann fünf Bereiche der Eugenik erläutert und an einem Fallbeispiel illustriert. Abschließend wird die aktuelle Relevanz des Themas („Bioethik-Konvention"!) aufgezeigt, es eingeordnet in die soziale Frage nach der Solidargemeinschaft und zu einer „Beteiligung der Betroffenen" (65) aufgerufen, um dem Mißbrauch der Eugenik in den Anfängen zu wehren. Die Stärke dieses Beitrags beruht neben seiner profunden historischen Einordnung v. a. auf der gelungenen Balance, konsequent die Betroffenen im Blick zu behalten, ohne die gesellschaftliche Dimension der Frage zu vernachlässigen.

Das Buch zeichnet sich besonders durch seine didaktische Aufbereitung aus. Kästen, Hervorhebungen, einzelne Graphiken und vorangestellte Thesen und Fragen machen den Nachvollzug leicht. Besonders hilfreich ist das kommentierte Literaturverzeichnis am Ende jedes Kapitels. Es ist freilich ein Lehrbuch, das heißt, es ersetzt weder die systematische Reflexion auf medizinethische Fragen noch die Beschäftigung mit dem Forschungsstand der jeweiligen Sachfrage. Für Theologen bietet es jedoch einen profunden Überblick über die

medizinischen Sachverhalte und kann als Orientierung für ein Sachgebiet dienen, das der Theologie eigentlich in Thematik und Methodik fremd ist, in dem aber zunehmend ihr Rat angefragt wird. Jessica Weis

Lexikon des Apostolats. Stichworte verantworteten Glaubens. Hrsg. v. Franz Courth. Reihe: Glaube, Wissen, Wirken, Bd. 18. Limburg 1995: Lahn-Verlag. XXI, 367 S., geb., DM 68,– (ISBN 3-7840-2020-8).

Der Titel macht stutzig, man würde eher erwarten: Lexikon „gelebten Glaubens" oder „bezeugten Christentums", nicht aber (eher ungebräuchlich) „des Apostolats". Wenn man das Buch aufschlägt, löst sich das Rätsel schnell: Der Herausgeber und die meisten Verfasser sind Pallottiner, vor allem Professoren ihrer Hochschule in Vallendar, und deren Gemeinschaft nennt sich eben Gesellschaft des kath. Apostolats. Und diese Gesellschaft hat etwas zu feiern: Am 21. 4. 1995 war es der 200. Geburtstag ihres Gründers, und am Anfang des Wintersemesters 1996 wird es das 100jährige Jubiläum ihrer Hochschule in Deutschland sein. Und so ist dieses Lexikon eher eine Festschrift als ein wirkliches Lexikon (dafür ist es ein wenig knapp geraten), und Wörterbuch würde dem eher entsprechen, wie ja der Untertitel selbst bewußt den Anspruch zurücknimmt: Stichworte verantworteten Glaubens.

Und da ist gut: aus gegebenem Anlaß nicht eine klassische Festschrift, in der oft genug zufällig Vorhandenes gesammelt und veröffentlicht wird, sondern eben dieses Wörterbuch, in dem diese Gemeinschaft (und auch ihr Freundeskreis) zeigen kann, was ihr und ihrem Auftrag wichtig ist und zu ihrem Jubiläum am Herzen liegt: in der Differenziertheit gläubiger Weltverantwortung heute dafür ein überschaubares Nachschlagewerk zu bieten, in dem 31 Autoren 139 Stichworte (von Aktion und Kontemplation bis Zeugnis) behandeln. Sie tun dies qualifiziert, auch wenn nicht alle Beiträge gleiches Niveau erreichen .

Daß Anlaß und Autorenkreis auch Einseitigkeiten verursachen, ist zu verstehen. So ist die einzige Persönlichkeit, der ein Artikel gewidmet ist, der Gründer Vinzenz Pallotti, von einem zweiten Artikel „Gestalten des Apostolats" abgesehen, der, relativ zufällig, aber nicht ungeschickt ausgewählt, sechs Vertreter verschiedenster Lebensbereiche vorstellt (Hildegard von Bingen, Ramón Lull, Thomas Morus, Rembrandt, Theresia von Lisieux und Madeleine Delbrel). Daß ein Redemptorist vergeblich eine Stellung zur Gemeindemission sucht, wird man ihm nachfühlen können. Literaturhinweise am Ende eines jeden Artikels und ein Namenregister erhöhen die Brauchbarkeit des Bandes. Viktor Hahn

Europa ohne Priester. Hrsg. v. Jan Kerkhofs und Paul M. Zulehner. Düsseldorf 1995: Patmos Verlag. 279 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-491-77972-3).

Man mag sich fragen, ob es gegenwärtig viel Sinn macht, ein Buch zum Thema Priesteramt und Priesterbild zu erarbeiten. Die Diskussion darüber hat sich, wie es scheint, rundherum festgefahren, wobei es gar nicht nur um die bis vor kurzem einseitig betonte Diskussion zu „Sacerdotalis ordinatio" geht. – Vieles scheint auf der Stelle zu treten. Derweil verschlechtert sich die pastorale Lage in Westeuropa und anderswo ständig, gelegentliche Beschwichtigungen von „oben" bewirken auch nur wenig, selbst aus der Beschwörung der künftigen „sich selbst versorgenden Gemeinde" lassen sich kaum Funken der Zuversicht schlagen. Die pastoralen Foren oder Gespräche, die in manchen Diözesen stattfanden, haben nochmals ein starkes Engagement freigesetzt, aber der Eindruck von Stagnation bleibt.

Andererseits tut eine fundierte Erforschung von pastoraler Situation, pastoralen Modellen und versuchten Lösungen in Fragen der Gemeindeordnung und Gemeindeleitung not. Und davon gibt es nicht allzu viel. So füllt das vorliegende Buch eine echte Lücke. Die Namen der Herausgeber sind dabei Garanten dafür, daß es ein lesenswertes Buch geworden ist. So referiert mit J. Kerkhofs ein Altmeister der Religionssoziologie mit einer Fülle von Daten, die sonst nicht leicht zu haben sind, über den „Priestermangel in Europa" (11 – 61). P. Schmidt schreibt zusammenfassend über „Ämter im Neuen Testament und in der frühen

Kirche" (62 – 131); R. Boudens über den „Gemeindepriester in historischer Sicht" (132 – 177), P. Neuner über „Das kirchliche Amt: Identität im Wandel" (178 – 207). Schließlich reflektiert J. Kerkhofs selbst das Thema: „Leitung in einer Kirche von Freiwilligen" (208 – 236) und zusammen mit P. M. Zulehner „Wohin geht die Entwicklung? Mögliche Lösungswege" (237 – 279).

Außer der Fülle von statistischem Material bestechen an dem Buch die übersichtlichen, gleichwohl unpolemischen historischen Übersichten. Welcher Nichthistoriker hätte wohl z. B. gedacht, wie stark die Überhöhung des Priesterideals in der Zeit vom 16. bis zum 19. Jahrhundert war (145 – 154)? Einmal mehr wird deutlich, wie verflochten in andere Kontexte und wie wandelbar in seiner Identität das Priesteramt, die Vorstellungen davon und seine Ausübung waren. Mir scheint das letzte Kapitel des Buches unter sehr viel sonst Lesenswertem im ganzen Buch ein gewisser Konzentrationspunkt zu sein (wobei Absatz 6.7 jetzt überholt erscheinen kann). Was die Verfasser z. B. in Absatz 6.6 zur Frage der „viri probati" sagen, ist in seiner nüchtern entschlossenen Bedächtigkeit das Beste, das ich bisher zur Frage gelesen habe (255 – 264).

Die Übersetzung liest sich im allgemeinen angenehm und flüssig. Allerdings sind ihr einige Fehler unterlaufen, die das Lektorat eigentlich bemerkt haben sollte; nur einige davon seien ausgewählt. So spricht man im Deutschen weder von „weltlichen Priestern" (24; 251) noch von „Priestertoga" (gemeint ist Talar oder Soutane, 156) noch von „Vorgängern" in der Liturgie (statt „Vorstehern", 88). Deutsche Literaturangaben zitieren bei größeren Werken nicht „vols." (= volumes), sondern „Bde." (= Bände, 128). Mehrere Ortsangaben sind falsch übersetzt. So wäre z. B. (!) auf S. 45 „Mähren" statt „Moravia" zu setzen, auf S. 147 „Ypern" statt „Ieper", auf S. 81 „Galatien" statt „Galitien" ... Die im Deutschen übliche Umschrift für das hebräische Äquivalent für „Richter" hieße „schofetim", die „Syndikate" (171) sind Gewerkschaften, die „Retrait" (165) sind Exerzitien, das „Interbellum" (168) ist die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen ...

Nach allem dürfte nun deutlich geworden sein: Trotz der eingangs gemachten Einschränkungen im Blick auf die Situation ist das Buch eine große Bereicherung, weil es nicht nur immer wieder Gesagtes reproduziert, sondern Faktenmaterial und Analyseperspektiven einbringt, die Verständnis möglich machen und die letztlich dazu mithelfen können, daß Festgefahrenes wieder in Gang kommt. Peter Lippert

Verkündigung und Religionspädagogik

Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa. Hrsg. von Joachim G. Piepke. Reihe: Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 45. Nettetal 1995: Steyler Verlag. 204 S., kt., DM 32,– (ISBN 3-8050-0357-9).

Der stattlichen Reihe bisheriger Veröffentlichungen, die vom Missionspriesterseminar der Steyler Missionare in Sankt Augustin herausgegeben wird, hat sich ein weiterer interessanter Band hinzugesellt. Es geht um „Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa" (so der präzisere Untertitel), somit nicht allgemein um „Evangelium und Kultur" (so der Haupttitel), also um die herausfordernde Frage nach einer Inkulturation des Evangeliums speziell in unserer Kultur. K. J. Rivinius legt in der Einführung hierzu den Grund (9 – 18). Ein erster von drei Teilen behandelt den „kulturellen Kontext" (21 – 66) mit Ausführungen über das Phänomen des Kulturwandels in der europäischen Geschichte (O. John), die besondere Spannung zwischen Grenzenlosigkeit und Grenzen (R. Girtler) und über Werte und Ethik in der heutigen Gesellschaft (J.-P. Wils). Der zweite Teil setzt dem kontrapunktisch Abhandlungen über „Die christliche Botschaft der Kirchen" an die Seite (69 – 117). Darunter befinden sich Beiträge von K. Gabriel („Differenzierung oder Säkularisierung?"), von M. Klöcker („Das kulturelle Selbstverständnis in der römisch-katholischen Kirche") und

eine farbige Beschreibung der „Kritik am Christentum als kulturelle(m) Phänomen der Gesellschaft" (H.-G. Stobbe). Der dritte Teil bietet „Perspektiven eines inkulturierten Christentums": P. Neuner untersucht auf runde und doch entschiedene Weise Unterschiede, Affinitäten und Ausständigkeiten im Vergleich von Kirche und Demokratie (121–142). Über den Beitrag von G. Baudler wäre sicher wegen seiner Engführung des jeweils zu inkulturierenden, wesentlich Christlichen auf ein Ethos der Gewaltlosigkeit sehr kontrovers zu diskutieren („Grenzen eines kulturbedingten Wandels der christlichen Verkündigung", 143–164). Weder seiner Totalverurteilung der „konstantinischen Wende" noch der m. E. ein wenig zu gegenwartsbeflissenen Art, das für eine Inkulturation geeignete Christliche primär in den heutigen Menschenrechts-, Friedens- und Umweltanliegen zu sehen, vermag ich mich so recht anzuschließen – die Rechnung geht mir zu glatt auf. Außerdem scheint mir, hier werde in der Berufung auf ein gemeinsames „Denken der Achsenzeit" (158) zuviel Unterschiedliches abstrahiert und zusammengefügt. Und wird nicht mit dem Bild von der Quelle und der Einfassung (der Entgegensetzung von Dogma und Christussymbolik) suggestiv, aber recht ungenau gefordert, daß es darum ginge, endlich reif zu werden, selber zum Brunnen zu gehen und unmittelbar zu trinken – wie geht das, konkret und praktisch? Schließlich: Müßte nicht sowohl das latent Christliche wie das Widerchristliche in der heutigen Kultur umsichtiger aufgespürt und benannt werden, der spezielle Beitrag des Christlichen hingegen weiter gefaßt werden als nur unter dem Blickwinkel Gewaltlosigkeit?

Mit einer Erwägung über die unverfügbare Zukunft des Christlichen (W. Pauly, 165–199) schließt das Buch. Die Frage nach dem Verhältnis von Christentum, Kirche und heutiger westlicher Kultur wird immer drängender, Antworten werden aber zunehmend schwieriger. In dieser Situation bildet der Band einen wertvollen Gesprächsbeitrag. Peter Lippert

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. 336 S., kt., DM 98,– (ISBN 3-7668-3287-5).

Die Bedeutung der elektronisch vermittelten Kommunikation wird weiter zunehmen, zumal die technischen Voraussetzungen dafür immer besser werden. Die Kirchen haben sich von Anfang an der Medien bedient, um sie in den Dienst der ihnen aufgetragenen Verkündigung zu stellen. Der Autor hat die hier veröffentlichte Arbeit 1991 als Dissertation der theologischen Fakultät der Universität Erlangen–Nürnberg vorgelegt. Biener behandelt die Frage „nach der Wechselwirkung von Christentum und Medien und ihrer Reflexion am Beispiel des internationalen Missionsrundfunks" (11).

Auch beim sogenannten Missionsrundfunk geht es wie sonst auch im Rundfunk um den Zusammenhang von Sender, Hörer und der vermittelten Inhalte. Die allgemein bekannte Kommunikationsformel lautet auch hier: Wer vermittelt mit welcher Voraussetzung und mit welchen Vorstellungen von Inhalt und Hörer welche Inhalte wem mit welcher Reichweite? Der Autor versteht hierbei Missionssender und Rundfunkmissionen als „Unternehmen im Hörfunk, zu deren Hauptanliegen es gehört, zentrale Kenntnisse über den christlichen Glauben zu vermitteln und zu einem bewußten Leben aus dem christlichen Glauben anzuleiten" (12).

Nach einem einleitenden Teil zur Geschichte des Auslandsrundfunks nimmt der zweite Teil den weitaus größten Raum der Arbeit ein. Hier werden in den in sich abgeschlossenen Kapiteln die einzelnen Kontinente behandelt, d. h., man kann sich wie bei einem Lexikon über den jeweiligen Kontinent oder ein entsprechendes Land einzeln ausreichend informieren. Die weltweiten Sendernetze von Trans World Radio und Adventist World Radio werden in einem je eigenen Kapitel behandelt.

Im dritten Teil werden unter der Überschrift „Christliche Rundfunkarbeit als grenzüberschreitendes Evangelium" unter Berücksichtigung des im zweiten Teil vorgelegten Materials grundsätzliche Fragen der Rundfunk-Verkündigung erörtert. Hierbei geht es zuerst um eine Strukturierung der verschiedenen Modelle christlicher Rundfunkarbeit, wobei der

Autor je nach Weltverständnis und gesellschaftlicher Struktur des Senders vier Modelle unterscheidet. Sodann werden die in den entsprechenden Fachkreisen immer wieder diskutierten Fragen nach der Möglichkeit und Wirksamkeit der Vermittlung religiöser Inhalte in den Medien aufgegriffen, wobei die hier berücksichtigte weltweit gleiche oder jeweils verschiedene Problematik die bei uns geführte Diskussion ausweiten und bereichern kann. Die auf umfangreiche Quellen gestützte Arbeit gehört vor allem wegen ihres zweiten, historisch-empirischen Teils zur empfohlenen Fachliteratur. Klemens Jockwig

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Bader, Wolfgang: *Die Leidensgeschichte nach Markus.* Biblische Meditationen. München 1996: Verlag Neue Stadt. 128 S., geb., DM 19,80 (ISBN 3-87996-341-X).

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Hrsg. von Andreas Bsteh. Reihe: Studien zur Religionstheologie, Bd.2. Mödling 1996: Verlag St. Gabriel. 616 S., kt., DM 42,– (ISBN 3-85264-496-8).

Dem Leben auf der Spur. Erinnerungen – Meditationen – Annäherungen. Ein Lesebuch. Hrsg. von Manfred Langner. Münsterschwarzach 1996: Vier-Türme-Verlag. 296 S., kt., DM 36,– (ISBN 3-87868-560-2).

Ekklesiologie des Neuen Testaments. Für Karl Kertelge. Hrsg. von Rainer Kampling und Thomas Söding. Freiburg 1996: Herder 492 S., Ln., DM 68,– (ISBN 3-451-23830-6).

Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben. Hrsg. von Karl Frielingsdorf. Mainz 1996: Matthias-Grünewald-Verlag. 205 S., kt., DM 39,80 (ISBN 3-7867-1918-7).

Faber, Roland: *Der Selbsteinsatz Gottes.* Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes. Reihe: Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 16. Würzburg 1995: Echter Verlag. XII, 472 S., kt., DM 56,– (ISBN 3-429-01689-4).

Gott schauen. Kartäusermönche beschreiben den Weg zur Kontemplation. Hrsg. von Gabriel di Lorenzi. Würzburg 1996: Echter Verlag. 85 S., geb., DM 19,80 (ISBN 3-429-01758-0).

Grün, Anselm: *In Bildern das Geheimnis schauen.* Mit Bildern von Egino Weinert durch das Kirchenjahr. Münsterschwarzach 1996: Vier-Türme-Verlag. 78 S., geb., DM 29,80 (ISBN 3-87868-564-5).

Helmchen, Heike: *Krabbel-Gottesdienste.* Mit den Kleinsten das Größte feiern. Freiburg 1996: Herder. 95 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-451-23962-0).

Der Islam in der Gegenwart. Hrsg. von Werner Ende und Udo Steinbach. München 4., neubearbeitete u. erweiterte Aufl. 1996: C.H. Beck. 1015 S., Ln., DM 128,– (ISBN 3-40639951-7).

Kirchgessner, Bernhard: *Kein Herrenmahl am Herrentag?* Eine pastoraltheologische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier. Reihe: Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 11. Regensburg 1996: Fr. Pustet. XXIII, 340 S., kt., DM 49,80 (ISBN 3-7917-1504-6).

Kunzler, Michael: *Zum Lob deiner Herrlichkeit.* Zwanzig neue Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten. Paderborn 1996: Bonifatius Druck-Buch-Verlag. 320 S., geb., DM 48,– (ISBN 3-87088-900-4).

Lies, Lothar: *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung.* Graz 1996: Verlag Styria. 286 S., Ln., DM 59,– (ISBN 3-222-12367-5).

Martini, Carlo Maria: *Die Sakramente.* Anregungen fürs Leben. München 1996: Verlag Neue Stadt. 94 S., geb., DM 19,80 (ISBN 3-87996-339-8).

May, Sigmunda – Mülling, Christina: *Von Gott geheilt.* Holzschnitte zur Bibel. München 1996: Don Bosco Verlag. 96 S., geb., DM 29,80 (ISBN 3-7698-0835-5).

Menke, Karl-Heinz: *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage.* Reihe: Kriterien, Bd. 94. Einsiedeln 1995: Johannes Verlag Einsiedeln. 180 S., kt., DM 18,– (ISBN 3-89411-331-6).

Müller, Wunibald – Scheuer, Manfred – Herzig, Anneliese: *Frei zum Leben.* Die Weisheit der evangelischen Räte. Würzburg 1996: Echter Verlag. 130 S., geb., DM 29,80 (ISBN 3-429-01802-1).

Müller, Wunibald: *Von der Sehnsucht heimzukehren.* Mainz 1996: Matthias-Grünewald-Verlag. 125 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-7867-1919-5).

Obermann, Andreas: *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium.* Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd. 83. Tübingen 1996: J.C.B. Mohr. X, 479 S., kt., DM 128,– (ISBN 3-16-146530-X).

Pimmer-Jüsten, Burghard: *Autonomia im kanonischen Recht am Beispiele der Instituta studiorum superiorum in Deutschland.* Reihe: Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 24. Würzburg 1995: Echter Verlag. 199 S., kt., DM 39,– (ISBN 3-429-01745-9).

Religion und Glaube in der Postmoderne. Hrsg. von Hermann Kochanek. Reihe: Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 46. Nettetal 1996: Steyler Verlag. 226 S., kt., DM 40,– (ISBN 3-8050-0364-1).

Sailer, Andreas: *Die Stellung der Ordensangehörigen im staatlichen Sozialversicherungs- und Vermögensrecht.* Reihe: Staatskirchliche Abhandlungen, Bd. 26. Berlin 1996: Duncker & Humblot. 269 S., kt., DM 86,– (ISBN 3-428-08496-9).

Sass, Gerhard: *Leben aus den Verheißungen.* Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus. Reihe: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 164. Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht. 579 S., geb., DM 168,– (ISBN 3-525-53846-4).

Schneider, Waltraud: *Tanzend beten – betend tanzen.* Beispiele für Gottesdienste in Gemeinde und Gruppen. Freiburg 1996: Herder. 95 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-451-23696-6).

Servais, Jacques: *Théologie des Exercices spirituels.* H.U. von Balthasar interprète Saint Ignace. Serie Ouvertures, n. 15. Bruxelles 1996: Culture et Vérité, Diffusion Brepols. 418 S., kt., 270 FF (ISBN 2-87299-048-8).

Sünde und Erlösung im Neuen Testament. Hrsg. von Hubert Frankemölle. Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 161. Freiburg 1996: Herder. 223 S., kt., DM 48,– (ISBN 3-451-02161-7).

Tautropfen am Weg. Meditative Gedanken von Monika Ströbel, Mandalazeichnungen Christa Well. Münsterschwarzach 1996: Vier-Türme-Verlag. 87 S., geb., DM 27,80 (ISBN 3-87868-565-3).

Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Dieter Vieweger und Ernst-Joachim Waschke. Neukirchen 1995: Neukirchener Verlag. 307 S., geb., DM 98,– (ISBN 3-7887-1562-6).

Zum Geleit

Das kurz vor Ostern erschienene päpstliche Schlußdokument zur Bischofssynode 1994, veröffentlicht als Apostolisches Schreiben „Vita consecrata", war neben dem Schwerpunktthema „Führen und Leiten in Ordensgemeinschaften" ein wichtiger Programmpunkt der diesjährigen Mitgliederversammlung der VDO und der VOB.*

Zur Vorbereitung auf die Besprechung dieses Dokuments hatten Abt Dr. Christian Schütz OSB (Schweiklberg) und Professor Dr. Peter Lippert CSsR (Hennef/Sieg) einführende Lesehilfen erarbeitet, die wir in diesem Heft der OK für unsere Leser veröffentlichen.

Nicht nur die höheren Obern, sondern alle Ordensleute sollten das Apostolische Schreiben lesen und versuchen, darüber miteinander ins Gespräch zu kommen. Denn mit dem vorliegenden nachsynodalen Schreiben wendet sich Papst Johannes Paul II. sowohl an die Ordensgemeinschaften und die einzelnen Personen des geweihten Lebens als auch an alle Katholiken. Dabei hegt er die „Hoffnung, dadurch die Freude des ganzen Gottesvolkes zu vermehren, das durch besseres Kennenlernen des geweihten Lebens dem Allmächtigen bewußter für dieses große Geschenk zu danken vermag" (VC Nr. 13).

Ganz konkrete Hilfen bieten die „Anregungen zum Gespräch", die P. Willi Lambert SJ (Augsburg) der Mitgliederversammlung vorgelegt hat und die hier ebenfalls abgedruckt worden sind.

Die Ausführungen von P. Dr. Herbert Schneider OFM (Rom) über „Die Mystik im postsynodalen Schreiben ‚Vita consecrata'" zeigen die mystische Dimension des Apostolischen Schreibens auf, die zwar nicht eigens thematisiert ist, deren Herausarbeitung aber zum tieferen Verständnis des geweihten Lebens führen kann.

Es ist vor allem Aufgabe der weltweit etwa eine Million Ordensleute den Sinn des Ordenslebens glaubwürdig zu vermitteln. Das umfangreiche nachsynodale Schreiben „Vita consecrata" zeigt die Erwartungen, die Papst und Bischofssynode in die Orden stellen.

P. Karl Siepen CSsR

---

* Die deutsche Ausgabe des Apostolischen Schreibens „Vita consecrata" ist in der Schriftenreihe des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls" als Nr. 125 erschienen.

Einführende Bemerkungen zum Apostolischen Schreiben „Das geweihte Leben"

Christian Schütz OSB, Schweiklberg

Unter dem Datum des 25. März 1996 wurde das lange angekündigte und erwartete nachsynodale päpstliche Rundschreiben *„Über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt"* veröffentlicht. Es stellt das Ergebnis der 9. ordentlichen Versammlung der Bischofssynode vom 2. bis 29. Oktober 1994 in Rom dar.

Das umfangreiche, 231 Seiten zählende Dokument kann als eine Summe oder ein Kompendium der konziliaren und nachkonziliaren Theologie des Ordenslebens bezeichnet werden. Das läßt sich unschwer bereits anhand der Zitate und Fußnoten verifizieren, die außer zwei Hinweisen auf Pius XII. vor allem die Texte des Zweiten Vatikanums, die Päpste des Konzils und nachkonziliare Verlautbarungen von Papst Johannes Paul II. und der römischen Kongregationen anführen. Konziliare Besinnung und nachkonziliare Erneuerung sind in diesem nachsynodalen Schreiben eine bemerkenswerte Synthese eingegangen. Die vom Konzil selber gegebenen Impulse hinsichtlich des theologischen Selbstverständnisses der Orden und des Ordenslebens werden aufgenommen und durch die Entwicklungen und Ergebnisse der Zwischenzeit erweitert und vertieft. Sprache und Denkweise des Dokumentes bewegen sich auf der Linie der bisherigen päpstlichen Rundschreiben von Johannes Paul II., d. h. sie suchen sich an einem biblischen Grund- oder Ausgangstext – in unserem Fall ist es die Verklärungsperikope von Mt 17, 1–9 – zu orientieren, den sie dann weniger systematisch in meditativer Form umkreisen, um damit bestimmte Weiterführungen, Konsequenzen oder Empfehlungen zu verbinden. Die Terminologie, derer sich das Schreiben bedient, ist die weithin in lehramtlichen Äußerungen übliche. Im Unterschied zur deutschen Version des *„Instrumentum laboris"* fällt auf, daß seine deutsche Fassung in Anlehnung an die Diktion des Kodex wieder vom „geweihten Leben" statt vom „gottgeweihten Leben" spricht. Positiv überrascht auch das Auftauchen neuer Bezeichnungen wie die Verwendung des Attributs „geschwisterlich" im Blick auf das Ordensleben oder die Rede vom „Geist der Seligpreisungen", um nur wenige Beispiele zu nennen.

Das Dokument umfaßt außer Einleitung und Schluß drei ziemlich gleich lange Kapitel. Die *Einführung* stellt eine stark gekürzte und teilweise veränderte Ausgabe der Einleitung und des ersten Teils des *Instrumentum laboris* dar, in denen ursprünglich eine Situationsschilderung und Deutung des Ordenslebens im heutigen Kontext von Kirche und Welt versucht wurde. Dieses mehr induktive Moment, sich dem Thema zu nähern, ist im Apostolischen Schreiben unter den Tisch gefallen. Dieses setzt in seinem *ersten Kapitel* bei einer ausgesprochen trinitarischen Sicht des Ordenslebens an, die starke christologische, ekklesiologische und pneumatologische Akzente aufweist. Auf diese

Weise wird eine möglichst umfassende theologische Vision des Lebens nach den evangelischen Räten ermöglicht, die mehr patikularistische Deutungen überwindet und entscheidend zu einer Vertiefung und Verwesentlichung im Verständnis des geweihten Lebens beiträgt. In diese Grundkonzeption sind weitere Perspektiven wie die eschatologische Dimension, der österliche, charismatisch-prophetische und marianische Charakter der Ordensexistenz eingetragen. Wer nach einer theologischen Legitimierung und Erklärung des Ordenslebens sucht, wird hier eine wahre Fundgrube an Hinweisen und Motiven entdecken können.

Es fällt auf, daß im Rahmen der theologischen Begründung und Skizzierung des geweihten Lebens der mehr traditionelle Gedanke der Nachfolge Christi eine eher untergeordnete Rolle spielt. In der konkreten Auswertung der durch die Verklärungsperikope vorgegebenen Inhalte und Vorstellungen wird das Ordensleben als Berufung zu einem „verklärten Dasein" (S. 65) verstanden. Wo solche oder vorwiegend deduktiv gefaßte Interpretationen des Ordensstandes exklusiv vertreten werden, dort könnte leicht der Eindruck einer von der harten und gebrochenen Realität des Pilgerdaseins und der Kreuzesnachfolge abgehobenen Existenzweise aufkommen. Alle noch so idealen theologischen Zeichnungen des Ordenslebens dürfen die Geschichtlichkeit, die Gebrochenheit und das bleibende Angefochtensein durch die Sünde nicht aussparen. Darin gründet die theologisch ebenso berechtigte Sicht des geweihten Lebens als einer ständigen Aufforderung zur Bekehrung. Das päpstliche Rundschreiben enthält in dieser Hinsicht durchaus auch einige bedenkenswerte Aussagen (vgl. Nr. 35, 38, 70 u. a.).

Das *zweite Kapitel* beschreibt unter dem Titel „Signum fraternitatis" – wiedergegeben durch die Begriffe „Brüderlichkeit" und „Geschwisterlichkeit" – den ekklesialen Ort der Ordensleute in der „communio" der Universal- und Ortskirche. Stellung und Aufgabe der Personen des geweihten Lebens werden zutreffend in Formulierungen wie „Experten der Gemeinschaft" oder Entwicklung einer „Spiritualität der Gemeinschaft" (S. 86) zum Ausdruck gebracht. Ihre zutiefst geistliche „Geschwisterlichkeit" hat sich vor allem im „Sentire cum Ecclesia", in beständigem Dialog und Zusammenarbeit zu bewähren. Überlegungen mehr grundsätzlicher Art wechseln sich in diesem Teil des Schreibens mit mehr konkreten Hinweisen ab. Im Rahmen der Geschwisterlichkeit ist von den Beziehungen der Ordensleute zu den Laien, der Würde und Rolle der Ordensfrau, den Schwestern in Klausur, den Ordensbrüdern und neuen Formen evangelischen Lebens die Rede.

Es ist wohltuend, in welch offener und positiver Weise neuere Bewegungen, Ideen und Versuche auf dem Sektor des Ordenswesens und Ordenslebens aufgegriffen, beurteilt und ermutigt werden. Berechtigte Skepsis ist angebracht, wenn es um die Unverzichtbarkeit von Amt und Autorität innerhalb der Gemeinschaft geht (vgl. Nr. 43). Die Unterscheidung der Charismen ist gefordert, wenn im Rahmen neuer Formen evangelischen Lebens christliche Eheleute die Forderung ehelicher Keuschheit mit einem eigenen Gelübde neben dem

Gelöbnis von Armut und Gehorsam verbinden wollen (vgl. Nr. 62). Es ist von Vorteil, wenn in diesen Fällen das päpstliche Schreiben für eine klare und saubere Trennung und Darstellung der verschiedenen Gnadengaben eintritt. Was die Fragen der Klausur, die Reinheit des Charismas der Ordensinstitute der Brüder und der gemischten Institute betrifft, werden weiteren Überlegungen auf höheren Ebenen und im Kreis eigener Kommissionen keine Riegel vorgeschoben. Ähnliche Empfehlungen gelten hinsichtlich der Teilhabe am eigenen Charisma und der Kooperation mit freiwilligen und assoziierten Laien (vgl. Nr. 54, 56).

Im Blick auf die innerkirchliche Zukunft der Orden werden zwei Schwerpunkte genannt. Einen ersten bildet ein erneuter Aufschwung der Berufungspastoral. Das Dokument sagt dazu lapidar: „Die Aufgabe der Förderung von Berufungen muß so erfüllt werden, daß sie zunehmend als eine gemeinsame Verpflichtung der ganzen Kirche erscheint. Sie erfordert daher die aktive Zusammenarbeit von Seelsorgern, Ordensleuten, Familien und Erziehern, wie es einem Dienst zusteht, der integraler Bestandteil der Gesamtpastoral jeder Teilkirche ist" (S. 129). Die hier formulierte Aufgabenstellung läßt nichts an Klarheit zu wünschen übrig, man kann gespannt sein, mit welchem Engagement sie von den angesprochenen Kreisen aufgegriffen wird. Der zweite Schwerpunkt betrifft den weiten Sektor der Aus- und Weiterbildung. Es ist beeindruckend, mit welcher Hellsichtigkeit gerade die Notwendigkeit dieser Aufgabe angesprochen und dargestellt wird (vgl. Nr. 65–71). Die Haltung und Einstellung, die von den Ordensleuten dabei erwartet wird, ist die – wie es einmalig geglückt artikuliert wird – eines „Dynamismus der Treue" (S. 138).

Das *dritte Kaptel* ist unter dem Kennwort des „Servitium caritatis" der Sendung des Ordenslebens gewidmet. Entscheidende Stichworte dafür sind Evangelisierung bzw. Neuevangelisierung, Verkündigung, Inkulturation, Option für die Armen oder Förderung der Gerechtigkeit. Besondere Aufmerksamkeit wird dem prophetischen Zeugnis des geweihten Lebens angesichts der massiven Herausforderungen in der Welt von heute geschenkt. Es ist erfreulich, wie in diesem Zusammenhang nachkonziliare Theologie der evangelischen Räte, die diese als „prophetischen Lebensstil" (P. M. Zulehner) begreift, rezipiert wird und zum Zuge kommt Die bestehenden Herausforderungen markieren zugleich einen neuen Kairos des Lebens nach den Räten. Bei aller Berechtigung und Betonung der prophetischen Dimension des Ordenslebens angesichts der Welt- und Zeitverhältnisse stellt sich die Frage, ob diese Dimension unter Berufung auf Eph 2, 20 nicht auch eine innerkirchliche Bedeutungsrichtung besitzt. Eine solche Frage ist nicht so sehr als Kritik, sondern als Anfrage und Herausforderung an die Adresse der Orden selber gemeint. Als Schauplätze des prophetischen Zeugnisses werden beispielshalber der Bereich der Erziehung, der Kultur und der sozialen Kommunikation genannt. Eine besondere Weise und ein besonderer Weg dieses Zeugnisses begegnet uns im Dialog auf der Ebene der Ökumene, der Religionen und der suchenden Menschen überhaupt.

Der *Schlußteil* des nachsynodalen Schreibens wendet sich an bestimmte Adressaten: die Jugend, die Familien, die Männer und Frauen guten Willens und die Personen des geweihten Lebens. Man würde unter ihnen auch ganz gerne die Träger eines Dienstamtes in der Kirche angesprochen sehen. Ein Gebet an den dreifaltigen Gott und die Jungfrau Maria beschließt das Rundschreiben.

Wer als Ordenschrist dieses Dokument mit Betroffenheit liest, der fühlt sich durch die Höhe des darin entfalteten Ideals und der an ihn gerichteten Erwartungen in einem Höchstmaß gefordert, um nicht zu sagen überfordert. Papst und Bischofssynode besitzen eine unwahrscheinlich hohe Auffassung vom Ordensleben, die einem den Abstand des tatsächlich gelebten Lebens und der Wirklickeit des Ordensalltags um so bewußter werden lassen. Uns Ordensleuten wird darin ein Spiegel vor Augen gehalten, der für unsere Durchschnittlichkeit, Mittelmäßigkeit und unser Versagen kaum Platz zu lassen scheint. Zum anderen melden sich mehr oder weniger berechtigte Zweifel zu Wort, ob nicht manche Laien – ob verheiratet oder unverheiratet, sei dahingestellt – zuweilen dem Wort und dem Geist nach mehr nach den evangelischen Räten leben als Ordenspersonen. Bedenkt man das Auf und Ab der Erneuerung des Ordenslebens seit dem Zweiten Vatikanum, die Anpassung des Ordenslebens an den Lebensstil der Umgebung, die zuweilen mangelnde Reformfähigkeit und -bereitschaft, dann ist die Frage wohl nicht ganz zu unterdrücken, ob neben dem positiven und erwartungsvollen Ton des päpstlichen Schreibens eine auch im guten Sinn des Wortes kritische und ernste Anfrage an uns Ordenschristen angebracht gewesen wäre. Auf alle Fälle wäre es dem nachsynodalen Rundschreiben zu wünschen, daß es in den Ordensgemeinschaften eine ernsthafte Besinnung und Beschäftigung mit den Vorgaben der Bischofssynode auslöst.

Nachsynodales Schreiben „Vita consecrata“ über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt vom 25. 3. 96 (VC)

Eine Stellungnahme von Peter Lippert CSsR, Hennef/Sieg

0 Worum es bei dieser Stellungnahme geht

0.1 Mögliche Zielbestimmung dieser Überlegungen

Es ist zunächst danach zu fragen, welche mögliche Zielbestimmung einer nachträglichen Stellungnahme zu der – so der Titel im lateinischen Original, aber auch in den englischen und italienischen Titeln – „exhortatio[1] apostolica postsynodalis“ zugemessen werden kann.

Anders als die ausdrücklich vom Synodensekretariat erbetenen Stellungnahmen zu den Lineamenta und zum Instrumentum laboris kann es sich bei dieser Stellungnahme (1) nicht um eine „distanzierte“ oder „gleichberechtigte“ Kritik handeln, die (2) auf einen künftigen Text verändernd einzuwirken bestrebt wäre. Es handelt sich (1) um ein päpstliches Dokument, das (2) in endgültiger Textfassung vorliegt.

0.2 Dennoch können drei Zielsetzungen ins Auge gefaßt werden:

- Diese und die anderen, von der VDO erbetenen Stellungnahmen können eine Art Lesehilfe bilden, d. h. auf inhaltliche Schwerpunkte und Schwerlinien aufmerksam machen.
- Es kann und darf ein subjektiver Eindruck wiedergegeben werden, den das Dokument bei mir (andere mögen anders empfunden haben) hervorgerufen hat.
- Es kann und darf aber durchaus auch, sofern sich dies vom Text her nahelegt, bezüglich einzelner Aussagen oder Textpassagen auf Unklarheiten oder Mängel bzw. Klärungsbedarf hingewiesen werden.

---

1 Der Titel „Exhortatio“ – VC hat ihn mit anderen nachsynodalen Dokumenten früherer Synoden gemeinsam – entspricht kurialem Sprachstil und ist nicht wörtlich als *Mahn*schreiben zu nehmen. Wie die unter Abs. 6 erwähnte Stimme in CiG zu Recht schreibt, trägt VC ganz stark den Charakter einer Ermutigung.

0.3 Was sich eine fruchtbare Beschäftigung mit dem Text vornehmen kann

Eine fruchtbare Beschäftigung mit VC wird sich also sicher nicht einfach darauf beschränken, zustimmend einzelne Passagen zu zitieren oder, sie zu einem Mosaik zusammensetzend, kurze Gesamtaussagen zur Theologie und Praxis heutigen Ordenslebens herausdestillieren zu wollen. Vielmehr wird ein Umgang mit dem Text, der diesen ernst nimmt und ihn fruchtbar zu machen sucht, aus den folgenden Schritten bestehen:

- Kenntnisnahme;
- Analyse des Textes in sich;
- Vergleich mit anderen Texten (vom Konzil bis zu den *Propositiones*);
- Überprüfung an der heutigen konkreten Situation der Orden;
- Rezeption der inhaltlichen Schwerpunkte von VC;
- Weiterarbeiten an offen gebliebenen Fragen in Reflexion und Praxis.

Es dürfte deutlich sein, daß eine Stellungnahme, die innerhalb eher knapp bemessener Abfassungszeit und von ihrer Lesbarkeit her kurz ausfallen muß, diesen Anforderungen nur als *ein* Schritt Genüge tun kann.

1 Zum Text im Ganzen: Eindrücke zur Textgestalt bei erster Lektüre

1.1 Literarische Art, Stil und Länge

Das Schreiben ist ein betont spirituelles, weniger ein problemorientiertes Dokument. Das erklärt auch, warum ihm einige Eigenschaften im Übermaß oder zu wenig ihm Vergleich zu einem auch denkbaren, anders konzipierten Dokument eigen sind. So kann man seine Eigenschaften kurz kennzeichnen:

- dezidiert meditativ – spirituell[2],
- deduktiv: Aktualitäten erscheinen wie Anwendungen ewiger Gegebenheiten[3],

---

2 Dies äußert sich zum einen in einer (z. B. gegenüber anderen Dokumenten) „neuen" Gliederung: *Confessio Trinitatis; Signum fraternitatis; Servitium caritatis;* ferner im Stilmittel einer Meditation über die Verklärungsperikope, die dem ersten Teil die stilistische Form gibt; an einigen Stellen findet der Text zu großer sprachlicher Eindringlichkeit, so, wenn er von Zärtlichkeit Gottes zu den Menschen, von seiner Schönheit spricht oder im Abschnitt: „mit dem Herzen Christi lieben" (75).

3 Bemerkenswerterweise setzte das IL an den Anfang seiner im übrigen auf der Trias Mysterium – Communio – Sendung (*Mysterium – Communio – Missio*) aufgebauten Gliederung einen Teil über das „gottgeweihte Leben heute" von 43 (aus insgesamt 140) Textseiten.

- immer wieder um einige Hauptaussagen kreisend, erweckt es nicht selten den Eindruck der Redundanz.

Das Schreiben hat beträchtlichen Umfang. Das erschwert sicher die Kommunikabilität. Außer der genannten Redundanz, die vor allem das erste Kapitel prägt, fällt auf, daß alle auch nur möglichen Aspekte im Zusammenhang von Ordensleben aufgezählt werden. Dies macht auf den ersten Blick den Eindruck, es solle nun auch wirklich nichts ausgelassen werden. Beim zweiten Lesen erst zeigt sich, daß heute eben von Ordensleben nicht mehr geredet werden kann, ohne all die genannten, „kurz erwähnten Einzelaspekte" (s. u., Abs. 5) mit zu berücksichtigen.

1.2 Der Text im Gesamtgewebe der Texte zur Synode (und einiger voraufgehenden Texte)

1.2.1 *Eine wichtige Verständnis- und Lesehilfe*

Eine wichtige, allerdings nur italienisch zugängliche Verständnishilfe ist das ausführliche Buch von *B. Secondin O.Carm., Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo, Milano 1995,* das eine Fülle von Informationen enthält, die bis zum vorletzten Stadium einschließlich, den *Propositiones,* führt.

1.2.2 *Voraufgehende Stufen der Besinnung*

Es lassen sich verschiedene Etappen des Prozesses markieren:

- *Von den Lineamenta zum Instrumentum laboris (IL):* Vor der Synode gab es einen breit angelegten Konsultationsprozeß, an dem sich Einzelstimmen und Ordensobernvereinigungen beteiligten. Dieser hatte wohl den bemerkenswerten Umschwung von Ton und Inhalt der Lineamenta zum IL zur Folge.
- *Der Kongreß der USG und sein Ansatz:* Die USG veranstaltete im November 1994 einen Kongreß, in dem sie auch durch Thema und Gliederung versuchte, die Perspektive in bestimmte Richtung zu lenken (was ihr allerdings nicht gelang, vgl. Secondin 177): Sie sprach vom Charisma der Orden *in* der Kirche *für* die Welt und gliederte die Schritte in der Reihenfolge: Mission, Communio, Identität[4].

---

4 Vgl. den allerdings nur italienisch, englisch, französisch und spanisch vorliegenden Berichtband: *Union of Superiors General, Consecrated Life Today. Charisms in the Church for the World, Middlegreen, Slough 1994,* oder: *Carismi nella Chiesa per il mondo. La vita consacrata, oggi: Cinisello Balsamo 1994;* vgl. auch: *Kl.Nientiedt, Schwierige Identitätsfindung. Zur Diskussion über die Orden zehn Monate vor der Bischofssynode:* HK 48 (1994) 15–20; *P. Lippert, „Das gottgeweihte Leben heute – Charisma in der Kirche für die Welt":* Randnotizen zu einem wichtigen Kongreß, in: Ordens-Korresp. 35 (1994) 129–134.

1.2.3 *Texte*

Aus den vorausgehenden Texten, die öfter im Dokument zitiert werden, sind – außer den Dokumenten des Konzils – vor allem zu nennen:

- die Instruktion *Mutuae relationes* (1978), die Instruktionen der CIVCSVA zur Ausbildung in Ordensgemeinschaften *Potissimum institutionis* (1990) und „Das brüderliche[5] Leben in Gemeinschaft": *Congregavit nos in unum Christi amor* (1994). Nur zweimal im ganzen Text von VC wird zitiert: „Das Ordensleben und die Förderung des Menschen"(1980), überhaupt nicht: „Die kontemplative Dimension des Ordenslebens" (1980)[6].
- Texte, die den Synodenvorgang selbst geprägt haben bzw. seine Ergebnisse sind: Instrumentum laboris (offiziell veröffentlicht); Relatio ante disceptationem (unveröffentlicht); Relatio post disceptationem (unveröffentlicht); Botschaft; Propositiones (inoffiziell italienisch gedruckt zugänglich[7]).

1.2.4 *Einordnung in die aktuelle Kirchensituation*

Die Synode fand statt in einer bestimmten Situation, die in VC selbst differenziert beschrieben wird. Sie ist gekennzeichnet von:

- Aufbrüchen, Experimenten, Hoffnungen, Enttäuschungen (13);
- Not der Orden in der alten Welt (Nachwuchsmangel, Überalterung): Nr. 63 weist die Richtung spiritueller Bewältigung dieser Situation;
- rasches Wachstum in den jungen Kirchen (47 nennt nur die positiven Aspekte) unter ambivalenten Vorzeichen (Klostereintritt als „lohnende" soziale Chance);
- Hineinragen weltpolitischer Spannungen in die Welt der Orden (Nord-Süd-Gefälle; neue Nationalismen).

1.2.5 *Mögliche Erwartungen von Ordensleuten an die Synode*

Eine Synode von Bischöfen sollte, wie ich meine, weniger den Orden mitteilen, was ihre Sache ist, sondern eher folgenden Erwartungen nahekommen:

- Ermutigung an die Orden, in dynamischer Festigkeit zu den erwähnten vier großen Treuanforderungen zu stehen;

---

5 Die deutsche Übersetzung von VC übersetzt *fraternus* durchgängig mit „geschwisterlich".

6 Bedauerlicherweise fand ich in VC nicht die Aufzählung der „vierfachen Treue" (*quattro grandi fedeltà*), die sich noch – in veränderter Reihenfolge – in *Potissimum institutioni* 18 findet und die im IL 111 im Schlußwort betont entfaltet wird. Auch die bemerkenswerte Beschreibung der „Kontemplativen Dimension" (Nr. 1 des gleichnamigen Dokumentes) hätte eine Zitierung verdient.

7 Regno-documenti 21/94, 663–673.

- Gewährung von Vertrauensvorschuß an die Orden, ihren Weg suchen zu dürfen (Hinweis auf den Dialog zwischen Orden und Bischöfen, 48);
- Wirkliche Beherzigung der Überzeugung durch die Einzelkirchen, ihre Hirten und Gemeinden, daß das Ordensleben unverrückbar zum Leben und zur Heiligkeit der Kirche gehört;
- Einforderung dessen gegenüber den Orden, was diese zum ganzen Wohl der Kirche noch schudig sind.

2 Einige Grundsatzaussagen von VC

2.1 Ordensleben in der Lebensform Jesu – die These und eine erste Stellungnahme

2.1.1 *Die These*

Wenn auch alle Christen zur Nachfolge Jesu und zur Heiligkeit berufen sind, so hat das Ordensleben eine spirituelle und theologische Eigenständigkeit.

- Alle sind berufen, dies wird immer wieder fast beschwörend betont (u. a. 15; 30; 31).
- Dennoch: Ordensleute sind irgendwie näher am Kern des Christlichen. Es gibt ein „Mehr", das in kreisenden Annäherungen zu beschreiben versucht wird, ohne den Ruf aller zur Heiligkeit abzuschwächen (praestantia obiectiva; eccellenza oggettiva; objective priority; objektiver Vorrang):
  durch eine radikalere, vertiefte Taufweihe als Ganzhingabe (30; 32; 65; 75; 104), „gewissermaßen" (32) durch Vorwegnahme des Eschatons (u. a. 26; 59), dadurch, daß die Ordensleute Jesu Lebensform fortsetzen (Kernstellen: 14; 32).
  Auf diese Weise wird durch die Ordensleute ausdrücklich gemacht, was alle Christen betrifft.

Diese Lebensform wird auch beschrieben als Absage an die Welt (9); Selbstaufgabe (*abnegatio ipsius, rinuncia a se stessi,* 35); Opfer für das Heil der Welt – hier durch die Klausurschwestern, 59; größere Nähe in der Nachfolge Jesu (u. a. 104).

2.1.2 *Stellungnahme*

Die Entfaltung dieses Gedankens von der gelebten Thematisierung von Jesu Lebensform scheint mir der Angelpunkt der theologisch-spirituellen Sicht von VC zu sein (vgl. auch 38).

In der Tat wird in einer säkularen Gesellschaft – *eben genau in christlicher Säkularität* und „relativen Autonomie des Irdischen", vgl. GS 36; AA 7;

EN 55 – für den glaubenden Laien das Evangelium Grund, Ziel, stets mitwandernder Horizont, Motivation und Handlungsanleitung zum Dasein sein (und somit auch seine Art, Gott die Ehre zu geben, vgl. 1 Petr 2,4–10; vor allem LG 34, auch AA 3). *Aber es wird „das Religiöse" eben nicht ständiges, explizites Dauerthema* sein. Um die bewußte Präsenz der explizit christlichen Perspektive (in christologischer, ekklesiologischer und vor allem in eschatologischer Hinsicht) sicherzustellen, bedarf es einer bestimmten Lebensform: Durch die Ordensleute wird diese auf geradezu unentbehrliche Weise bezeugt. Auf der Ebene der ausdrücklichen Bezeugung liegt hier ein unstreitiges Proprium. – Daß hier noch einige Aspekte zu klären sind, wird später ausgeführt (Abs. 6).

2.2 Ordensleute und Ordensgemeinschaften, ein Zeichen

Ordensleute und Ordensgemeinschaften sind so zum Zeichen für das kommende Reich und „für die Werte des Evangeliums":

- für die Gemeinschaft aller Christen in der Kirche (33);
- für die Gesellschaft mit ihren heutigen Werten und Unwerten (67);
- bemerkenswert wichtig: Dabei ergänzt sich die Zeichenhaftigkeit des Welt- bzw. Laiendaseins mit derjenigen des Ordenslebens (16; 32), so daß die Ordensleute für ihren Weg auch Hilfe von den Laien erhalten (33).

2.3 Sendung und Sein der Ordensleute

Dabei gehört nach VC die Sendung, die primär in eben dieser Lebensweise besteht und sich erst in einem zweiten Schritt in konkreten Aktivitäten manifestiert, als Sendung unabdingbar zu dieser Lebensform des Ordenslebens (u. a. 25;72). Diese oft betonte Aussage enthält zwei Folgerungen in sich:

- Die Grundsendung (die Würzburger Synode sprach von einem Grundauftrag, der allen Ordensgemeinschaften und Ordensleuten gemeinsam ist!) kann sich auf vielerlei Weise ausgefächert ins Tun umsetzen.
- In dieser Sicht kann Ordensleben keinesfalls nur als Weg privater Seelenrettung oder als primär für persönliche geistliche Belange wichtig angesehen werden. Diese Sichtweisen gab es ja auch während langer Zeit. Auch die strikte Zueinanderordnung von Gottes- und Nächstenliebe (u. a. 3;5) und von Ordensleben und Sendung gehen in diese Richtung.
- Es ist das Ordensleben vielmehr ein Charisma (bzw. die Eigenart jedes Institutes liegt in dessen – kollektivem – Charisma), und, ohne daß VC dies explizit hinzufügt, es ist das Charisma des Ordenslebens „zum Nutzen aller" gegeben (Nr. 67 zitiert ausdrücklich diesen Gedanken des Paulus 1 Kor 12,7).

3 Einige Einzelaussagen von größerer Tragweite, die mir auffielen

Im Folgenden reihe ich ohne logische Aufeinanderfolge einige Einzelbeobachtungen aneinander, die mir als Einzelaussagen von größerer Tragweite als solche auffielen, weitere Aspekte werden im nächsten Abschnitt erwähnt.

3.1 Ein erweiterter Sprachgebrauch

Es werden, ähnlich wie in den *Propositiones,* an die sich das Dokument oft anschließt, die verschiedenen Arten „geweihten Lebens", vom Mönchtum über alle Religiosen und die Gesellschaften apostolischen Lebens bis zu Eremiten, Jungfrauen und Witwen, in die Betrachtung einbezogen ebenso wie die „neuen Formen geweihten Lebens" (vgl. hierzu aber auch schon CIC can. 603, 604, 605). Der Gegenstand der Betrachtung ist also weiter gezogen als selbst das, worauf die Bezeichnung der (früher so genannten) Religiosenkongregation schließen ließe (heute mit dem langen Titel CIVCSVA[8]). Es fehlt nicht der Blick auf Gemeinschaften geweihten Lebens in den Gemeinschaften der Reformation, in der orthodoxen Liebe, ja auch außerhalb des christlichen Raumes.

3.2 Der Begriff des „geweihten Lebens"

Dem entspricht auch die weitaus überwiegende Verwendung von „vita consecrata", „geweihtes Leben", das ja im CIC den Oberbegriff dessen bildet, von dem eine Teilform das Ordensleben (vita religiosa) bildet. Von heutiger Tauftheologie und Schöpfungslehre her ist alles, insbesondere die Getauften, Gott „geweiht" – hier wirkt der neue Zentralbegriff unbefriedigend[9].

3.3 Anthropologische Situierung der drei Räte

Bei der anthropologischen Situierung der drei Räte werden diese nicht als ein dreifaches Halt interpretiert, das Ordensleute den drei Grundnegativitäten (Sexualität, Besitz, Eigenwille) entgegenstellen, sondern diese Grundneigungen sind, „sofern sie in der Natur begründet sind, in sich gut" (87). Das Räteleben wird vielmehr als kritisches Zeugnis gegenüber der Verabsolutierung und Vergötzung dieser menschlichen Grundtendenzen gedeutet – daß es diese Gefahr massiv gibt, wird man für die permissive, überprivatisierte Post-

---

8 Congregatio pro institutis vitae consecratae et pro societatibus vitae apostolicae.

9 Das IL war sich einiger terminologischen Schwierigkeiten bewußt (6), hier wird aber wohl auf Dauer die Umstellung auf eine geeignete Terminologie nötig sein; ein anderes Problem der Wortwahl betrifft das eigentlich durch den offenen Wortgebrauch von CIC can. 587 überholte Wortpaar „Regel – Konstitutionen", das auch in approbierten, erneuerten Texten von Gemeinschaften dem Wortpaar „Konstitutionen – Statuten" Platz gemacht hat.

moderne schwerlich leugnen können; daher hat ein solches Zeugnis seine unleugbare Bedeutung zum Wohl von Menschen und Gesellschaft.

3.4 Die Rolle der Frauen in Orden, Kirche und Gesellschaft

Die Notwendigkeit einer erneuerten Rolle der Frauen im Ordensleben wird – eine Anregung der Propositiones aufgreifend – stark und mit verblüffenden Formulierungen betont. Es wird geradezu von einem „neuen Feminismus" gesprochen und davon, daß man sich „auf dem Gebiet der theologischen, spirituellen und kulturellen Reflexion vom Genius der Frau viel erwartet, nicht nur in bezug auf die Eigenart des geweihten Lebens, sondern auch, was das Verständnis des Glaubens in allen seinen Ausdrucksformen betrifft". Dieses neue Bewußtsein werde auch den Männern helfen, „ihre Denkmuster, ihr Selbstverständnis und die Art und Weise zu überprüfen, wie sie sich in der Geschichte etablieren und diese auslegen, wie sie ihr soziales, politisches, wirtschaftliches, religiöses und kirchliches Leben gestalten!" Die Nr. 57 und 58 sind viel umfangreicher, gehen inhaltlich weiter als Prop. 9.

3.5 Die heutige Kultur

Die heutige Kultur (wobei die westliche als vorherrschend im Hintergrund zu stehen scheint, 104) erscheint ambivalent (25). Neben dem Hinweis auch auf Negativa werden ihr aber durchaus positive Züge zugeschrieben, so eine Suche nach Gott und seinem Wirken in der komplexen Realität der modernen Welt, eine tiefe, wenn auch oft unbewußte Sehnsucht nach einer Geschwisterlichkeit ohne Grenzen (85) oder eine Empfänglichkeit für Zeichen.

Zwar ist zu fragen, warum die Stelle Gaudium et spes Nr. 4, in welcher der Kirche die Aufgabe zugewiesen wird, *„in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise"* auf die Fragen nach dem Sinn dieses und des künftigen Lebens zu antworten, just der kursiv zitierte Satzteil nicht mitzitiert wird (73); aber der Sache nach wird in VC ein Eingehen auf die kulturellen Herausforderungen (81 ff.) der Gegenwart gefordert. Es wird von Evangelisierung der Kultur (98), sogar einer Liebe zum kulturellen Engagement (98) gesprochen. Warnungen vor falscher Anpassung, die ja nötig sind, erscheinen moderat (38), es wird die Bedeutung der Orden beim *interkulturellen* Dialog betont (51).

4 Einzelthemen, die im Dokument angesprochen werden und ins Bild gehören

Solche Themen sind:

- die Bedeutung der Alten und Kranken in den Orden (44; 70);
- Teilen spiritueller Erfahrungen mit Laien (54; 57) und Formen von Assoziierung (56);

- neue gemischte Formen von Gemeinschaften (62);
- Rolle der Laienbrüder (60);
- Beziehung zwischen Ordensarmut und Respekt vor der Schöpfung/Umwelt (90; 102);
- Verwendung der Formel „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" sicher in Anspielung auf den ökumenischen „konziliaren Prozeß";
- vorrangige Option für die Armen, die differenziert beschrieben werden (82) und Erwähnung der „Inserciones, Inserted communities" (90);
- Wichtigkeit des ökumenischen und interreligiösen Dialogs (101; 102)[10];
- Betonung von Ausbildung (65–67), auch als lebenslangem Vorgang (69);
- entwicklungspsychologische Beschreibung der besonderen Situationen – und Herausforderungen – für Ordensleute in ihren verschiedenen Altersphasen (70).
- Die Äußerung zur Ordenstracht ist (im Kontext eines Zeichens, mit dessen begrenzter Verstehbarkeit aber offenbar leise gerechnet wird) deutlich, aber zurückhaltend und nuanciert formuliert (25).
- Die „Mehrfachmitgliedschaften" von Ordensleuten in den sog. neuen geistlichen Bewegungen (besser italienisch: movimenti ecclesiali) werden (m. E. auch gegenüber *Potissimum institutionis* [92] zwar mit Reserve, aber eher milde beurteilt (56; Anm. 129).

5 *Offene Fragen, Desiderate und Einschränkungen*

5.1 Offene, theologisch klärungsbedürftige Fragen

Das Dokument sagt selbst, daß noch weiter nachgedacht werden muß (13). So können auch Desiderate, Einschränkungen gemacht und – zunächst – offene Fragen benannt werden. So wären m. E. folgende offene Fragen zu klären:

- Wie ist das Anliegen der Inkulturation (79) mit dem Anliegen eines gegenkulturellen Zeugnisses zu versöhnen?
- Gilt die Prophetie der Orden auch der institutionellen Großkirche (Metz) oder nur der Gesellschaft bzw. den Laien?

---

10 Auch hierzu hat es – wenig beachtete – römische Dokumente gegeben: Enzyklika *Ut unum sint* (1995); *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi* (1991).

- Wie ist die wiederholte – allerdings auch traditionelle – Zuschreibung einer Vorrangigkeit des Ordenslebens mit der Berufung aller zur Heiligkeit zu verbinden? Die – eigentlich neue – Sicht von Ordensleben und Laienleben als Charismen und als ergänzende Zeichen böte den Ansatz. Kann man dann aber die klassischen Prädikate (Ganzopfer; ein Kind Gott schenken, 107) noch beibehalten? Gewiß, die objektive Vorrangigkeit besteht ganz eindeutig, und zwar auf der Ebene der Zeichenhaftigkeit (s.o.). In welchem genauen Sinn kann man dann aber noch sagen: „Wem das unschätzbare Geschenk gewährt wird, dem Herrn Jesus mehr aus der Nähe zu folgen, dem erscheint es klar, daß er mit ungeteiltem Herzen geliebt werden kann und muß, daß man ihm das ganze Leben und nicht nur einige Gesten, einige Momente oder einige Aktivitäten widmen kann"(104)?
- Wie ist – bei einer nicht allegorischen, sondern dem „Wortsinn der Wirklichkeit" verpflichteten Betrachtung des Lebens – der Gedanke von der Vorwegnahme des Eschatons umzusetzen (26;59), der im Wortsinn einfach nicht stimmt – Ordensleute sind Menschen *in statu viae!* Ähnliches Unbehagen gilt dem schon sehr alten, traditionellen Rekurs auf die Jerusalemer Urgemeinde als Urbild von Ordensgemeinschaften (41; 52) – sie war dies gerade nicht.
- Besondere Schwierigkeiten für das eigene Nachvollziehen dürften die Ausführungen über die Klausur machen (59). Gewiß ist das klausurierte Ordensleben eine traditionelle, durch eine lange Geschichte ausgewiesene und erwiesenermaßen durch die Erfahrung bewährte Art, auf eine typische und nachdrückliche Weise das thematische Zeugnis des Ordenslebens überhaupt zu leben. Doch werden einige der in diesem Abschnitt angeführten und als Vorzüge dargestellten Gedankengänge gegenüber Menschen, die sowohl vom heutigen Lebensgefühl, aber auch von einer vom Neuen Testament inspirierten Haltung her geprägt sind, nur schwer zu vermitteln sein.

5.2 Einige situierende Anmerkungen

5.2.1 *Die Beschreibung ist wenig realistisch und zeigt das Ideal*

Das Dokument beschreibt eigentlich eher den Soll-Zustand als den Ist-Zustand des Ordenslebens. Das ist ein legitimes Unterfangen, aber es verliert dann an Überzeugungskraft, wenn der Eindruck hervorgerufen wird, daß Soll und Ist eigentlich übereinstimmten.

Auf die nicht selten dramatische Kluft zwischen beiden, die nicht nur moralistisch-tadelnd, sondern auch im Blick auf die menschliche Gebrochenheit (neues Wort auch im kirchlichen Englisch: brokenness) allenthalben herrscht, wird zuwenig eingegangen.

Es fehlt völlig jeglicher Blick auf die in der Geschichte allzu oft auffindbaren Irrwege und Grenzen des idealen Ordenslebens:

- sekundäre, soziale Gründe für das „Ins-Kloster-Gehen" während vieler Jahrhunderte;
- menschliche Verformungen, die während einer langen Zeit vielen Ordensleuten durch eine schiefe Deutung der Räte angetan wurden (wo es eben nicht, wie heute gewünscht, um auch menschliche und affektive Reife ging, vgl. VC 88);
- Überlegenheitsgehabe und Diskriminierung von Laiendasein und Eheleben, die wirklich erst durch Kapitel 5 von Lumen Gentium überwunden wurde;
- vereitelte Absichten bei Ordensgründungen, deren ursprüngliche Impulse auch „von oben" verbogen wurden;
- Rivalitäten unter den Orden und zwischen Orden und Diözesanklerus zum Schaden der Kirche und der Gläubigen.

Ein solches Eingeständnis, wie es in *Tertio Millennio Adveniente* auf beredte und eindrucksvolle Weise für das auch unübersehbare Versagen der Kirche als Ganzer erfolgte, hätte unserem Dokument mehr Überzeugungskraft gegeben.

5.2.2 *Die Christologie des Dokumentes ist vorwiegend eine Christologie von oben*

Ohne zu vernachlässigen, daß eine solche biblisch und dogmatisch zur Grundperspektive des christlichen Glaubens gehört, so macht diese doch, wo sie nicht durch eine auch biblisch und dogmatisch legitime Christologie von unten ergänzt wird, auf den eher „konkretistisch" empfindenden heutigen Menschen den Eindruck des Abgehobenen und Realitätsfernen.

5.2.3 *Häufig genannte Bezugnahmen wären zu präzisieren*

In diesem Zusammenhang wären auch einige Verbindungslinien zwischen der Lebensform Jesu und dem Ordensleben zu präzisieren. Traditionell häufige Aussagen wie die Zitierung von Phil 2,6–9 und 2 Kor 8,9 für die Armut Jesu oder von Stellen, die von seinem unmittelbaren Gehorsam gegenüber dem Vater handeln[11], werden zwar als unentbehrliche geistliche Grundhaltung des Rätelebens ihre Bedeutung erhalten. Sie geben aber nicht genug an Konkretionen her, wenn gefragt wird, welchen genauen Sinn und welche handlungsbestimmenden Grundsätze für die Praxis des Ordenslebens heute formuliert

11 Jesus hat sich gerade nicht freiwillig einer menschlichen Autorität unterstellt. Zwar mochte ein Jesusbild, das stark die Kenose des Gottessohnes im Menschsein betonte, im verborgenen Leben in Nazareth Elemente dafür sehen. Aber hier handelte es sich doch um „naturgegebene" Autorität der Eltern, und dieser gegenüber hat er sich – nach der lukanischen Darstellung des Zwölfjährigen im Tempel – höchst unbefangen verhalten.

werden können. Eine solche „direkte Umsetzung" erscheint lediglich für die Deutung der Ehelosigkeit der Ordensleute als Fortführung der Ehelosigkeit Jesu möglich.

5.2.4 *Ein interessanter Ansatz beim fundierenden Rat der Ehelosigkeit*

Es ist allerdings interessant, daß das Dokument in der Tat den Rat der Ehelosigkeit um des Reiches willen als Tor zum Ordensleben den anderen zwei Räten vorordnet (32). In der genannten Perspektive (Lebensform der Ordensleute – Lebensform Jesu) hat dies sicher seine Berechtigung und seine Bedeutung. Allerdings sollte dabei nicht die zentrale Rolle aus dem Blick geraten, welche für das Ordensleben die „geschwisterliche Gemeinschaft" als Konstitutivum hat – und damit die innere Zusammengehörigkeit der drei Räte, die m. E. alle auch (!) einen Aspekt von Verwiesenheit auf Gemeinschaft haben und nicht nur Umsetzungen der individuellen Lebensform Jesu sind.

6 Ausblick

Als Gesamteindruck ergibt sich m. E., daß VC trotz der Sprödigkeit des Textes nach einer intensiven Beschäftigung, gelegentlich einer Übersetzung, vor allem nach einer Umsetzung verlangt, wobei die durchaus realistischen Ermutigungen z. B. an die Ordensleute (106), an die jungen Menschen von heute (110), nicht übersehen werden sollten.[12]

12 Vgl. auch die Stellungnahme in: Christ in der Gegenwart Nr. 16/96, S. 131–132 (gezeichnet *rö.*)

Zum Dokument des nachsynodalen Schreibens „Vita consecrata“ von Papst Johannes Paul II.

Anregungen zum Gespräch

Willi Lambert SJ, Augsburg

Dialog – der neue Name für Liebe

Ob und wie es wohl gelingt, mit dem genannten Dokument – und miteinander – in ein Gespräch zu kommen? Einem Dokument, das besonders an die Orden gerichtet ist und das an verschiedenen Stellen die Bedeutung des Dialogs hervorhebt, wäre das Gespräch zu wünschen:

„Die Erfahrung dieser Jahre bestätigt weitgehend, daß ‚der neue Name der Liebe Dialog‘ ist, besonders jener kirchlichen Liebe; der Dialog hilft, die Probleme in ihren tatsächlichen Dimensionen zu sehen, und ermöglicht, sie mit größerer Hoffnung auf Erfolg anzugehen“ (Nr. 74).

1. „Nachsynodales, apostolisches Schreiben ‚Vita consecrata‘…“ – gewogen und zu schwer befunden?

Ob manchen nicht schon das Abwiegen des Schreibens in der Hand genügt: gewogen und für zu schwer befunden! – Der Titel des Schreibens geht über einige Zeilen hinweg – wie bei barocken Büchern –, umfaßt 130 Seiten und 263 Fußnoten bzw. Zitate aus der Heiligen Schrift, aus früheren Dokumenten; erscheint rund anderthalb Jahre nach der Synode.

Ist das nicht von vornherein zu umfangreich bei all dem, was auf den Schreibtischen landet? Oder soll man Verständnis dafür haben, daß der Versuch eines umfassenden Fragenkataloges vorliegt? Daß man versucht hat, viele genannte Anliegen aufzunehmen? Wer möchte seine Ideen und Fragen nicht in einem Dokument „verewigt“, ernstgenommen bzw. wenigstens genannt wissen?

Also, wie damit umgehen? Den Novizenmeistern überlassen? Ordentlich archivieren? Mal durchlesen? Einmal zum Thema machen, damit dem Gesetz Genüge getan ist? Die jeweils interessierenden drei, vier Punkte herausnehmen? Sammlung einiger Aphorismen? Oder was?

II. Sammlung von Gewußtem und auch Erinnerung an Lücken und Ermutigung, das Gewußte zu tun?

Natürlich gibt es für alle Kundigen vieles, das während der Zeit seit dem Konzil immer wieder in Dokumenten, bei Ordenstreffen usw. behandelt wurde und im Synodendokument zu finden ist.

Aber:

Gibt es nicht einiges, das zwar gewußt, aber keinesfalls allenthalben gelebt wird: Wird der angemahnte Dialog zwischen Ordensleuten und Bischöfen überall in der wünschenswerten Weise gelebt?

Wie sehr ist der (seitenweise geäußerte) Gedanke Allgemeingut, daß Weiterbildung ein lebenslanger Prozeß für Ordensleute ist? Wie sehr muß da mancherorts gekämpft werden? Wie steht es mit der Pflege der Beziehungen zwischen den verschiedenen christlichen Lebensformen?

Also könnte eine Frage sein:
Was gibt es noch, das Ermutigung, Erinnerung, Stachel, Bestätigung und Legitimierung darstellen kann?

III. Sich freuen darüber, was sprachliches Allgemeingut geworden ist?

Neben manchem, was einem „aufstoßen" kann, sind eine ganze Reihe von Worten, Begriffen, die vor allem für westeuropäische Ordensleute wichtig geworden sind und die zum Sprachgut des Rundschreibens gehören: Dialog, Communio, dynamische Treue, geschwisterliches Leben, Vorzugsoption für die Armen, Ganzheit, ständige Weiterbildung, Ernstnehmen der Lebensphasen.

Also, sich darüber freuen?

Oder sorgsam untersuchen, ob nicht durch den Kontext eine andere Tendenz, eine Umbiegung geschieht?

Oder sich an manchen Worten, Begriffen reiben? Wenn auf diese Weise etwas „entzündet" würde, wäre das auch nicht schlecht.

IV. Der Teufel steckt im Detail! – Auch in päpstlichen Rundschreiben? Und wo steckt der Heilige Geist? Auch im Detail oder in den großen Linien?

Ernsthafter, als die Überschrift nahelegt, gefragt:

Wie steht es mit ganz konkreten Fragen und Antworten von der Kleiderfrage bis zu den „assoziierten Laien"?

Wo werden Wege eröffnet?

Wo werden Riegel vorgeschoben, die Schutz oder Blockade bedeuten?

Was sind ernstzunehmende, hilfreiche spirituelle Aussagen des Schreibens?

Wo sind zukunftweisende theologische Linien, vielleicht nicht ausgewogen, aber wenigstens angefangen?

Wo verspürt man ein Verhaftetsein in alte Denkschemas?

Wie wird das Verhältnis von Aktion und Kontemplation gesehen?

V. Gerechtigkeitshalber gefragt: wenn nicht wir, wer sonst?

Darüber ließe sich auch reden: Was kann man von einem an die Gemeinschaften auf der ganzen Welt gerichteten Schreiben zu Recht erwarten und was nicht? Welche Aussagen und Lösungsansätze wären zu wünschen und zu erwarten gewesen und wurden nicht erfüllt?

Was sind aber auch überzogene Erwartungen?

Wo müßten wir selbstkritisch fragen: Wenn nicht einmal wir selber einen Schritt weiterkommen, wie soll das eine „allgemeine Synode" leisten können?

Gilt nicht für die wichtigsten Schritte in die Zukunft, daß wir sie selber zu tun haben? Wenn nicht wir, wer sonst?

Und wo ist der nächste vielleicht kleine Schritt, den wir schon sehen, der sich uns geben will, den wir aber nicht mittun?

VI. Vielleicht manches einfach meditieren...

Manches in diesem Rundschreiben – wie auch in den meisten anderen von Johannes Paul II. – erschließt sich wohl nur dem meditierenden Umgang. So etwa die spirituelle Bedeutsamkeit, die für das Schreiben die Stelle der Verklärung (Mt 17, 1–9), der Weg von Tabor bis Golgotha einnimmt?

Frage an uns ist: Können wir in den Ordensgemeinschaften sagen, „Herr, es ist gut, daß wir hier sind!" – ?

Fühlen wir uns mit den Jüngern in einer „Angstgemeinschaft" („Sie bekamen große Angst")?

Und lassen wir uns sagen: „Steht auf, habt keine Angst!" – ?

Haben wir teil an ihrem Blick: „Als sie aufblickten, sahen sie nur noch Jesus." – ?

Die Mystik im postsynodalen Schreiben „Vita consecrata"

Herbert Schneider OFM, Rom

Das nachsynodale Apostolische Schreiben „Vita consecrata" von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahre 1996 ist gewiß ein Höhepunkt eines langen Bemühens der nachkonziliaren Kirche um ein vertieftes Verständnis des gottgeweihten Lebens.

Wir wollen gerne unsere Freude und unseren Dank über dieses tiefe und ermutigende Schreiben zum Ausdruck bringen. Das Schreiben muß als Ganzes gelesen und vertiefend angeeignet werden, wenn sein voller geistlicher Reichtum verstanden und gelebt werden soll.

In unserer Darlegung geht es uns nicht um eine Analyse des Schreibens selbst, sondern um die Herausarbeitung einer wichtigen Dimension, die es anspricht, wenn sie auch nicht eigens thematisiert wird: die mystische Dimension.

In geistlicher Hinsicht hat das Schreiben in jedem seiner drei Teile: Dreifaltigkeit, Gemeinschaft, Dienst jeweils drei Dimensionen: Ordensleben beginnt beim Handeln Gottes. Darauf gibt der Ordenschrist durch seine Lebensweihe eine Antwort. Während diese beiden Dimensionen in dem Schreiben vorherrschen, erscheint jedoch auch eine dritte, nämlich eine mystische Dimension, wie bereits in Nr. 19 des Schreibens deutlich wird. Hier wird von der Erfahrung der geschenkten Liebe Gottes gesprochen. Die mystische Dimension wird nicht eigens thematisiert. Es bedarf eines aufmerksamen Gewahrens, um ihre reiche Wirklichkeit präsent zu haben.

Um uns dieser mystischen Dimension zu nähern, müssen wir uns vor Augen halten, was ich darunter verstehe: Mystik ist die unmittelbare Erfahrung des umgestaltenden Wirkens des Dreifaltigen Gotts im Menschen.

Der gottgeweihte Mensch erfährt die Gegenwart Gottes, lebt von ihr her und wird in dieser Einheit mitliebendes und mitgestaltendes Subjekt. Mystik ist Geschenk des Dreifaltigen Gottes selbst. Aber die Weihe des Menschen an Gott kann ihn in besonderer Weise dazu bereiten.

Im nachsynodalen Schreiben finden wir Hinweise zur Mystik in jedem seiner drei Teile.

1. Mystik vom Dreifaltigen Gott her

Im Zusammenhang der einzigartigen Darstellung des Schreibens, wie das gottgeweihte Leben seinen Ursprung im Leben des dreifaltigen Gottes hat, wird betont, daß dieses gottgeweihte Leben selbst von trinitarischer Natur ist (14).

1.1 Das Geschenk der Erfahrung der Liebe des dreifaltigen Gottes kann schon eine anfängliche Mystik sein, die sich im Verlauf des gottgeweihten Lebens vertieft. Dabei wird jeder Person der Dreifaltigkeit ein besonderes Wirken im Menschen gewiesen.

Das gottgeweihte Leben wird „göttlich" genannt, weil es sich Jesus Christus angleicht, der Gott und Mensch war und dieses gottgeweihte Leben selbst führte (18,3).

1.2 In sehr tiefer Weise geht das Schreiben von der Verklärung Christi auf dem Tabor aus. Das göttliche Durchleuchtetsein Christi, die umgestaltende Wolke des Heiligen Geistes und die anerkennende Stimme des Vaters (19), werden in ihrer Tiefe eigentlich erst in mystischer Erfahrung zugänglich. Jedenfalls erweckt der Heilige Geist zumindest das Verlangen danach.

Transfiguration als mystische Erfahrung ist also nicht nur Nachahmung (imitatio) des verklärten Herrn (8) als Antwort des Menschen, sondern im Verlauf dieser Antwort ein transfiguratives Geschehen am Ordenschristen selbst. Der Ordenschrist gewahrt nicht nur die Transfiguration Christi, er kann auch erfahren, daß Christus selbst sich in ihm, dem Ordenschristen, transfiguriert. Dies ist die mystische Dimension.

Das nachsynodale Schreiben beschreibt sie als Intimität mit Christus (14,3). Christus war also nicht nur vor den Jüngern verklärt, er setzt seine Verklärung in den Jüngern, hier in den gottgeweihten Menschen, fort. Es ist eine besondere Erfahrung des Lichtes, das in Christus aufleuchtet (15,4), so daß die gottgeweihten Personen in ihm ein transfiguratives Leben führen können (20,2), bzw. eine „transfigurative Existenz" (35,2).

Christus ist der Offenbarer Gottes, zu dessen Nachfolge der Ordenschrist eingeladen ist. Aber Christus macht sich zudem selbst im Ordenschristen gegenwärtig.

1.3 Seine lebendige Gegenwart wird im Ordenschristen wirksam sein (9,2). Hier ist ein aktueller Punkt der Christusmystik erreicht. Der mystische Mensch gewahrt die aktuelle Gegenwart Christi und unterstellt sich dem Wirken des gegenwärtigen Herrn. Indem der Ordenschrist eine Antwort gibt, geschieht dies nicht lediglich aktiv und asketisch, vielmehr ist es verbunden mit einem inneren Angezogensein (17,1).

Dieser lebendig gegenwärtige Christus ist der Einzigartig Gottgeweihte (22,1). Indem sich Christus im Ordenschristen präsent macht, setzt er seine Konsekration in ihm fort. So könnte man es wenigsten deuten, wenn es heißt, der Ordenschrist sei eine „lebendige Erinnerung" an die Lebens- und Handlungsweise Jesu (22,3).

1.4 Die Weihe Jesu Christi an den Vater fand ihre Vollendung im Pascha, das mit dem Kreuz beginnt. Daher gehört zur Verklärung auf dem Tabor die Ein-

ladung, den Weg auf den Kalvarienberg mitzugehen (23). Im mystischen Sinne bedeutet dies: Die Erfahrung des Mysteriums des Kreuzes ist ebenfalls eine konstitutive Realität des Ordenslebens. Sich dem entziehen zu wollen, hieße, außerhalb der vollen Erfahrung der Gottesweihe zu bleiben.

Der Ordenschrist wird sich aber hüten müssen, dies nicht lediglich als Auftrag zu erkennen. Das Kreuz ist ein Mysterium seines eigenen Lebens, „bis er kommt in Herrlichkeit". Es ist der besondere eschatologische Akzent seines Lebens (27,1). Das Ordensleben ist tief in die Mysterien Christi einbezogen; sie werden im Ordenschristen präsent und wirksam (30.5).

1. 5 Für die mystische Dimension des Ordenslebens ist es bedeutsam, daß sich der gegenwärtige Christus als der Bräutigam erweist, der sich im Ordenschristen die Kirche als seine Braut erwählt.

Christus selbst ist jungfräulich (22,2) und wird so zum Urbild der Jungfräulichkeit. Zugleich ist er der Bräutigam, der seine Braut beschenkt (34,1). Verwiesen sei auf die Aussage des Johannes des Täufers, der sich als Freund des Bräutigams freut zu sehen, wie dieser seine Braut heimführt (Joh 3,2). Dies ist gewiß auch ein mystisches Geschehen.

Während der vorherrschende Ton des nachsynodalen Schreibens vorrangig auf die Gleichförmigkeit mit Christus gerichtet ist, nach der der Ordenschrist mit brennender Sehnsucht des Herzens verlangt (36,6), so gibt es doch genügend Hinweise auf die mystische Dimension des Ordenslebens, in welcher Christus sich in den Ordensleuten gegenwärtig macht und er es ist, der diese sich angleicht! Dazu muß der Mensch jedoch bereit sein, eben, wie es heißt, ein Verlangen haben.

1.6 Die evangelischen Räte können dahin verstanden werden, daß der Mensch sich einerseits von sich selbst loslöst und andererseits von Christus erlösen läßt. Auf diese Weise wird er in Christus leben und von Christus her sein Leben führen.

Die Gelübde bereiten den Ordenschristen auch zur Brautschaft, so daß die mystische Vereinigung von Braut und Bräutigam als Geschenk erfahren wird. So ist dann das Ja der Braut das Echo des Jas des Bräutigams, der letztlich spricht, handelt, lobt und dankt.

1.7 Der Bereich des Gebetes in mystischer Hinsicht ist das „Schweigen der Anbetung". Sehr deutlich stellt das Schreiben heraus, daß „das Schweigen von der Gegenwart dessen angefüllt ist, der angebetet wird" (38,1), so daß der Mensch, der vom Berge herabsteigt, leuchtet.

Die Nummer 38 des nachsynodalen Schreibens atmet tiefe Theologie und Mystik des Gebetes: Gott zuerst im Schweigen sprechen hören und dann die Antwort der Liebe im anbetenden Gebet zu geben. Darin aber wird Gott den

Beter in seine Liebe nehmen. Wo sich der Ordenschrist dieser Liebe überläßt, wird es die mystische Art seines Lebens sein.

Hier liegt auch der Schlüssel zur Erneuerung des Ordenslebens, wenn es vor der Gefahr bewahrt bleiben soll, säkulär zu werden und so seine Kraft und Attraktivität zu verlieren.

2. Mystik von der Gemeinschaft her

Sehr deutlich wird schon zu Beginn des zweiten Teils die mystische Dimension des Gemeinschaftslebens herausgestellt.

2.1 Ein Orden ist kein Verein und auch nicht nur eine Vereinigung frommer Christen, sondern eine Gemeinschaft, in der sich die Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes präsent macht.

Der Hinweis auf die communio als einem Geschenk Gottes ist von weitreichender Bedeutung. Wie die Gemeinschaft geartet sein kann, das ist schon vorgegeben in der communio des dreifaltigen Gottes (42,3). Dies zu erfahren, hilft uns die Liturgie.

Diese Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes ist nicht nur nachzuahmen. Vielmehr will sich Gott selbst mit seiner communio in der Ordensgemeinschaft gegenwärtig machen. Diese mystische Dimension, die innerlich mit den Sakramenten verbunden ist, führt eigentlich erst dazu, daß die charakteristische Gemeinschaft von Ordenschristen entsteht (41,1 und 2).

Daraus folgt dann, daß die Ordensleute das Leben und die Güter teilen. Es ist ein innerer Ruf, in der konkreten Gemeinschaft am Leben des dreifaltigen Gottes teilzuhaben und das Leben des dreifaltigen Gottes sich auswirken zu lassen.

2.2 Bei der Gemeinschaft der gottgeweihten Personen geht es um die verborgene Gegenwart des auferstandenen Herrn (42,3). Überdenkt man die reichhaltige Literatur zum Ordensleben und zu seiner Erneuerung, so hat dieses nachsynodale Schreiben den eigentlichen Kern erkannt. Ordensleben steht und fällt mit dem Bewußtsein und mit der Erfahrung der lebendigen Gegenwart Christi im einzelnen Ordenschristen und in seiner Gemeinschaft. Ordensleute sind eine um den lebendigen Christus geeinte Gemeinschaft.

Wo allerdings der Glaube an die Auferstehung Christi und infolgedessen an seine aktuelle und wirksame Gegenwart schwindet, verliert das Ordensleben seinen Kern. Es wird säkulär und lediglich zu einem Zusammenwohnen von einzelnen im kirchlichen Dienst engagierten Menschen.

2.3 Bei der Behandlung der Förderung geistlicher Berufe (64) geht das nachsynodale Schreiben ehrlich und offen die Frage an, warum angesichts großer

geistlicher und materieller Anstrengungen sich mitunter doch keine Berufe einstellen.

Ohne ein Rezept vorlegen zu können und zu wollen, wird doch auf einen entscheidenden Punkt hingewiesen: Ist das Wirken des Heiligen Geistes übersehen oder gar ausgeschaltet worden (64,2)? Im Blick darauf wird die Förderung geistlicher Berufe gerade auch aus der Offenheit für die mystische Dimension des Ordenslebens zu geschehen haben.

Konkret bedeutet dies, das „Komm und sieh!" (Joh 1,39) Jesu in der Gemeinschaft möglich zu machen. Möglich ist es dann, wenn die Gemeinschaft in Christus ist, ihn sieht und ihn zusammen mit den jungen Menschen sieht und erfährt!

2.4 Ähnliches gilt für die Ausbildung (Formatio). Sie kann für einen Ordenschristen nur sinnvoll gelingen, wenn sie eine zunehmende Identifikation mit Christus ist und eine Übernahme seiner Haltung (65,2).

Gewiß kann Mystik nicht angeeignet werden; aber der Ordenschrist kann sich für die Erfahrung Christi bereiten. Im Schreiben wird die einzig richtige Haltung genannt, in der Ausbildung geschieht und die zur mystischen Erfahrung der lebendigen Gegenwart Christi im Leben des Ordenschristen verhelfen kann.

Eindeutig wird es dann gesagt: Formatio beginnt bei Gott selbst und nicht zuerst beim Menschen. Der Vater im Himmel gestaltet durch den Heiligen Geist die innere Haltung des Sohnes im Herzen der jungen Männer und Frauen (66,1)!

2.5 Die Vollendung des Ordenslebens ist das Eingehen in das Pascha Christi, vor allem im eigenen Sterben, um so in die vollendete Einheit mit Gott zu finden (70,5).

Der Vater nun bringt die lebenslange Formation zur Vollendung. Mithin bereitet sich der Ordenschrist darauf vor, die letzte und endgültige Mystik im Sterben zu erhalten: die Erfahrung, mit Christus hinübergenommen zu werden zum Vater.

Mystik von den Diensten her

In den Diensten verlängert sich Christus selbst, so daß er es ist, der in den Ordenschristen dient.

3.1 Die consecratio Christi erweist sich als wirksam in der Mission (72,1). Mithin ist Mission zuerst ein Fortwirken der consecratio Christi selbst und in dem, welcher sich ihm geweiht hat. Der Ordenschrist setzt die konsekrative Mission Christi fort.

Das nachsynodale Schreiben spricht davon, wie Mission darin besteht, Christus gegenwärtig zu machen (72,2). Aus dem Gesamtverständnis des Schreibens kann deutlich gemacht werden, daß der Ordenschrist es nicht allein ist, der handelt und Christus gegenwärtig macht, vielmehr macht sich Christus selbst gegenwärtig. Dies nimmt der Ordenschrist in seinem Wirken an.

Deutlich wird dies dann in der Aussage: „Ordensleute sind in Mission" (72,3). Ihre Mission lassen sie vom Missionswirken Christi getragen sein. Gerade eben dann geschieht dies, wenn Christus sein Wirken im Missionsdienst der Ordensleute fortsetzt. Christus ist immer mehr als der Dienst eines Ordenschristen. Aber es gibt eine tiefe Einheit von Missionsdienst Christi und dem seiner Jünger. Ohne den Meister können sie nichts tun.

3.2 Der Dienst an der Menschheit beginnt mit der Wahrnehmung des Wirkens Gottes in den Menschen. Achten die Ordensleute dieses Wirken Gottes, dann dienen sie der Menschheit.

Sie dienen der Menschheit auch, wenn sie ihre Gotteserfahrung den Menschen mitteilen (73,1). Es geht auch darum, ständig Gott im Heiligen Geist innerlich in den Menschen wirken zu sehen und wirken zu lassen. Der Heilige Geist wird die Ordensleute dazu führen, dem zu entsprechen, was Gott mit der Menschheit vorhat.

Das nachsynodale Schreiben ermuntert folglich dazu, „Gott in allen Dingen und alle Dinge in Gott zu sehen" (74,2). So werden die Ordensleute eingeladen, Mystik und Apostolat miteinander zu verbinden (74,2).

3.3 Mit tiefer Feinfühligkeit wird auf eine Mystik hingewiesen, im entstellten Antlitz der schwachen und geschundenen Menschen das Antlitz Christi zu erkennen und ihnen die göttliche Liebe zu schenken, die der Vater zu schenken bereits begonnen hat (75,3).

Gott hat stets schon damit angefangen, alle Menschen in ihren Nöten zu lieben. Der Ordenschrist setzt Gottes Agape fort. Sie können dies aber nur tun, wenn die Liebe Gottes in ihnen selbst lebt.

Christi Liebe ist gegenwärtig und heilend. Die Ordensleute sind die ersten, sie zu erfahren und weiterzugeben. So sind sie die Fortsetzung Christi (76,1).

Christus macht sich allerdings in allen Menschen gegenwärtig, in den Glaubenden und Nichtglaubenden. Die Ordensleute nehmen daran teil auf Grund ihrer besonderen Christusweihe und folglich Sensibilität für die Gegenwart Christi.

Gerade auch in den Armen ist Christus selbst arm, in den Kranken ist er selbst krank, in den Notleidenden jeder Art ist er in Not (82,2). Die Annahme und Erfahrung Christi gerade in diesen bestimmten Menschen ist eine besondere mystische Gnade.

3.4 Ebenfalls ist es den Ordensleuten eigen, die Spuren Gottes in der Menschheit insgesamt, in einzelnen Gruppen und in jedem einzelnen ausfindig zu machen (79,1). Gott ist schon überall in den Menschen still gegenwärtig. So sind gerade die Ordensleute dazu berufen, ihn in den Mitmenschen wahrzunehmen und zu bejahen. Aber dies auch den Menschen selbst deutlich zu machen.

Um dies zu können, müssen die Ordensleute allerdings Menschen sein, die sich eingeübt haben, Gott zu gewahren!

Aus dieser Erfahrung heraus gelingt dann auch die Neu-Evangelisierung, welche die Kirche für unsere Zeit so sehr wünscht (81,2).

3.5 Am Ende des Schreibens rückt die Eucharistie ins Zentrum. Sie ist Sakrament, zugleich aber auch mystische Gabe und Erfahrung. Im Empfang der Eucharistie und in der Anbetung des eucharistisch gegenwärtigen Herrn gelangt der Ordenschrist zu einer Erfahrung der Transfiguration von Tabor und Kalvarienberg (vgl. 95,2).

3.6 Mystik schenkt die Erfahrung des „Einen Notwendigen" (Lk 10,42), wenn es ersehnt und gelebt wird (101,3). Gehören die Ordensleute doch nicht nur zu Christus, sie sind auch Christus geworden (109,4)!

Schluß: Das nachsynodale Schreiben hat als Grundtenor, die Schönheit der gottgeweihten Berufung zu zeigen. Dies ist ihr in Sprache und Inhalt gelungen.

Die Schönheit der Mystik ist allerdings nur zu gewahren, kaum darstellbar, dem inneren Menschen zugänglich. Aber man kann sie im Schreiben erkennen und in jedem Menschen, wenn er begegnet, redet, predigt, wenn er sich brüderlich und schwesterlich verhält, wenn er liebt und anbetet. Dann ist der lebendige Gott da.

Pater Heinrich Middendorf SCJ – Gerechter unter den Völkern

Vergessen führt zur Verbannung. Erinnerung ist das Geheimnis der Erlösung (Baal Schem Tov)

Bernd Bothe SCJ, Freiburg i. Br.

Im vergangenen Jahr 1995 wurde jener geschichtlichen Zeit gedacht, in der vor 50 Jahren in Deutschland der Zweite Weltkrieg sein Ende fand und mit ihm auch jenes historisch einmalige und unvergleichbare Ereignis, das als „Endlösung" bezeichnet wurde und später unter dem Stichwort „Holocaust" in die Nachkriegsgeschichte eingegangen ist. Wiederum starrten Menschen unserer Tage zurück auf jene blutige Spur, die sich durch die Länder zivilisierter Völker und Staaten zog und fragten sich: „Wie konnte so etwas geschehen?"

Wiederum gab es viele Antworten und doch keine Antwort. Um so wichtiger ist es, daß jene Menschen nicht übersehen werden, die wie Hoffnungsträger durch die Schreckenszeit gingen und selbstlos ihr Leben einsetzten, um Leben zu retten. Zu ihnen gehören jene über 10 000 „Gerechten unter den Völkern", Nicht-Juden, die ihre jüdischen Schwestern und Brüder zu retten versuchten und dafür an der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vaschem zu Jerusalem geehrt werden. Von ihnen sind gerade rund 300 Deutsche, von denen Gustav Trampe in seinem 1995 herausgegebenen Buch „Menschlichkeit in unmenschlicher Zeit" mit Bedauern feststellt: „Von wenigen Ausnahmen abgesehen, sind ihre Namen – auch die der deutschen Helfer – bei uns so gut wie unbekannt. Nach kaum einem ist eine Straße in Deutschland benannt, nur wenige wurden für ihre Hilfe ausgezeichnet" (S. 21). Der Grund besteht nicht zuletzt darin, daß es sich um unscheinbare und gesellschaftlich bedeutungslose Menschen handelte. Viele von ihnen, von denen die meisten wohl für immer unbekannt bleiben werden, gelang die rettende Tat nicht; sie wurden gefaßt und fanden mit ihren jüdischen Schützlingen den Tod. Unter den 300 Deutschen befindet sich seit neuestem auch ein Ordenspriester, genauer: der erste katholische deutsche Priester, dem der Titel „Gerechter unter den Völkern" verliehen wurde. Auch seine Person ist unscheinbar und öffentlich unbekannt. Um so mehr sollte seiner wenigstens im bescheidenen Rahmen dieses Beitrages gedacht werden, weil auch er durch sein rettendes Tun unserem geschändeten Volke etwas von seiner Würde zurückzugeben vermag: Pater Heinrich Middendorf.

I. Der Rahmen

P. Dr. Heinrich Middendorf war von 1938 bis 1946 Rektor der Ordensniederlassung der Herz-Jesu-Priester (Dehonianer) in Stegen, das etwa 10 km von Freiburg entfernt schwarzwaldeinwärts im Dreisamtal liegt und mit seinen

vielen Gebäudeteilen, einem Schloß und einer uralten Schloßkapelle früher ein Gutsbesitz war. Das Haus hieß damals wie viele Ordensschulen „Missionsschule", obwohl sie schon vor dem Zweiten Weltkrieg von den Nazis geschlossen wurde. Weil es Eigentum der gräflichen Familie von Kageneck war, konnte es von den Nazis nicht beschlagnahmt werden wie sonst fast alle anderen Häuser der Deutschen Ordensprovinz. So blieb das Kloster auch während der Naziherrschaft bestehen. Nach einer Namensänderung in den 60er Jahren heißt die nach dem Krieg neu gegründete Schule heute „Kolleg St. Sebastian".

Die damalige Klostergemeinschaft bestand aus rund 20 Herz-Jesu-Priestern, 12 Ordensbrüdern und 8 Patres, wobei die Anzahl wechselte. Hinzu kamen drei Dominikanerinnen von Neusatzeck, die den Haushalt besorgten.

Im Laufe der Kriegszeit füllte sich das Haus mit immer mehr Menschen, die dort auf dem Lande vor der Kriegsgefahr Zuflucht suchten. P. Middendorf nahm alle auf, die in Not waren. Eine Familie Coenenberg, Mutter mit acht Kindern, und eine Familie Rettig, Mutter mit zwei Töchtern, deren Häuser in Düsseldorf zerstört waren, weilten von 1942 bis 45 in Stegen.

Im Rahmen der Landverschickung von Kindern in ganz Deutschland wurde durch Vermittlung der Caritas 1943 ein „Hagener Katholisches Waisenhaus" mit 75 Waisenkindern aus Eilpe, einem Vorort von Hagen in Westfalen, nach Stegen verlegt. Weitere 19 Kinder aus Hagen wurden von ihren Eltern, die in der von Luftangriffen bedrohten Stadt blieben, zum Schutze nach Stegen vermittelt und den Waisenkindern angeschlossen.

Schulisch und erzieherisch betreut wurde diese große Schar von acht Vinzentinerinnen aus Paderborn, die mit ihren Schützlingen von Hagen-Eilpe nach Stegen mitzogen, sowie von weiteren sieben Lehrerinnen und Erzieherinnen und einem linientreuen Nazionalsozialisten, Lehrer Friedrich Abel, der eigens zur Kontrolle mit nach Stegen geschickt wurde. Da noch einige Einzelpersonen hinzukamen, weilten in den letzten Kriegsjahren rund 150 Menschen auf dem Gelände des Klosters.

Dramatisch wurde die Situation, als bei einem völlig unerwarteten Luftangriff der Alliierten am 27. November 1944, die Freiburger Innenstadt zerstört wurde und rund 3000 Menschen den Tod fanden. Ein Flüchtlingsstrom ergoß sich aufs Land um Freiburg herum. So kamen auch rund 200 Flüchtige nach Stegen, wo sie für kurze Zeit zusätzlich im Kloster untergebracht wurden. Zu ihnen gehörte auch Grete Borgmann, die Frau des Hauptschriftleiters der Caritas, Dr. Karl Borgmann, mit ihren vier Kindern, da die Familie mit P. Middendorf befreundet war. Auch als die meisten wieder abzogen, blieb von ihnen eine höchst zwielichtige Gruppe von Leuten bis zum Kriegsende zurück, die aus Katholiken, Protestanten, Nazifreunden und Nazigegnern, Deutschen und Ausländern bestand.

II. Menschen jüdischer Herkunft

1. Lotte und Peter Paepcke

Den Herz-Jesu-Priestern war schon immer bekannt, daß unter diesen Menschen während des Krieges eine Jüdin namens Lotte Paepcke mit ihrem Sohn Peter lebte und überlebte. In ihrem Buch mit dem ursprünglichen Titel „Ich wurde vergessen", das erstmals 1952 im Verlag der Frankfurter Hefte erschien, später unter dem neuen Titel „Unter einem fremden Stern" veröffentlicht wurde und noch heute im Buchhandel erhältlich ist, hat die Schriftstellerin ihr tragisches Lebensschicksal bis hin zu ihrer Stegener Zeit beschrieben.

1910 als Tochter des Stadtverordneten Max Mayer und seiner Frau Olga geb. Nörtlinger in Freiburg geboren, lebte sie im Haus ihrer jüdischen Familie in der Schusterstraße 23, besuchte das Goethegymnasium und beendete 1933 ein Jurastudium. Aber als Jüdin erhielt sie in Deutschland keine Anstellung mehr. Sie heiratete den Meklenburger Protestanten Dr. Ernst-August Paepcke. Ihr Mann, der Literaturhistoriker war und auf eine Universitätslaufbahn hoffte, arbeitete seiner Frau wegen statt dessen bis 1945 in der pharmazeutischen Industrie. Den Eheleuten wurde ein Sohn Peter geboren. Damit galt ihre Verbindung als privilegierte Mischehe, die zunächst vor einer Deportation schützte.

Als schließlich ab 1942 nach der Wannseekonferenz auch diese Mischehen keinen Schutz mehr boten, beschloß Lotte Paepcke unterzutauchen. Es gelang ihr, mit ihrem Sohn in ihre Geburtstadt Freiburg zu fliehen, wo sie bei befreundeten Familien in verschiedenen Wohnungen unterkam. Als sie krank wurde, wurde sie mit Hilfe der oben erwähnten Grete Borgmann und durch die Vermittlung des Kamillianerpaters Hubert Reinartz im Vinzentiuskrankenhaus untergebracht. All das geschah illegal, da Lotte Paepcke keine Papiere hatte und dort gar nicht sein durfte. Beim Luftangriff auf Freiburg wurde auch das Krankenhaus zerstört. Lotte Paepcke konnte sich retten und wurde durch Grete Borgmann mit P. Middendorf in Verbindung gebracht. Er besuchte sie persönlich und bot ihr an, sie in Stegen aufzunehmen. Als sie einwilligte, ließ er sie und ihren Sohn ins Kloster holen. Dort arbeitete sie getarnt als Gehilfin in der Gärtnerei, während ihr Sohn Peter den Waisenkindern zugeordnet wurde und den Patres bei der Messe diente, um ihn katholisch erscheinen zu lassen. Beide überlebten dort das Kriegsende. Peter Paepcke wurde promovierter Rechtsanwalt. Er starb am 25. Juni 1995. Seine Mutter lebt heute noch im Badischen Raum.

2. Irmgard und Ursula Giessler

Irmgard Giessler wurde als Tochter jüdischer Eltern, des Holzgroßhändlers Karl Freitag und seiner Frau Mathilde geb. Wertheim 1896 in Bad Kissingen geboren. 1928 heiratete sie Rupert Giessler, der bis 1939 Redakteur der „Frei-

burger Tagespost" war, und trat zum katholischen Glauben über. 1939 erhielt Rupert Giessler seiner jüdischen Frau wegen Berufsverbot. Auch war er ihretwegen „wehrunwürdig". Etwa zur gleichen Zeit wurde auch die Zeitung verboten. Nach einem Jahr Arbeitslosigkeit ermöglichte es ihm der Verleger des Colmarer Alsatia Verlags, Joseph Rossé, illegal bei ihm zu arbeiten. So gelang es ihm, obwohl von der Gestapo gesucht, die Kriegszeit zu überstehen.

Irmgard Giessler und ihre Tochter Ursula fanden Mitte 1944 Aufnahme im Stegener Kloster. Ursula Giessler, 1936 geboren, wurde im Hochsommer 1944 von Grete Borgmann mit dem Fahrrad nach Stegen gebracht, da sie in Freiburg nicht mehr sicher war. Ursula wurde von P. Middendorf im Kinderheim untergebracht. Bald kam auch die Mutter nach. Sie wohnte zunächst wie auch Gerhard Zacharias (siehe unten) einige Wochen bei der Frau des Bürgermeisters, der Soldat war, in Stegen zur Miete, bis ihre Lage dort zu bedrohlich wurde. So fanden sie im Kloster Unterschlupf. Irmgard Giessler arbeitete, als Angestellte getarnt, im Büro des Hauses.

Rupert Giessler besuchte Frau und Tochter oft in Stegen. Er war auch dort an jenem denkwürdigen Montag, den 23. April 1945, als französische Besatzungstruppen das Gelände befreiten. Er bemühte sich zusammen mit P. Middendorf um einen friedlichen Übergang. Denn da es auf dem Klostergelände Mädchen und Frauen jeden Alters gab, und die französischen Soldaten Kolonialtruppen aus Afrika waren, unter ihnen auch Marokkaner, war die Lage höchst gefährlich.

Nach dem Krieg war Rupert Giessler Mitbegründer und erster Chefredakteur der „Freiburger Nachrichten", der heutigen „Badischen Zeitung". Während seine Frau 1958 starb, arbeitete er bis 1963 bei der Zeitung und starb 1980. Ursula Giessler lebt heute als Journalistin im Saarland.

3. Gerhard Zacharias

Als Sohn des Katholiken Ludwig Zacharias und seiner Frau Helene geb. Heymann wurde Gerhard Zacharias 1923 in Braunschweig geboren. Seine Familie war mütterlicherseits jüdisch. Nach der Wannseekonferenz war Helene Zacharias in Gefahr, deportiert zu werden, kam aber bei einem Luftangriff ums Leben. Gerhard Zacharias machte 1942 das Abitur und studierte zunächst in Paderborn Theologie – das einzige Studium, das ihm noch erlaubt war. Als auch das verboten wurde, verließ er die Stadt. Ein Brief wurde ihm wenige Tage später nachgesandt, in dem man ihm mitteilte, daß die Gestapo nach ihm fahnde. Da tauchte er unter, gelangte in den Schwarzwald und schließlich nach Stegen. Er freundete sich mit der Familie Giessler an und lebte einige Monate, wie oben berichtet, getarnt bei der Frau des Stegener Bürgermeisters. Als die Kontrollen der Polizei häufiger und gefährlicher wurden, wurde er etwa um die Mitte des Jahres 1944 von P. Middendorf zusammen mit Irmgard Giessler ins Kloster der Herz-Jesu-Priester aufgenommen.

Nach dem Krieg studierte Gerhard Zacharias in Göttingen und Freiburg Philosophie und promovierte. In Zürich lernte er den Psychologen C. G. Jung kennen und wurde Psychotherapeut. Zeitweise war er auch unter Carl Friedrich von Weizsäcker am Max-Planck-Institut in Starnberg bei München in der Friedensforschung tätig. Er schrieb etliche Bücher. Heute praktiziert Dr. Gerhard Zacharias als Psychotherapeut in Nordrhein-Westfalen.

4. Dieter und Eva Bachenheimer

Max Bachenheimer war Jude, aber 1938 zur katholischen Kirche übergetreten, nachdem er seine Frau Hildegard geb. Seckler aus streng katholischem Haus kennengelernt und geheiratet hatte. Dem Ehepaar wurden zwei Kinder geboren, Dieter und Eva. Die Familie wohnte in Hüsten im Sauerland. Nach dem 9. November 1938 (Kristallnacht) wurde die Familie dort angefeindet. Max Bachenheimer war kurze Zeit im KZ Sachsenhausen, kam nach Weihnachten 1938 frei und verließ Deutschland in Richtung Niederlande, um dort die Auswanderung seiner Familie nach Brasilien zu betreiben.

Hildegard Bachenheimer zog mit ihren Kindern Anfang 1939 nach Hagen und brachte sie zu ihrem Schutz im „Katholischen Hagener Waisenhaus" unter. Mit der Verlegung des Waisenhauses kamen auch die beiden Kinder nach Stegen. Die Mutter fand bei einem Luftangriff auf Dortmund 1944 den Tod.

Dieter Bachenheimer beendete seine Schulzeit 1944 und verließ Stegen, nachdem er der Gestapo trotz allen Drucks den Aufenthaltsort seines Vaters nicht verraten hatte. Er machte eine Lehre als Betriebs-Elektriker in der Schwerindustrie an der DEMAG in Wetter-Ruhr. Auch aus der Ferne sorgte P. Middendorf weiterhin für ihn und schickte ihm Lebensmittelkarten und Geld, das er benutzen solle, um nach Stegen zurückzukehren, falls er von der Gestapo verfolgt würde. Er überlebte und brauchte P. Middendorfs Fürsorge nicht mehr in Anspruch zu nehmen.

Eva Bachenheimer weilte bis Kriegsende in Stegen. Als die in Hagen-Eilpe zurückgebliebenen Vinzentinerinnen nach Stegen berichteten, die Gestapo habe sich bei ihnen nach dem Mädchen erkundigt, beschloß man, Eva unter dem Vorwand, daß sie an den Polypen operiert werden müsse, in ein Freiburger Krankenhaus zu vermitteln. Von dort sollte sie in die Bodenseegegend gebracht und bei einer leiblichen Schwester einer Vinzentinerin versteckt werden. Doch es war nicht mehr nötig; der Krieg war zu Ende.

Der Vater Max Bachenheimer kehrte nach dem Krieg aus den westlichen Nachbarstaaten zurück, wo er sich hatte verstecken können, und nahm die Kinder wieder zu sich. Er starb 1957. Dieter Bachenheimer und Eva Zwingmann geb. Bachenheimer leben heute im Sauerland.

5. Helga und Heinz Casimir Karmiol

Am 28. Mai 1994 kam es nach über 50 Jahren seit der Verlegung des Waisenhauses in Hagen-Eilpe zu einem ersten Treffen der Stegener Ehemaligen, an dem etwa 40 Personen teilnahmen. Im Laufe des Tages wurde über die Stegener Zeit ein Lichtbildervortrag gehalten. Auf einigen der alten Fotos entdeckte man auch ein schwarzhaariges Mädchen namens Helga Karmiol, das zusammen mit ihrem Bruder Heinz Casimir Karmiol zu den Waisenkindern gehörte; es wurde behauptet, beide seien jüdischer Herkunft gewesen. Nachforschungen ergaben, daß Heinz Casimir Karmiol verstorben ist. Seine Schwester Helga, die später heiratete und unter anderem Namen im Ruhrgebiet lebt, hat bisher jegliche Kontaktaufnahme abgelehnt, da sie, wie sie mitteilen ließ, an die Zeit nicht mehr erinnert werden wolle. So bleibt nur das Zeugnis der ehemaligen Waisenkinder.

III. P. Dr. Heinrich Middendorf SCJ (1898–1972)

1. Sein Leben

Der entscheidende Mann, der mit der Unterbringung der Menschen jüdischer Herkunft in Stegen viel gewagt hatte, war P. Middendorf. Er lenkte die Geschicke der Menschen im Stegener Kloster der Herz-Jesu-Priester durch die Kriegszeit und rettete ihr bedrohtes Leben. Es gelang ihm, unter all den Menschen sieben, vielleicht sogar neun Menschen jüdischer Herkunft zu verstecken. Inwieweit auch seine Mitbrüder von der Rettungsaktion wußten, läßt sich nicht mehr klären, da von ihnen zum Beginn dieser Nachforschungen im Jahre 1990 niemand mehr lebte.

Heinrich Middendorf wurde am 31. August 1898 in Aschendorf im nordischen Emsland geboren. Nach der Volksschule und der Rektoratsschule in der Heimat besuchte er die Missionsschule der Herz-Jesu-Priester in Sittard in den Niederlanden. Am 5. Oktober 1917 band er sich durch die drei Ordensgelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams an die Ordensgemeinschaft. Nach den höheren Studien in Sittard, Luxemburg und Sayn wurde er am 17. März 1923 in Limburg zum Priester geweiht. Als Neupriester hatte er den Auftrag, sich auf die Ausbildung der ordenseigenen Seminaristen vorzubereiten. Er studierte Theologie in Innsbruck, Berlin und Freiburg und schloß sie mit der Promotion in den Bibelwissenschaften ab. Der Titel seiner Doktorarbeit lautete: „Gott sieht. Eine terminologische Studie über das Schauen Gottes im Alten Testament“ (1935). Als Dozent in Exegese war er in Bendorf, Stegen, Handrup und Freiburg tätig. Diese Häuser außer Handrup leitete er auch als Rektor. In seiner Rektoratszeit in Stegen von 1938–1946 ereigneten sich jene Menschenschicksale, von denen oben die Rede war.

1949 berief ihn die Generalleitung als Rat nach Rom. Nach dem Ende seiner Amtszeit meldete er sich 1956 für den damaligen Kongo, das heutige Zaire, als Missionar, obwohl er nicht mehr jung war. In der Zeit des Simbaaufstandes 1964 wurde er bedroht und eingekerkert und erlebte die Ermordung seines Bischofs und vieler Mitbrüder. Im Mai 1972 kam er zum Heimaturlaub nach Deutschland, erkrankte und wurde am 10. August 1972 von Gott in die Ewigkeit heimgerufen. Sein Grab befindet sich auf dem Kloster- und Gemeindefriedhof von Handrup (bei Lengerich im Emsland).

2. Der Brief von Yad Vaschem: 1. November 1994

Bekanntlich wurde nach dem Krieg zur Erinnerung an die Opfer des Holocaust in Jerusalem eine Gedenkstätte errichtet. Vom Herzl-Berg aus führt die Hazikaron-Straße zu jenem Hügel des Gedenkens (Har Harzikaron) Yad Vaschem. Die Worte bedeuten „ein Denkmal und ein Name" und sind einer Stelle des Propheten Jesaja entnommen: So spricht der Herr: ich will ihnen in meinem Haus und in meinen Mauern ein Denkmal und einen Namen geben, einen ewigen Namen will ich ihnen geben, der nicht vergehen soll (Jes 56,4–5).

Die Gedenkstätte besteht aus verschiedenen Gebäuden, in denen ein Holocaust-Archiv, ein Dokumentionszentrum, ein Forschungszentrum, eine Synagoge und ein Kunstmuseum mit Werken jüdischer KZ-Häftlinge untergebracht sind. Den Mittelpunkt des weiträumigen Komplexes bildet die mächtige „Halle der Erinnerung". Im Innern sind in den dunklen Steinboden die Namen der 22 größten Konzentrationslager eingemeißelt. Ein Ewiges Licht leuchtet vor einer Bronzeschale, die die Asche von Opfern aus jedem Lager enthält. Auf dem Vorplatz ragt die „Säule der Erinnerung" 30 m hoch empor; an ihrer Spitze steht das Wort „Zkhor" (Erinnere dich).

Der Besucher kommt zunächst in die Allee der Gerechten. Sie ist Nicht-Juden gewidmet, die während der Zeit des Nationalsozialismus Juden gerettet haben. Ihnen verleiht Israel den Ehrentitel „Gerechter unter den Völkern". Sie wurden bisher durch einen mit ihren Namen bezeichneten Johannisbrotbaum verewigt. Da die Allee inzwischen keinen Platz mehr bietet, wurde an anderer Stelle eine Gedenkwand errichtet, wo Steinplatten mit Namen solcher Nicht-Juden eingemauert werden.

Seit Mitte 1993 hatte Dr. Peter Paepcke zusammen mit seiner Mutter Lotte Paepcke und unterstützt von Dieter und Eva Bachenheimer bei den zuständigen jüdischen Behörden der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vaschem den Antrag gestellt, auch P. Middendorf zu ehren. Dazu hatte er alle Unterlagen über die Vorgänge in Stegen während der Kriegszeit an die jüdischen Behörden gesandt. Mit Datum vom 1. November 1994 erhielten die Antragsteller einen Brief mit folgendem Inhalt (in der deutschen Übersetzung des englisch geschriebenen Textes):

„Yad Vaschem – Amt zum Gedenken an die Märtyrer und Helden des Holocaust

Jerusalem, den 1. November 1994

Betrifft: Pater Heinrich Middendorf, Deutschland (5837)

Wir freuen uns, mitteilen zu können, daß der obigen Person der Titel ‚Gerechter unter den Völkern' verliehen wurde für Juden während der Zeit des Holocaust geleistete Hilfe. Der oben Genannte (oder dessen nächster Verwandter) hat Anspruch auf eine Medaille und eine Ehrenurkunde; ebenso wird sein Name auf der Ehrenwand der Gerechten in Yad Vaschem eingetragen. Kopien dieses Briefes werden an Personen verschickt, die Beweismittel geliefert haben, und an andere Gruppen von Interessenten. Wir bitten um ihre Hilfe, uns die Adresse des Geehrten oder seines nächsten Verwandten mitzuteilen.

Dr. Mordecai Paldiel, Abteilungsleiter für die Verleihung des Titels ‚Gerechter unter den Völkern'

An: Dr. Peter Paepcke, Deutschland
Frau Lotte Paepcke, Deutschland
Herr Dieter Bachenheimer, Deutschland

2.5./M.P./D.W./

P.O.B. 3477. Jerusalem 91034. Tel. 751611. Fax. 433511."

Die Ehrung eines Nicht-Juden in Yad Vaschem verläuft in drei Schritten. Der erste Schritt besteht in dem Beschluß der Jerusalemer Behörde, jemanden wegen seiner Verdienste den Titel „Gerechter unter den Völkern" zu verleihen. Dieser Beschluß wurde am 11. September 1994 gefaßt und im Schreiben vom 1. November 1994 den Antragstellern mitgeteilt. Über diesen Schritt wurde oben berichtet.

3. Festfeier am Kolleg: 14. Mai 1995

Am 14. Mai 1995 fand am Kolleg St. Sebastian eine Festfeier statt, in der durch den Gesandten der Botschaft des Staates Israel, Avraham Benjamin, Medaille und Urkunde an die Herz-Jesu-Priester übergeben wurde. Nach der Begrüßung der Gäste durch den Rektor des Klosters, P. August Hülsmann, wurden in einem Lichtbildervortrag die Ereignisse der Kriegszeit in Erinnerung gerufen. Danach hielt die Sekretärin des Gesandten, Frau Gisela Kuck, eine Laudatio, in der sie unter anderem ausführte:

„In dieser Stunde geht es um einen Menschen und seine Taten, der sich die Fähigkeit bewahrte, Mitleid mit der gequälten Kreatur zu empfinden und aus dem Mitleiden die Motivation zum Engagement entwickelte. Er verschloß seine Augen nicht, als das Unrecht bei ihm einbrach. Er stand nicht am Fenster und schaute zu, sondern handelte, stellte sich schützend vor die Verfolgten, versuchte unter Einsatz des eigenen Lebens zu helfen, zu retten.

Neben den vielen anderen Hilfesuchenden waren seine Schützlinge jüdischer Herkunft: Lotte Paepcke und ihr Sohn Peter, Irmgard Giessler und ihre Tochter Ursula, Gerhard Zacharias, die Geschwister Dieter und Eva Bachenheimer sowie die Geschwister Helga und Heinz Karmiol. Pater Dr. Heinrich Middendorf wurde in den Kreis der ‚Gerechten unter den Völkern' aufgenommen. Wir freuen uns, daß der Name dieses Menschen in Yad Vaschem verewigt wird."

Darauf sagte der Gesandte der israelischen Botschaft, Avraham Benjamin, in seiner Würdigung unter anderem: „Pater Middendorf war ein katholischer Priester, der das ewige Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams abgelegt hat. Er hat sich unter der Nazi-Diktatur trotz Bedrohung, der auch die Kirche ausgesetzt war, nie in die Irre führen lassen, nie vom richtigen Weg ablenken lassen, sondern sich von seinem reinen Glauben an Gott und die Menschen und von seinem Gehorsam gegenüber Gottes Geboten leiten lassen.

Im babylonischen Talmud wird im Namen des ‚amora', des Lehrers Abbaye, überliefert, daß in jeder Generation 36 Gerechte oder Heilige unter den Völkern leben. Sie leben unbehelligt und von ihren Mitmenschen unbemerkt. Nur in Zeiten der äußersten Not und der größten Gefahr tritt das Wirken dieser Menschen in Erscheinung, indem die Bedrohung abgewandt wird. Und dann kehren sie wieder in ihre Anonymität zurück. – Ich glaube, wir können Pater Middendorf als einen von diesen mystischen, heilbringenden Gerechten betrachten, ohne die – so die Legende des Talmud – die Welt nicht bestehen kann."

Nach der Würdigung übergab der Gesandte Ehrenurkunde und Medaille an die Hausgemeinschaft der Herz-Jesu-Priester. Er erklärte zunächst die Ehrenurkunde. Danach wird der Text der Urkunde eingeleitet mit dem berühmten Ausspruch des Gründers des Chassidismus, Baal Schem Tov: „Erinnerung ist das Geheimnis der Erlösung", und umrahmt von den Worten aus dem Talmud: „Wer immer ein Menschenleben rettet, hat damit gleichsam die ganze Welt gerettet." Der Text der in Hebräisch und Englisch verfaßten Urkunde wurde verlesen und lautete (in deutscher Übersetzung):

„Hiermit wird bestätigt, daß bei ihrer Sitzung vom 11. September 1994 die Kommission zur Anerkennung der Gerechten, eingesetzt von Vad Vaschem, der Erinnerungsstätte an die Helden und Märtyrer des Holocaust', aufgrund vorgelegten Beweismaterials entschieden hat zu ehren Pater Heinrich Middendorf, der während der Zeit des Holocaust' sein Leben einsetzte, um verfolgte Juden zu retten. Die Kommission hat ihm deshalb die Medaille der ‚Gerechten unter den Völkern' zuerkannt. Sein Name soll auf einer Gedenkwand im Garten der ‚Gerechten' in Yad Vaschem verewigt sein."

Als weiteres wurde die Medaille erklärt und übergeben. Die Erklärung lautete: „Diese Medaille, die den ‚Gerechten' (Christen, die Juden unter Einsatz ihres eigenen Lebens gerettet haben), verliehen wird, wurde speziell für Yad

Vaschem geprägt. Der Künstler Nathan Karp aus Jerusalem gestaltete in dieser Medaille in symbolischer Form die Worte des Talmud: ‚Wer immer ein Menschenleben rettet, hat damit gleichsam die ganze Welt gerettet'. Die Hände, die eine Lebenslinie aus Stacheldraht umfassen, scheinen aus dem Nichts herauszuragen, während die Linie, die um den Erdball gewunden ist und ihm die treibende Kraft verleiht, aussagt, daß Taten wie die der ‚Gerechten' die Existenz der Welt und unseren Glauben an die Menschheit bestätigen."

Nach der Übergabe der Medaille sprach derjenige, der sich vor allem für die Ehrung P. Middendorfs eingesetzt hatte, Dr. Peter Paepcke. Er appellierte mit bewegenden und überzeugenden Worten an die Jugend, sich der Ungeheuerlichkeit des Holocaust bewußt zu werden und in ihrem Leben alles zu tun, damit eine solches Ereignis nie wieder Wirklichkeit werde. Sein letzter Satz lautete: „Ich freue mich, daß ich diesen Tag noch erleben durfte." (Erst nach der Feier wurde bekannt, was ihm dieser Satz bedeutete. Dr. Paepcke war zu der Zeit schon schwer erkrankt. Er besuchte Stegen noch einmal am 7. Juni 1995, nahm Abschied und starb am 25. Juni 1995.)

Der Schuleiter Eberhard Breckel beendete die Feier unter anderem mit folgenden Worten: „Ich versichere Ihnen, daß wir Urkunde und Medaille in würdiger Form an zentraler Stelle innerhalb der Schule aufbewahren werden als Zeichen des Gedenkens und der Verpflichtung, mitzuwirken am Bau einer besseren Zukunft."

4. Die Gedenktafel in Yad Vaschem: 19. Oktober 1995

Der dritte Akt der Ehrung Pater Middendorfs fand am 19. Oktober 1995 an der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vaschem in Jerusalem statt. Dazu machte sich eine Gruppe von 14 Personen im Oktober 1995 auf den Weg nach Israel. Zu ihr gehörten unter anderen auch Dieter Bachenheimer und Eva Zwingmann geb. Bachenheimer. Der Abteilungsleiter für die Verleihung des Titels „Gerechter unter den Völkern", Dr. Mordecai Paldiel, begrüßte die Gruppe und fragte nach den Menschen jüdischer Herkunft und dem Vertreter des zu Ehrenden. Das waren Dieter Bachenheimer und Eva Zwingmann geb. Bachenheimer sowie P. Dr. Bernd Bothe SCJ. Dann begab sich Herr Paldiel mit der Gruppe in die „Halle der Erinnerung". Während die Gruppe im Zuschauerbereich stehenblieb, ging Herr Paldiel mit den Menschen jüdischer Herkunft und dem Vertreter in den unteren Raum hinab vor die Ewigen Flamme. Er würdigte die Verdienste P. Heinrich Middendorfs und sprach ein Gebet. Danach legte der Vertreter des Geehrten vor der Flamme einen Kranz nieder. Man verharrte einige Zeit in stillem Gedenken.

Nach diesem ersten Teil der Ehrung fuhr die Gruppe zur Gedenkwand, wo eine Tafel mit einem weiß-blauen Tuch, den Farben des Staates Israel, ver-

deckt war. Wiederum erwähnte Herr Paldiel die Verdienste des „Gerechten unter den Völkern“ und forderte dann die Menschen jüdischer Herkunft und den Vertreter des zu Ehrenden auf, die Gedenktafel zu enthüllen. So nahmen Dieter Bachenheimer, Eva Zwingmannn und P. Bothe das Tuch von der Wand. Hervor kam eine schwarze rechteckige Steintafel, auf der in hebräisch und englisch stand: Father Heinrich Middendorf, Germany. P. Bothe gedachte P. Middendorfs und insbesondere des zwischenzeitlich verstorbenen Antragstellers, Dr. Peter Paepcke, sowie seiner Mutter Lotte Paepcke. Zum Abschluß der Ehrung wurde aus dem Buch „Unter einem fremden Stern“ von Lotte Paepcke eine Charakterisierung P. Middendorfs vorgetragen. Damit endete die Feier.



Inzwischen wurden Urkunde und Medaille zusammen mit anderen Zeugnissen um die Person P. Middendorfs von der Hausgemeinschaft der Herz-Jesu-Priester an das Kolleg St. Sebastian übergeben. Sie werden in der Schule in einem Schaukasten ausgestellt. So möge die priesterliche Gestalt P. Middendorfs, des ehemaligen Rektors des Hauses, der Jugend von nun an künftig vor Augen stehen als einer, der in unmenschlicher Zeit Menschlichkeit bewies und dafür als erster katholischer deutscher Priester in Yad Vaschem in Jerusalem geehrt wurde.

Der Verlust des Kontrastes
Zur Studientagung 1996 des Arbeitskreises „Theologie und Verkündigung"

Hans Gasper, Bonn

Dem Bemühen um „Bruch- und Bausteine einer künftigen Theologie des Ordenslebens" – so zusammen mit obigem Titel, „Der Verlust des Kontrastes", die vollständige Themenangabe der Studientagung – gab der Schriftsteller und Philosoph, Peter Sloterdijk („Kritik der zynischen Vernunft"), eine ernüchternde Auskunft: „Das europäische Mönchstum endet auf Käseschachteln", so in seinem Essay, „Wohin gehen die Mönche" (in: Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit,* Frankfurt/Main, 1993, 80–105). Dieser Text bildete den Auftakt der diesjährigen Studientagung des AK „Theologie und Verkündigung" vom 23.02. bis 25.02.1996 in Augsburg. Sloterdijk konstatiert eine totale Fremdheit zwischen heutiger Welt und Mönchtum: „Spuren von mönchischem Leben bestehen nur als systemisch irrelevante Überbleibsel aus feudaler Zeit fort.... Man liest kontemplative Texte, wie man alte Musik auf alten Instrumenten hört. Um an sich selbst und den Dingen zu ‚arbeiten', braucht kein Mensch nach der französischen Revolution mehr an die Notwendigkeit von Klöstern zu glauben" (ebd.). Die heutige Welt, „der Komplex, der als westliche Zivilisation gilt", beruht „auf einer Absage an das Prinzip Wüste" (104), dort, wohin einstmals die Mönche gehen konnten.

Damit sind Ort und sozusagen innere Dimension monastischer „Weltflucht" von einst genannt: „Wer in die Wüste geht, sucht den Raum auf, der sich wie kein anderer dazu eignet, von einem Weltort aus die Welt zu minimieren. Wüste ist die Option, von der Welt allein den unvermeidlichen Rest hinzunehmen" (95). Hier, wo Welt „gegen Null tendiert" (ebd.), konnte die Radikalität des „Gott und die Seele erkennen... sonst überhaupt nichts" des frühen Augustinus (93), „der Angriff des dyadischen Extremismus gegen alle Formen des triangulierenden Weltaufbaus" (92) gelebt werden. Die Mönche gehen in die Wüste, weil sie „der Drift des sorgenschaffenden und weltlich machenden Zur-Welt-Kommens Einhalt gebieten und sich zu Lebzeiten schon umsiedeln (wollen) in die ganz andere Stadt, die von Augustinus bis Bloch einen unwiderstehlichen Namen trägt: Heimat" (90). „Dieser Übergang ‚von hier nach dort' setzt voraus, daß die Welt als das trennende Dritte zwischen Gott und Mensch bis zur Annullierung entkräftet wird" (ebd.). Sloterdijk nennt diese „Wüstenheiligen": „Athleten einer metaphorischen Disziplin, die aus Weltmenschen Gottmenschen zu machen fordert" (ebd.).

Sloterdijk siedelt diese historische Betrachtung an im Kontext sozusagen einer Ontologie der „Weltfremdheit". „Der Mensch ist ein zum Umzug bestimmtes Tier" (82), „ein Elementwechsler", ein „Migrant zwischen verschiedenen Aggregatzuständen oder Dimensionen des Seins" (83), und so stellt sich die

Frage, wohin „Weltfremdheit" und „Weltflucht" als anthropologische Konstitutiva sich heute wenden können. In einer Welt „metaphysischer Obdachlosigkeit" (115) ist „das mönchische Phänomen insgesamt als regionale und epochale Metapher für ein noch unbegriffenes akosmisches Großproblem zu verstehen" (113). In der „atheologische(n) Hochmoderne" (113) ist Gott als Grund, in die Wüste zu gehen, fraglich geworden – aber vielleicht war dies schon immer der Fall: „Weltflucht ist ... nur ein anderer Name für radikaldyadische Introversion ... Für die großen Flüchtenden aller Zeiten liegt auf der Hand, daß man Gott mehr lieben müßte als Welt und Mensch – selbst wenn es keinen Gott gäbe" (94). Mönch, Wüste, aber auch Gott als bloße Metaphern der anthropologischen Grunddaten „Weltfremdheit" und „Weltflucht" ? Der Kontrast wird zwar deutlich markiert, der Grund dafür – aus christlicher Sicht – in Frage gestellt.

„Bruch- und Bausteine" einer Theologie des Ordenslebens, genauer, dessen „Fundamente", suchte deshalb Sr. Dr. Theresia Mende OP an einem christlich näherliegenden Ort, der Bibel.

Zugang zu „Jüngerschaft und Nachfolge im Alten und Neuen Testament" sind für ihre Überlegungen „nicht ... in erster Linie die Berufungsgeschichten der Synoptiker, sondern die schon stärker reflektierte Berufungserzählung des Johannes-Evangeliums" (Joh. 1,35–51) sowie damit verbundene alttestamentliche Motive. Das Bekenntnis des Täufers von Jesus dem „Lamm Gottes...., das die Sünde der Welt hinwegnimmt", sowie die mit dem Selbstbekenntnis Jesu verbundene Verheißung an alle „Jünger, die ihm als dem Gotteslamm nachfolgen: ‚Ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes über dem Menschensohn auf- und niedersteigen sehen'" bilden den Rahmen für die Christuserkenntnis, damit „das Fundament von Jüngerschaft und Nachfolge ... deren Bezeugung ihre konkrete Realisierung" ist.

Die „Proklamation Jesu als Gotteslamm" führt zunächst zur *„alttestamentlichen Gottesknechtsprophetie"*. Diese Texte des Deuterojesaia verheißen „den im Strafgericht Jahwes gedemütigten ... Israeliten" Rettung durch die stellvertretende Sühne und Lebenshingabe des Gottesknechts. Bereits im AT gilt, daß „in seinem Knecht... es Jahwe selbst (ist), der litt und sich unter den Fluch des Gerichtes beugte, um es stellvertretend für die Sünder zu tragen". Im „Horizont des Logoshymnus" ist Jesus „nicht nur unschuldig an dem Gericht, das er stellvertretend für uns trägt, sondern der wesenhaft Sündlose, so daß seine Lebenshingabe als Opferlamm Gottes... die Macht der Sünde in der Welt schlechthin bricht."

Dies ist zu ergänzen ferner durch die *Menschensohn-Tradition* nach Dan 7, über die hinaus „das Neue Testament nicht nur den hoheitlich herrschenden, sondern auch den erniedrigten und leidenden Menschensohn" kennt. Auch das Johannes-Evangelium führt die „Traditionen vom leidenden Gottesknecht und vom herrschenden Menschensohn in der Person Jesu.... zusammen". Im Zeugnis der personalen Einheit von Gott als dem Weltenrichter und Jesus als dem leidenden Gottesknecht offenbart sich „das Weltgericht.... zugleich als ‚Welterbarmen'

und der Weltenrichter als Welterlöser", der „in der Person des Menschensohnes Jesus Christus" das Weltgericht „in stellvertretender Sühne selbst auf sich nimmt". Jüngerschaft ist damit „Nachfolge in das Knechtsein Gottes": „Im Gottesknecht Jesus Christus ist Gott selbst Knecht der Menschen geworden... Jüngerschaft Jesu ist unter dieser Voraussetzung in erster Linie Nachfolge in das äußerste Knechtsein Gottes". Deshalb ist Jüngerschaft nicht bloß eine Randerscheinung kirchlichen Lebens, sie gehört vielmehr „ins Zentrum der Soteriologie, des erlösenden Heilshandelns Gottes an der Welt".

Der Jünger ist weiterhin *„Repräsentant der von Gott belehrten Erlösten der Endzeit"*. Von hier ist die in allen Evangelien nachdrücklich betonte Jüngerbelehrung zu sehen: „Die Jünger, die Jesus nachfolgen, seine Zeichen sehen und seine deutenden Worte vernehmen, sind nun jene von Gott belehrten Erlösten des neuen Bundes ...., denn in Jesus ... ist Gott selbst ihr Lehrer". Von dieser Belehrung gewinnt Gestalt „die Sendung des Jüngers als Verkündigung der ‚Frohbotschaft' der Erlösung", auch dies ein Begriff ursprünglich aus dem Deuterojesajabuch. Zu dieser Verkündigung gehört aber alt- wie neutestamentlich die „Teilnahme der ganzen Person am Werk der Erlösung", die „Teilhabe am erlösenden Knechtsdienst Gottes". Die alt- wie neutestamentlich dem Jünger verheißene „Fülle des endzeitlichen Heils" ist im Neuen Testament „Heilsfülle ... in Gemeinschaft mit der konkreten Person Jesu Christi": „Der Berufungsbericht des Johannes-Evangeliums bringt dies dadurch zum Ausdruck, daß er dem Jünger, der willens ist, dem Gotteslamm nachzufolgen, die Schau des Menschensohnes verheißt, über dem die Engel Gottes auf- und niedersteigen".

An Radikalität steht diese biblische Sicht von Jüngerschaft und Nachfolge Sloterdijks „Weltflucht" der Mönche nicht nach, aber der Bezugspunkt ist ein anderer: Jüngerschaft als Nachfolge des Gotteslamms – mit Katharina von Siena – ist Teilhabe am welterbarmenden und welterlösenden Handeln Gottes im Gottesknecht und Menschensohn Jesus Christus.

Vermitteln könnte zwischen anthropologischen Überlegungen und einem am Evangelium orientierten christologischen Ansatz vielleicht der „Baustein", der aus der „Ordenstheologie bei Thomas von Aquin" durch P. Dr. Johannes Bunnenberg OP vorgestellt wurde. Diese, gespeist u. a. auch aus historisch-biographischen Faktoren, steht im Kontext der theologischen Anthropologie der Summa, ist konkret situiert hinter den Traktaten über „caritas", „religio" und über die zwei Wege der Aktion und Kontemplation (S Th 2,2 183–189).

Die ihm vorgegebene Unterscheidung von Gebot und Rat aufnehmend, versteht Thomas den Ordensstand als „status perfectionis", den er im Licht der „perfecta caritas" interpretiert. „Thomas", so Bunnenberg, „hat stark mit der vorgegebenen Höherbewertung des kontemplativen Lebens zu kämpfen", bringt bereits Korrekturen an in den Ausführungen über Aktion und Kontemplation und versucht zwischen aristotelischem Ideal, monastischem Erbe und evangelischer Weisung, „der Nächstenliebe den Raum zu schaffen, der ihr vom Evangelium her zusteht". In diesem Kontext ist die Höherbewertung des

Predigerordens gegenüber rein kontemplativen Orden zu sehen, denn hier werden Kontemplation mit Lehre und Predigt verbunden, die als vornehmster Dienst am Nächsten hervorgehen aus der Fülle der Beschauung. Einige, so Thomas, „erreichen eine solche Höhe der Liebe, daß sie selbst die Kontemplation Gottes, wiewohl sie höchste Freude in ihr erfahren, aufgeben, um Gott zu dienen für das Heil des Nächsten. Das war die Vollkommenheit des hl. Paulus..." (nach Quaest. disp. De caritate 11).

Der Anschein einer „Schieflage" entsteht, wenn Gottesliebe mit Kontemplation, die Nächstenliebe mit der Aktion verbunden und damit diese als sekundär und untergeordnet erscheint. Man könne jedoch, nach Pesch, jene Aspekte stärker gewichten, die über die damals geltenden Meinungen hinausführten, d.h. der positive Ansatz mit den Leitbegriffen „Vollkommenheit" und „Liebe", sowie der soziale Bezug.

Vom Ort im Gesamt der Summa nicht sofort und zuerst christozentrisch gelesen, könnten die in dieser Ordenstheologie vorkommenden schöpfungstheologischen und anthropologischen Aspekte dazu dienen, hier liegende Möglichkeiten zu sehen, „wie menschliches Leben zu seinem Ziel findet". Hier liegen Anknüpfungspunkte zu anderen Religionen, hier läge auch ein Bezugspunkt zur Anthropologie der „Weltflucht" Sloterdijks. Die klare Dominanz der Liebe, in der Begründung des angenommenen Vorrangs der Kontemplation wie aber auch der genannten neuen Gewichtung des Dienstes am Nächsten – in gewisser Hinsicht ein Bruch im System –, zeigen auf das spezifisch Christliche dieses Denkens; der Zusammenhang von „status perfectionis" und „caritas perfecta" wäre dann mit dem biblischen Ansatz zu vermitteln.

„Wenn Christus in diese Welt gesandt wird, bleibt er eins mit dem Vater in allem, was er redet, denkt und tut. Wenn wir in der Sendung Christi leben, dann schickt er uns nicht von sich weg, sondern läßt uns da in ihm und mit ihm sein, wo er selbst sein will" (Joh. 17,24). Sendung ist ein Zentrum der Überlegungen von Prof. Barbara Hallensleben, Fribourg, an persönlicher Teilnahme leider verhindert („Plädoyer für eine Theologie der Sendung. Perspektiven für die Zukunft des Ordenslebens"). Es liegt auf der Hand, wie damit bislang genannte Aspekte umgriffen werden können. Sendung kann, auch trinitätstheologisch (die Sendung erfolgt nach Thomas „ohne Trennung"), gesehen werden „als Ruhen in der Bewegung Gottes". Dann kann gesagt werden: „Ob Gebet oder Tat, Kontemplation oder Aktion – beides muß seinen Maßstab finden in der Sendungsbewegung Jesu Christi." Die evangelischen Räte sind zu begreifen, als „eine besondere Gestalt, ... (die) grundlegend gemeinsame Berufung" und Sendung zu leben. „Die christliche Vollkommenheit besteht allein in der Liebe; die evangelischen Räte, der Ordensstand und andere besondere Berufungen sind Gnadengaben Gottes, um dieses hohe Ziel je sicherer zu erreichen."

Mit dem Stichwort „bejahte Endlichkeit" ist ein zweites Zentrum bezeichnet. „Die Gelübde der evangelischen Räte.... sind ein öffentliches Bekenntnis zu dem, was ich unausweichlich bin... sind Hilfen, der eigenen Armut, Schwach-

heit und Sterblichkeit nicht zu entfliehen, ... in ihrer Hochschätzung der evangelischen Räte anerkennt die Kirche die Endlichkeit der Welt und zugleich die Nähe des Reiches Gottes." Ein Hinweis auf C. F. von Weizsäckers Überlegungen über eine neue „asketische Weltkultur" verdeutlicht noch einmal den anthropologischen Aspekt: „Die Bedürfnisverzichte, symbolisiert in den Mönchsgelübden... sind Mittel der Bewußtwerdung, der Distanzierung von sich selbst. Die tiefe Verwandlung der menschlichen Natur, die dadurch möglich wird, strahlt dann prägend in die Kultur zurück." Die Gelübde besagten, gegen mächtigte Trends der Geistesgeschichte: „Ich verspreche öffentlich, nicht meine Identität und meine Zukunftshoffnung aus den Mitteln dieser Welt zu ziehen, sei es Reichtum, Macht, irdische Partnerschaft und Geborgenheit einer Familie, die Rolle, in der mein schwaches Ich sich versteckt und erhöht". Diese Anerkennung der Ohnmacht der „conditio humana" könne „nach dem Rat des Evangeliums" bejaht werden „als Teilnahme an der Ohnmacht und Vollmacht der Sendung Jesu Christi". Die Wahrnehmung der „Ordenskrise als Gotteskrise" kann einen Schlüssel zum Verständnis dafür liefern, warum Ordensleben und die Räte in einer Welt nicht bejahter Endlichkeit fremd wirken.

In Madeleine Delbrel, vermittelt durch einen Text von Prof. Marianne Heimbach-Steins („‚Die Gebärden Christi nachahmen'. Zur Signatur religiöser Existenz nach Madeleine Delbrel"), wurde eine konkrete Gestalt präsent, die evangelischen Räte als Form von Gottes- und Nächstenliebe inmitten der Welt zu leben. Ihre Gedanken, ein Thomas-Text sowie die Gottesknechtlieder des Deuterojesaja waren gegenwärtig auch im gemeinsamen Stundengebet. Über Ausschnitte aus den Spielfilmen „Thérèse" und „Sister act" sowie das TV-Porträt der Schweizer Dominikanerin Ingrid Grave, „Das Nummerngirl Gottes", wurden auch Formen medialer Annäherung an das Thema einbezogen.

Im Versuch, die ausgebreiteten Materialien zusammenzuführen, zeigte sich, daß – ungeachtet ihrer deutlichen historischen Bedingtheit – die Synthese des Thomas möglicherweise darin bleibende Bedeutung behält, daß sie versucht, genuin biblisch-evangelische Motive – die Bedeutung der Liebe – mit anthropologischen Motiven zu vermitteln. Gefragt wurde, ob und wie das über viele Jahrhunderte mit dem Begriff „status perfectionis" Ausgesagte heute auf dem Weg der Relecture und Rekonstruktion neu angeeignet werden könnte. Sicher ist das konziliare Leitwort „perfecta caritas" hier ein Schlüsselwort. Können oder dürfen sich Ordensleute als „Elite" verstehen? Trotz der wahrgenommenen Wichtigkeit von Eliten für alle Gesellschaften wurde aber deutlich, daß dieser Begriff nur sehr eingeschränkt eine Hilfe sein kann, er produziert zu viele Mißverständnisse. Genügen würde vielleicht schon, wenn sich das Bewußtsein wieder etwas mehr ausbreiten würde – außerhalb, wie nicht zuletzt auch innerhalb der Orden! –, daß das Ordensleben bzw. ein Leben nach den „Evangelischen Räten", nach dem Zeugnis der Schrift wie nach dem einhelligen Zeugnis der Tradition, nicht nur etwas sehr Gutes und Wichtiges ist, vielmehr etwas für christliches Leben in Kirche und Welt (!) ganz und gar Unentbehrliches.

Die Einkünfte der Ordensleute
*(Vgl. c. 668 § 3 und c. 741 § 2)**

Bronisław Wenanty Zubert OFM, Katowice, Polen

Vorbemerkungen

Dienst und Arbeit, die Leitgedanken unseres Symposiums, stehen in einer logischen, jedoch nicht unbedingt notwendigen Beziehung zum Empfang von Arbeitslohn bzw. zum Erwerb materieller Güter durch die Ordensperson, auf welche Weise auch immer. Sowohl das Leben in einer konkreten Gemeinschaft nach den von der Kirche approbierten Rechtsnormen als auch die Verpflichtung, nach dem Gelübde des evangelischen Rates der Armut zu leben, werfen die Frage nach der legalen, individuellen Weise des Erwerbs und der Nutzung von Lohn auf. Im Rahmen der allgemeinen Thematik des Symposiums scheint die Wahl des Themas über die Einkünfte der Ordensleute deswegen berechtigt und begründet zu sein. Es ist übrigens nur eine von vielen Einzelfragen des umfangreichen Ordensvermögensrechtes. Sowohl die traditionelle Auffassung der „Vermögensgemeinschaft" der Ordensleute, die bereits im Dekretalenrecht als Grundsatz: *Quidquid acquirit monachus, acquirit monasterium*[1] formuliert und mit dem Armutsgelübde umfassend verbunden ist, als auch die oft falsch verstandene „Vermögensgleichheit" enthalten – wie man meinen darf – ebenfalls gewisse Gefahren für die sog. *povertà laboriosa*[2], insbesondere wegen der Minderung des Arbeitsethos – leider auch unter den Ordensleuten. Das Bewußtsein des einzelnen, daß die Gemeinschaft, vom persönlichen Einsatz abgesehen, wenigstens das Existenzminimum garantiert – was gewöhnlich die weltlichen Lebensverhältnisse nicht gewähren – muß die Arbeitsamkeit der Ordensleute nicht notwendigerweise stimulieren, besonders bei einem legalistischen Verständnis der aus den Gelübden folgenden Pflichten und einem mangelnden Verständnis für die Ordenskonsekration als einer „totalen Hingabe". Ich meine, daß in diesem Kontext eine kritische doktrinale und normative Analyse der c. 668 § 3 und c. 741 § 2 durchzuführen ist. Mehr als in der Vergangenheit verlangen insbesondere die differenzierte Arbeit und Beschäftigung der Ordensleute, die veränderten Kultur- und Zivilisationsverhältnisse, andere soziale und ökonomische Bedingungen und ein anderes geistliches Klima des Ordenslebens eine etwas andere Deutung dieser

---

* Dieser Artikel ist eine gekürzte Fassung des Referates, das ich unter demselben Thema am II. Internationalen Ordensrechtssymposium an der Katholischen Universität Lublin (17. – 18. Oktober 1994) gehalten habe.

1 S. c. 580 § 2 CIC 1917, der inhaltlich diesen Grundsatz enthält und eine reiche Quellendokumentation angibt.

2 E. Gambari, *Vita religiosa secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico*, 2 ed., Roma 1985, S. 309.

Normen. Nach der Analyse der angeführten Canones (I) ist ihre kritische Beurteilung (II) sowie der Versuch, Vorschläge für eine „dynamische Armut" oder auch „gerechte Ungleichheit" (III) zu machen, zweckmäßig.

I. Analyse der cc. 668 § 3 und 741 § 2

Das uns interessierende Problem ist in c. 668 § 3 geregelt, der bestimmt:

„Was ein Ordensangehöriger durch eigenen Einsatz oder im Hinblick auf das Institut erwirbt, erwirbt er für das Institut. Was ihm aufgrund einer Pension, einer Unterstützung oder einer Versicherung irgendwie zukommt, wird für das Institut erworben, sofern im Eigenrecht nichts anderes festgelegt ist".

Im CIC 1917 war dies in c. 580 § 2 geregelt. In Beziehung auf die Mitglieder der Gesellschaften des apostolischen Lebens ist die Norm des c. 741 § 2 obligatorisch:

„Auch die Mitglieder sind fähig, gemäß den Bestimmungen des Eigenrechts Vermögen zu erwerben, zu verwalten und darüber zu verfügen; was ihnen aber im Hinblick auf die Gesellschaft zufällt, wird für die Gesellschaft erworben".

Quelle dieser Norm ist c. 676 § 3 CIC 1917. Die Analyse dieser Bestimmungen muß einzeln durchgeführt werden.

1. Interpretation des c. 668 § 3

In den Kommentaren zum geltenden Codex Iuris Canonici ist die Interpretation des c. 668 § 3 fast einheitlich und wirft keine ernsthaften theoretischen Zweifel oder Diskussionen auf.[3] J. D. Andrés betont zu Recht, daß dessen

---

3 Vgl. z. B.: D. J. Andrés, *Il diritto dei religiosi. Commento al Codice.* Versione della seconda edizione spagnola, Roma 1984, SS. 367–372; J. R. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytutach życia konsekrowanego,* Warszawa 1985, S. 137; Gambari, *Vita religiosa* (Anm. 2), S. 303; J. F. Hite, *The Obligations and Right of Institutes and their Members,* in: *The Code of Canon Law. A Text and Commentary,* hrsg. J. A. Coriden, T. J. Green, D. E. Heintschel, New York 1985, S. 504; R. Henseler, *Ordensrecht. Sonderausgabe in Verbindung mit der Vereinigung Deutscher Ordensobern.* Sonderdruck vom *Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici,* hrsg. K. Lüdicke, Essen 1987, S. 248; J. Beyer, *Le droit de la vie consacrée. Commentaire des Canons 607–746. Institutes et sociétés,* in: *Le nouveau droit ecclésial. Commentaire du Code de Droit Canonique,* liv. II, P. III/2, Paris 1988, SS. 48–49; F. Bogdan, *Prawo zakonów, instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostolskiego,* Poznań 1988, SS. 274–275; B. Primetshofer, *Ordensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici 1983 unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz,* 3. Aufl., Freiburg i. B. 1988, SS. 144–147; B. W. Zubert, *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego,* in: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.,* Bd. 2, Teil III, Lublin 1990, SS. 171–172. R. Sebott, *Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573–746 des CIC.,* Frankfurt a. M. 1995, S. 194.

rechtliche Grundlage dieselbe ist wie die des gesamten c. 668, welcher die gesamte Disposition über die irdischen Güter reguliert, nämlich die Profeß des Armutsgelübdes.[4] R. Henseler fügt hinzu, daß diese rechtliche Disposition die unmittelbare Folge der Profeß als Inkorporationsakt in das Institut ist. In dieser Hinsicht wird nämlich die Ordensprofeß als ein Rechtsakt verstanden, durch welchen ein institutionelles Abkommen zwischen dem Professen und dem entsprechenden Institut abgeschlossen wird. Dadurch wird der Professe Mitglied des Instituts (Inkorporation), womit gegenseitige Rechte und Pflichten entstehen.[5] In dem zu analysierenden Canon zählt der Gesetzgeber sechs Arten der Erlangung von Vermögen auf. Dies sind Güter, die erworben werden: 1) durch eigenen Einsatz und 2) im Hinblick auf das Institut; 3) Pension; 4) Unterstützungen; 5) Versicherungen; 6) Güter, die man nach vollständigem Verzicht auf das Vermögen erworben hat – über ihre Verwendung entscheidet das Eigenrecht.[6] Mit Recht betont Andrés, daß der Gesetzgeber nur die sechs am häufigsten vorkommenden Arten aufgezählt hat, viele andere mögliche Weisen lassen sich auf diese reduzieren.[7] Es ist hilfreich, diese sechs Arten kurz zu besprechen, wobei auch in dieser Hinsicht die Auslegung Andrés' die scharfsinnigste ist.

a) *„propria industria" – „eigener Einsatz"*:

Der Gesetzgeber nennt den eigenen Einsatz an erster Stelle. Der lateinische Ausdruck „industria" ist inhaltsreich; er bedeutet u. a.: „Unternehmungssinn, Begabung, Emsigkeit, Geschäftigkeit, Vorsorglichkeit, Fleiß, beharrliche Aktivität, Arbeit, Scharfsinn (Schlauheit)". Zu dieser Erwerbsweise gehört alles, was ein Ordensmann dank seiner Arbeit und unter Nutzung all seiner menschlichen, intellektuellen, gefühlsbedingten und künstlerischen Begabungen erwirbt, sei es durch sein Wirken im oder außerhalb des Klosters. Die Früchte dieser Aktivität sind natürlich sein Ergebnis. Er ist die bewirkende Ursache, aber der kanonischen Norm entsprechend erwirbt er sie für das Institut. Das geschieht ohne irgendwelche zusätzlichen Formalitäten oder Rechtshandlungen. Diese Regelung erfolgt nämlich „aus der völligen Hingabe, gleichsam als ein Gott dargebrachtes Opfer" (c. 607 § 1), das im Akt der Ordensprofeß vollzogen wird.[8] Auch im Fall des Abschlusses eines Arbeitsvertrages wird dieser

---

4 Andrés, *Il diritto* (Anm. 3), S. 368.

5 S. Henseler, *Ordensrecht* (Anm. 3), S. 248 (c. 668/ 6); ders., *Ordensleute als Arbeitsnehmer bei kirchlichen und weltlichen Arbeitsgebern,* Referat an demselben Symposion, veröffentlicht in der OK 36 (1995) 455–462, hier 456.

6 Andrés, *Il diritto* (Anm. 3), SS. 367–368. Die unter Punkt 2 erwähnten Güter gehören immer dem Institut und das allgemeine Recht gestattet keine Ausnahmen; die unter Punkt 5 erwähnten Güter gehören eigentlich auch dem Institut, aber das Eigenrecht kann etwas anderes bestimmen. Vgl. auch E. D. Menges, *Die vermögensrechtliche Auswirkung der Mitgliedschaft in einem kanonischen Lebensverband,* OK 34 (1993) 171–194.

7 Andrés, *Il diritto* (Anm. 3), S. 368.

8 Ebd.

– soweit es formell möglich ist – mit dem Kloster bzw. mit der Provinz und nicht mit dem einzelnen Institutsmitglied abgeschlossen (Gestellungsvertrag).[9]

Die konkreten Erträge sind aber nicht immer mit dem eigenen Einsatz vergleichbar: eine opferwillige Hausarbeit eines Ordensbruders oder einer Ordensschwester für die Gemeinschaft (z. B. als Sakristan, Koch, Waschfrau) und eine erfolgreiche seelsorgliche Tätigkeit sind in bezug auf die Belohnung nicht vergleichbar. Sie sind deshalb kein objektives Kriterium einer Beurteilung des Engagements für das gemeinsame Wohl des Hauses. Wenn also von seiten der zuständigen Oberen eine Beurteilung dieser Einsätze nötig erscheint, so muß man vor allem die subjektiven Kriterien berücksichtigen.

b) *„ratione instituti" – „im Hinblick auf das Institut"*:

Es geht hier um alle Möglichkeiten des Vermögenserwerbs: ...in Beachtung auf ...im Hinblick auf ...in Beziehung auf das Institut; man kann auch traditionsgemäß sagen: im Hinblick auf die persönlichen Eigenschaften des Mitglieds. Die Begründung dieser Norm ist identisch mit der oben angegebenen. Der Ausdruck „Institut" wird im weiten Sinne verstanden: als Ganzes bzw. seine Teile: Ordensgemeinschaft, Provinz, Kloster. In jedem Fall erwirbt man für das Institut – (d. h. für die juristische Person des Instituts, die im Eigenrecht bestimmt ist) und zwar im zweifachen Sinn: Erstens ist das Institut die Zielursache des Erwerbs (finis operis). Der einzelne bekäme nichts ohne Existenz des Instituts. Man geht davon aus, daß selbst der Spender zugunsten des Instituts wirkt (finis operantis) und er die Gabe eines Opfers (z. B. Geldspende) nicht für den persönlichen Nutzen einer Ordensperson gewährt. Zweitens ist das Institut selbst sowohl Motiv wie auch Grund für den Erwerb (causa motiva et determinans) als auch dessen Subjekt (Titel). Diese letzte Relation darf man nicht mit affektiven, emotionellen Ursachen identifizieren, die jemanden zur Handlung bewegen. Das kann nämlich von der Persönlichkeit des Ordensmitglieds abhängen. Man darf auch nicht vergessen, daß im Zweifelsfall die Vermutung immer zugunsten des Instituts spricht. Diese ist eine einfache Rechtsvermutung, die einen Gegenbeweis zuläßt: Der Ordensmann kann nämlich beweisen, daß er etwas für sich und nicht für das Institut bekommen hat.[10] Die Annahme und Verfügung über solches Opfer ist eine gesonderte Frage.

c) *„pensio" – „Pension"*:

In dem analysierten Text geht es um eine Entlohnung im weitesten Sinn, wie man sie im heutigen Dienstvertragsrecht versteht. D. h., es geht um jede Ent-

---

9 Henseler, *Ordensrecht* (Anm. 3), S. 248 (c. 668/ 6). Ausführlicher s. ders., *Ordensleute* (Anm. 5), SS. 456–457.

10 Andrés, *Il diritto* (Anm. 3), SS. 368–369; Primetshofer, *Ordensrecht* (Anm. 3), S. 145; Menges, *Die vermögensrechtliche Auswirkung* (Anm. 6), SS. 177–178.

lohnung der Arbeit aufgrund eines Dienstvertrags, gleich in welchen Institutionen. Die Ausklammerung der sog. kirchlichen bzw. Benefizialpensionen durch ANDRÉS, scheint nicht begründet zu sein.[11] Die Pension ist ein subjektives und öffentliches Recht, das man nicht abtreten kann; es wird realisiert, sobald gewisse Bedingungen, die das Zivilrecht vorschreibt, erfüllt sind, und hört auf mit der Beendigung des Dienstvertrages. Die Pensionen sind vielgestaltig: öffentliche (staatliche) und private, gewöhnliche und privilegierte, freie oder außergewöhnliche. Sie werden auch in zahlreichen Kategorien zugeteilt: als Kriegspension, parlamentarische, für Staatsbeamte, für die Geistlichen usw. Schwierig ist es, sie alle taxativ aufzuzählen.

Das Gelübde der Armut hat keine formale Bedeutung in bezug auf diese Weise des Gütererwerbs. Für denjenigen nämlich, der zur Pensionszahlung verpflichtet ist, ist das von dem Berechtigten abgelegte Gelübde irrelevant, ebenso wie auch der evtl. vollständige Verzicht auf sein Vermögen oder der Verlust der Erwerbs- und Besitzfähigkeit. Da das Recht auf Pension nicht abgetreten werden kann, kann ein Institut deshalb aufgrund des Zivilrechtes keinen Anspruch auf die Pension geltend machen. Ein Ordensmann, der eine Pension bezieht, überweist den Geldbetrag in die gemeinsame Kasse, kann aber nicht dem Institut den Empfangstitel übertragen, da dieser mit der Person untrennbar verbunden ist. Dieses formale Kriterium muß im Kontext der Inkorporation durch das Eigenrecht berücksichtigt werden, damit deutlich bestimmt werde, was eventuell dem Ordensmitglied gehören kann. Rechtlich belanglos ist dagegen die Frage, ob die Pensionsberechtigung vor oder nach der Ablegung der Ordensprofeß erworben wurde.[12]

d) *„subventio" – „Unterstützung"*:

Das latenische Wort „sub-venire" bedeutet: zu Hilfe kommen, helfen (...). Es geht also um irgendeine Form von Subvention, Hilfe, Gabe, Unterstützung, Anleihe, die das Institutsmitglied von einer öffentlichen oder privaten, physischen oder juristischen Person bekommt, mit Ausnahme der ihm zustehenden Vergütung aufgrund des Dienstvertrages. Hier hinzu wird auch gerechnet: jede Form der freiwillgen Vergütung (z. B. für wissenschaftliche, künstlerische, manuale, informatorische, kulturelle Betätigung), die man ohne formalen Vertrag erhält; alle Almosen im engen und analogen Sinn, Schenkungen, Auszeichnungen, die mit wirtschaftlichem Vorteil verbunden sind, ferner in Wettkämpfen und Wettbewerben gewonnene Preise.

---

11 *Il diritto* (Anm. 3), S. 369; vgl. auch ZUBERT, *Instytuty życia konsekrowanego* (Anm. 3), S. 172. Wenn z. B. eine Ordensschwester aufgrund eines formalen Dienstvertrags in kirchlicher Institution beschäftigt ist und für ihre Arbeit eine regelmäßige Entlohnung empfängt, dann meine ich, daß das eine Pension im Sinne des c. 668 § 3 ist.

12 ANDRÉS, *Il diritto* (Anm. 3), SS. 369-370; s. auch B. PRIMETSHOFER, *Kirchenspezifische Dienstverhältnisse. III. Religiosen*, in: H. HEIMERL, H. PREE (unter Mitwirkung von B. PRIMETSHOFER), *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich*, Regensburg 1993, S. 717 (6/26).

In der Praxis muß man immer sehr genau den Hintergrund einer Unterstützung erkennen: ob sie durch eigenen Einsatz erworben wurde, ob sie im Hinblick auf das Institut gegeben wurde, oder wegen der Individualität (Personalität) des Ordensmannes – dann gehört sie dem Institut. Andernfalls kann das Eigenrecht unter Berücksichtigung der Kriterien von Gerechtigkeit, Billigkeit, Armut und des Gemeinschaftslebens bestimmen bzw. gestatten, sie individuell zu benutzen. Es ist noch hinzufügen, daß Almosen gewöhnlich aus religiösen Motiven geopfert werden; deswegen steht ihre Bestimmung nicht zur Diskussion.[13]

e) *„assecuratio" – „Versicherung".*

In den heutigen Lebensverhältnissen sind allerlei private oder öffentliche Versicherungen sehr verbreitet. Sie stellen einen wirtschaftlichen Vertrag dar, dessen Inhalt die Auszahlung einer Entschädigung in Schicksalsfällen (z. B. Krankheit, Verstümmelung, Tod, Diebstahl, Autounfall) für erlittene Verluste bzw. zugefügte Schäden bildet.

In diesem Referat darf man den Versuch, die Versicherungen zu klassifizieren, unterlassen, nicht so sehr wegen der Kompliziertheit der Rechtslage und ihrer Unterschiede in den verschiedenen Ländern, sondern deswegen, weil die Klassifizierung selbst nichts zur Analyse des uns interessierenden kanonischen Gesetzes beiträgt.[14] Man muß jedoch betonen, daß weder die Natur noch die Ziele noch sonst irgendwelche Art von Versicherungen in Widerspruch mit der Natur und den Anforderungen des geweihten Lebens stehen. Doch nicht alle Arten von Versicherung sind annehmbar, vor allem aus wirtschaftlichen Gründen: Nicht jedes Institut ist imstande, große Kosten für manche Versicherungen zu tragen.

Im c. 668 § 3 geht es um die individuelle Personenversicherung, nicht um die Sachversicherung (Immobilien), die die Person laut Eigenrecht behalten kann. Es geht auch nicht um die Versicherung des Institutseigentums oder seiner Verwaltungseinheiten, die selbst juristische Personen sind. Die Bestimmung des Canons aktualisiert sich im Augenblick der Inanspruchnahme der Versicherung, meistens der sozialen. Jede der möglichen Zahlungen, die das Institutsmitglied auf Grund der rechtmäßigen Einzahlung in eine Versicherung er-

---

13 Andrés, *Il diritto* (Anm. 3), SS. 370–371; vgl. auch Zubert, *Instytuty życia konsekrowanego* (Anm. 3), S. 172.

14 Nach drei Kriterien führt Andrés eine allgemeine Klassifikation der Versicherungen durch: 1) vom Standpunkt der versicherenden Institution gibt es: öffentliche (staatliche) und private – diese letzten werden heute immer zahlreicher; 2) vom Standpunkt der sich Versicherenden sind zu erwähnen: Versicherungen von Personen, Vermögen (Erbschaft), Immobilien usw.; 3) vom Standpunkt der versicherten Verlustgefahr (Risiko): soziale im vollen Sinne des Wortes (d. h. von Unglücksfällen, Katastrophen, Krankheit, Arbeitslosigkeit, Streik, Invalidität, Alter), von erlittenen Schäden, Bränden, Unglücksfällen, Versicherung von Kredit, Kapital, Bauten usw. (Andrés, *Il diritto* [Anm. 3], S. 371).

hält, gehört dem Institut. Nach aller Wahrscheinlichkeit waren die versicherten Güter – entsprechend dem gesamten Inhalt des c. 668 – bereits dessen Eigentum. Der Gesetzgeber ermöglicht aber in § 3 dieses Canons eine andere Regelung im Eigenrecht: Entweder wird bestimmt, daß sie nicht dem Institut gehören oder daß sie dem Institut zustehen, solange der Professe das berechtigte Subjekt ist und sie ihm im Falle des Austritts aus dem Institut zurückerstattet werden müssen. Auch andere Lösungen sind noch denkbar, z. B. ein Sondervertrag zwischen dem Mitglied und dem Institut.[15]

Unter Berücksichtigung der oben durchgeführten Analyse scheint das OBJEKT des c. 668 § 3 klar und hinreichend bestimmt zu sein.[16] Im Vergleich zu dem c. 503 § 2 CIC 1917 lohnt sich die Ergänzung zu notieren, die die Pension, die Unterstützung und die Versicherung betrifft. Aufgrund dieser Regulierung, die nota bene die heutigen sozial-wirtschaftlichen Verhältnisse widerspiegelt, wurden gewisse Rechtszweifel, die die alte Norm wecken konnte, gelöst.[17] Das SUBJEKT dieses kanonischen Gesetzes, ist „religiosus" – „der Ordensangehörige". Die Norm verpflichtet also alle Professen, sowohl mit zeitlichen als auch mit ewigen Gelübden, denn sie alle sind im Sinne des Codex Ordensleute. Außerdem muß betont werden, daß das Problem des vollständigen Verzichtes auf Vermögen und konsequent hierzu der Verlust der Erwerbs- und Besitzfähigkeit nur in indirekten Bezug zum hier behandelten Problem steht. Dieser Umstand kann aber Einfluß auf die Regelung der drei Arten des Gütererwerbs im Eigenrecht nehmen, wo solche Regulierung erlaubt ist.[18]

2. Analyse von c. 741 § 2

Die Mitglieder der Gesellschaften des apostolischen Lebens unterliegen etwas anderen Vorschriften, weil der angeführte Canon keine wörtliche Wiederholung des c. 668 § 3 beinhaltet. Es scheint verständlich zu sein, denn bei ihnen ist die Verpflichtung zur evangelischen Armut nicht immer Folge des Gelübdes. Nach c. 741 § 2 wird alles, was den Mitgliedern dieser Gesellschaften „im Hinblick auf die Gesellschaft zufällt, [...] für die Gesellschaft erworben". Der Gesetzgeber spricht einzig über den Erwerb „intuitu societatis", nicht über den Erwerb „propria industria". Nach HENSELER ist die zweite Erwerbsart in der

---

15 EBD., SS. 371–372; HITE, *The Obligations* (Anm. 3), S. 504. Vgl. auch G. di MATTIA, *Il voto di povertà religiosa e le assicurazioni soziali*, ME 110 (1985) 194–226.

16 Die Ordensrechtskanonisten erörtern noch in diesem Zusammenhang das Problem des sog. *peculium* und erwägen die unabhängige Verfügung über Güter in Beziehung zum Armutsgelübde. M. E. kann man dieses Problem in dem vorgelegten Aufsatz beiseite lassen, zumal die Ansichten der Autoren darüber einmütig sind; außerdem *sensu stricto* gehört das *peculium* nicht zum Einkommen des Ordensmitglieds. S. BAR, KAŁOWSKI, *Prawo o instytutach* (Anm. 3), S. 141; BOGDAN, *Prawo zakonów* (Anm. 3), SS. 278–279; ZUBERT, *Instytuty życia konsekrowanego* (Anm. 3), S. 172.

17 HENSELER, *Ordensrecht* (Anm. 3), S. 248 (c. 668/ 6).

18 PRIMETSHOFER, *Ordensrecht* (Anm. 3), S. 145.

ersten mitenthalten.[19] Anderer Meinung ist PRIMETSHOFER, der die Ansicht vertritt, daß diese Auslassung kein Redaktionversehen sei und deswegen keine wirkliche juristische Lücke darstellt. Schon im CIC 1917 gab es einen Unterschied zwischen c. 580 § 2 und c. 676 § 3. Daraus schließt er, daß diese Normredaktion zweckmäßig ist, da sie sämtlichen Gesellschaften größere Möglichkeit eröffnet, um im Eigenrecht das zu bestimmen, was die Mitglieder für sich erwerben dürfen.[20] Diese Ansicht ist m. E. richtig.

Andere Möglichkeiten des Gütererwerbs regelt c. 741 § 2 nicht. Diese Fragen sind also ein autonomes Gebiet des Eigenrechts sämtlicher Gesellschaften.[21] Es ist zu bemerken, daß das obligatorische „brüderliche Leben in der Gemeinschaft" (c. 731 § 1) – übrigens charakteristisch für die Gesellschaften – von seinen Wesen her die Gütergemeinschaft und die Führung einer gemeinsamen Kasse verlangt. Dieses Leben muß nicht identisch mit dem sein, das aufgrund des Armutsgelübdes in den Ordensinstituten verpflichtend ist; doch in irgendeiner Form muß es verwirklicht werden, und gewöhnlich ist es im Eigenrecht näher geregelt.[22] Der Regelungsgehalt des c. 741 § 2 ist dafür der offenkundige Beweis.

3. Zusammenfassung

Die kanonistisch-theologische Reflexion über diese normativen Regelungen gestatten die Folgerung, daß jene den Radikalismus des Ordenslebens widerspiegeln, das bewußt und freiwillig durch die Profeß der evangelischen Räte gewählt wird. Ihre faktische Verwirklichung hängt aber nicht nur von der reifen Persönlichkeit und entsprechender Ausbildung der Mitglieder der Ordensinstitute ab, sondern auch von der Art und Weise des Verfügens über diese gemeinsamen Güter (insb. der gemeinsamen Kasse) durch kompetente Ordensobere und deren Fähigkeit zur Wahrnehmung und Befriedigung der begründeten, wenn auch individuell verschiedenen Bedürfnisse einzelner Ordensmitglieder.

In diesem Zusammenhang muß man auch die Bestimmung des c. 670 beachten, der das Ordensinstitut verpflichtet „[...]seinen Mitgliedern alles zur Verfügung stellen, was gemäß den Konstitutionen zur Erreichung des Zieles ihrer Berufung erforderlich ist". Diese Norm zeigt gleichermaßen den anderen Aspekt der Verpflichtung, die mit der Profeß als Inkorporationsakt und institutionellen Vertrag verbunden ist. Die Vermögens- und Erwerbsgemeinschaft verpflichtet nicht nur die Mitglieder zur Abgabe der erworbenen Güter in die

19 *Ordensrecht* (Anm. 3), S. 420 (c. 741/7).

20 *Ordensrecht* (Anm. 3), S. 227.

21 Vgl. S. L. HOLLAND, *Societes of Apostolic Life,* in: *The Code of Canon Law* (Anm. 3), S. 538.

22 Vgl. BOGDAN, *Prawo zakonów* (Anm. 3), S. 449.

gemeinsame Kasse, sondern auch das Institut, näherhin dessen zuständigen Oberen, zur Sorge um alles, was zum Lebensunterhalt, zur Erfüllung der mit der Berufung im allgemeinen verbundenen Pflichten und zur Ausübung besonderer Aufgaben, die den einzelnen Ordensleuten anvertraut werden, nötig ist. Wenn also jemand mit solchen Pflichten betraut wird (z. B. als Lehrer, Katechet, Professor an einer Universität, Hochschule oder einem Priesterseminar), dann hat er das zeitlich befristete Recht auf eine entsprechende Ausbildung, Vorbereitung zur Lehrtätigkeit und Forschungsarbeit sowie auf die damit verbundenen Mittel. Die Oberen würden sich einer Pflichtverletzung schuldig machen, wenn sie solche Möglichkeiten nicht schaffen bzw. notwendige Mittel nicht zur Verfügung stellen. Der Verweis auf Konstitutionsbestimmungen in c. 670 ist nach Ansicht Primetshofers Richtlinie für konkrete Ansprüche des Ordensmitglieds gegenüber seinen eigenen Oberen. So wird hier ein Maßstab gesetzt, der sowohl vor den unangemessenen Ansprüchen des Mitglieds als auch vor der ungerechtfertigten Sparsamkeit der Oberen bewahren soll.[23]

II. Versuch einer kritischen Bewertung

Wie schon oben dargestellt, ist die Interpretation der cc. 668 § 3 und 741 § 2 unter den Kanonisten fast einstimmig. Die damit verbundenen schwierigen Probleme werden lediglich am Rande angemerkt und leider nur einseitig angedeutet, und zwar unter dem Gesichtspunkt eventueller Mißbräuche seitens

23 *Ordensrecht* (Anm. 3), S. 145. In dem Referat *Ordensleute* (Anm. 5) stellt Henseler fest: „Ordensrechtlich völlig unhaltbar ist die zuweilen anzutreffende [...] 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" (S. 458). Vom rein formal-kanonistischen Standpunkt aus muß man Henseler recht geben. Doch die Berufung in Anm. 8 auf die 15jährige Erfahrung als Ökonom überzeugt nicht. Er weist nämlich nur auf einen Aspekt der komplexen Realität hin. Nichts geschieht ohne Ursache und auf jedes Beispiel kann man ein Gegenbeispiel anführen. Es sind ja auch andere Beispiele bekannt als diejenigen, auf die sich Henseler beruft. Z. B. ein Ordensmitglied überweist ehrlich sein ganzes verdientes Geld an die gemeinsame Kasse und der Obere verweigert ihm dennoch die notwendigen finanziellen Mittel, die zum Druck seiner Habilitationsarbeit nötig sind, obwohl der Provinzial ihn angeregt, sogar verpflichtet hat, sie zu schreiben. Wenn man diesem Hausoberen gegenüber keine rechtlichen Konsequenzen zieht, dann kommt es sehr schnell zu einer „Versteifung" der Haltungen und zum Suchen nach anderer Lösungen. Die Aufzählung weiterer Beispiele ist überflüssig. Die Lösung solcher Konfliktsituationen muß auf einem anderen Weg gesucht werden, unter Berücksichtigung einer ehrlichen Analyse der gegenseitigen Pflichten und Rechte, wie auch der Möglichkeiten und Bedürfnisse der Gemeinschaft. Manchmal ist auch ein Verzicht des Oberen auf eigenen Ehrgeiz nötig (z. B. dem Provinzial gegenüber zwecks „Bewährung" des Ordensamtes!), zumal beim unzweifelhaften Schaden für die Gemeinschaft. S. B. W. Zubert, *Sens i zadania wspólnoty zakonnej*, Życie Konsekrowane 4–5 [3] (1994) 6–7.

der Untergebenen.[24] Sie betreffen übrigens mehr die Praxis als die gesetzliche Regelung. Es muß auch betont werden, daß die Güter- und Erwerbsgemeinschaft, die in den oben zitierten Canones normiert ist, vom Standpunkt sowohl der Theologie des Ordenlebens als auch der kirchlichen legislatorischen Tradition aus zweilfelsohne richtig ist. Ihr Ziel ist die Entwicklung des Geistes der gegenseitigen Brüderlichkeit, richtig verstandener Gleichheit und das kollektive Zeugnis des armen evangelischen Lebens (vgl. cc. 634 § 2 und 640). Es bringt nicht nur meßbare äußere Nutzen, sondern ermöglicht und erleichtert auch die Hilfeleistung an die Bedürftigen (vgl. c. 640).

1. Zu Beginn einer kritischen Bewertung dieses Problems ist es erforderlich, zuerst die *positiven* Aspekte der aktuellen kanonistischen Regelung hervorzuheben:

a) Die Vermögens- und Erwerbsgemeinschaft ermöglicht das Gemeinschaftsleben, besonders in seinem materiellen Ausmaß. Denn es ist bekannt, daß der Personalbestand der Hausgemeinschaften gewöhnlich sehr unterschiedlich ist: im Hinblick auf Alter, Ausbildung, verrichtete Arbeit, geistig-physische Kondition, Gesundheit usw. Viele Mitglieder solcher Gemeinschaften verrichten Arbeiten zum Wohl des Hauses, für die sie weder eine Pension noch eine ständige Vergütung empfangen; andere sind bereits arbeitsunfähig, und aufgrund ihrer bisherigen Beschäftigung haben sie kein Recht auf Rente oder Pension. Dieser Gruppe der Mitglieder kann deshalb nicht der notwendige Lebensunterhalt und die Basis zur Realisierung ihres Berufszieles entzogen werden; man darf sie nicht als minderwertige Mitglieder behandeln, weil sie „unrentabel" sind. Unter diesen Umständen ermöglicht die gemeinsame Kasse die Befriedigung der Bedürfnisse aller Ordensangehörigen und dadurch die Erhaltung und Entwicklung der brüderlichen, fundamentalen Gleichheit in der Gemeinschaft (vgl. c. 607 § 2). Die konkrete und reale Verbundenheit mit der Gemeinschaft ist nur dann möglich, wenn einzelne Mitglieder auf die Versorgung aus eigenen Mitteln verzichten und sich der Gemeinschaft anvertrauen. Auf diese Weise wird die Armut sämtlicher Mitglieder zur notwendigen Grundlage der Gemeinschaftsexistenz, die durch Selbstversorgung in ihrem Dasein gefährdet wäre.[25]

---

24 S. Primetshofer, *Ordensrecht* (Anm. 3), S. 145. Allein Primetshofer und Henseler (*Ordensrecht* [Anm. 3], S. 248, c. 668/ 6) legen c. 668 § 3 im Kontext der Grundnorm aus, d. h. des c. 670. Vgl. auch Beyer, *Le droit de la vie consacrée* (Anm. 3), SS. 148–149; Gambari, *Vita religiosa* (Anm. 2), S. 303.

25 T. de Ruiter, *Die Ordensgemeinschaft. Wesen und Verwirklichung im Geist und in der Liebe*, Düsseldorf 1967, S. 56. Papst Paul VI. in der apostolischen Adhortation *Evangelica testificatio* vom 29. Juni 1971 erinnert: „Die Notwendigkeit der brüderlichen Gemeinschaft, die heute so betont wird, muß ihren evangelischen Wert behalten [...] In der Wahrheit gelebte Armut, die die Abgabe der Güter zum gemeinsamen Gebrauch verlangt, nicht ausgenommen der Löhne, beweist die geistige Einheit, die euch vereinigt [...] Begründete Bereitschaft zur Aufnahme der Pflichten soll nicht Ausdruck einer persönlichen Neigung zur Nutznießung der Einkommen sein, sondern ein brüderlicher Beitrag zum gemeinsamen Wohl" (21).

b) Die Vermögens- und Erwerbsgemeinschaft bringt meßbaren Nutzen im äußeren Wirkungsbereich der Institute, d. h. in der Erfüllung ihrer ekklesialen und sozialen Ziele. Ohne Zweifel erleichtert sie den Ordensinstituten verschiedene ökonomische Schwierigkeiten zu überwinden, wie soziale Unternehmungen und Investitionen auch in ungünstigen Verhältnissen zu verwirklichen (z. B. Schultätigkeit, Verlags- und publizistische Tätigkeit, karitative Tätigkeit, Reparaturen und Bauarbeiten), was bei einer größeren Individualisierung des Lebens und der Einkünfte unmöglich wäre. Die Wirklichkeit in den nachkommunistischen Ländern ist ein ausdrucksvolles Beispiel dafür.

c) Eine vernünftige und kompetente Verwaltung der materiellen Güter kann zur Praxis eines „in Wirklichkeit und im Geiste armen Lebens" (vgl. c. 600) verhelfen und dem kollektiven Zeugnis der Liebe und der Armut dienen (vgl. c. 640). Von der persönlichen Reife einzelner Mitglieder, die durch verantwortungsvolle Obere gestärkt wird, ist die Festlegung des Lebensstandards, der Erholung, die Austattung des Hauses, die Benutzung der nötigen technischen Mittel, praktisch die ganze Qualität des Lebens und des Wirkens, abhängig.

d) Die Gütergemeinschaft ermöglicht auch Hilfeleistung an bedürftige Menschen, wozu allerdings der kirchliche Gesetzgeber alle Ordensinstitute verpflichtet (c. 640). Die dienende Kirche muß eine Kirche der Armen sein. Dasselbe gilt auch für die Ordensinstitute. Eine Gemeinschaft, die selbst die evangelische Armut praktiziert, ist imstande, die Armen zu verstehen und ihnen erfolgreiche Hilfe zu leisten.[26]

2. Die Erfahrung lehrt, daß die Güter- und Erwerbsgemeinschaft auch gewisse *negative* Folgen verursacht. Beispielsweise kann man zu diesen Negativa folgendes zählen:

a) Sie scheint eine Gefahr für die *povertà laboriosa*, d. h. für die arbeitsame Armut, zu werden.[27] Seit dem II. Vatikanischen Konzil ist die Ordensarmut eng mit der allgemeinen Arbeitspflicht verbunden. „Alle sollen sich – jeder in seiner Aufgabe – dem allgemeinen Gesetz der Arbeit verpflichtet wissen. Im Erwerb aber dessen, was zu ihrem Lebensunterhalt und für ihre Aufgaben notwendig ist, sollen sie alle unangebrachte Sorge von sich weisen und sich der Vorsehung des himmlischen Vaters anheimgeben (vgl. Mt 6,25)" (PC 13). Daran erinnert auch Papst Paul VI. in der Apostolischen Adhortation *Evangelica testificatio* (29.06.1971): „Seinen und der Brüder und Schwestern Lebensunterhalt verdienen und den Armen durch eure Arbeit zu helfen – das sind Pflichten, die euch obliegen" (ET 20), obwohl der Papst gleichzeitig warnt: „Was wäre das für eine Entwürdigung für euch, wenn ihr euch nur nach

26 Ebd.

27 Gambari, *Vita religiosa* (Anm. 2), S. 309.

der Belohnung bewertet, die ihr für die weltliche Arbeit empfängt" (ET 20).[28] Auf diese Verknüpfung des evangelischen Rates der Armut mit der Arbeit, deutet auch der Gesetzgeber in c. 600 hin, indem er feststellt, daß ihre Praxis daran liegt: „Evangelicum consilium paupertatis [...] praeter vitam re et spiritu pauperem, operose in sobrietate ducendam [...]".[29] Es ist klar, daß die Ordensarmut keine Folge oder Frucht der Faulheit sein kann – diese hat nichts Gemeinsames mit der evangelischen Armut. A. J. Nowak stellt mit Nachdruck fest: „Im Evangelium finden wir keinen Fall, in dem Christus einen Faulenzer losgesprochen hätte".[30]

Unabhängig von diesen und anderen doktrinalen und normativen Aussagen darf man wohl die Behauptung wagen, daß leider auch in den Ordensinstituten das Arbeitsethos, die Arbeitslust und das Engagement für das gemeinsame Wohl ziemlich gesunken sind. Vielleicht ist das mehr in den postkommunistischen Ländern bemerkbar, wo die moralische Zersetzung in dieser Hinsicht so gewichtig ist, daß sie sogar in die Ordensgemeinschaften eindringt, die übrigens aus Menschen derselben Gesellschaft zusammengesetzt sind. In diesen Ländern war das sog. Leistungsprinzip unbekannt, das Lebensniveau hing von ideologischen und personalen Beziehungen ab. Die Vormundschaft des Staates hat eine Leistung nicht gefördert. Für Ordensgemeinschaften solcher Herkunft scheint die absolute Regel der gemeinsamen Kasse in verpflichtender und normativer Deutung den Geist der „Vormundschaft" zu festigen: Sie garantiert nämlich den Lebensunterhalt, oft auf hohem Niveau, sogar ohne persönliches Engagement zur Vermehrung der materiellen Güter der Gemeinschaft. Die gemeinsame Kasse regt auch nicht an zur Förderung der intellektuellen, beruflichen Befähigungen und zur maximalen Ausnützung der Zeit. Unter diesem Gesichtspunkt wird das Ordensleben viel „bequemer" als das weltliche und kann zur „ruhigen Zufluchtsstätte" werden, besonders für die Mitglieder, die für sich keinen Platz in den schweren, komplizierten sozialökonomischen Verhältnissen finden. In einem gewissen Grad wird das durch die Auswertung der Persönlichkeit der Kandidaten, die ins Institut eintreten wollen, und der Erkenntnis ihrer Motive bei der Wahl des geweihten Lebensstandes bestätigt.[31]

---

28 Die Beziehung der Evangelischen- und Ordensarmut zur Arbeit schildert eindringlich A. J. Nowak OFM, *Osoba konsekrowana. I.Slub ubóstwa,* Lublin 1992, SS. 85–95. S. auch die Predigt des Papstes Johannes Paul II. in Katowice: AAS 75 (1983) 961–966.

29 Die deutsche Übersetzung des c. 600: „[...] nach Kräften in Bescheidenheit [...]" gibt nicht genau den entsprechenden lateinischen Text wieder. Wesentlich besser ist die Übersetzung von R. Sebott: „Der evangelische Rat der Armut [...] besagt außer einem [...] arbeitsamen und anspruchslosen Leben [...]" (*Ordensrecht*, Anm. 3, S. 69–70).

30 *Osoba konsekrowana* (Anm. 28), S. 86.

31 Ich verfüge z. Z. über keine konkreten statistischen Daten, aber die höheren Ordensobern stellen oft fest, daß die Zahl der sozial-unangepaßten Kandidaten wächst; die Wahl des Ordenslebens ist für sie, mindestens am Anfang, eine Flucht von den Mühen des Alltagslebens.

b) Die gemeinsame Kasse birgt auch die Gefahr in sich, daß die Lebensperspektive „der Realität entbehrt" und der Mensch eine anspruchsvolle Haltung einnimmt, was logischerweise eine Gefahr für die „arbeitsame Armut" zu sein scheint. Der Ernst dieser Situation hängt zwar im gewissen Sinn von der Ordensausbildung ab, aber trotzdem ist sie reell. Die Mitglieder der Institute, besonders der größeren Gemeinschaften, haben oft keinen entsprechenden Überblick über die realen Kosten der täglichen Ausgaben; sie erfahren nicht die Mühen der Sorge um den täglichen Lebensunterhalt. Auf diese Weise distanzieren sie sich von den faktischen sozialen und ökonomischen Lebensverhältnissen ihrer Umgebung und ihres Wirkungskreises. Das „Fehlen des Realitätssinns" verursacht auch steigende Ansprüche, die in keinem Verhältnis zu Alter, Bildung, Berufsqualifikation oder eingenommener Stellung stehen. Auf diese Weise verursacht die Norm von der Erwerbsgemeinschaft die umgekehrten Folgen: anstatt der realen Praxis der Armut und dem Verständnis der bedürftigen Menschen zu dienen, bringt sie die Ordensleute in eine privilegierte Lage, die zur Alltäglichkeit der Weltlaien nicht paßt. Das führt auch zu einer Verminderung der persönlichen Verantwortung für die gebrauchten Gemeinschaftsgegenstände.[32]

c) Die Erwerbsgemeinschaft kann auch Ursache einer falsch verstandenen Überzeugung von der „Vermögensgleichheit" werden, die sich z. B. im kommunistischen totalitären System als Utopie erwiesen hat. Leider sind die gemeinsamen Rechte leichter wahrnehmbar als die Pflichten. Das gemeinsame Leben verlangt natürlich eine grundsätzliche Gleichheit aller Mitglieder, auch auf dem Gebiet der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse; eine privilegierte Stellung mancher Ordensleute würde hier zerstörend wirken. Es ist aber bekannt, daß die Bedürfnisse einzelner Institutsmitglieder oft unterschiedlich sind. Gewöhnlich haben diese keinen Anschein eines Privilegs, sondern sind eng mit der übertragenen Arbeit, mit der eingenommenen Stellung, mit Alter, Gesundheitszustand usw. verbunden. Viele Ordensleute wollen dies nicht anerkennen. Es entstehen Haltungen einer „vergleichbaren Qualität" des Lebens, dessen Kriterium nicht begründete, eigene Bedürfnisse, sondern der Besitzstand anderer ist. Obwohl solche Haltungen Beweis einer unreifen Ordenspersönlichkeit sind, sind sie doch da, und es fällt schwer, sie nicht wahrzunehmen.

---

32 Das allgemeine Ordensrecht regelt nur die Verantwortung für die Schulden und Verbindlichkeiten (c. 639), beschäftigt sich aber nicht mit dem Problem der persönlichen, materiellen Verantwortung für die Schäden, die wegen Mangel an gebührender Sorgfalt entstanden sind. Das Eigenrecht der Institute regelt auch sehr selten diese Angelegenheit. Indessen haben heute die Ordensmitglieder oft mit teuren technischen, medizinischen u. ä. Geräten zu tun, und Mangel an Sorgfalt bei ihrem Gebrauch hat große materielle Schäden zu Folge. Die Weltlaien spüren gewöhnlich sehr peinlich die Folgen der eigenen Fahrlässigkeit. Wegen dieser müssen sie oft ihre Finanzpläne ändern und ihre Ausgaben beschränken. Soll das Ordensmitglied in dieser Hinsicht privilegiert und frei von irgendwelcher materiellen Entschädigung für das Institut sein? Dieses Problem verlangt ein reelles Nachdenken und eine kanonische Regelung. Vgl. Zubert, Instytuty życia konsekrowanego (Anm. 3), SS. 109–110, Anm. 222.

d) Die gemeinsame Kasse kann schließlich das Schwinden oder die deutliche Minderung des Verständnisses für die Notwendigkeit einer normalen und vernünftig verstandenen Sparsamkeit und der weitblickenden Planung der Ausgaben verursachen. Die Weltlaien analysieren für gewöhnlich sehr eingehend ihre aktuellen wirklichen Bedürfnisse, die notwendigen Einkäufe und Investitionen sowie die finanziellen Möglichkeiten, sie zu bestreiten. In den Ordensgemeinschaften ist das meistens nur ein Problem für die Oberen bzw. Ökonomen. Für die anderen Mitglieder ist die Sache einfacher: es genügt eine „demütige" Bitte, oder – was viel schlimmer ist – „gute Beziehungen", um manchmal sehr teure Dinge zu erhalten. Auch fehlt oft das Verhältnis zwischen dem persönlichen Beitrag für das allgemeine Wohl und den Forderungen gegenüber der Gemeinschaft. Der Vergleich mit der Lage der Weltlaien ist natürlich nicht verbindlich, da das Gemeinschaftsleben seine Andersartigkeit und Eigenart bewahren soll. Doch trotz allem entsteht die Frage, ob diese Art des materiellen Gütererwerbs nicht etwas Demoralisierendes in sich birgt.

Die beispielhaft aufgezählten positiven und negativen Aspekte der Vermögens- und Erwerbsgemeinschaft, die aus der wohlgemeinten, aber objektiven und kritischen soziologischen Beobachtung und Erfahrung des Ordenslebens gewonnen sind, führen auch den Kanonisten zur Reflexion und zur Frage nach der Rechtmäßigkeit und faktischen Brauchbarkeit der verpflichtenden kanonischen Regelung dieser Frage, die so wichtig für das Ordensleben und für die Praxis der evangelischen Armut ist. Es ist bekannt, daß das Gesetz kein Leben schafft, sondern das bestehende nur regeln kann. Doch die kanonischen Rechtsnormen sind nicht um ihrer selbst willen da, sondern damit sie „anwendbar" sind und faktisch befolgt werden können und damit sie kreativ der Entwicklung des ekklesialen und – in diesem Fall – des Ordenslebens dienen.

III. Regelungsvorschläge

Es scheint, daß die Vermeidung oder wenigstens die Verringerung der negativen Folgen der gemeinsamen Kasse nicht nur ein Problem der entsprechenden Ordensausbildung, sondern auch ein kanonistisches Problem ist. Allgemein ist das adagium *ius sequitur vitam* bekannt. Dieses kann natürlich nicht im solchen Sinn interpretiert werden, daß „eine schlechte Lebensweise" eine Gesetzesänderung erzwingen soll. Es geht auch nicht darum, durch Einfluß negativer Praktiken das Ordensleben seines charakteristischen und unentbehrlichen Radikalismus, dessen Anzeichen u. a. die analysierte kanonische Norm ist, zu berauben. Dennoch muß das Gesetz die faktischen Zustände berücksichtigen; außerdem pflegt es die Mindest- und nicht maximalen Anforderungen[33] fest-

33 Ein klassisches Beispiel dessen scheint die Unterscheidung der Verpflichtungen, die aus den Gelübden (z. B. Armut) und die aus der Tugend entstehen. In den alten Kommentaren zum Ordensrecht wurden nur die *peccata contra votum* erwägt – s. T. Schaeffer, *De religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici*, 3 ed. Roma 1940, SS. 693–695.

zulegen. Die Bestimmungen der cc. 668 § 3 und 741 § 2 scheinen diesen Grundsatz zu verletzen. Aufgrund obiger Voraussetzungen erlaube ich mir einige Vorschläge zu machen, deren Verwirklichung vielleicht dieses Gebiet des Ordenslebens „real machen" würde, ohne seinem Wesen zu schädigen und auch die verpflichtenden Aussagen des kirchlichen Magisteriums nicht abzuschwächen.

1. Die Ordensausbildung

Die Praxis des evangelischen Rates der Armut hat im Ordensleben immer eine besondere Stellung eingenommen, nicht nur, weil sie zum Wesen der Ordenskonsekration gehört, sondern auch, weil sie ein Beweis der wahren Berufung und ein Zeichen des authentischen Ordenslebens ist. Die Armen werden Geliebte des Herrn genannt, an die die evangelische Botschaft gerichtet ist (vgl. SC 5). Nowak geht noch weiter und sagt ziemlich kategorisch: „Der Mensch muß den Geist der Armut in sich bilden, wenn er seine Menschlichkeit recht entfalten will. Jegliche Knechtschaft durch materielle Güter ist ein Aufhalten der dynamischen Entwicklung, d. h. es ist eine Blockade des progressiven Personalisationsprozesses. Das betrifft alle Menschen".[34] Hingegen hat man dank der freiwilligen Armut, die man wählt, um Christus nachzufolgen, Anteil an Christi Armut, der reich war und unseretwegen arm wurde, um uns durch seine Armut reich zu machen (vgl. 2 Kor 8,9; PC 13).

Doch die Armut, sogar die freiwillige, ist nur relativ gut, als Mittel zur Tugenderlangung[35], besonders zum völligen Anvertrauen und völliger Hoffnung auf Gott und zur Entwicklung des Bewußtseins der existentiellen Abhängigkeit des Menschen von Gott. Ein Beispiel dessen ist der hl. Franz von Assisi, allgemein bekannt durch seine radikale Liebe zur Armut. Er hat aber die Armut nicht vergöttert; er blieb freier Mensch und dank dessen konnte er ganz und mit voller Hingabe dem Herrn, der selbst arm war, dienen.[36] Verzicht auf materielle Güter und sowohl geistige als auch reelle Distanz ihnen gegenüber ist also als Befreiung zu erachten; sie befähigen den Menschen, reich in Jesus Christus zu sein.[37]

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle die ganze Tiefe der evangelischen und Ordensarmut wie auch ihre theologische Begründung zu schildern. Diese Probleme werden eindringlich durch das Magisterium der Kirche, sowie wie auch

---

34 *Osoba konsekrowana* (Anm. 28). S. 33.

35 Schaeffer, *De religiosis* (Anm. 33), S. 683.

36 Nowak, *Osoba konsekrowana* (Anm. 28), SS. 33–34.

37 Ein Mensch in diesem Sinn „arm" hat sein Herz dort, wo sein Schatz ist und sammelt keine Sachen, die zugrunde gehen; er sammelt Schätze: „[...] im Himmel, wo weder Motte noch Wurm sie zerstören und keine Diebe einbrechen und sie stehlen. Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz" (Mt 6, 20–21). Vgl. auch Gambari, *Vita religiosa* (Anm. 2), S. 307.

in der Theologie der Ordensspiritualität und in den Kommentaren zum geltenden Codex besprochen und analysiert.[38] Im äußeren, objektiv nachprüfbaren Bereich, der neben dem inneren auch Objekt der Ordensausbildung sein soll, ist das Maßhalten konkreter Ausdruck der richtigen Beziehung zu materiellen Gütern. Kriterium dafür sind die wahren Lebensbedürfnisse der Mitglieder des Institutes und die notwendigen Mittel zu ihrer Betätigung[39]; in der Ausbildung muß auch betont werden, daß nicht allein die Abhängigkeit von den Oberen für den Gebrauch der Güter für die Ordensarmut von Bedeutung ist. Das wäre eine Degradierung der Armut auf die rein formelle, juridische Ebene.[40]

Das Maß im Gebrauch der materiellen Güter soll Inspiration für eine arme und einfache Lebensführung sein, welche bereits die Armen im konkreten sozialen Milieu verwirklichen, in dem auch die Ordensleute leben und wirken (vgl. c. 600). Die täglichen Sorgen dieser Menschen, denen es oft an Unentbehrlichem fehlt, sollten die Ordensleute zur Einsicht und Beobachtung der Armut stimulieren. Auch die Oberen sollen in der Befriedigung der Bedürfnisse ihrer Untergebenen diese Umstände berücksichtigen.[41]

---

38 Streng kanonistische Probleme, wie z. B. Güterbesitz, ihre Verwaltung, Veräußerung, Rechenschaft über die Verwaltung, Testamentserrichtung, Eigentumsverzicht, sind im allgemeinen Vermögensrecht der Institute (cc. 634–640) und im Eigenrecht sämtlicher Institute geregelt unter Berücksichtigung ihrer Natur, ihres Zieles und geistigen Erbguts. Ihre Darstellung ist nicht direkt mit den hier zu behandelten Problemen verbunden. Zur allgemeinen Orientierung ist auf die Kommentare zum Ordensrecht des CIC 1983 zu verweisen (Anm. 3). Wenn es aber um eine monographische Besprechung des Problems der Ordensarmut unter dem Gesichtspunkt des Magisteriums der Kirche und der Spiritualität des Ordenslebens geht, dann übersteigt dies die methodologischen Voraussetzungen, die für diesen Aufsatz angenommen wurden. Es ist ratsam, die schon angegebene Monographie von Nowak und die in ihr enthaltene Bibliographie kennenzulernen – *Osoba konsekrowana* (Anm. 28), SS. 53–56.

39 PC 13, 6 drückt diesen Gedanken ziemlich radikal aus: „Obschon die Institute, unbeschadet der Regeln und Konstitutionen, das Recht auf Besitz alles dessen haben, was für ihr Leben und ihre Arbeiten notwendig ist, sollen sie doch allen Schein von Luxus, von ungeordnetem Gewinnstreben und von Güteranhäufung vermeiden". Im selben Sinn hat sich am 29. Juni 1971 Papst Paul VI. in der Apostolischen Adhortation *Evangelica testificatio* (16 und 19) ausgesprochen. Etwas „milder" drückt das der Gesetzgeber im c. 634 § 2 aus. Vgl. auch Gambari, *Vita religiosa* (Anm. 2), SS. 307–308; Zubert, *Instytuty życia konsekrowanego* (Anm. 3), SS. 99–100.

40 In PC 13, 6 wird deutlich festgestellt: „Die Ordensarmut beschränkt sich nicht auf die Abhängigkeit von den Obern im Gebrauch der Dinge. Die Mitglieder müssen tatsächlich in der Gesinnung arm sein [...]."

41 Es scheint nützlich, an die stets aktuelle Aussage von Papst Paul VI. in der Apostolischen Adhortation *Evangelica testificatio* zu erinnern: „Ihr hört das mehr als sonst drängende Rufen der Armen [...] es erheben diejenigen, die selbst in Not sind und die, die ein gemeinsames Leid niederdrückt. Ist Christus nicht auf die Erde gekommen, um eben auf dieses Rufen dieser privilegierten Gotteskinder Antwort zu geben und das so weit, daß Er selbst ihnen völlig gleich geworden ist? [...] In der Welt, die sich in voller Entwicklung befindet, sind sowohl die Massen wie auch die in ständiger Not lebenden

Die Führung eines armen und einfachen Lebens bildet sowohl im doktrinalen als auch im normativen Aspekt eine unveräußerliche Komponente des Ordenslebens und entscheidet grundsätzlich, ob man eine konsekrierte Person ist.[42] Eine solche Lebensweise soll Ziel der Ausbildung sein, im strikten wie auch im weiten Sinne, d.h. der *formatio permanens* (vgl. c. 659 §§ 1–2; c. 660–661). Es ist jedoch fraglich, ob die Ausbildung die Folgen der statischen Regulierung der Armutspraxis in Gestalt einer verpflichtenden Vermögens- und Erwerbsgemeinschaft die wesentlichen, mit der Praxis der Ordensarmut verbundenen Probleme lösen wird. Es scheint nicht der Fall zu sein. Diese Ausbildung braucht Unterstützung durch neue, den veränderten sozial-ökonomischen Verhältnissen entsprechende kanonische Regelungen.

2. *Vorschläge*

2. Um neue Vorschläge *de lege ferenda* einzubringen, solte man m. E. einerseits den doktrinalen Sinn der Ordensarmut berücksichtigen, andererseits aber eindringlich die gegenwärtigen Lebensumstände und die beispielhaft oben zitierten negativen Aspekte der aktuellen kanonischen Regelung eingehend analysieren. In diesem Zusammenhang wäre vorzuschlagen:

a) Es ist nötig eine Neuinterpretation der alten Regel: *Quidquid acquirit monachus, acquirit monasterium* vorzunehmen.[43] Die Regel, die in ganz anderen historischen, sozialen und ökonomischen Verhältnissen verfaßt wurde, ist bis heute die normative, tragende Basis der Regelung der gemeinsamen Kasse.[44] In vergangenen Jahrhunderten waren sowohl Arbeit und Einkommensquelle der Ordensleute als auch Ausgaben nicht so differenziert wie heute. Auch sämtliche Ordensgemeinschaften (Ordenshäuser), besonders Abteien, existierten und wirkten in anderen sozialen und materiellen Verhältnissen. In

---

Einzelmenschen eine drängende Aufforderung zur Änderung der Denkweise und Lebenshaltung (vgl. GS 63) [...] Natürlich man muß das Milieu in Betracht nehmen, in dem ihr lebt, und ihm eure Lebensart anzupassen, dennoch darf diese eure Armut nicht nur eine Anpassung an lokale Gewohnheiten werden. Die Kraft eures Zeugnisses strömt aus dem großmütigen Gehorsam den Geboten des Evangeliums, in voller Treue zu eurer Berufung, und nicht nur um den Eindruck armer Menschen zu machen, was doch zu oberflächig wäre" (17 und 22). Vgl. dazu Gambari, *Vita religiosa* (Anm. 2). S. 308.

42 Es ist zu bemerken, daß der Gesetzgeber im c. 282 § 1 auch alle Kleriker verpflichtet: „[...] ein einfaches Leben zu führen und sich aller Dinge zu enthalten, die nach Eitelkeit aussehen"; dasselbe obliegt den Bischöfen: „Demut und Einfachheit des Lebens" (c. 387).

43 Dem Verfasser ist keine Monographie bekannt, in der man eine geschichtliche und kanonistische Analyse dieses Grundsatzes, unter Berücksichtigung des sozialen und ökonomischen Kontextes der Zeiten des Entstehens, durchgeführt hätte.

44 Vgl. die Quellenangabe zu c. 668 § 3 in: *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Libreria Editrice Vaticana 1989.

einer von Wirtschaft und Warenaustausch lebenden Gesellschaft, die durch ein begrenztes Banksystem und durch ein anderes Technik- und Zivilisationsniveau bestimmt war, war die Anwendung dieser Regel m. E. viel leichter und reeller. Den heutigen Verhältnissen entspricht sie aber nicht mehr so ganz. Continuitas legis ist im kanonischen Recht wünschenswert und wertvoll, jedoch nicht im unbedingten, obligatorischen Sinn.

b) Das Eigenrecht der einzelnen Institute müßte der Regelung der Vermögens- und Erwerbsgemeinschaft mehr Autonomie einräumen. Man sollte in ihm solche Bestimmungen festlegen, die den konkreten Existenz- und Wirkungsverhältnissen des Institutes, bzw. seiner administrativen Teile und der Mitglieder entsprechen. In dieser Hinsicht erlaube ich mir kritisch die Ansicht Beyers – eines hervorragenden und bekannten Kenners des Ordensrechtes – zu bewerten. Er ist der Auffassung, daß die in gewissen Instituten zugelassenen persönlichen Bankkonten des Ordenslebens unwürdig sind und die Bildung differenzierter „Klassen" der Ordensleute verursachen. Er zweifelt, ob diese Lebensart noch dem Ansehen des Ordenslebens entspricht und meint, daß sie ein Anzeichen der heute wachsenden „Schwäche" mancher Ordensoberen sei.[45] Ganz im Gegenteil bin ich der Meinung, daß solche Lösungen – natürlich mit Erlaubnis der Oberen – dem Leben näher stehen; sie können eine von vielen utopischen Situationen des täglichen Ordenslebens eliminieren und eine verantwortungsvolle und sparsame Geldausgabe lehren. Die gemeinsame Kasse kann zu keiner Sondersozialhilfe entarten oder eine „Ordensversicherung" für unbegründete Ansprüche bzw. für Mitglieder, die eigenwillig und verschuldet „arbeitslos" geworden sind, werden. Sie darf auch nicht „das Unterkunftsrecht" in jeder beliebigen, besonders durch das Mitglied verschuldeten Lage, garantieren. Die Mitglieder, die bewußt nicht für die Gemeinschaft arbeiten, dürfen sich nicht sicher und straflos fühlen, ähnlich wie die Weltlaien, die aus eigener Schuld keine Arbeit aufnehmen. Im Eigenrecht müssen außerdem solche Regelungen vorgesehen werden, die die Mitglieder Sparsamkeit, Arbeitsamkeit und vernünftige Vorsorge nach dem Vorbild der Weltlaien, besonders der mit kleinem Einkommen oder gar der Armen, lehren. Die Faulheit darf nicht rentabel sein und auch nicht aus der gemeinsamen Kasse belohnt werden, noch dazu auf Kosten der mit ganzer Hingabe und Mühe arbeitenden Mitglieder. Es gebührt sich, nachzudenken über das Verhältnis des Lebensstandards zur Arbeit und auch darüber, wie die legalen Sonderausgaben, die die normalen Lebensbedürfnisse übersteigen, von der Aufnahme zusätzlicher Arbeit abhängig gemacht werden können. Solche Lösungen könnten zu einer „dynamischen" Auffassung der Armut führen und würden den Ordensleuten gleichzeitig helfen, die Menschen besser zu verstehen, die ihre Lebensbedürfnisse nur durch intensive Arbeit und Sparsamkeit befriedigen können. Sicherlich kann dies gewisse Probleme für das gemeinsame Leben und die brüderliche Gleichheit hervorrufen, aber man muß betonen, daß auch in den Ordensinstituten eine „vernünftige und gerechte Un-

45 *Le droit de la vie consacrée* (Anm. 3), S. 149.

gleichheit" existieren soll, die aus den persönlichen Unterschieden der Gemeinschaft entsteht, z. B. Alter, Bildung, Gesundheit, Begabung, Art der verrichteten Arbeit, Stellung.

c) Die gemeinsame Kasse, die von Oberen oder Ökonomen verwaltet wird, ist natürlich nicht deren Eigentum. Mitglieder der Hausgemeinschaft können nicht wie Menschen, die um Almosen oder um eine gnädige Geste betteln, behandelt werden. Die Befriedigung der vernünftigen und begründeten Bedürfnisse darf auch nicht von persönlichen Beziehungen oder Sympathie abhängen. Es scheint, daß diese Probleme gründlich und ehrlich bei der Visitation zu prüfen sind. Den Schuldigen gegenüber sind entsprechende Rechtskonsequenzen zu ziehen.

Auch die Oberen müssen für ein dynamisches Armutsverständnis wie auch für gute Kenntnis der heutigen Lebensumstände und Verhältnisse, in denen Ordensleute wirken, geschult werden.

Ich schlage an dieser Stelle absichtlich keine konkreten, legislativen Lösungen vor. Dieses Problem ist noch zu neu und im gewissen Sinn zu unausgegoren. Ich bin jedoch der Meinung, daß die Andeutung notwendig und nützlich war.

Schlußbemerkungen

Am Schluß der Ausführungen drängt sich eine Grundfrage auf: Die Rechtsnormen, die das Problem der Vermögens- und Erwerbsgemeinschaft regeln, sind präzise abgefaßt und scheinen im Licht der ganzen legislativen Tradition der Kirche und der theologischen Auffassung der Ordensarmut gerecht zu sein. Doch eine kritische Analyse ihrer Anwendbarkeit auf die gegenwärtigen Lebensverhältnisse und die Tätigkeit der Institute führt zu der Folgerung: *in hac materia ius non sequitur vitam.*

Wer das Ordensleben und das dieses regulierende kanonische Gesetz schätzt, kann mit dieser Feststellung nicht zufrieden sein. Es entsteht also die Frage, was und wie diese Materie zu ändern ist, um die Ordensarmut, die ein konstitutives Element des geweihten Lebens ist, nicht zu „verwässern" und dadurch den Ordensstand des erhabenen, evangelischen Radikalismus nicht zu entziehen. Ob dieses Problem seine Wurzeln nur in „der Qualität" der Ordensausbildung hat? Ich meine nicht ausschließlich. Es scheint, daß die Rechtsnormen auf diesem Gebiet eine gewisse Atrophie erlitten haben. Es ist notwendig, neue normative Lösungen zu suchen, die einerseits besser an die gegenwärtigen sozial-ökonomischen Verhältnisse angepaßt sind, und die andererseits die Erhaltung der charismatischen Gabe der Ordensarmut, die eingewurzelt im Leben und Beispiel Christi des Herrn ist, garantieren und ein authentisches Zeugnis von der armen Kirche geben.

Mitteilungen der Ordenskorrespondenz

(abgeschlossen am 15. September 1996)

VERLAUTBARUNGEN DES HEILIGEN VATERS

1. Der Papst in Deutschland

Vom 21. Juni bis 23. Juni 1996 besuchte der Heilige Vater die Erzdiözesen Paderborn und Berlin. Es handelte sich um den dritten Pastoralbesuch des Papstes, nachdem er zuvor bereits 1980 und 1987 nach Deutschland gekommen war. Erstmals besuchte er nun Deutschland nach der Wiedervereinigung am 3. Oktober 1990. Es folgen Auszüge aus den von Johannes Paul II. gehaltenen Ansprachen:

„Mein Besuch in der Bundesrepublik Deutschland gilt auf der einen Seite der Kirche und den Katholiken, ... doch wende ich mich nicht weniger herzlich auch an die Schwestern und Brüder derjenigen Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, an die Schwestern und Brüder der orthodoxen Kirche und anderer christlichen Kirchen und Gemeinschaften, die in Deutschland vertreten sind. ... Schließlich wende ich mich an alle Frauen und Männer guten Willens, vor allem in den neuen Bundesländern, die keiner Kirche angehören. Ihnen allen gilt mein Besuch", sagte der Papst bei seiner *Ansprache während der Begrüßungszeremonie auf dem Flughafen von Paderborn-Lippstadt,* am 21. Juni.

Er betonte sodann: „Niemand weiß so gut wie Sie in einem Land, das durch Jahrzehnte gewaltsam gespalten war und große innere Entfremdungen zu erleiden hatte, wie groß die Anstrengungen sein müssen, um Ihrem Land im Herzen Europas, dem ganzen Kontinent sowie der ganzen Welt eine friedliche und menschliche Zukunft zu sichern. Eine solche Zukunft in Frieden und Sicherheit, in Freiheit und Gerechtigkeit kann es nur geben, wenn sich die Menschen und Völker ihrer tragenden Gemeinsamkeiten bewußt werden."

Während des *feierlichen Gottesdienstes für die Gläubigen der Diözese Paderborn*, auf dem Militärflughafen von Senne am 22. Juni, galten die Worte des Heiligen Vaters insbesondere dem Weg der Kirche durch die Zeit in der Vielfalt der Völker und Kulturen, „die aber immer, geführt durch den Geist des Herrn, das eine Volk Gottes bleibt." Deshalb rief er der ganzen Kirche in Deutschland zu: „Laßt Euch nicht durch Sturm und See in Mutlosigkeit und Resignation stürzen! Seid vielmehr einig in der Hoffnung und stärkt Euch im gemeinsamen Glauben! Erinnert Euch an die lange Geschichte des christlichen Glaubens in diesem Land! Laßt nicht zu, daß dieser Glaube schwächer und kraftloser wird. Habt keine Angst um die Zukunft des christlichen Glaubens in der Kirche! Im Gegenteil: Schreitet mutig und im Vertrauen auf Jesus Christus ins nächste Jahrtausend."

Er forderte alle dazu auf, gemäß der Mahnung des Apostels Paulus, Gefangener um des Herrn willen, und in Erinnerung an die vielen Gefangenen, die die zeitgenössischen Seiten der Kirchengeschichte geschrieben haben sowie der zahlreichen katholischen Frauen und Männer, die sich unter vielfältigen Opfern der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft verweigert und der braunen Ideologie widerstanden haben, „gemeinsam die christliche Berufung zu leben".

In diesem Zusammenhang erinnerte er an „das reiche Martyrologium, das unser Jahrhundert hinterläßt (vgl. Apost. Schreiben

Tertio millenio adveniente), das nicht in Vergessenheit geraten darf. ... Durch das Martyrium, das die Erfahrung unseres Jahrhunderts darstellt, hat die Kirche ein besseres Verständnis von sich selbst und von ihrem Auftrag in der Welt gewonnen."

Der Papst forderte die Familien auf, eine evangelisierende Gemeinschaft zu sein, in der das Evangelium empfangen und in die Praxis umgesetzt wird und bat die Bischöfe und Priester, dem ganzen Volk Gottes zu helfen, immer neu dem Herrn zu begegnen.

Während des *ökumenischen Wortgottesdienstes im Dom von Paderborn* erinnerte der Papst an die Missionsreisen des Völkerapostels Paulus, der „mit der Gründung der ersten Gemeinden jene Fundamente gelegt hat, auf denen jede spätere Mission aufbauen konnte." Er fuhr fort: „Die Bemühungen um die Evangelisierung waren und sind kein leichtes Unterfangen. Dies mußte der Völkerapostel Paulus bereits bei seiner Verkündigung des Evangeliums ... erfahren. Dies erfuhren in ähnlicher Weise diejenigen, die das Evangelium in späteren Jahrhunderten zu neuen Völkern gebracht haben ..."

Angesichts der unvorstellbaren Veränderungen des politischen Bildes Europas forderte der Papst alle auf „diese neue Freiheit gemeinsam zu gestalten" und betonte in diesem Zusammenhang: „Neu-Evangelisierung ist daher das Gebot der Stunde. ... Gemeinsam haben wir den Menschen Europas erneut die froh- und freimachende Botschaft des Evangeliums zu verkünden. Auf diese Weise gilt es zugleich, die christlichen Wurzeln Europas wiederzuentdecken, um damit eine Zivilisation zu gestalten, in der die vom christlichen Glauben vermittelten Werte wahrer Menschlichkeit ihren festen Platz haben. ... Der Auftrag der Evangelisierung geht alle Christen gleichermaßen an. ... Alle Christen sind aufgerufen, sich entsprechend ihrer Berufung dieser Aufgabe zu stellen. Der Auftrag der Evangelisierung schließt das Zueinandergehen und Miteinandergehen der Christen von innen her mit ein; Evangelisierung ist Einheit, Evangelisierung und Ökumene sind unlösbar aufeinander bezogen."

Noch einmal erinnerte der Heilige Vater an Martin Luther und das Bemühen um das gemeinsame Zeugnis für die Einheit und den lutherisch-katholischen Dialog, der einen bedeutenden Beitrag geleistet hat „alte Polemiken zu überwinden und einer gemeinsamen Sichtweise näher zu kommen". Dazu betonte er: „Heute kommt es mehr denn je darauf an, daß alle Christen ihre besonderen Gaben und Charismen in das geistige Leben Europas einbringen, damit der eine vom Reichtum des anderen lernen kann. ... Es gehört zu den grundlegenden Erkenntnissen, daß es den Christen im neuen Europa vor allem dann gelingt, sich Gehör zu verschaffen, wenn sie gemeinsam Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums und für die Verantwortung gegenüber der Welt ablegen. ... Nur noch wenige Jahre trennen uns vom Jahr 2000. Diese Zeit ist eine einzigartige Gelegenheit für alle Christen zur Verkündigung des Evangliums."

Der Auszug erfolgte nach dem Ökumenischen Gebetstreffen zur Roten Pforte des Domes, von der aus die karolingische Kaiserpfalz besichtigt wurde, wo 799 die Begegnung Leos III. mit König Karl stattfand (erster Papstbesuch in Paderborn).

Anläßlich der *Begegnung mit den Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz* im Collegium Leoninum in Paderborn, erinnerte Papst Johannes Paul II. die Mitbrüder im Bischofsamt daran, daß die Kirche „am Ende des ausgehenden zweiten Jahrtausends immer mehr Ihrer Sendung in der von Christus erlösten Welt bewußt wird, um mit noch stärkerem Einsatz die ihr zukommende Sendung innerhalb der Gesellschaft wahrzunehmen". Sodann sagte er: „Wir müssen als Kirche verstärkt die Aufgabe des moralischen Gewissens der Gesellschaft wahrnehmen, als Christen müssen

wir wieder ‚Salz der Erde' und ‚Licht der Welt' (Mt 5,13) werden."

Der Heilige Vater hob die tiefgreifenden Veränderungen in der Gesellschaft in Deutschland durch den Fall der Mauer und die damit verbundenen Probleme auf gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, politischer aber auch religiöser Ebene hervor, und sagte: „In jüngster Zeit zeigt sich jedoch zunehmend deutlich das sehr persönliche Bedürfnis und die innerlich drängende Notwendigkeit nach einer geistigen ethischen und religiösen Sinnvermittlung. ... Deshalb ist es entscheidend, den missionarischen Geist zu fördern und ihn in den Gemeinden neu zu beleben. Es ist Aufgabe aller Glieder der Kirche, die Fernstehenden und Ungetauften zu Christus zu führen. ... Das Christentum lebt in der Hauptsache von der Vitalität des Glaubens der Christen, von ihrer persönlichen Christusverbundenheit und ihrer Zeugniskraft."

Beim *Angelus am Ende der Meßfeier in Berlin* kündigte der Papst die Einberufung der zweiten Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa an und sagte wörtlich: „Von dieser berühmten Stadt aus, die in ganz besonderer Weise das Schicksal der europäischen Geschichte dieses Jahrhunderts erfahren hat, möchte ich der ganzen Kirche meine Absicht ankündigen, eine zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa einzuberufen. Sie soll zusammen mit ähnlichen Synodenversammlungen in anderen Erdteilen die Vorbereitung auf das Große Jubiläum des Jahres 2000 unterstützen (vgl. *Tertio millenio adveniente*, 38). ...

Es ist notwendig dahingehend zu wirken, daß die gewaltigen geistlichen Kraftreserven des Kontinents in allen Breiten wirkliche Entfaltung finden und die Voraussetzungen für eine Epoche der wahren Wiedergeburt auf religiöser wirtschaftlicher und sozialer Ebene geschaffen werden. Dies wird die Frucht einer neuen Verkündigung des Evangeliums sein."

Am Nachmittag des 23. Juni fand im Bernhard-Lichtenberg-Haus in Berlin die *Begegnung mit dem Zentralrat der Juden* statt. In seiner Ansprache an die Mitglieder des Zentralrates erinnerte der Heilige Vater an „den hohen Blutzoll", den die jüdische Gemeinde in der „dunklen Zeit des Nationalsozialismus" zahlen mußte und betonte, daß „das unvorstellbare Leiden des jüdischen Volkes in schrecklichster Weise deutlich gemacht hat, welches Unheil dort entsteht, wo der Mensch sich in eigenmächtiger Anmaßung und Überheblichkeit von seinem Gott und von dessen Geboten entfernt" und daß „gerade die bedrückende Erfahrung der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft gezeigt hat, daß ohne die Achtung vor Gott auch die Achtung vor der Würde des Menschen verlorengeht."

Indem er das Beispiel der beiden Priester und neuen Seligen Karl Leisner und Bernhard Lichtenberg anführte, die „jener menschenverachtenden Ideologie des Nationalsozialismus widerstanden haben und dafür das Opfer ihres Lebens brachten" erinnerte der Papst auch an „das Engagement vieler Katholiken, die sich als einzelne oder in verschiedenen Gruppierungen unter Gefahr für ihr Leben aktiv, jedoch oft verborgen, Hilfe geleistet haben. ... Ihr Beispiel und ihr Andenken bleiben uns aber nicht neu ein immerwährendes Vorbild. Sie sind gleichzeitig ein Aufruf an Christen wie an Juden, sich gemeinsam für die Würde aller Menschen einzusetzen, wo immer diese Würde auch heute noch oder heute wieder bedroht ist."

Der Papst unterstrich die enge Bindung zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum und das Bemühen um die Vertiefung dieser Beziehungen durch „intensiven Dialog" und „gegenseitige Kenntnis und Achtung" und sagte abschließend: „Aus dieser Stadt ergeht heute eine Botschaft des Lebens, die ausgerichtet ist auf ein Zusammenleben von Juden und Christen in Frieden und in gegenseitigem Verständnis, das sich gegenüber Menschen anderer Über-

zeugung nicht verschließt. Zugleich geht es darum, die gemeinsame Verantwortung für eine humane Gestaltung der Zukunft wahrzunehmen."

In seiner *Ansprache am Brandenburger Tor zum Abschluß des Pastoralbesuchs* richtete der Heilige Vater zunächst Worte des Dankes an den Bundespräsidenten, den Regierenden Bürgermeister von Berlin, den Bundeskanzler und den deutschen Episkopat. Der Papst erläuterte sodann ausführlich die Bedeutung dieses „geschichtsträchtigen Ortes" und richtete einen Appell „für die Freiheit" an alle Anwesenden, „an das deutsche Volk, an Europa – das auch zur Einheit in Freiheit gerufen ist – an alle Menschen guten Willens." und fuhr fort „Möge dieser Appell auch jene Völker erreichen, denen bis heute das Recht auf Selbstbestimmung verweigert wird, jene nicht wenigen Völker – es sind sogar viele –, bei denen die Grundfreiheiten der Person – die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die politische Freiheit – nicht gewährleistet sind". „Es gibt keine Freiheit ohne Liebe. Der Mensch ist zur Freiheit berufen. – Ihnen allen, die Sie mich jetzt hören, verkündige ich: Die Fülle und die Vollkommenheit dieser Freiheit hat einen Namen: Jesus Christus."

Von seiten der Vereinigungen der Ordensobern Deutschlands ist es mit Befremden zur Kenntnis genommen worden, daß bei diesem Papstbesuch die Deutsche Bischofskonferenz weder die Vorstände der Ordensobernvereinigungen zu einem Zusammentreffen mit dem Papst eingeladen hat noch in der Gesamtplanung ein Treffen des Heiligen Vaters mit Ordensleuten vorgesehen worden war (wie dies bei Papstbesuchen in anderen Ländern eine Selbstverständlichkeit ist!).

2. Die Bedeutung der ersten Konzilien

Am 7. Juli 1996 sprach Papst Johannes Paul II. über die Bedeutung der ersten vier Konzilien für den Glauben der katholischen Kirche.

Bekanntlich spielten die ersten vier Konzilien, die zwischen 325 und 451 in Nizäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalkedon stattfanden, eine besonders wichtige Rolle. Abgesehen vom geschichtlichen Rahmen, in den jedes einzelne Konzil gestellt war, und trotz einiger Schwierigkeiten in der Terminologie waren es Gnadenstunden, durch die der Geist Gottes reiches Licht auf die grundlegenden Geheimnisse des christlichen Glaubens ausgoß.

Und wie könnte man die Bedeutung dieser Konzilien verkennen? In ihnen stand das Fundament, ja sozusagen der Wesenskern des Christentums selbst auf dem Spiel. In Nizäa und in Konstantinopel wurde der Glaube der Kirche an das Geheimnis der Dreifaltigkeit formuliert mit der Bestätigung der Gottheit des Wortes und des Heiligen Geistes. In Ephesus und in Chalkedon wurde über die gottmenschliche Identität Christi diskutiert. Gegenüber denen, die eine Dimension zum Nachteil der anderen hervorheben oder sie zum Schaden der personalen Einheit voneinander trennen wollten, wurde klar bekräftigt, daß die göttliche und die menschliche Natur Christi „unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar" in einer einzigen göttlichen Person des Wortes vereinigt ist. Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch!

Zu dieser erleuchteten Synthese gelangte man mit dem Beistand des Heiligen Geistes dank des Beitrags der Kirchen des Ostens und des Westens. Gewiß fehlte es nicht an Spannungen bei den Feierlichkeiten dieser Konzilsversammlungen. Aber der lebendige Glaubenssinn, von der göttlichen Gnade geschärft, überwog zum Schluß auch in den schwierigsten Augenblicken. Damals zeigte sich ganz klar die Fruchtbarkeit dieser wahren kirchlichen „Synergia", die das Amt des Nachfolgers Petri sicherzustellen und gewiß nicht zu schwächen berufen ist. Sie trat besonders deutlich hervor in dem

berühmt gewordenen Brief Papst Leos des Großen an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel, „Tomus ad Flavianum", der so großen Anteil an den in Chalkedon getroffenen Lehrentscheidungen hat.

Liebe Brüder und Schwestern, wie immer wurde auch damals der Weg der Kirche von der mütterlichen Fürsprache der seligsten Jungfrau begleitet. Das Konzil von Ephesus im Jahr 431 erkannte ihr den Titel „Theotòkos", Mutter Gottes, zu und bekräftigte damit, daß die von ihr Christus mitgeteilte menschliche Natur dem gehört, der seit jeher Sohn Gottes ist. Auch jetzt wenden wir uns vertrauensvoll an Maria. Sie, die im Osten wie im Westen gleichermaßen verehrt wird, halte die Christen fest verankert in den unveränderlichen Glaubenswahrheiten und mache sie empfänglich für die berechtigten Unterschiede der theologischen und kirchlichen Tradition, die kein Vorurteil, sondern eine Bereicherung für die Communio darstellen, die besonders im Hinblick auf das Große Jubiläum des Jahres Zweitausend hoffentlich immer vollkommener sein möge.

3. Heiligsprechung

Am 2. Juni 1996 nahm Papst Johannes Paul II. die Heiligsprechung von drei Seligen vor:

Der Franzose Johannes Gabriel Perboyre (1802 – 1840) war Priester der Kongregation der Lazaristen und wirkte in China als Missionar. Nach langer Kerkerhaft erlitt er den Märtyrertod. Er ist nun der erste Heilige der Kirche von China.

Der Süditalienер Ägidius Maria vom hl. Josef (1729 – 1812) war über 50 Jahre Franziskanerbruder in Neapel und galt schon zu seinen Lebzeiten als trostspendender Heiliger, der keinen von seiner Fürsorge ausschloß.

Der Spanier Johannes Grande Román (1546 – 1600), Laienprofesse der Gemeinschaft der Barmherzigen Brüder des hl. Johannes von Gott, widmete sein Leben der Krankenpflege und gilt als „Apostel der Pestkranken".

4. Der Papst in Ungarn

Papst Johannes Paul II. ist am 6. September 1996 zu einem zweitägigen Besuch in Ungarn eingetroffen. Der 76 Jahre alte Heilige Vater wirkte erschöpft und hatte alle Mühe, nach dem Verlassen des Flugzeugs in Budapest die Gangway herunterzusteigen. Am Flughafen wurde der Papst von Staatspräsident Göncz und Ministerpräsident Horn sowie dem Primas der katholischen Kirche Ungarns, Kardinal Paskai, begrüßt. In seiner Begrüßungsansprache warnte der Papst die Bevölkerung vor Resignation und Enttäuschung wegen des langsamen Fortgangs des Neuaufbaus. Ungarn müsse mit Geduld und auf der Grundlage seiner alten christlichen Tradition die materiellen und geistigen Wunden der Vergangenheit nach der kommunistischen Diktatur überwinden. Ungarn mache, wie die übrigen von kommunistischen Diktaturen befreiten Länder, derzeit eine schwierige Phase durch. Unmittelbar nach der Begrüßungszeremonie auf dem internationalen Flughafen „Ferihegy I" flogen der Papst und seine Begleiter per Hubschrauber ins hundert Kilometer nördlich gelegene Benediktinerkloster Pannonhalma. Dort feierte Johannes Paul II. am Abend einen großen Gottesdienst aus Anlaß des tausendjährigen Jubiläums der Abtei.

Am 7. September weilte der Papst in der Bischofsstadt Györ. Dort feierte Johannes Paul II. einen Gottesdienst; er traf sich mit der Bischofskonferenz und mit Vertretern der ungarischen Katholiken.

Die Geschichte Ungarns ist eng mit der katholischen Kirche verknüpft: Der heiliggesprochene König Stephan I. (997 – 1038) begründete nicht nur den ungarischen Staat, sondern auch zehn Bistümer und mehrere Benediktinerabteien, darunter auch die heutige Erzabtei Pannonhalma.

Vor 1945 gab es noch ein weitgehend geschlossenes katholisches Milieu. Die Präsenz der Kirche war in der Gesellschaft allgegenwärtig. In der kommunistischen Zeit war Religionsausübung auf die kirchlichen Gebäude beschränkt, die Kirche und ihre Mitglieder wurden teilweise scharf verfolgt und diskriminiert. Von den ehemals über 10000 Ordensleuten konnten nur einige hundert ihre Arbeit weiterführen. Derzeit zählt Ungarn etwa 10,5 Millionen Einwohner, ein Achtel davon lebt in der Hauptstadt Budapest. Der Staat ist weltanschaulich neutral, es herrscht Religionsfreiheit. Die Kirche ist eine staatlich anerkannte Körperschaft und vom Staat verfassungsrechtlich getrennt. Nach der Neugestaltung der kirchlichen Strukturen im Jahre 1993 gibt es dreizehn katholische Bistümer, vier davon sind Erzbistümer, außerdem ein Apostolisches Exarchat für Katholiken des byzantinischen Ritus.

AUS DEM BEREICH DER BEHÖRDEN DES APOSTOLISCHEN STUHLES

1. Staatssekretariat: Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Sachsen

Am 2. Juli 1996 wurde in Dresden der Vertrag zwischen dem Hl. Stuhl und dem Freistaat Sachsen unterzeichnet. Als bevollmächtigte Vertreter der beiden Vertragspartner fungierten der Apostolische Nuntius Erzbischof Giovanni Lajolo und der Ministerpräsident Prof. Dr. Kurt Biedenkopf. Die katholische Kirche war weiterhin vertreten durch Bischof Reinelt von Dresden-Meißen, Bischof Müller von Görlitz, Prälat Berger als Vertreter des Bischofs von Magdeburg, Botschaftsrat Prälat Panikulam, Prälat Rachwalski vom Katholischen Büro in Dresden und dem Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Pater Hans Langendörfer SJ. Der Freistaat Sachsen war weiterhin vertreten durch Justizminister Heitmann, den Chef der Staatskanzlei Meyer und den Staatssekretär Wagner. Der Vertrag mit 27 Artikeln und einem Schlußprotokoll erkennt die Position der katholischen Kirche in der Gesellschaft an und die sich daraus ergebende Freiheit in den Bereichen der Kultur, der Bildung, der Seelsorge und der Caritas.

2. Päpstlicher Rat für die Familie: Dokument zur Ehevorbereitung

Die Vorbereitung auf das Sakrament der Ehe ist eine der dringlichsten pastoralen Aufgaben für die Kirche. Mit diesem Grundtenor des neuen Dokuments möchte der Päpstliche Rat für die Familie dem Wunsch zahlreicher Bischofskonferenzen nachkommen, Leitlinien für die Ehepastoral vorzulegen. Das Dokument richtet sich daher besonders an jene Menschen, die bereits verlobt sind und zu heiraten beabsichtigen. Theologisch bemüht sich der Rat, die Bedeutung des Ehesakraments neu zu betonen. In einer Zeit, in der die Gesellschaft mit Nachrichten über die sogenannte „Freiheit" und Freiliebigkeit bombardiert wird, müsse eine andere Botschaft gesetzt werden. Dies sei die vom Schöpfer eingesetzte Ordnung der Ehe. In der Gesellschaft gebe es viele Veränderungen, diese Wahrheit aber müsse bestehen bleiben. Die Ehe trage zum Wohl aller Menschen bei. Auf diese Grundlagen und eine verstärkte Lektüre der Konzilsdokumente solle die künftige pastorale Vorbereitung zur Eheschließung ausgerichtet sein.

3. Kongregation für den Gottesdienst und das Sakramentenrecht: Feier des Festes des Unbefleckten Herzens Mariä

Mit Dekret vom 1. Januar 1996 hat die Römische Kongregation für den Gottesdienst und das Sakramentenrecht für den Römischen Generalkalender – approbiert durch Papst Johannes Paul II. – folgendes verfügt:

Der Gedenktag der „Feier des Unbefleckten Herzens Mariä", bisher als „nicht gebotener Gedenktag" begangen, wird künftig in der ganzen Kirche als „gebotener Gedenktag (memoria obligatoria)" begangen.

Der nunmehr höherrangige Gedenktag wird weiterhin, wie bisher, am Samstag nach dem 2. Sonntag nach Pfingsten bzw. am Samstag nach dem Hochfest des Heiligen Herzens Jesu begangen. (Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising 1996, S. 300.)

AUS DEM BEREICH DER ORDENSOBERNVEREINIGUNGEN

1. Jahreshauptversammlung der VOD

Die Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD) hielt ihre Mitgliederversammlung in diesem Jahr vom 28. bis 31. Mai 1996 im Kardinal-Döpfner-Haus in Freising ab. Der thematische Schwerpunkt lautete: „*Lust und Last des Amtes*." Referentin war *Professorin Sr. Dr. Josefine Heyer IBMV* aus Bad Homburg. Es hatten sich mehr als 200 General- und Provinzoberinnen oder deren Vikarinnen bzw. Ratsschwestern versammelt. Die monastischen und kontemplativen Gemeinschaften waren durch eine Benediktiner-Äbtissin sowie durch die Föderationsleiterinnen der Klarissen und Karmelitinnen vertreten. Der neue Apostolische Nuntius in Deutschland, *Erzbischof Giovanni Lajolo*, stattete der VOD anläßlich der Jahrestagung einen Antrittsbesuch ab und feierte mit den Schwestern eine heilige Messe. Weihbischof Hans-Leo Drewes, der den Eröffnungsgottesdienst zelebriert hatte, nahm im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz an der Tagung teil. Als Repräsentanten der VDO waren *Provinzial P. Bernd Franke SJ* und der *Generalsekretär P. Wolfgang Schumacher O. Carm.* zu Gast bei der VOD-Mitgliederversammlung und feierten ebenfalls mit den Schwestern Eucharistie.

Die zu einem kurzen Statement eingeladene Äbtissin der Benediktinerinnen von Dinklage, *Sr. Maire Hickey OSB*, berichtete über die Entwicklung des Konziliaren Prozesses, der 1996 auf nationaler Ebene eine Fortsetzung bei einer Tagung in Erfurt und 1997 bei einer Versammlung auf europäischer Ebene in Graz finden wird. Sie selbst und weitere Schwestern aus VOD-Gemeinschaften werden an diesen Versammlungen teilnehmen, an denen auch die VDO durch einen offiziellen Vertreter beteiligt sein wird.

Aus den Arbeitsgemeinschaften und Werken der VOD berichteten *Sr. Helene Wecker* über das VOD-Institut in München und *Sr. Arnoldis Straßfeld* über die Tätigkeit der Arbeitsgemeinschaft der Ordensökonominnen. Zur Sprache kam auch das Angebot der Katholischen Nachrichtenagentur KNA zu einer engeren Zusammenarbeit mit den Orden, die aber von den drei Ordensobern-Vereinigungen großenteils selbst finanziert werden soll. Diskutiert wurde über eine Fortsetzung oder Änderung des bisherigen Finanzierungsmodells des *Instituts der Orden* in Frankfurt (IMS), an dem die VOD als Mitträger beteiligt ist. Zur Sprache kamen dabei auch der derzeitige personelle Engpaß im Institut und die Perspektiven für eine kurz- und mittelfristige Personalplanung.

Weitere Themen waren das „*Recreatio-Projekt*" auf Frauenchiemsee, dessen Mitträgerschaft die VOD zu übernehmen bereit ist, die Chancen für einen eventuell in Auftrag zu gebenden Video-Film über das Ordensleben in Frauenklöstern heute, ein eventueller Nachdruck oder eine überarbeitete zweite Auflage des Buches „*Frauenorden in Deutschland*" und Informationen über „*Kloster auf Zeit*", Datenschutz im Ordensbereich und weitere rechtliche und wirtschaftliche Themen.

2. Frühjahrstagung der Union der Generalobern im Mai 1996

Der Vorsitzende der Union der Generaloberen, Pater Camillo Maccise, hat zum Abschluß der Frühjahrssitzung von 95 Ordensoberen in Ariccia bei Rom versichert, daß bei geistlichen Berufungen für das Ordensleben „Qualität vor Quantität geht". Der Generalobere der Unbeschuhten Karmeliter betonte, die Ordensoberen blickten in realistischer Weise auf das Jubiläumsjahr 2000. Im gegenwärtigen Augenblick des Übergangs sei eine Neubesinnung auf die Wurzeln des Charismas der einzelnen Orden und gleichzeitig deren Anpassung an die Erfordernisse der heutigen Zeit und die verschiedenen Kulturen notwendig. Die Ordensgemeinschaften könnten in Zukunft nur bestehen, wenn sie die von Papst Johannes Paul II. in seinem postsynodalen Schreiben über das „Gottgeweihte Leben" geforderte „kreative Treue" verwirklichten. Nach Angaben Maccises werden die von Ordensleuten geleiteten Strukturen im Erziehungs- und Gesundheitswesen immer weniger. Eine Präsenz der Ordensleute in diesen Bereichen werde aber erhalten bleiben, betonte der Vorsitzende des weltweiten Dachverbandes aller männlichen Ordensgemeinschaften.

3. Neue Leitung des Forums der Orden

Der Initiator und langjährige Sprecher des „Forums der Orden", P. Jörg Dantscher SJ, gab die *Leitung des Forums in neue Hände.* Gewählt wurden dazu zwei Schwestern und ein Pater, nämlich *Sr. Edith-M. Senn* aus Hegne (Kreuzschwestern), *Sr. Elisabeth Lenfers* aus Arnsberg (Clemensschwestern) und *P. Hadrian W. Koch OFM* aus Großkrotzenburg (Franziskaner, Thüringische Provinz). Sekretariatsarbeiten für das Forum übernimmt künftig *Sr. Eva Maria Schaffner* aus Esthal (Niederbronner Schwestern).

4. Mitgliederversammlung der VDO

Vom 16. – 18. Juni 1996 fand die diesjährige Mitgliederversammlung der Vereinigung Deutscher Ordensobern statt. Tagungsort war das Exerzitienheim Himmelspforten in Würzburg. Die Tagung stand unter dem Thema Führen und Leiten in Ordensgemeinschaften. Als Referent konnte Herr Ministerialdirigent Dr. Bernd Maelicke gewonnen werden, der im Justizministerium von Schleswig-Holstein in Kiel tätig ist.

Weiteres Thema der Tagung war das Schlußdokument zur Bischofssynode 1994 „Vita consecrata". Abt Christian Schütz OSB (Schweiklberg) und P. Dr. Peter Lippert C.Ss.R (Hennef-Geistingen) haben dazu auf Bitten des VDO-Vorstandes „Lesehilfen" erarbeitet (s. oben S. 386 – 404).

Angesprochen wurden ferner folgende Themenbereiche: Kollegenberatung; VDO-Jubiläum 1898 – 1998; Institut der Orden; Presse- und Öffentlichkeitsarbeit der VDO; Datenschutz bei Ordensgemeinschaften päpstlichen Rechts; Aktion „Kloster auf Zeit". – Die VDO-Kommissionen gaben ihre Berichte.

5. Sozialversicherungs- und steuerrechtlicher Grundkurs

Die Arbeitsgemeinschaft der Ökonominnen der Frauenorden (AGÖ) und die Arbeitsgemeinschaft der Cellerare und Prokuratoren (AGCEP) führten vom 26. – 29. August 1996 einen Sozialversicherungs- und steuerrechtlichen Grundkurs für Ökonome/innen, Cellerare/innen und Prokuratoren/innen sowie Mitarbeiter/innen der Ordens-/Klosterverwaltung in Münsterschwarzach durch.

Referenten waren Br. Stephan Veith OSB (Münsterschwarzach) und P. Wolfgang Schumacher O. Carm. (Bamberg).

6. Volksberger Kurs für Nachwuchs-Archivare/innen

Die Bundeskonferenz der kirchlichen Archive in Deutschland führt im Jahr 1997 in Zusammenarbeit mit dem Katholisch-Sozialen Institut (KSI) der Erzdiözese Köln in Bad Honnef wieder einen „Volksberger Kurs" zur Heranbildung von Archivaren/innen durch. Der Kurs umfaßt insgesamt 4 Kurswochen (20. – 24. 1. 1997, 10. – 14. 3. 1997, 9. – 13. 6. 1997 und 8. – 12. 9. 1997) und einen Prüfungsblock (3. – 6. 11. 1997). Die Veranstaltungen finden statt im Haus des Katholisch-Sozialen Instituts (KSI) in 53584 Bad-Honnef, Selhofer Str. 11. Der vierwöchige Kurs kostet pauschal pro Teilneher/in 3000,– DM und beinhaltet die Tagungsgebühren, Unterkunft und Verpflegung, Materialien und die Prüfungskosten. Die Teilnehmerzahl ist auf 20 Personen begrenzt. Der Kursprospekt kann beim KSI angefordert werden. *Voranmeldungen sind bereits jetzt beim Leiter des Volksberger Kurses, unter folgender Adresse möglich: Wolfgang W. Scherer, Zentrales Ordensarchiv der Waldbreitbacher Franziskanerinnen, St. Marienhaus, 56588 Waldbreitbach, Tel. 0 26 38 / 81 – 418.*

NACHRICHTEN AUS DEN ORDENSVERBÄNDEN

1. Kartäuser

Über das Wirken und die Geschichte des Kartäuser-Ordens in Franken informiert eine Sonderausstellung im Kreuzgang der ehemaligen Kartause in Tückelhausen bei Ochsenfurt. Bis zum 28. Juli waren Briefe, Siegel, Bücher sowie liturgische Geräte des Ordens der früher auch in Nürnberg ansässig war, zu sehen. Bei der Eröffnung wies der Würzburger Kunstreferent, Domkapitular Jürgen Lenssen, darauf hin, daß es in Franken zwischen dem 14. und 19. Jahrhundert sechs Kartausen gegeben habe, fünf davon in der Diözese Würzburg. Lenssen erinnerte daran, daß die Kartausen Stiftungen von Adeligen gewesen seien, „um darin beten zu lassen". Diese Haltung rühre aus dem Bewußtsein, vom Gebet anderer zu leben. In Deutschland existiert heute nur noch eine einzige von Mönchen bewohnte Kartause in Marienau bei Leutkirch im Allgäu.

2. Dominikaner

Entscheidungen des Kapitels der Dominikanerprovinz Teutonia:

Entsprechend der inzwischen fast 800jährigen Verfassungstradition des Ordens der Predigerbrüder (OP = Dominikanerorden) beschlossen die gewählten Kapitelsvertreter sowohl die *Auflösung des Klosters in Bottrop* in den nächsten zwölf Monaten wie auch die *Neuerrichtung eines Ordenshauses in Mainz*. Personelle wie auch strukturelle Gegebenheiten vor Ort beeinflußten diese Entscheidungen.

Weiterhin befürworteten die von den verschiedenen Klöstern aus fast ganz Deutschland delegierten Kapitelsmitglieder die *Fortführung des „Projekts Leipzig"*. Der notwendige Neubau wird in Kürze beginnen. Seit kurzer Zeit leben und arbeiten in Leipzig Frauen und Männer des Ordens gemeinsam in einem Kloster. Ein solches „geschwisterliches" Unternehmen ist hierzulande noch recht ungewöhnlich. Mit dieser Entscheidung hat der Dominikanerorden auch seine *Option für die Neuen Bundesländer* noch einmal bewußt betont.

Nicht nur die deutsche Vereinigung oder die kirchliche Frauenfrage fordern heraus – auf beide Herausforderungen sucht man in Leipzig zu reagieren –, sondern auch die neuen Medien. Das Provinzkapitel der (nord-)deutschen Dominikaner beschloß dementsprechend den *Einstieg ins Internet*. Hier ist an die *Einrichtung eigener dominikanischer Home-Pages* gedacht. Die seit der Gründung dem Orden anvertraute Aufgabe der Predigt darf sich den neuen Me-

dien keinesfalls verschließen, so die Überzeugung der Kapitelsmitglieder. Daneben werden aber so traditionelle Medien wie z. B. die *eigene theologische Fachzeitschrift „Wort und Antwort"* – nun mit personell erneuerter Schriftleitung – weitergeführt.

Als letztes wichtiges Thema der Versammlung ist die *Ausbildung der jungen Dominikaner* zu nennen. *Fast 20 Brüder bereiten sich derzeit auf ihre Aufgabe im Orden vor* – im Vergleich zu anderen katholischen Institutionen hierzulande eine relativ große Zahl! Neu beschlossen wurde in diesem Zusammenhang ein Ausbildungskonzept, das vom traditionellen Seminarmodell Abschied nimmt und die Ausbildung in die verschiedenen Klöster vor Ort (Köln, Düsseldorf, Mainz) verlagert. Damit wird eine im Vergleich zu vergangenen Zeiten *wesentlich realitätsnähere und damit zeitgemäßere Ausbildung* der jungen Dominikaner avisiert (P. Ulrich Engel OP).

3. Jesuiten

Die Mission der Jesuiten im indischen Staat Bihar feiert dieses Jahr ihr 75jähriges Jubiläum. Sie wurde 1921 vom damaligen Generaloberen der Gesellschaft Jesu, Pater Vladimir Ledochowski, gegründet, der fünf amerikanische Jesuiten mit der schwierigen Aufgabe betraute, eine Gruppe von Katechisten zu bilden „die in der Lage sind, einen freundschaftlichen Dialog" mit der einheimischen Bevölkerung aufzubauen. Durch Hingabe und Ausdauer dieser ersten Missionare und ihrer Nachfolger wuchs die Mission schnell. Heute arbeiten in dieser Region, einer der ärmsten in Indien, 350 Missionare, die sich um das Bildungswesen und den wirtschaftlichen Fortschritt, sowie die soziale Gerechtigkeit bemühen. Dank ihres Einsatzes konnten verschiedene Schulen in der Region eröffnet werden, wie zum Beispiel die „Kirst Raja High School" in Bettiah, ein Gymnasium für bedürftige christliche Jugendliche und die „St. Xavier School" in Patna, die erste katholische Schule für Nichtkatholiken in der Region (Fides, 26. Juni 1996).

4. Franziskanerinnen von Aiterhofen

Wenn wir „Franziskanerinnen von der Buße" in Aiterhofen dieser Tage anläßlich unseres Gründungsjubiläums auf einen Weg von 150 Jahren zurückschauen, dann wird uns erneut bewußt, daß Geschichte Heils-Geschichte ist, aus der heraus in der Gegenwart Neues gestaltet wird und dem Kommenden Ja gesagt und damit Zukunft vorbereitet und ermöglicht wird. „Gott geht alle Wege mit" singen wir beim Festgottesdienst, staunend und dankbar, daß es die Quelle eines Anfangs gab, das Ja Gottes und daraus einen ersten mutigen Schritt in ein Abenteuer mit diesem liebenden Gott, ohne zu fragen: Wohin wird ER führen?

Anna Fraundorfer, eine unscheinbare und unbeachtete Söldnerstochter im Dorf der großen Bauernhöfe von Geltolfing wurde zur „niederen Magd, an der der Herr Großes getan hat", wie wir es heute dankbar begreifen. Unter dem Wenigen, das über sie aufgeschrieben und berichtet wird, lesen wir in der Chronik, daß in dem „vor der Welt unansehnlichen Haus ... beim Fraundorfer ... die wahre Nächstenliebe geübt wurde, ... und zwar auf die stillste Weise". Arme Dienstboten fanden Obdach und Kost bis zur Wiedereinstellung, elternlose Kinder, obdachlose Reisende, vor allem aber uneheliche Kinder (von Bauernmägden) fanden Aufnahme auf „rührende Weise". „Bringt ihn zum Fraundorfer" war ein bekanntes Wort in Geltolfing.

Dies sagt der begnadete „Segenspfarrer" Franz Sales Handwercher von Oberschneiding in seiner Predigt zur Einkleidung der 14 jungen Frauen, die unter seiner geistlichen Führung dessen Christusliebe verstanden und eine Gemeinschaft „wie die Urkirche" beginnen wollten. In den wirren Jahren nach der Säkularisation entstand in

Aiterhofen 1846 (nach langem Bemühen) ein neues Kloster – aus dem Wunsch nach Sein in Gott und mit ihm an den Menschen Liebe zu tun. Kontemplation als Mitte und daraus tätiges Apostolat – Marta und Maria – sollten den neuen Weg bestimmen. Mit der Sorge um bedürftige Menschen begann die Mädchenerziehung zum Hauptanliegen der Tradition der „Franziskanerinnen von der Buße" in Aiterhofen zu werden.

Heute sind die Schwestern von Aiterhofen auch in Brasilien und Bolivien tätig. Das Charisma der Option für die Armen beseelt die Schwestern als eine Idee ihrer Gründerin – ob im Straßenkinderhaus in Barretos, in den Krankenhäusern, in den unmenschlichen Behausungen der Elendsviertel, bei den aidskranken Kindern, der Pastoral mit den Basisgemeinschaften oder im Teilen der Lebensumstände der Indios im bolivianischen Urwald.

„Franziskanerinnen von der Buße", von der „Umkehr", haben immer auch neu zu fragen, wo sie die Zeichen der Zeit erkennen. So versuchen wir, die Bedrohungen aus unserer Gesellschaft wahrzunehmen: die Vereinsamung alter und kranker oder behinderter Menschen im Heim für blinde Frauen oder in der Ausbildung zum Beruf der Altenpflegerin. Wir sehen uns angefragt, Menschen in der Sehnsucht nach Sinn Aufmerksamkeit und Zeit zu schenken. Wir wollen gerade junge Menschen, die der Schutz- und Orientierungslosigkeit ausgesetzt sind, auf einen Weg in die „Freiheit der Kinder Gottes" begleiten – in Schule, Kindergarten oder in Ausbildungswerkstätten wie Paramentenstickerei oder Damenschneiderei oder auch in der religiösen Jugendarbeit. Wichtig ist uns die franziskanische Offenheit für alle, die kommen und „ein wenig ausruhen wollen". Die ganztägige Anbetung in unserem Kloster helfe uns – wiederum in einer Zeit von Säkularisation – Zeichen für die Gegenwart des liebenden Gottes zu sein (Sr. Gerlindis Schneegaß).

5. Franziskaner

„Die Franziskaner im Spannungsfeld von Ost und West", „Die Kirche in Mittel- und Osteuropa" und „Die Franziskaner in Mittel- und Osteuropa", das waren die zentralen Themen der diesjährigen Mitgliederversammlung der Missionszentrale der Franziskaner im Mai 1996, die ihren Sitz in Bonn hat und der die neue Regionalstelle „Franziskaner für Mittel- und Osteuropa" in Wien angeschlossen ist. Auch die Delegierten aus den mitteleuropäischen Franziskanerprovinzen und den assoziierten Mitgliedsprovinzen aus Übersee waren nach Hofheim im Taunus eingeladen.

Und dies war denn wohl die ernüchterndste und provozierendste Aussage zum Thema „Kirche in Mittel- und Osteuropa": „Die meisten östlichen Länder sind heute mehrheitlich atheistisch oder konfessionslos". Das gelte für die neuen deutschen Bundesländer ebenso wie für Tschechien, Estland oder Rußland. In Rußland seien „80 Prozent der Bevölkerung Atheisten", so der Lehrstuhlinhaber für osteuropäische Geschichte an der Universität Gießen und Lehrer an der Theologischen Fakultät der Universität Prag, Professor Dr. Rudolf Grulich. Er wiederholte, was er vor zwei Jahren schon einmal unter Beifall und Kritik im Bonner „Ost-West-Informationsdienst" geschrieben hatte; daß nämlich „östliche Kirchenvertreter meist nur von der Rückgabe kirchlichen Eigentums" sprechen und daß man statt über religiöse Bewegungen über die Restaurierung von Kirchen und Klöstern rede.

„Orthodoxe Schwärmer und Schwärmerinnen", die unter den Kommunisten verfolgt oder ausgewiesen wurden, hätten heute Konjunktur. Wenn man auch die Bedeutung der politischen Wende in Osteuropa seit 1989 für die Kirche gar nicht hoch genug einschätzen könne, so müsse man doch erkennen, daß nicht nur in den Jahren der Totalität „neue Generationen von Menschen herangewachsen sind, die ohne

Kirche und ohne kirchliche Beeinflussung erwachsen wurden, sondern daß auch an Priestern und Laien die Jahrzehnte marxistisch-leninistischer Doktrinierung nicht spurlos vorübergingen", meinte Grulich. Er stellte nüchtern fest, daß die heutigen Kirchen im Osten nicht nur aus Heiligen und Märtyrern bestünden, sondern „bis in die Hierarchie hinein" auch aus Mitläufern und Kollaborateuren. So seien aus Priestermangel frühere „regimehörige Friedenspriester, die mehr staats- als kirchentreue Geistliche waren, in ihren Pfarreien geblieben. ...

Als Konzept für einen Neubeginn der Kirche in Osteuropa schlug Grulich vor, Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten. Die Priester im Osten seien nämlich in Gefahr, die Lösung ihrer Schwierigkeiten zu sehr vom Geld aus dem Westen zu erwarten. Sie glaubten an die Technik und an Neubauten von Kirchen und kirchlichen Einrichtungen. Wörtlich fügte er hinzu: „Mit neuesten Geräten ersetzen sie die bisher vom Staat behinderte Seelsorge und die vom Herrn seinen Aposteln aufgetragene Verkündigung." Und er fuhr fort: „Der teure Computer aus den Geldern deutscher Hilfswerke hilft den Gläubigen in der Ukraine oder Estland weniger als Hausbesuche oder Taufunterricht, was der Priester manchmal vor lauter Beschäftigung mit den technischen Geräten aus dem Westen vernachlässigt."

Grulich findet es unpassend, angesichts des oft menschenunwürdigen Niveaus von Krankenhäusern oder medizinischen Ambulanzen den verschiedenen Stellen im Westen „Kostenvoranschläge für Kirchen und Kapellen" einzureichen. Da werde das Geld aus dem Westen verbaut, „aber kaum eine Eigenleistung der einheimischen Gläubigen erbracht". Dabei genüge oft „das Greifen zur Sichel oder zur Sense, um verwilderte Kapellenanlagen oder Friedhöfe wieder ansehnlich zu machen".

Die Kirche stehe heute im Osten vor einer der größten Aufbrüche ihrer Geschichte, meinte Professor Grulich zum Schluß seines Referates vor den Franziskanern aus Ost und West. Ihr mangele es im Osten leider manchmal an echter Spiritualität. Jetzt müsse „echte katholische Aktion" gelernt werden. Dies gelte vor allem für die Länder, in denen sich die Kirche „statistisch scheinbar behaupte – wie in Polen, Litauen oder in der Slowakei".

In der Diskussion zum Thema „Die Kirche in Mittel- und Osteuropa" sprach der Franziskanerpater Florenzo Reati aus St. Petersburg davon, daß es im Rußland von heute junge Leute gebe, die tagsüber zur Arbeit gingen und abends Theologie studierten. „Sie verlangen nach der Taufe und wollen zusammen beten. Sie wollen Jesus kennenlernen." Es gebe in St. Petersburg, und das sei für ihn als Franziskaner ein nachahmenswertes Beispiel, kleine Gemeinschaften von armen Leuten. Mit ihnen habe man eine ökumenische Gebetswoche organisiert. ...

Die Mitgliederversammlung stellte für die Arbeit der Missionszentrale in Osteuropa die folgenden Grundsätze auf:

– Unterstützung der Ordensbrüder, die im Auftrag des Ordens und gemäß seinen Orientierungen nach Osteuropa gehen. Das bedeute das Bemühen, „arm, demütig und einfach als Diener aller Menschen zu leben";

– Unterstützung von Projekten, bei denen Hilfe gleichzeitig die Solidarität fördert, das Leben verteidigt und schützt, wo es am meisten bedroht ist;

– Die Franziskanerprovinzen in Lateinamerika, vornehmlich in Brasilien, sollen ermuntert werden, Brüder nach Osteuropa zu entsenden, damit sie dort ihre Erfahrungen mit einer demokratischeren und partizipativeren Kirche einbringen;

– Weiterführung der Studien- und Ausbildungsprogramme sowie der Seminare der Missionszentrale (Ordensnachrichten 35, 1996, S. 66 f.).

VERLAUTBARUNGEN DER DEUTSCHEN BISCHÖFE

1. Erzbischof Averkamp – Über den Ständigen Diakonat

Zwei Männer, verwirrt und enttäuscht auf dem Weg, in ihrer Mitte der Herr, unerkannt. Ich sehe darin ein Bild für uns, die Kirche: Wir sind unterwegs, aber nicht allein. Der Herr geht mit und führt uns in die Wahrheit ein. Er hat es aber nicht leicht. Der Weg ist lang, und wir sind oft enttäuscht und verdrossen.

Ein wichtiger Abschnitt dieses Weges war das 2. Vatikanische Konzil vor über 30 Jahren. Unter der Führung des Geistes Christi sahen die Bischöfe Altbekanntes in größerer Klarheit, fanden zu neuen Einsichten und begannen Schritte der Erneuerung. Dazu gehört auch die Neubelebung des Ständigen Diakonats, über den ich heute mit Ihnen nachdenken möchte.

1. In der Apostelgeschichte lesen wir, wie die Apostel in der Urgemeinde zu Jerusalem sieben Männern unter Gebet die Hände auflegten und ihnen damit einen wichtigen Dienst übertrugen. Sie sollten sich um die Versorgung der Bedürftigen kümmern. Dieser Dienst an den Bedürftigen war im ersten Jahrtausend unserer Kirche vor allem den Diakonen übertragen.

Sie gehören zum dreifachen Dienstamt, das für die Kirche eine unverzichtbare Gnadengabe Christi ist. Im Verlauf der Jahrhunderte verloren die Diakone in der katholischen Kirche aber an Bedeutung, so daß es die Diakonenweihe schließlich nur noch als Durchgangsstufe für die Priester- und Bischofsweihe gab. Auf dem 2. Vatikanischen Konzil beschlossen die Bischöfe, diese Verkümmerung des kirchlichen Amtes zu überwinden und den Diakonat als bleibendes Weiheamt neu zu beleben. Seitdem haben sich viele Männer zu Diakonen weihen lassen. In unserem Erzbistum gibt es heute 36, in Deutschland über 1500 und weltweit ca. 18 000 Ständige Diakone. Sie haben sich unter Mithilfe von qualifizierten Priestern und Diakonen in jahrelangem berufsbegleitendem Studium auf dieses Dienstamt vorbereitet.

2. Wie sieht das Berufsbild eines Ständigen Diakons aus? Die Antwort möchte ich in drei Merksätzen geben. Natürlich weiß ich, daß damit nicht alles gesagt werden kann:

Diakone sind Helfer des Bischofs bei seiner Sorge um die Bedürftigen.

Wir wissen aus dem Evangelium, daß Christus sich mit den Notleidenden solidarisiert. „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, daß habt ihr mir getan" (Mt 25,40). Deshalb ist es unumgänglich, daß die Kirche an der Seite der Armen steht. Das gilt für uns alle. Deshalb muß der Bischof als Leiter der Kirche wachsam dafür sorgen, daß sich die Kirche auch tatsächlich der Bedürftigen annimmt. Dafür braucht er Helfer, die sich verläßlich diesem Dienst verschreiben.

Es müssen Menschen sein, die selbst zupacken, um Bedürftigen zu helfen. Bedürftigen, die zur eigenen Kirchengemeinde gehören, aber auch solchen, denen sie im kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeld oder in ihrer Berufswelt begegnen.

Diakone sollen darüber hinaus andere Gläubige für die Sorge um die Bedürftigen sensibilisieren, gewinnen und anleiten gemeinsam mit den Priestern und pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Bedürftigkeit beschränkt sich nicht auf Materielles wie Nahrung, Wohnung und Kleidung.

Wir wissen um viele Nöte, unter denen Menschen leiden und für die wir so oft keine Abhilfe finden. Diakone sind nötig, damit die Kirche – das sind wir selbst – dienstbereiter und hilfreicher wird.

Diakone sind Vertreter der Bedürftigen in der Liturgie.

Kirche ist mehr als ein Wohltätigkeitsverein. Sie lebt aus dem Glauben an den Gott, der seinen eingeborenen Sohn hingegeben hat, um uns zu retten. Deshalb tritt sie gedenkend und dankend vor Gott und feiert Liturgie, Gottesdienst. Das gilt für uns alle. Das gilt auch für die Diakone. Sie stehen an der Seite des Bischofs und der Priester, auch beim Gottesdienst. Sie sind dort die Vertreter der Bedürftigen. Das wird heute nicht mehr so deutlich wie früher, als sie im Gottesdienst die Gaben der Gläubigen für die Armen entgegennahmen. Aber es sollte im Bewußtsein bleiben. Es sollte sich auch darin zeigen, daß die Diakone die Anliegen und Sorgen der Bedürftigen in die Liturgie einbringen, etwa bei den Fürbitten, bei der Auslegung der hl. Schrift oder bei der Reservierung von Ehrenplätzen für ihre Klienten bei festlichen Gottesdiensten.

Diakone sind Zeugen der Frohen Botschaft

Ein Diakon ist nicht nur Helfer des Bischofs bei seiner Sorge um die Bedürftigen, auch nicht nur Vertreter der Bedürftigen in der Liturgie, er gibt auch Zeugnis von der Hoffnung, die ihn beseelt. Deshalb gehört zum Dienst des Diakons auch die Verkündigung der Frohen Botschaft, des Evangeliums. Wir denken dabei an Stephanus, dessen Predigt wir aus der Apostelgeschichte kennen. Diakone bezeugen Gottes Zuwendung in der Meßpredigt, in Wortgottesdiensten, bei der Katechese. Sie tun es auch bei der Feier der Taufe, bei der Trauung und bei der Bestattung der Heimgegangenen.

3. Wenn wir das alles recht bedenken, werden wir verstehen, daß jede Gemeinde einen Diakon haben sollte, die größeren auch mehrere. Im Normalfall wird ja der Diakon sein Amt neben seinem Beruf ausüben. Nur in Einzelfällen wird er davon freigestellt sein, etwa wenn er in der Gefangenenarbeit steht, wenn er eine kirchliche Einrichtung leitet, im Beratungsdienst tätig ist oder im Notfall eine Gemeinde betreut. Ein Diakon soll auf keinen Fall den Einsatz der Laienchristen ersetzen oder überflüssig machen.

Der Diakonat steht Ehelosen und Verheirateten offen. Bei Verheirateten ist es unverzichtbar, daß die Ehefrau die Entscheidung ihres Mannes bejaht und mitträgt. Ein Diakon steht im Blick der Gemeinde und mit ihm auch seine Familie.

Seine Entscheidung ist unwiderruflich, sie gilt für das ganze Leben. Deshalb kann man den Diakonat nicht wie eine Funktion oder wie einen Job übernehmen. Er ist eine Berufung und verlangt eine entsprechende Einstellung: lebendige Freundschaft zu Christus und Dienstbereitschaft für die Anvertrauten. Dies geht nicht ohne Gebet, Umkehr, sakramentales Leben und Treue im Suchen nach Gottes Willen. Der Diakonat ist ein geistlicher Beruf!

Liebe Schwestern und Brüder!

Am kommenden Samstag werde ich im Mariendom sechs Männern die Hände auflegen, um sie zu Diakonen zu weihen. Ich freue mich darauf und bitte Sie alle um Ihr Gebet für die Kandidaten.

Noch mehr würde ich mich freuen, wenn recht viele von Ihnen zur Weihe nach Hamburg kämen und mein Tun mit ihrem Gebet begleiten würden. Am meisten würde ich mich freuen, wenn viele von Ihnen um Klarheit beten würden, ob der Herr Sie selbst als Diakon ruft.

Wir sind mit dem Herrn unterwegs, auch heute und morgen. Wir haben Fragen an ihn, auch bezüglich der Diakone: Wie will der Herr seine Diakone heute? Stellen wir die richtigen Bedingungen? Vertrauen wir darauf, daß er mit uns geht – ähnlich wie bei den Jüngern von Emmaus – auf einem Weg, der mit Verwirrung und Enttäuschung begann, aber dann zu brennenden Herzen führte und mit der Freude der geöffneten Augen endete.

Jesus Christus, der gekommen ist, nicht um sich dienen zu lassen, sondern zu dienen, möge uns anstecken mit seiner Liebe. Das gewähre Euch der Dreieinige Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist! Amen (Amtsblatt für die Erzdiözese Hamburg, 15. 4. 1996, Band 2/Nr. 5, S 71).

2. Erzbischof Braun – Christliches Profil zeigen

Wenn wir Gottes Auftrag treu bleiben wollen, dürfen wir uns nicht mit der Welt gleichförmig machen. Wir müssen die Furcht vor den Menschen überwinden und uns unbeirrt zu Gott bekennen. Sein Wille, seine Wahrheit ist entscheidend bei allem, was Christen tun. Wo sie deshalb offen sind für die Zeichen der Zeit und entschieden dem Willen Gottes folgen, zeigt sich christliches Profil. Wollten Christen nur wiederholen, was andere auch sagen und bieten, wären sie im Grund überflüssig. Sie würden die Menschen, gerade die Suchenden, zutiefst enttäuschen.

In bin überzeugt: Wir werden als Christen in unserer pluralistischen Gesellschaft sinnvoll nur dann „ankommen", wenn wir die Werte leben und vertreten, die uns unser Glaube gibt. Ein verwaschenes Gefälligkeitschristentum hilft keinem. Ein Christentum zu Billigpreisen interessiert, überzeugt und begeistert auf Dauer niemand. Wir müssen uns entscheiden. Martin Luther King formulierte es einmal so: „Wollen wir nach dem Trommelschlag des Konformismus weitermarschieren oder wollen wir auf den Klang einer anderen, ferneren Trommel lauschen und nach ihrem Takt ausschreiten? Wollen wir unseren Schritt der Musik der Welt anpassen oder wollen wir trotz Hohn und Spott der Musik der Ewigkeit folgen?"

Wenn wir die „Musik der Ewigkeit" in uns aufnehmen, werden wir auch die echten Herausforderungen unserer Zeit erkennen und dem Heil der Menschen dienen. So verstand auch Papst Johannes XXIII. das „Aggiornamento", die zeitgerechte Erneuerung der Kirche. Sie, die Kirche, muß alles wahren und zur Geltung bringen, was zu ihrem Wesen gehört. Zugleich kann sie sich in dem wandeln, was in ihr bloß zeitbedingt ist. Wenn sich die Kirche auf diese Weise erneuert, vermag sie den Menschen Heimat zu bieten. In diesem Zusammenhang ist es auch notwendig, nach Wegen und Weisen zu suchen, um den Anspruch der christlichen Botschaft heute verständlich zu vermitteln (Amtsblatt Bamberg Nr. 2/96).

3. Bischof Mixa – Grußwort an die Diözese Eichstätt

Der Bischof kann und darf nicht in seinem eigenen Namen auftreten, sondern ist von Jesus in ganz besonderer Weise in den Dienst genommen, um für die Menschen eines bestimmten Bereiches, eines Bistums, da zu sein. Dieses Dasein ist gekennzeichnet durch die immer wieder neue Verkündigung des Glaubens an den Dreifaltigen Gott und an die Botschaft des Evangeliums. In Verbindung mit diesem wichtigen Auftrag ist es für den Bischof notwendig, daß er sich auch menschlich um die Gläubigen des Bistums kümmert; er muß sie einen im wahren Glauben und in einer guten menschlichen Gemeinschaft ...

Es gibt heute nicht wenige namhafte Naturwissenschaftler, die aufgrund ihrer Forschungen zu einer natürlichen Gotteserkenntnis kommen. Das gewaltige Weltall mit seinen fast undurchschaubaren Gesetzmäßigkeiten, aber auch die Vielfalt des Lebens auf unserer Erde – nicht zuletzt auch das Entstehen und Werden eines Menschen im Schoß seiner Mutter – lassen die Einsicht wachsen, daß hinter dieser Vielfalt ein Ursprungsgeist, ein schöpferischer Gott stehen muß. Ausgehend von einer solchen natürlichen Erkenntnis kann aber die Frage nach der Beziehung dieses Gottes zu uns Menschen nicht beantwortet werden.

In der langen Geschichte des Glaubens, die begründet ist im Glauben des Abraham

und in den unterschiedlichen Erfahrungen des Volkes Israel, wird deutlich, daß Gott selber aus seiner schöpferischen Herrlichkeit heraustritt und sich uns menschlich mitteilt. Er ist nicht nur Schöpfer, sondern sucht in liebender Weise die Beziehung zu uns Menschen. Diese Suche Gottes nach dem Menschen findet einen unüberbietbaren Höhepunkt durch Jesus Christus. Gott kann sich uns nicht menschlicher und nicht liebevoller mitteilen als durch die Menschwerdung seines Sohnes ...

Wenn wir uns alle in unserer Bistumsgemeinschaft immer wieder neu so zur Liebe Gottes in Jesus Christus bekennen, brauchen wir für die Zukunft keine Angst zu haben. Gott ist auf unserer Seite. Er wohnt unter uns, er will in unseren Herzen sein.

Ich habe auch die feste Zuversicht, daß uns Gott aus diesen gelebten „Hauskirchen", aus unseren Familien, auch wieder Priester- und Ordensberufe schenken wird ... (Amtsblatt Eichstätt Nr. 3/1996, S. 66)

4. Erzbischof Dyba – Diskussion über die Armut

Der Bischof von Fulda, Erzbischof Dyba, hat die Armutsdiskussion in Deutschland kritisiert und im Blick auf das Bonner Sparpaket von „notwendigen Korrekturen unseres Übermaßes" gesprochen.

Objektiv gesehen sei Deutschland nach wie vor eines der reichsten Länder der Welt. Wenn man aber Gewerkschaften oder manche Sprecher des Caritasverbandes höre, dann grasiere in Deutschland bittere Armut. Man solle sich erst einmal in der Welt kundig machen, bevor man hier von Armut rede. „Ist eine Zurücknahme der in den letzten Jahren gewaltig angeschwollenen Sozialleistungen um ganze 2,3 Prozent wirklich das ‚Ende des Sozialstaates'?" „Sollten wir Gott nicht auf den Knien für das danken, was er uns in den vergangenen 50 Jahren hat erreichen lassen – und die nun notwendigen Korrekturen unseres Übermaßes nicht nur mit blindem Entsetzen, sondern aus christlicher Dankbarkeit, mit Fassung und Anstand vollziehen"? Abgesehen von jungen Familien, die keine Lobby hätten und trotzdem nicht von Armut sprächen, müsse man fragen: „Sind wir nicht doch arm an Bescheidenheit, arm an Zufriedenheit, arm an Opferbereitschaft und Nächstenliebe geworden?"

5. Bischof Kasper – Krankensalbung

Der Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart hat die Krankenhausseelsorger seiner Diözese aufgefordert, sich bei der Krankensalbung an die kirchliche Ordnung zu halten. In manchen Fällen seien einzelne Diakone oder Laien dazu übergegangen, eigenmächtig den Ritus der Krankensalbung zu vollziehen oder sakramentenähnliche Salbungen mit geweihtem Öl vorzunehmen. Nach dem katholischen Kirchenrecht ist die gültige Spendung der Krankensalbung Priestern vorbehalten.

Wo ein Priester nicht gerufen werden könne, sollten die beauftragten Laien und Diakone den Kranken durch Gebet und Zuspruch begleiten. Möglich seien symbolische Zeichenhandlungen wie das Auflegen der Hand, ein Kreuzzeichen auf die Stirn oder das Besprengen mit Weihwasser. Eine sakramentenähnliche Handlung mit geweihtem Öl führe jedoch zu einer Verwischung der Konturen des Sakraments. Der Bischof ermahnte die Priester, sich nicht aus der Verantwortung der Krankenseelsorge zurückzuziehen.

AUS DEM BEREICH DER DEUTSCHEN DIÖZESEN

1. Die Katholische Bibelföderation Stuttgart teilt mit:

Auf der 4. Vollversammlung der Katholischen Bibelföderation (KBF) in Bogota (1990) hatten die asiatischen Teilnehmer einen tiefen Eindruck hinterlassen. Als sie

sechs Jahre später in Hongkong Gastgeber der 5. Vollversammlung waren, verstärkte sich dieser Eindruck von Tag zu Tag und von Stunde zu Stunde.

Die Versammlung in Hongkong fand vom 2. bis zum 12. Juli 1996 statt und führte 170 Teilnehmer aus 70 Ländern zusammen. Die Kronkolonie Hongkong fällt am 1. Juli 1997 an die Volksrepublik China zurück. Diese Versammlung wollte der jungen Kirche Hongkongs Mut machen und ihr sagen, daß sie in Zukunft nicht vergessen ist. Tagungsstätte war die gerade fünf Jahre alte *University of Science and Technology* in Clearwater Bay. Parallel zur Vollversammlung liefen dort andere Veranstaltungen. Darin sahen die Teilnehmer den Auftrag, Gottes Wort auch in der modernen Welt seinen Platz zu geben. Bei der Inthronisierung der Bibel rief Bischof *Ablondi*, scheidender Präsident der KBF, alle dazu auf, das geschriebene Wort Gottes in wirkliches Leben umzusetzen.

Unter dem Thema *„Wort Gottes, Quelle des Lebens"* berichteten Vertreter verschiedener Kulturen und Kontinente über Methoden des Bibellesens und des bibelpastoralen Dienstes. Zwei Frauen waren unter den Referenten. Schwester Teresa *Okure* aus Nigeria berichtete über die Bedeutung des Wortes Gottes in Afrika und Schw. Maria *Ko*, Hongkong, sprach zum Thema *„Bibellesen in Asien"*. Carlos Mesters, Brasilien, leitete das tägliche Bibelteilen der verschiedenen Sprachgruppen über den Johannestext der *Samariterin am Jakobsbrunnen* (Joh 4).

Die Teilnehmer wurden sich einig darüber, was der Dienst am Wort von ihnen verlangt:
– alle Frauen wie Männer, sind dazu berufen Apostel zu sein, wir *„verkündigen nicht uns selbst, sondern Christus Jesus"* (2 Kor 4,5);
– in einen echten Dialog treten wir erst dann ein, wenn wir nicht nur Worte miteinander wechseln, sondern solidarisch an der Lebenswirklichkeit anderer Menschen teilhaben;

Unter dem Schriftwort „... Blickt umher und seht, daß die Felder reif sind zur Ernte" (Joh 4,35) wollen die Teilnehmer der 5. Vollversammlung im Laufe der kommenden sechs Jahre von der *Vision* zur *Aktion* übergehen. Im Hinblick auf ihren Auftrag, das lebensspendende Wort Gottes weiterzugeben, nahmen sie ganz konkrete Verpflichtungen auf sich:

– den Weg der *Regionalisierung* fortzusetzen;

– die Lektüre der Bibel im jeweiligen *Kontext* sowie über die damit verbundenen hermeneutischen Fragen zu vertiefen;

– auf eine eventuelle *Bischofssynode* über das Wort Gottes hinzuarbeiten;

– engere *Beziehungen zu anderen Gruppen zu pflegen*, in deren Dienst die Bibel eine zentrale Rolle spielt oder doch spielen könnte;

– nach neuen Möglichkeiten der *Zusammenarbeit* zu suchen;

– sich aktiv für die *Tilgung der internationalen Schuldenlast* bis zum Jahre 2000 einzusetzen;

– die aktive Beteiligung der *Frauen* an allen Aktivitäten der Föderation sowie den Gebrauch einer *inklusiven Sprache* in all ihren Aktivitäten und auf allen Ebenen zu fördern.

Katholische Bibelföderation (KBF), Postfach 10 52 22, D-70045 Stuttgart, Tel. 07 11 – 1 69 24 – 0, Fax: 07 11 – 1 69 24 24.

2. Zur Situation des Sozialstaates Deutschland

Professor Michael Wolfssohn schreibt (als Nicht-Katholik) in BILD, daß in Deutschland „die Renten wackeln, weil es so wenig Kinder gibt". Sinngemäß sagt er, für diese soziale Misere sei die katholische Kirche nicht mitverantwortlich, da sie stets klar gegen den Gebrauch der „Pille" gewesen sei. Der Mitverantwortung könnten sich jedoch gewisse Moralisten nicht entziehen (BILD Nr. 134, 1996).

1. Botschaft des Heiligen Vaters zum Weltmissionssonntag 1996

1. *„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).*

Liebe Schwestern und Brüder, an der Schwelle des dritten Jahrtausends wiederholt Jesus mit besonderem Nachdruck der ganzen Kirche dieselben Worte, die er einst, vor seiner Himmelfahrt, zu den Aposteln gesprochen hatte; Worte, die das Wesen der christlichen Berufung beinhalten. Denn wer ist Christ? Ein von Christus „ergriffener" (Phil 3,12) Mensch, dessen Wunsch es deshalb ist, daß alle Ihn kennen und lieben lernen, „bis an die äußeren Grenzen der Erde". Der Glaube spornt uns dazu an, Missionare und Zeugen zu sein. Ist dies nicht der Fall, so handelt es sich um einen unvollständigen, unreifen Glauben.

Anläßlich des Weltmissionssonntages fordere ich deshalb jeden unter euch dazu auf, sich, angesichts der apostolischen Herausforderungen unserer Zeit, persönlich vom Herrn rufen zu lassen.

2. „Die Mission ist eine Frage des Glaubens, sie ist ein unbestechlicher Gradmesser unseres Glaubens an Christus und seiner Liebe zu uns" (Redemptoris missio 11). Glaube und Mission halten miteinander Schritt: je stärker und tiefer der erstere ist, um so mehr wird man das Verlangen verspüren, ihn zu verkünden, zu teilen und Zeugnis von ihm abzulegen. Wenn er jedoch nachläßt, so wird auch der missionarische Elan schwächer und die Fähigkeit zum Zeugnis verliert an Kraft. So war es allezeit in der Geschichte der Kirche: der Verlust der Lebendigkeit des missionarischen Elans war jedes mal Anzeichen einer Glaubenskrise. Kommt es dazu vielleicht nicht, weil es an der tiefen Überzeugung fehlt, daß „der Glaube stark wird durch Weitergabe" (ebd. 2), daß durch die Verkündigung und das Zeugnis Christi die Begeisterung wiedergefunden und der Weg hin zu einem evangelischeren Leben neu entdeckt werden kann? Wir können sagen, daß die Mission das sicherste „Gegenmittel" für eine Glaubenskrise ist. Durch misssionarischen Einsatz stärkt jedes Glied des Gottesvolkes das eigene Selbstverständnis, in der Erkenntnis, daß nur ein wahrer Zeuge auch wahrer Christ ist.

3. Indem er durch die Taufe in die Kirche aufgenommen wurde, ist jeder Christ dazu aufgerufen, Missionar und Zeuge zu sein. Dies ist der unmißverständliche Auftrag des Herrn. Der Heilige Geist sendet jeden Getauften aus, allen Völkern Christus zu verkünden und Zeugnis von ihm abzulegen: dies ist eine Pflicht und ein Privileg, da es sich um eine Einladung zur Zusammenarbeit mit Gott für das Heil jedes einzelnen und der ganzen Menschheit handelt. Denn es wurde uns „diese Gnade geschenkt, den Heiden den unergründlichen Reichtum Christi zu verkündigen" (Eph 3,8).

Und so wie der Heilige Geist die ersten Jünger zu mutigen Aposteln des Herrn und erleuchteten Verkündern seines Wortes machte, so wird Er auch in unserer Zeit fortfahren, Zeugen des Evangeliums zu berufen.

4. Der Weltmissionssonntag erinnert alle an die Pflicht und die „Gnade", allen Menschen nicht nur „das Christentum als eine rein menschliche Weisheit, gleichsam als Lehre des guten Lebens" (Redemptoris missio, 11) zu verkünden, sondern als freudige Erfahrung einer „lebendigen Präsenz", die in jedem Getauften zum Vorschein kommen muß und in den anderen – wie mein verehrter Vorgänger Paul VI. betonte – „die unwiderstehlichen Fragen wecken: Warum sind jene so? Warum leben sie auf diese Weise?" (Evangelium Nuntiandi 21). Die Mission bedeutet deshalb gleichsam

„Zeugnis und Ausstrahlung" (Redemptoris missio, 26). Folgen wir dem Wirken des Heiligen Geistes, wird es uns gelingen das Geheimnis der Liebe, das uns innewohnt, zu vervielfachen und auszustrahlen (vgl. Joh 14,23). Denn von ihm legen wir Zeugnis ab. Wir sind Zeugen des leuchtenden und unversehrten Glaubens, der tätigen, langmütigen und gütigen Nächstenliebe (vgl. Kor 13,4) und des Dienstes an den zahlreichen Nöten des heutigen Menschen. Wir sind Zeugen der Hoffnung, die nicht enttäuscht und der tiefen Gemeinschaft, die das Leben des dreifaltigen Gottes widerspiegelt, des Gehorsams und des Kreuzes: kurz gesagt, wir sind Zeugen der Heiligkeit, „Menschen der Seligkeiten", die dazu aufgerufen sind, vollkommen zu sein, wie es auch der himmlische Vater ist (vgl. Mt 5,48). Dies ist das Selbstverständnis des christlichen Zeugen, er ist „Abbild", „Zeichen" und „lebendige Ausstrahlung" Jesu.

Aus einem derart eifrigen Gottesvolk werden mit Sicherheit zahlreiche Missionsberufe hervorgehen: junge Menschen, die dazu fähig sind, ihr Leben für Christus (Mk 8,35) und das faszinierende Abenteuer der Mission unter den Völkern zu verlieren. Wie oft ist es mir auf meinen Pastoralreisen passiert, die Felder weiß, reif zur Ernte zu sehen (vgl. Joh 4,35) und ich mußte hören, daß es an Missionaren, Priestern, Schwestern und dem Evangelium geweihten Personen fehle! Der Weltmissionssonntag erlangt Bedeutung, wenn er Pfarrgemeinden und christliche Familien zum Gebet für die Missionsberufe anspornt und ein für deren Reifung angemessenes Umfeld entstehen läßt.

5. Das Selbstverständnis des christlichen Zeugen ist mit der unabwendbaren und qualifizierenden Präsenz des Kreuzes verbunden, ohne daß es kein wahres Zeugnis geben kann. Denn das Kreuz ist eine unverzichtbare Bedingung für jeden, der mit Entschiedenheit dem Herrn folgt: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach" (Lk 9,23). Alle Zeugen Gottes und Christi, angefangen bei den Aposteln, kennen die Verfolgung um seinetwillen: „Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen" (Joh 15,20). Dieses Erbe hat Jesus den seinen hinterlassen und jeder einzelne muß es annehmen und im eigenen Leben verkörpern. Das Golgatha ist der vorgeschriebene Weg zur Auferstehung.

„Kreuz" heißt die Nachfolge Christi im Zeugnis des Glaubens und die langmütige und beharrliche alltägliche Arbeit. „Kreuz" heißt auch gegen den Strom zu schwimmen und die eigenen Entscheidungen, trotz Verständnislosigkeit, Unbeliebtheit und Aussonderung, nach den Geboten Gottes auszurichten; „Kreuz heißt auch die prophetische Anklage der Ungerechtigkeit, der verweigerten Freiheit, und der mißbrauchten Rechte, „Kreuz" heißt dort zu leben, wo die Kirche behindert und verfolgt wird.

Wie könnten in diesem Zusammenhang unsere Gedanken nicht bei denjenigen Brüdern und Schwestern und ganzen Gemeinschaften sein, die in vielen Teilen der Welt, trotz bestehender Feindseligkeiten und Verfolgungen durch das äußere Umfeld, ein wunderbares Zeugnis eines christlichen, ganz Christus und der Kirche hingegebenen Lebens geben? Jedes Jahr erleben wir das heldenhafte Zeugnis der neuen „Märtyrer", die für die Treue zum Herrn ihr Blut vergießen. Die Kirche verneigt sich vor ihrem Opfer und umschließt mit ihrem Gebet und ihrer brüderlichen Liebe die Gläubigen, die der Gewalt ausgesetzt sind und fordert sie dazu auf, nicht den Mut zu verlieren und sich nicht zu fürchten. Christus ist mit euch, geliebte Schwestern und Brüder!

6. Eine wichtige Rolle für die missionarische Animation, spielen die Päpstlichen Missionswerke, deren Aufgabe es ist, die Ortskirchen und die Gläubigen in ihrem missionarischen Bewußtsein des Glaubens zu formen. Von großer Bedeutung ist ihre

Rolle für das Wachsen der Diözesen, der Pfarrgemeinden und der christlichen Familien.

Alle Getauften fragt Christus heute: „Seid ihr meine Zeugen?" Und jeder ist dazu aufgefordert sich ernsthaft zu befragen: „Gebe ich der Welt das Zeugnis, das Christus von mir verlangt? Lebe ich einen starken, heiteren und freudigen Glauben oder bin ich Abbild einer geschwächten und von Kompromissen und nutzbringenden Anpassungen verformten christlichen Existenz?"

Daher ist es angebracht, daß die Päpstlichen Missionswerke sich in den Dienst des missionarischen Zeugnisses stellen, indem bei ihrem Werk der Sensibilisierung die Heiligkeit an erster Stelle steht. Wie ich in der Enzyklika Redemptoris missio schrieb: „der wahre Missionar ist der Heilige ... Jeder Missionar ist nur dann ein echter Missionar, wenn er sich auf den Weg der Heiligkeit einläßt ... es gilt, ein neues Verlangen nach Heiligkeit unter den Missionaren und in der ganzen christlichen Gemeinschaft zu wecken, besonders unter den engsten Mitarbeitern der Missionare" (Nr. 90).

7. Je wirksamer dieses Werk der Sensibilisierung ist, um so mehr wird die Familie der Gläubigen gegenüber der Welt die Rolle der wahren Gemeinschaft der Zeugen für die Mission ad gentes übernehmen, und jeder Gläubige wird sich erneut der Pflicht bewußt werden, die ihm auferlegt wurde, nämlich sein Herz denen zu öffnen, die in den Missionsgebieten oft in dramatischen materiellen und spirituellen Nöten leben. Aus diesem Bewußtsein wird mit Sicherheit das Verlangen hervorgehen sich für die Bedürfnisse der ärmsten Brüder einzusetzen. Somit wird auch ein für das universale Wesen der Kirche offenes missionarisches Bewußtsein wachsen. Daraus wird eine aktive Teilnahme an den Bemühungen um die Neuevangelisierung folgen, die diese Jahre der unmittelbaren Vorbereitung auf die Feier des Großen Jubiläums des Jahres 2000 kennzeichnen.

„Vor Anbruch des dritten Jahrtausends der Erlösung ist Gott dabei, einen großen christlichen Frühling zu bereiten, dessen Morgenröte man schon ahnend erkennen kann" (Redemptoris missio, 86). Angesichts dieser Gewißheit erneuere ich meine Einladung „das Geheimnis Christi dadurch tiefer zu leben, daß alle voll Dankbarkeit am Heilswerk mitarbeiten" (ebd. 92). Der Fürbitte Marias, Stern der Evangelisierung, vertraue ich insbesondere die Missionarinnen und Missionare und alle, die auf verschiedene Art und Weise ihre Energie in den Dienst der Mission stellen, an, und sende euch allen den Apostolischen Segen.

Aus dem Vatikan, am 28. Mai 1996

Johannes Paul II.

2. Mitgliederversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates

Der Deutsche Katholische Missionsrat lud alle Mitglieder vom 19. bis 21. Juni 1996 zur Generalversammlung nach Würzburg-Himmelspforten ein. Der thematische Schwerpunkt der diesjährigen Tagung lautete: Inkulturation am Beispiel Indonesien: Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen. Es waren acht Arbeitskreise vorgesehen:

(1) Pastoralreisen – Was können wir lernen von anderen Lokalkirchen?

(2) Bali – Ortskirche als Minderheit in hinduistischer Umgebung

(3) Theologie von unten als Methode der Inkulturation und des Dialogs mit dem Islam

(4) Gemeindepastoral und ihre Strukturen in Indonesien

(5) Sumba – praktische Inkulturation

(6) Schritte zu einem „Interreligiösen Dialog" von Christen in der Minderheit

(7) Inkulturation im Bereich der Frauenfrage

(8) Osttimor und die Menschenrechte

Das Einführungsreferat hielt Prof. Dr. Dieter Becker (Neuendettelsau). Die Hauptreferate hielten P. Josef Meili, Generaloberer der Bethlehem Mission Inmensee / Schweiz („Menschwerdung als missionarisches Prinzip") und P. Dr. Johannes Müller SJ, München („Weltkirche als Lerngemeinschaft"). Anstöße zu einer kontextuellen Theologie für Europa. Kurzberichte gaben P. Dr. Hermann Josef May CSsR, Frau Patricia Wackers, Sr. Fransina Liantara, P. Raymundus Lala OFMCap.

3. Jahreskonferenz der Arbeitsgemeinschaft der Missionsprokuratoren in Hofheim

Die Tagung begann am 22. Mai 1996 (ab 15.00 Uhr), und endete am 23. Mai 1996 mit dem Mittagessen. Auf der Tagesordnung stand u. a. ein Gespräch mit der *gepa GmbH* (Gesellschaft zur Förderung der Partnerschaft mit der Dritten Welt GmbH), bei dem u. a. auch Möglichkeiten der Kooperation zwischen gepa und missionierenden Orden erkundet werden sollten. Weiterer Tagesordnungspunkt war das Thema „Selbstdarstellung und Werbekonzepte der missionierenden Orden". Referenten waren P. Dr. Basilius Doppelfeld OSB (Missionsprokurator von Münsterschwarzach) und der PR-Fachwirt Jürgen Welzel. Dabei sollten u. a. auch Ideen und Perspektiven für die Spendenwerbung und Öffentlichkeitsarbeit der missionierenden Orden entwickelt werden. Zur satzungsgemäßen Mitgliederversammlung gehörten neben der Vorlage des Geschäfts- und Finanzberichts auch Fragen zur Vorstandswahl und zum Kongreß in Hildesheim 1996.

4. Dialog der Religionen – Christen begegnen östlicher Spiritualität

Unter der Verantwortung von Missio-Aachen, Missio-München und Missio-Austria finden im Laufe des Jahres 1997 mehrere Meditationskurse statt. Informationsmaterial kann angefordert werden, und Anmeldungen nimmt entgegen: Missio-Aachen, Abteilung Bildung (Herr August Rößner), Goethestraße 43, D-52064 Aachen. Tel.: 02 41 / 75 07 – 344 (320).

5. Jahr der hl. Theresia, Schutzpatronin der Mission

Am 30. September 1997 jährt sich zum hundertsten Mal der Todestag der hl. Theresia. Sie wurde 1923 selig- und 1925 von Papst Pius XI. heiliggesprochen und 1927 zur Schutzpatronin der Mission ernannt.

Die hl. Theresia wurde am 2. Januar 1873 in der Normandie (Frankreich) geboren und trat als knapp Fünfzehnjährige in die Klausur ein. Sie starb bereits mit 25 Jahren, hinterließ jedoch, durch ihr inständiges Gebet für die Priester und insbesondere für die Missionare eine außergewöhnliche Botschaft der Bescheidenheit und der spirituellen Tiefe, die auch für den heutigen Menschen aktuell ist. Die Basilika von Lisieux, wo sie fast ihr ganzes Leben verbrachte, ist heute ein vielbesuchter Wallfahrtsort (Internationaler Fidesdienst, 26. 6. 96, Nr. 4003, ND 351).

STAAT UND KIRCHE

1. Vertrag mit der DAK über häusliche Krankenpflege

Zum 1. Juli 1996 trat ein Vertrag zwischen der Deutschen Angestellten-Krankenkasse (DAK) und den Ordensobern-Vereinigungen in Kraft, der die Modalitäten einer Abrechnung von ärztlich verordneten Leistungen durch die Ordensgemeinschaft regelt, die durch fachlich qualifiziertes Personal (Ordensmitglieder oder angestellte Laien) bei den im klösterlichen Klausur- und Privatbereich versorgten Ordensleuten im Zuge der „Behandlungspflege" erbracht werden. Damit ist auch für DAK-Versicherte möglich, was seit Januar 1996 bereits

für Versicherte der Barmer Ersatzkasse gilt. Die DAK hatte zunächst den Abschluß eines ähnlichen Vertrages abgelehnt, dann aber doch eingelenkt und nahezu wörtlich den Vertrag mit der BEK übernommen. Ordensgemeinschaften, die davon Gebrauch machen möchten, setzen sich unmittelbar mit ihrer zuständigen DAK-Geschäftsstelle in Verbindung.

2. Beitrag zur Rentenversicherung

Mit Inkrafttreten der zweiten Stufe der sozialen Pflegeversicherung erhöht sich der vom Gesetzgeber festgelegte Beitragssatz. Galt bisher ein Beitrag von 1% der beitragspflichtigen Einnahmen, steigt der gesetzlich festgelegte Beitragssatz zur sozialen Pflegeversicherung für *Ordensleute ohne persönliches Einkommen ab 1. 7. 1996* von bisher 6,88 DM auf *11,70 DM* (= 1,7% von 688,33) bei allen gesetzlichen Krankenkassen. Der Beitrag errechnet sich nach der einheitlichen Formel: Aktueller Beitragssatz (ab 1. 7. 96 1,7%) von der Berechnungsgrundlage (1/6 der monatlichen Bezugsgröße = 1/6 von 4.130,– = 688,33).

Für *Ordensleute mit Rentenbezug* gilt der gleiche niedrige Beitragssatz zur sozialen Pflegeversicherung, wenn die Rente in voller Höhe an die Ordensgemeinschaft fließt und das Ordensmitglied nicht mehr im Rahmen eines Gestellungsvertrages oder Stellenplanes tätig wird („Altenteiler-Regelung"). Unter den gleichen Bedingungen ist auch nur der niedrigste Beitrag zur freiwilligen Krankenversicherung zu zahlen.

3. Studienzeiten von Ordensleuten sind Anrechnungszeiten

In einem höchstrichterlichen Urteil hat das Bundessozialgericht (BSG) vom 18. 4. 1996 erneut gegen die Bundesversicherungsanstalt Berlin (BfA) zugunsten eines ehemaligen Ordensmitglieds in der Frage der Vormerkung von Schul- und Studienzeiten entschieden. Streitig ist seit 1992 die von der BfA Berlin vertretene Auffassung, daß die während der Ordenszugehörigkeit absolvierten Schul- und Hochschulzeiten nicht mehr als sogenannte „Anrechnungszeiten" (früher: „Ausfallzeiten") vorzumerken sind, da „mit der Ablegung des zeitlichen Gelübdes ... ein Dienstverhältnis zur Ordensgemeinschaft" begründet werde und folglich das Ordensverhältnis im Vordergrund stehe. Eine Ausbildung, die im Rahmen eines Dienst- oder Beschäftigungsverhältnisses erfolge, könne nicht als Anrechnungszeit anerkannt werden.

In dem nun vom Bundessozialgericht entschiedenen Fall ging es um einen ehemaligen Ordensmann, der nach dem Ordenseintritt und der Ablegung der Gelübde zunächst auf einer ordenseigenen Schule die Hochschulreife erworben und danach an einer ebenfalls ordenseigenen wissenschaftlichen Phil.-Theol. Hochschule studiert und die theologische Abschlußprüfung gemacht hatte. Es folgten weitere zweieinhalb Studienjahre, die mit der Promotion zum Doktor der Theologie abgeschlossen wurden.

Die BfA hatte die Vormerkung dieser Schul- und Hochschulzeiten in mehreren Bescheiden abgelehnt. In erster Instanz hatte das vom ehemaligen Ordensmitglied angerufene Sozialgericht bereits gegen die Argumente der BfA die nach Gesetzeslage erforderliche Notwendigkeit einer Vormerkung der vom Kläger absolvierten Ausbildungszeit in dessen Versicherungsverlauf bestätigt. Aufgrund der zugelassenen Sprungrevision wurde der Fall dann direkt vor dem Bundessozialgericht verhandelt. Dazu hatte der Kläger vorgetragen, er würde als (ehemaliges) Ordensmitglied ungerechtfertigt schlechter gestellt, wenn sein Schul- und Hochschulstudium ihm nicht vorgemerkt würden, obwohl er es an amtlich allgemein anerkannten Ausbildungsstätten absolviert habe und darüber hinaus für diese Zeit nicht nachversichert werden könne. Weder sei durch seine Zugehörig-

keit zum Orden ein besonderes Gewaltverhältnis begründet worden noch habe er während des streitigen Zeitraums eine für den Orden spezifische Ausbildung erhalten, die den Zugang zur Rentenversicherung verhindert habe. Das Theologiestudium diene zwar der Vorbereitung zum Priesterberuf, es ermögliche aber auch die Ausübung einer qualifizierten Lehr- oder sonstigen geisteswissenschaftlichen Tätigkeit.

Das Bundessozialgericht hat nun die vorinstanzliche Entscheidung bestätigt und entschieden, daß die BfA zu Recht zur Vormerkung der streitigen Anrechnungs-/ Ausbildungszeit des Klägers verpflichtet ist. Rechtsgrundlage für den Anspruch des Klägers ist § 149 Abs. 5 SGB VI in Verbindung mit § 58 Abs. 1 Satz 4 Buchstabe a und b SGB VI. Die Bestimmungen finden Anwendung unabhängig davon, ob der Sachverhalt, auf den sich der Anspruch gründet, bereits vor Inkrafttreten des Gesetzes (am 1. Januar 1992) vorgelegen hat. Nach dieser Grundregel sind sowohl die Vorschriften über das Vormerkungsverfahren als auch – entgegen der Auffassung der BfA – die materiell-rechtlichen Bestimmungen über die Anrechnungszeit anzuwenden. Gestritten wird nämlich über die Vormerkung rechtserheblicher Tatbestände für einen erst in der Zukunft liegenden Leistungsfall. (Das Bundessozialgericht verweist hier auf sein Urteil Nr. 4 RA 84 / 94 vom 19. 12. 1995.)

Die auch in diesem Fall getroffene Entscheidung des Bundessozialgerichts bedeutet, daß die regulär absolvierten und abgeschlossenen Schul- und Studienzeiten von Ordensmitgliedern im Versicherungsverlauf *als rentenrechtliche Zeiten vorgemerkt werden müssen*. Über die Anrechnung und Bewertung der im Versicherungsverlauf enthaltenen Daten wird hingegen erst bei der Festlegung einer Leistung entschieden. Ob und in welchem Umfang die vorzumerkenden Ausbildungszeiten dann jeweils bei der Berechnung der Rente Berücksichtigung finden, kann erst bei Eintritt des Leistungsfalles entschieden werden. Selbst wenn also derzeit jegliche versicherungsrechtliche Auswirkung einer Ausbildung an Anrechnungszeit zu verneinen wäre, könnte die Vormerkung einer derartigen Anrechnungszeit derzeit nicht abgelehnt werden, weil sich zum Zeitpunkt des Leistungsfalles das bei der Berechnung der Leistung anzuwendende Recht geändert haben kann. Das BSG führt weiter aus:

„Nach alledem dient das Vormerkungsverfahren dazu, daß Vorhandensein von Anrechnungszeiten in tatsächlicher und rechtlicher Hinsicht für den künftigen Leistungsfall vorab zu klären. Mithin stellt sich hier allein die Frage, ob Schulbesuch und Hochschulstudium des Klägers im streitigen Zeitraum als Anrechnungszeiten im Sinne von § 58 Abs. 1 Nr. 4 SGB VI zu werten sind: unerheblich ist hingegen nach dem Charakter des Vormerkungsverfahrens, ob der Kläger in demselben Zeitraum im Hinblick auf seine Ordenszugehörigkeit noch andere versicherungsrechtlich relevante Zeiten zurückgelegt hat und / ob er damals, während seiner Zugehörigkeit zur Kongregation der ..., versicherungspflichtig oder – im Hinblick auf die üblicherweise nach den Regeln der Gemeinschaft bestehende Anwartschaft auf Versorgung bei verminderter Erwerbsfähigkeit und im Alter – versicherungsfrei war. Denn die Anrechnungszeit setzt tatbeständlich nur den Schulbesuch oder ein erfolgreich abgeschlossenes Hochschulstudium voraus. ...

Unerheblich ist in diesem Zusammenhang, daß der Kläger die Schulzeit in Italien verbracht hat. Denn aus dem Wortlaut der Bestimmung des § 58 Abs. 1 Nr. 4 SGB VI ergibt sich – unabhängig von EG-rechtlichen Vorschriften – keine Beschränkung in dem Sinne, daß nur Ausbildungszeiten in Bildungseinrichtungen der Bundesrepublik Deutschland anerkannt werden sollen. Ausschlaggebend für die Anerkennung der Anrechnungszeit ist vielmehr allein die den einzelnen Begriffen zugrundeliegende Qua-

lifikation der Bildungseinrichtungen, hier als eine zur Vorbereitung auf das Studium befähigte Lehranstalt.

Unerheblich ist entgegen der Auffassung der Beklagten (BfA), ob die Mitgliedschaft in dem Orden als ein besonderes Gewalt- oder Dienstverhältnis zu werten ist, oder ob die Gemeinschaft insoweit familienähnlichen Charakter hat. Denn die Schul- und Hochschulausbildung teilt weder notwendigerweise das versicherungsrechtliche Schicksal der zeitgleichen Mitgliedschaft zum Orden noch erfüllt die Mitgliedschaft einen rentenversicherungsrechtlichen Tatbestand, der im Rahmen des Vormerkungsverfahrens die Bestimmung über die Anrechnungszeit grundsätzlich nach den allgemeinen Kongruenzregeln verdrängt.

Entgegen der Auffassung der Beklagten (BfA) findet die Rechtsprechung, wonach solche Ausbildungszeiten, die innerhalb eines an sich versicherungspflichtigen Beschäftigungsverhältnisses zurückgelegt werden, grundsätzlich keine Anrechnungs-/Ausfallzeit sein können, keine – auch keine entsprechende – Anwendung. Dieser Rechtsprechung liegen Fallgestaltungen zugrunde, in denen die Ausbildung Teil eines umfassenden „Beschäftigungsverhältnisses" ist.[...] Um einen derartigen – vergleichbaren – Sachverhalt handelt es sich hier jedoch nicht. Die Ausbildung des Klägers erfolgte zwar während seiner Zugehörigkeit zum Orden, sie war jedoch nicht etwa Voraussetzung für den Verbleib des Klägers in dem Orden. Im Einklang damit steht, daß sowohl Schulbesuch als auch Hochschulstudium Sachverhalte sind, die typischerweise auch ohne die Ordenszugehörigkeit erfüllt werden können."

Die BfA berief sich letztendlich auf ein höchstrichterliches Urteil vom 16. 3. 1989 (4 RA 10/88). Das Bundessozialgericht wies dieses Argument mit Hinweis auf sein Urteil vom 19. 12. 1995 ab (4 RA 84/94) und erklärte: Die im Jahr 1989 „streitbefangene Ausbildungszeit betraf weder einen Schulbesuch noch ein abgeschlossenes Fach- oder Hochschulstudium, sondern lediglich eine – rein – ordensinterne Aus- bzw. Weiterbildung". Nach alledem war die Revision der Beklagten (BfA) gegen das Urteil des Sozialgerichtes Düsseldorf vom 9. 12. 1993 zurückzuweisen. Die BfA muß dem Kläger auch die außergerichtlichen Kosten des Revisionsverfahrens erstatten (BSG Urteil vom 18. 4. 1996 Az 4 RA 18/94).

4. Ordensaustritt vor dem 1.1.1973 (!)

Durch einen Übertragungsfehler wurde im VDO-Rundschreiben 680 vom 15. 4. 1996 unter Nr. 7 im Artikel „*Nachversicherung von Ordensleuten...*" irrtümlich immer vom Ausscheiden vor dem 1. 1. 1972 bzw. nach dem 31. 12. 1971 gesprochen. Die in diesem Artikel gemachten Angaben beziehen sich entsprechend den damals gültigen Gesetzen jedoch auf ein *Ausscheiden vor dem 1. 1. 1973 bzw. nach dem 31. 12. 1972.* Nach altem Recht mußte der Antrag zur Durchführung der Nachversicherung innerhalb eines Jahres nach dem Ausscheiden aus dem Orden gestellt werden: dies galt bei Ordensaustritten bis zum 31. 12. 1972. Für Ordensaustritte ab dem 1. 1. 1973 gibt es nach neuem Recht keine Antragsfrist mehr, d. h. der Anspruch auf Nachversicherung verjährt nicht mehr, sondern kann auch jetzt noch geltend gemacht werden. Bitte ändern Sie die falschen Angaben im VDO-Rundschreiben 680 Nr. 7 entsprechend diesem Hinweis im gesamten Artikel. Wir bitten den Übertragungsfehler zu entschuldigen.

5. Steuer- und Arbeitsrecht

Br. Stefan Veith OSB aus Münsterschwarzach, gelernter Steuerberater und Vertreter der drei deutschen Ordensobern-Vereinigungen in der Steuerkommission des Verbandes der Diözesen Deutschlands (VDD), macht auf verschiedene Aspekte des Ar-

beits- und Steuerrechts aufmerksam, zu denen in letzter Zeit Urteile ergangen oder Aufsätze erschienen sind. Zu folgenden Themen liegen schriftliche Beiträge vor, die auf Wunsch im Generalsekretariat der VDO in Bamberg angefordert werden können:

Neue Arbeitgeberpflicht: Schriftliche Zusammenfassung mündlich geschlossener Arbeitsverträge.

Aberkennung der Gemeinnützigkeit bei Verlusten wirtschaftlicher Geschäftsbetriebe?

Verdeckte Gewinnausschüttung bei öffentlich-rechtlichen Körperschaften.

Körperschaftssteuer: Eine Körperschaft, die ausschließlich Krankenhauswäsche o. ä. reinigt, ist nicht gemeinnützig.

6. Katholische Kirche im Internet

Seit März 1996 sind mehrere deutsche Diözesen und katholische Einrichtungen weltweit online im Internet erreichbar. Starthilfe leistete dazu im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz die Katholische Fernseharbeit beim ZDF, die unter der Leitung von P. Dr. Eckhard Bieger SJ steht. Kürzlich veröffentlichte diese Stelle zwei Informationen. Zum einen wird die Frage beantwortet: „Was erwarten die Internet-Teilnehmer von katholischen Onlineangeboten?", zum anderen geht man der Frage nach, ob das Internet eine Chance der Kirche ist, auch sogenannte Fernstehende zu erreichen. Eine Gruppe junger Jesuiten hat sich dazu Gedanken gemacht und im Mai 1996 Auswertungsergebnisse vorgelegt, die P. Bieger zusammenfaßt und mitteilt („Das Internet für Fernstehende"). Vieles spricht dafür, daß sich auch die Ordensgemeinschaften und die Generalsekretariate der Bundesverbände hier beteiligen. Deshalb lautet die Einladung von P. Bieger: *„Die Anbieter aus dem Raum der Kirche, die über das Internet zugänglich werden wollen, sollten sich zu einem Erfahrungsaustausch treffen, Aufgaben verteilen und ein klares Informationsprofil entwickeln."*

Interessant dürfte auch der Auszug aus dem Adreßbuch für das katholische Netz vom 4. 6. 1996 sein, das 35 der mehr als 100 Querverweise und der inzwischen sehr zahlreich gewordenen E-Mailaddressen von katholischen Institutionen auflistet.

7. Verwertung von Rechten an ideellen Werten der Diözesen und Orden

Die Medienkommission der deutschsprachigen Jesuiten hat sich kürzlich u. a. mit Rechtsfragen der Nutzung von Kunstwerken, kirchlichen Räumen und literarischen Quellen durch die verschiedensten Medien beschäftigt. In Verbindung mit der Urheber- und Verlagsrechtskommission des Verbandes der Diözesen Deutschlands entstand der Gedanke, eine eigene Verwertungsgesellschaft zu gründen, über die die Diözesen sowie einzelne Orden und Klöster ihre Werte schützen und in sinnvoller Weise nutzen lassen können. Als Beispiele werden genannt: Orgelkonzert in einer Kirche, Rechte an einer Fernsehsendung, Drehgenehmigung in kunsthistorisch wertvollen Räumen und Gebäuden etc.

Das mangelnde Bewußtsein bei kirchlichen Einrichtungen und Orden für die überkommenen und vorhandenen Werte (an Gebäuden, Kunstwerken, literarischen Stoffen etc.) habe dazu geführt, daß dieses geistige Erbe viel zu wenig bzw. zu billig in die moderne Medienkultur eingebracht werde. Das werde von den säkularen Medien nicht honoriert. Diözesen und Orden hätten es noch nicht gelernt, sich in der heutigen Mediengesellschaft sachgerecht zu verhalten. Es sei für kirchliche Träger zudem nicht anrüchig, für die Nutzung kultureller Werte Vergütung bzw. Abgeltung zu verlangen.

Dies soll nach dem Vorschlag von P. Bieger SJ künftig eine zentrale Verwertungsgesell-

schaft leisten, die zu Diensten der Diözesen sowie der einzelnen Orden und Klöster eingerichtet werden könnte. Zu den Dienstleistungen könnten zählen:

* Feststellen, Katalogisieren, Bewerten der einer medialen Nutzung zugänglichen Werte

* Aushandeln von Verträgen mit den Abnehmern, die den Anliegen der Diözesen und Orden auf Eigenverwertung entgegenkommen.

* Vertragliches Aushandeln der Art und Weise, wie die Werte der kirchlichen Einrichtungen wie der Orden in den Medien entsprechend den religiösen Intentionen zur Darstellung gebracht werden.

* Finanzierung der Erhaltung dieser Werte, die künftig kaum mehr aus herkömmlichen Quellen subventioniert werden wird.

* Erwirtschaftung von Mitteln, um in anderen Projekten diese Wertanliegen zur Darstellung zu bringen. Nicht länger dürften Mittel, die zur Seelsorge bestimmt sind, für Medienprodukte verwendet werden.

Die Dienstleistungen dieser Verwertungsgesellschaft würden bestehen aus

a) juristischen Expertisen speziell im Medienrecht

b) Überprüfung der Umsetzung der Verträge

c) Finanzabwicklung der Honorarausschüttung an die beteiligten Diözesen und Orden

PERSONALNACHRICHTEN

1. Neue Ordensobere

Schwester Louise-Henry Kolly aus Hauteville (Schweiz) wurde zur Generaloberin der Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom Heiligen Kreuz in Ingenbohl gewählt. Die Kongregation zählt rund 5000 Schwestern, die in vier Kontinenten arbeiten.

Die Marianisten haben bei ihrem Generalkapitel in Rom den 56jährigen Amerikaner P. David Fleming zum neuen Generalsuperior gewählt. Der neue Generalsuperior war zuletzt Regionaloberer in Indien. Die Kongregation zählt derzeit rund 1700 Mitglieder. Bruder Dr. Josef Gossenreiter aus Fulda wurde in den Generalrat gewählt (L'Osservatore Romano n. 173 v. 29. / 30. 7. 96).

Am 6. Juli 1996 trat Fr. Manfed Gschrey FMS als neuer Provinzial der Maristen-Schulbrüder im Rahmen des Provinzkapitels in Furth bei Landshut die Nachfolge von F. Herbert Scheller FMS an. Die erste Amtsperiode des neuen Provinzials, der seit 1986 Leiter der Maristen-Realschule in Recklinghausen war, beträgt drei Jahre, Amtsvorgänger F. Herbert Scheller war sechs Jahre lang Provinzial und wirkte als Repräsentant der VOB viele Jahre in der VDO-Kommission Bildung und Erziehung mit.

Die holländische Provinz der Passionisten hat am 6. Mai 1996 eine neue Provinzleitung gewählt. Dieser gehört als 2. Konsultor P. Gerd Blick CP an. P. Blick ist Regionaloberer für die in Deutschland lebenden Mitglieder der holländischen Passionistenprovinz.

Das 11. Generalkapitel der Steyler Missionsschwestern (Kongregation der Dienerinnen des Heiligen Geistes: SSpS) wählte in Ariccia bei Rom Schwester Agada Valéria Brand zur neuen Generaloberin. Sie ist damit Nachfolgerin der Schlesierin Sr. Annemarie Reisch, die die Kongregation in den letzen 12 Jahren leitete. Die 52jährige Brasilianerin stammt aus einer deutschen Einwandererfamilie im Bundesstaat Rio Grande do Sul. Nach einem Studium der Pädagogik und Theologie arbeitete sie einige Jahre in ihrer Heimat sowie in Ghana (Afrika). 1983 wurde sie zur Oberin der brasilianischen Südprovinz gewählt; seit 1989 gehörte sie dem Führungsteam des Arnold-Janssen-Spiritualitätszentrums

in Steyl an. Zur ihrer Generalassistentin wurde die deutsche Sr. Hildegard Maria Josefa Hau gewählt. In den Generalrat wurden wiedergewählt die Indonesierin Dr. Sesilindah Imelda Blikololong und Sr. Sheela Mary Joseph Kochettonnil aus Indien. Neu im obersten Führungsgremium der Steyler Missionsschwestern sind Sr. Eden Panganiban von den Philippinen, Sr. Lucia Mercedes Ofelia Keiner, eine Argentinierin, die von Wolgadeutschen Einwanderern stammt sowie die Polin Sr. Miriam Maria Dlugosz (steyl aktuell (sta) 131/96).

Bei der Jahresversammlung der VDO/VOB im Juni 1996 wurde der Vorstand der VOB neu gewählt. Er setzt sich folgendermaßen zusammen:
Vorsitzender: Generaloberer Br. Thomas Bischop, Canisianer Münster
Stellvertreter: 1. Beisitzer: Provinzial Fr. Donatus Wiedenmann OH, Barmherzige Brüder München
2. Beisitzer: Generalsuperior Br. David Sarnecki, FFSC, Franziskanerbrüder Hausen
Generalsekretär: Generaloberer Br. Bernward Elsner, FMMA, Barmherzige Brüder Trier
Geistl. Beirat: Generalsekretär Pater Wolfgang Schumacher O.Carm., Bamberg

Die deutsche Ordensprovinz der Brüder der christlichen Schulen ist eingegliedert worden in die Provinz Zentraleuropa. Neuer Provinzial ist Br. Klemens Ladner FSC mit Sitz in Wien.

Pater Hermengild Noyens (63) ist zum neuen Generalabt des Prämonstratenserordens gewählt worden. Der aus Belgien stammende Pater Hermengild Noyens wurde von dem in Rom tagenden Generalkapitel zum Nachfolger von Abt Marcel van de Ven (65) gewählt. Der im Jahre 1120 gegründete Orden der Prämonstratenser hat seinen Namen nach der Gründungsabtei Prémontre in Frankreich.

Am 23. Juli 1996 wählte das Generalkapitel der Kongregation der Schwestern vom armen Kinde Jesus in Simpelveld/Holland die Indonesierin Sr. Maria Kamsiyati P.I.J. (54) zur neuen Generaloberin. Sr. Maria war als Lehrerin tätig; sie war Provinzoberin in Indonesien; und zuvor war sie neun Jahre lang Generalassistentin. Die Kongregation zählt 770 Profeßschwestern. Die Schwestern sind im Einsatz in Deutschland, Österreich, Niederlande, Belgien, Luxemburg, England, Kolumbien, Indonesien, Frankreich, Spanien, USA, Peru, Lettland, Kasachstan.

Simone Zoller (49) aus Laupenheim, früher Gemeindereferentin in Kirchheim/Teck und bis 1990 Leiterin des Internats am Aufbaugymnasium in Sießen, ist vom Generalkapitel der Schwestern von Sießen als Nachfolgerin von Judith Jung (63) aus Rohrdorf-Meßkirch für sechs Jahre zur neuen Generaloberin gewählt worden.

Zur neuen Generalpriorin der Missionsdominikanerinnen vom Heiligsten Herzen Jesu wurde am 25. August 1995 Sr. Astrid Hermes gewählt. Die Generalleitung dieser Missionsdominikanerinnen hat ihren Sitz in Harare, Zimbabwe. Ein Kloster dieser Kongregation befindet sich in Strahlfeld (Regensburg), ein weiterer Konvent in München.

2. Berufung in die Hierarchie

Der Heilige Vater hat den emeritierten Generalminister der Kapuziner, P. Flavio Roberto Carraro OFMCap zum Bischof der italienischen Diözese Arezzo-Cortona-Sansepolcro ernannt.

Der Scalabrinianer P. Silvano Tomasi, wurde vom Papst zum Tit.-Erzbischof von Cercina und Apostolischen Nuntius in Äthiopien und Eritrea ernannt (L'Osservatore Romano n. 147 v. 28. 6. 96).

3. Jubiläum

Am 16. Juni 1996 feierte Prof. P. DDr. Paul Zepp SVD in St. Augustin sein Goldenes

Priesterjubiläum. Er wirkte seite 1952 an der ordenseigenen Hochschule St. Gabriel in Mödling bei Wien und ab 1960 in St. Augustin als Professor für Kirchenrecht und christliche Soziallehre. Von 1977 bis 1983 war P. Zepp Provinzial der Norddeutschen Provinz der Steyler Missionare und gehörte in dieser Zeit der VDO an. Bei der Mitgliederversammlung 1978 wurde P. Zepp zum 2. Vorsitzenden der VDO gewählt und übernahm ab Januar 1982 nach dem Rücktritt des damaligen 1. Vorsitzenden Abt Dr. Anselm Schulz OSB bis zur Mitgliederversammlung im Juni 1982 die Leitung der VDO. Von 1987 bis 1995 war P. Zepp Offizial des Erzbistums Köln. Die Festpredigt hielt der Erzbischof von Köln, Joachim Kardinal Meisner.

4. Ernennungen und Berufungen

Zu *Mitgliedern* des Päpstlichen Rates für die Pastoral des Sanitätswesens hat der Papst u. a. ernannt: Tarcisio Bertone SDB, emeritierter Erzbischof von Vercelli und Sekretär der Glaubenskongregation; Charles A. Schleck CSC, Tit.-Erzbischof von Afrika und Sekretär der Kongregation für die Glaubensverbreitung; Jorge Enrique Jiménez Carvajal CIM, Bischof von Zipaquirá und Sekretär des CELAM; P. Pascual Piles, Generalprior der Barmherzigen Brüder des hl. Johannes von Gott; Sr. Maria Isilda Freitas, Generaloberin der Franziskanerinnen von der Unbefleckt-empfangenen Jungfrau Maria; Sr. Juana Elizondo, Generaloberin der Töchter der Liebe des hl. Vinzenz von Paul; Sr. Philomena Sheerin, Generaloberin der Medico-Missionarinnen von Maria.

Zu Konsultoren des genannten Päpstlichen Rates ernannte der Papst u. a.: Andreas Laun OSFS, Tit.-Bischof von Libertina und Weihbischof in Salzburg; Josef Voss, Tit.-Bischof von Thisiduo und Weihbischof in Münster; P. Renato Di Menna, M.I., Provinzdelegat der Mission des hl. Kamillus in Quagadougou; Sr. M. Maurizia Biancucci, Generaloberin der Kongregation von der Sühne des hl. Antlitzes unseres Herrn Jesus Christus (L'Osservatore Romao n. 131 v. 9. 6. 96).

Zum *Konsultor* der Kongregation für die Heiligsprechungsangelegenheiten hat der Heilige Vater den Kapuziner P. Vincenzo Criscuolo ernannt (L'Osservatore Romano n. 131 v. 9. 6. 96).

Zu *Konsultoren* des Päpstlichen Rates „Iustitia et Pax" hat der Papst u. a. ernannt: Fr. Anthony Rogers FSC (L'Osservatore Romano n. 51 v. 2. 3. 96).

Papst Johannes Paul II. hat zu *Mitgliedern* der Päpstlichen Bibel-Kommision u. a. ernannt: P. Hernry Wansbrough OSB; P. Raymund Brown P.S.S.; P. Willem A.M. Beuken SJ (L'Osservatore Romano n. 64 v. 17. 3. 96).

Zu *Konsultoren* des Päpstlichen Rates für den Inter-Religiösen Dialog hat der Papst u. a. ernannt: P. Aziz Khallak SJ; P. Etienne Renaud W. V.; P. Joseph Satyanand, Generalsuperior der Indischen Missionsgesellschaft; P. Francesco Sottocornola S.X.; P. Alfons S. Suhardi OFM (L'Osservatore Romano n. 75 v. 31. 3. 96).

Zum *Dienststellenleiter* der Allgemeinen Angelegenheiten im Päpstlichen Staatssekretariat hat der Papst P. Anacleto Pavanetto SDB ernannt (L'Osservatore Romano n. 122 v. 29. 5. 96).

Zum *Mitglied* des Päpstlichen Laienrates wurde u. a. ernannt: Manfred Lütz (Deutschland). – Zu *Konsultoren* des genannten Päpstlichen Rates wurden u. a. ernannt: Michel Dubost C.I.M., Tit.-Bischof von Oea und Militärbischof von Frankreich; P. Jesus Castellano Cervera OCD (L'Osservatore Romano n. 128 v. 5. 6. 96).

Zum *Konsultor* der Kongregation für die Glaubensverbreitung hat der Papst P. Josef Metzler OMI ernannt (L'Osservatore Romano n. 143 v. 23. 6. 96).

Zu *Mitgliedern* der Päpstlichen Akademie für das Leben wurden u. a. ernannt: Sr. Marie Luc Rollet (Frankreich); Prof. P. Angelo Serra SJ (Italien) (L'Osservatore Romano n. 147 v. 28. 6. 96).

Zum *Präsidenten* der Päpstlichen Internationalen Marianischen Akademie ernannte Papst Johannes Paul II. den Franziskanerpater Gaspar Calvo Moralejo OFM. Zum Sekretär der genannten ‚Akademie wurde P. Stefan Cecchin OFM berufen (L'Osservatore Romano n. 194 v. 25. 8. 96).

5. Heimgang

Am 1. Juni 1996 verstarb Br. Columban Keller CMSF im Bamberger Klinikum im Alter von 82 Jahren. Er leitete als Generaloberer die Gemeinschaft der Missionsbrüder des heiligen Franziskus in den Jahren von 1973 bis 1979 und von 1985 bis 1991. Die Beisetzung erfolgte am 7. Juni 1996 auf dem Friedhof von Bug bei Bamberg. R.I.P.

STATISTIK

Priester- und Ordensberufe in Zahlen

Rückläufig sind weiterhin die Zahlen der Neupriester und der eingetretenen Priesterkandidaten. Der Leiter des Informationszentrums Berufe der Kirche, Dr. Rainer Birkenmaier, macht auf die Langzeitwirkung dieser Tendenz aufmerksam und fordert ein „tragfähiges Bündnis für Berufungen". Die Zahl der Ordensmänner ist nur leicht gesunken, die Ordensfrauen haben laut Statistik zugenommen. Das dürfte aber daran liegen, daß dieses Mal einige Gemeinschaften berücksichtigt wurden, die in den vergangenen Jahren nicht mitgezählt wurden. Die Säkularinstitute haben für dieses Jahr keine Zahlen erhoben.

	1991	1992	1993	1994	1995
Diözesanpriester					
insgesamt	16839	16708	16669	16416	16172
im Ruhestand	4023	4032	4113	4033	4034
neu aufg.					
Priesterkandidaten	352	291	260	242	217
Neupriester	263	269	236	214	186
Ständige Diakone					
insgesamt	1583	1657	1744	1776	1831
über 60 Jahre	(ü. 65) 237	314	325	393	476
Im Hauptberuf	562	579	637	640	699
mit Zivilberuf	1010	1067	1098	1124	1132
Ordensangehörige	11	11	9	12	10
Bewerber insg.	505	509	490	484	483
im Hauptberuf	159	137	147	136	102
mit Zivilberuf	346	372	343	348	381
neu geweiht insgesamt	71	110	108	86	79
im Hauptberuf	17	31	47	17	22
mit Zivilberuf	54	78	61	79	57
Priesterorden					
Mitglieder insgesamt	6832	6597	6321	6131	6020
über 65 Jahre	2596	2573	2480	2414	2321
Ordenspriester	4625	4481	4328	4238	4185
Ständige Diakone	11	11	15	14	18
Ordensbrüder	1774	1717	1659	1600	1555
Klerikerstudenten	422	370	321	279	262
Neupriester	66	60	50	49	51
Klerikernovizen	94	78	68	78	62
Brüdernovizen	28	25	32	48	38
Brüderorden					
Mitglieder insgesamt	439	412	378	366	349
Novizen	19	14	13	13	15
Frauenorden					
Mitglieder insgesamt	43474	41896	39702	37679	38293
über 65 Jahre	27607	24361	23352	21570	23002
Novizinnen	291	266	225	183	187
Aktive Orden insg.	41284	39784	37683	35635	36064
Novizinnen	218	198	153	131	136
Kontemplative					
Orden insgesamt	2190	2112	2019	2044	2229
Novizinnen	73	68	72	52	51
Säkularinstitute					
Mitglieder insgesamt	2995			3054	
über 65 Jahre	1725			1759	
Frauen	2714			2751	
Männer: Kleriker	187			212	
Männer: Laien	54			91	
Bewerberinnen (in Formation)					
insgesamt	66			69	
Frauen	55			49	
Männer: Kleriker	3			16	
Männer: Laien	8			16	

(Magazin für Berufe der Kirche „Wegbereiter" 3/96, S. 5).

Joseph Pfab

Neue Bücher

Bericht

Bestandsaufnahme im Glauben

Zu drei Handbüchern der systematischen Theologie

Vorgestellt von Viktor Hahn CSsR, Hennef

Die beiden letzten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts sind in der katholischen Theologie eine Zeit der Zusammenfassungen und Handbücher geworden, was nach den Jahren der Umbrüche, besonders auch im Gefolge des zweiten Vatikanischen Konzils, durch den zeitlichen Abstand möglich und so mehr als nützlich ist.

Das „Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert“[1] gehört zu ihnen, auch wenn am Anfang gleich zwei Einwände gemacht werden müssen: Das Wort „Handbuch“ verspricht eigentlich mehr und ist eine leider oft zu beklagende Hinzufügung zum Originaltitel (La teologia del XX secolo) durch die deutsche Übersetzung, was der Einband nochmals verstärkt, wenn er bei dem deutschen Titel „Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert“ die Worte hervorhebt „Handbuch der Theologie“ statt „Theologie im 20. Jahrhundert“. Das wäre zudem eine sinnvolle Korrektur des italienischen Titels gewesen, denn (und das ist der zweite Einwand) das Original behandelt nicht die Theologie des, sondern eben im 20. Jahrhundert; aus der Theologie dieses Jahrhunderts sind nämlich weite Bereiche ausgespart: Exegese und biblische Theologie, die Weichenstellung in der Moraltheologie sowie die Pastoraltheologie, was dann wohl den Rahmen des Werkes in eine Mehrbändigkeit hinein gesprengt hätte. Richtiger wäre so der Titel des Buches „Geschichte der systematischen Theologie“ zu nennen, denn genau das ist es, und das ist es hervorragend.

Diese Theologiegeschichte wird entsprechend ihrem Ablauf in 16 Abschnitte gegliedert, deren erste sechs jeweils mit einem großen Namen verbunden sind: I. Dialektische Theologie (K. Barth), Seite 11 – 29; II. Existenztheologie (R. Bultmann), 30 – 53; III. Hermeneutische Theologie (E. Fuchs und G. Ebeling), 54 – 77; IV. Theologie der Kultur (P. Tillich), 78 – 98; V. Theologie und Moderne (D. Bonhoeffer), 99 – 115; VI. Theologie der Säkularisierung (F. Gogarten), 116 – 144.

Der umfangreichste Abschnitt VII, 145 – 244, trägt gleichsam die andere Seite dieser Geschichte nach: Den Weg der katholischen Theologie vom Modernismusstreit bis zur Anthropologischen Wende; er tut dies in Zuwendung zu den großen Theologen des katholischen Lagers: A. Loisy, M. Blondel, P. Teilhard de Chardin, H. de Lubac, J. Daniélou, M.-D. Chenu, Y. Congar, R. Guardini, K. Rahner und H. U. von Balthasar.

Ihm folgen die Abschnitte, die nicht mehr so deutlich nach Konfessionen unterschieden werden können, und behandeln: VIII. Theologie der Geschichte (O. Cullmann, katholische Geschichtstheologie, W. Pannenberg), 245 – 268; IX. Theologie der Hoffnung, 269 – 289; X. Politische Theologie, 290 – 311; XI. Theologie und Erfahrung (E. Schillebeeckx),

---

1 Gibellini, Rosino: *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert.* Regensburg 1995: Fr. Pustet. 554 S., Ln., DM 98,– (ISBN 3-7917-1465-1).

312 – 335; XII. Theologie der Befreiung, 336 – 370; XIII. Schwarze Theologie, 371 – 402; XIV. Feministische Theologie, 403 – 432; XV. Theologie der dritten Welt, 433 – 471; und XVI. Ökumenische Theologie (H. Küng), 472 – 503.

Ein Schlußwort zieht eine kurze Summe der vorgestellten theologischen Denkansätze und sieht sie in „Vier theologische(n) Bewegungen", 504 – 505: in der Dialektischen Theologie und ihrer Bindung an Gottes Wort; in der anthropologischen Wende zur Geschichtlichkeit dessen, der über Gott und Gottes Wort nachdenkt und redet; in der danach einsetzenden Entwicklung eines politischen Bewußtseins der Theologie; und endlich in der Entdeckung der Pluralität von Kulturen und Denkweisen, denen die Theologie ent-sprechen muß.

Diese Benennung von vier Hauptströmen theologischer Argumentation ist sicher getroffen und erwächst aus den guten, gut lesbaren und so sehr hilfreichen Einzeldarstellungen, in denen der Autor eine ungeheuer eindrucksvolle Kenntnis der Theologie offenbart, die er darüber hinaus in einem „Literaturanhang", 506 – 547, unter Beweis und zur Verfügung stellt, wo er nach Übersichten, theologiegeschichtlichen Monographien und Handbüchern, nochmals den 16 Abschnitten seiner Untersuchung folgt und zu diesen die wichtigste Literatur auflistet.

Diese Geschichte der systematischen Theologie, die nicht nur Zeugnis eines großen Wissens, sondern auch eines einfühlsamen und vorsichtigen Urteilens ist, kann nicht genug anerkennend und bewundernd gelobt werden, was zum Wunsch wird, sich selbst noch eingehender mit ihr zu befassen, und den Rat geben läßt an alle theologisch Interessierten, vor allem an alle Studierenden, sich mit ihr zu beschäftigen, da bekanntlich die Unkenntnis der Geschichte dazu verurteilt, sie zu wiederholen.

Wenn bei der eben vorgestellten Theologiegeschichte der Titel Handbuch kritisiert werden mußte, das jetzt zu nennende dreibändige Werk[2] ist ein solches Handbuch im Sinn einer umfassenden Darstellung eines bestimmten Fachgebietes. Wenn es sich Lehrbuch nennt, erhebt es darüber hinaus den Anspruch gezielter Wissensvermittlung. Der Herausgeber, der Regensburger Dogmatiker Wolfgang Beinert, als sachkundig längst durch viele und bedeutende Veröffentlichungen ausgewiesen, nennt als Adressaten an erster Stelle Studierende der Theologie, aber auch Fachkollegen (die nun einmal nicht alles wissen und können müssen) und überhaupt alle Christen und am Christentum Interessierten (S. VI). Dieser Absicht entspricht der erklärte Versuch einer verständlichen Sprache, die durch Skizzen, Tabellen, Schaubilder und Übersichten unterstützt werden soll. Wenn solche Absichtserklärung auch nicht immer und in allem eingelöst werden kann, es ist gut, daß sie wenigstens das Bewußtsein prägt.

Das dreibändige Handbuch unternimmt so eine Darstellung der gesamten Glaubenslehre der katholischen Kirche, wie sie diese in ihrer fast zweitausendjährigen Geschichte entfaltet und formuliert hat, wobei der Grundsatz leitend war, dies so ausführlich wie nötig und so knapp wie möglich zu tun. Wesentlich dafür war die Vorgabe durch den Begriff katholisch, was neben der Bindung an die römisch-katholische Tradition auch die im Begriff mitgegebene Allumfassendheit meint, die zu Offenheit, Dialogbereitschaft und Lernfähigkeit im Umgang mit der Welt und ihrer Geschichte verpflichtet (S. VIII).

---

2 *Glaubenszugänge*. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Hrsg. v. Wolfgang Beinert. Bd. 1 – 3, Paderborn 1995: F. Schöningh. 640 + 590 + 699 S., kt., DM 234,– (ISBN 3-506-70805-8/70806-6/70807-4).

Es ist dieser hohe Anspruch, dem ein Autor allein nicht entsprechen kann, weshalb der Herausgeber sich veranlaßt sah, Kollegen an diesem gewichtigen Vorhaben zu beteiligen, um so Verengungen der Sicht zu vermeiden und gleichzeitig die für eine Lehrvermittlung wichtige Erfahrung weiterzugeben, daß in der Kirche die grundsätzliche Einheit der Glaubensüberzeugung immer polyphon vermittelt wird. Diese Fachkollegen sind (von zwei Ausnahmen abgesehen) die gleichen, die Beinert bereits als Autoren für das mehr als gute und hilfreiche „Lexikon der katholischen Dogmatik", Freiburg (Herder) 1987 (vgl. OK 29, 1988, 488 f.) gewonnen hatte. Hatten sie dort die zu den einzelnen dogmatischen Traktaten gehörenden Stichwortartikel verfaßt, so hier die Traktate selbst: Theologische Erkenntnislehre: Wolfgang Beinert, Regensburg; Gotteslehre: Wilhelm Breuning, Bonn; Schöpfungslehre: Alexandre Ganoczy, Würzburg; Theologische Anthropologie: Georg Langemeyer, Bochum; Christologie: Gerhard Ludwig Müller, München; Mariologie: Franz Courth SAC, Vallendar; Ekklesiologie: jetzt Peter Neuner, München; Pneumatologie: jetzt Bertram Stubenrauch, Regensburg; Gnadenlehre: Georg Kraus, Bamberg; Sakramentenlehre: Günter Koch, Würzburg; Eschatologie: Josef Finkenzeller, München.

Der erste Band behandelt auf über 620 Seiten die grundlegenden dogmatischen Traktate der Gotteslehre, der Schöpfungslehre und der (aus der Schöpfungslehre herausgenommenen und gesondert reflektierten) theologischen Anthropologie. Diesen grundlegenden Themen geht nochmals als deren Basisreflexion nicht nur die Einleitung in die Dogmatik voraus, sondern auch die theologische Prinzipienlehre, ohne die eine dogmatische Argumentation in der Luft hinge.

Der zweite Band gilt auf 578 Seiten den zentralen dogmatischen Traktaten der Christologie als Lehre von Christus und seinem befreienden Tun, der Mariologie als Lehre von Person und Funktion der Mutter Jesu, deren Bedeutung die Rückkehr zu einem gesonderten Traktat rechtfertigt, auch wenn das zweite Vatikanische Konzil seinerzeit die Aussagen über Maria in die Kirchenkonstitution eingeordnet hatte; als drittes zentrales Thema steht dann noch die Ekklesiologie zur Behandlung. Diese zentralen Themen, in denen sich der katholische Glaube nicht nur von allen anderen Religionen, sondern auch von den anderen christlichen Konfessionen unterscheidet, hatten in ihrer Gewichtigkeit bewirkt, daß der zweite Band als der zeitlich erste erschienen war (vgl. OK 36, 1995, 379 f.).

Der dritte Band ist mit seinen 678 Seiten der umfangreichste und ist, so möchte man meinen, den auf den grundlegenden und zentralen Themen aufbauenden Traktaten vorbehalten, beginnt aber mit einer Darstellung der Pneumatologie, der Lehre vom Heiligen Geist. Damit folgt das Handbuch dem dreigegliederten Glaubensbekenntnis, dessen drei Teile jeweils mit dem Bekenntnis zum Vater- und Schöpfergott, zu Jesus Christus und eben zum Heiligen Geist anheben, während eine Orientierung an der theologiegeschichtlichen und dogmengeschichtlichen Entfaltung der Lehre die Pneumatologie im Zusammenhang mit der Trinitätslehre bedacht hätte, zumindest im Anschluß an sie. Daß sich die Entscheidung für diesen Ort auch von der Aufteilung des Werkes in seine drei Bände empfiehlt, sei einfach vermerkt. So enthält dieser dritte Band im Anschluß an die Pneumatologie noch die Gnadenlehre, die Sakramentenlehre und die Eschatologie als die Lehre von den Letzten Dingen.

So hat der weite Bogen der Glaubenslehre seine Abrundung gefunden, und der Anspruch einer vollständigen Darlegung dieser Lehre nach ihren Hauptinhalten ist erfüllt. Dies ist zudem dadurch geschehen, daß innerhalb der einzelnen Traktate nochmals der Bogen nachvollzogen wird, den die kirchliche Verkündigung und die ihr dienende Theologie jeweils zu gehen hatten von der ersten biblisch bezeugten Verkündigung über deren Bezeu-

gungsgeschichte bis hinein in die systematische Reflexion. Dabei verbürgen die Autoren, daß diese Darstellung dem augenblicklichen Stand der theologischen Wissenschaft entspricht, womit wieder der grundlegenden Anforderung an ein Lehrbuch entsprochen ist. Ob dem Anspruch der Didaktik unter dem Aspekt der Verständlichkeit entsprochen wurde, darüber wird man sich streiten können, aber das ist jedem bekannt, der mit diesem Problem befaßt ist. Der Anspruch, bei diesem Versuch einer Lehrvermittlung der modernen Glaubensproblematik Rechnung zu tragen, der dem Lehrbuch den Titel „Glaubenszugänge" gab, steht unter dem gleichen Problemdruck; in einer gewissen Weise war er allen Autoren bewußt, vielleicht hätte, wenn schon aus diesen Überlegungen die theologische Prinzipienlehre in die Dogmatik aufgenommen wurde, auch der fundamentaltheologische Grundansatz in seinem Ergebnis als Voraussetzung des dogmatischen Weiterdenkens wenigstens kurz referiert und so festgehalten gehört: daß das Geheimnis hinter und in allen Dingen, das Menschen Gott nennen, sich in Jesus erschlossen hat, wobei diese Selbsterschließung Gottes in der Kirche lebendig bleibt.

Noch einmal sei auf die bereits genannte Ergänzung und Verdeutlichung der Argumentation durch Skizzen, Tabellen, Schaubilder und Übersichten hingewiesen, wobei die Schaubilder (falls sie von den anderen Kategorien exakt zu unterscheiden sind) bisweilen wenig hilfreich scheinen, was aber nicht für die Tabellen und Übersichten gilt, die noch die Literaturangaben am Ende eines Traktates und die Personen- und Sachregister am Ende eines jeden Bandes nennen lassen, durch deren Ausführlichkeit das Werk vollends zu einem gelungenen und brauchbaren Handbuch wurde, über das man sich freuen darf und für das man danken muß.

Noch ein drittes Handbuch[3] sei abschließend erwähnt, bei dem der Begriff Handbuch noch durch die Handlichkeit betont wird und dessen Autor der Münchener Dogmatiker Gerhard Ludwig Müller bereits für die Ekklesiologie im oben vorgestellten Handbuch verantwortlich war. Mit diesem Handbuch setzt der Verlag Herder eine Tradition fort, die er mit dem einbändigen „Grundriß der Dogmatik" von Ludwig Ott, Freiburg 1952, danach mehrmals neu aufgelegt, begonnen hat. Es zeigt die andere Möglichkeit einer Gesamtdarstellung der kirchlichen Lehre. Aus einer Hand stammend, wird ihre Konzeption und Durchführung geschlossener, ihr Umfang notwendigerweise geringer. Auch dieses Handbuch „Katholische Dogmatik" weist sich in seinem Untertitel „Für Studium und Praxis der Theologie" als ein Lehrbuch aus, dessen Akzeptanz schon dadurch erwiesen ist, daß es knapp eineinhalb Jahre nach seinem Erscheinen eine zweite Auflage erlebt hat und mehrere Übersetzungen in der Planung begriffen sind. Der Zielsetzung eines Lehrbuches entspricht von vornherein und klar die deutliche Linienführung des Gedankenganges, der sich in zwölf Kapiteln entfaltet und ebenfalls eine „Offenbarungstheologische Erkenntnislehre" (I) an den Anfang setzt (Seite 1 – 103). Dabei wird klar betont, daß der eigentliche Bezugspunkt aller Theologie die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus ist, die auf uns durch kirchliche Vermittlung in einem geschichtlichen Prozeß zukommt. Didaktisch geschickt tritt „Der Mensch als Adressat der Selbstmitteilung Gottes" (II) in den Blick (105 – 154) und läßt so als ersten dogmatischen Inhalt die theologische Anthropologie abhandeln, noch bevor „Gottes Selbstoffenbarung als Schöpfer der Welt" (III) und damit die Schöpfungslehre traktiert wird (155 – 223). Dem folgt „Die Selbstoffenbarung des Schöpfers als Gott Israels und Vater Jesu Christi" (IV)

---

3 Müller, Gerhard Ludwig: *Katholische Dogmatik*. Für Studium und Praxis der Theologie. 2., durchgesehene u. verbesserte Aufl. Freiburg 1996: Herder. XXXII, 879 S., geb., DM 98,– (ISBN 3-451-23334-7).

und darin die Theo-Logie als Basis aller weiteren Rede über unseren Gott und als Schaltstelle zu deren christlicher Konkretisierung (225 – 252). Diese Konkretisierung beginnt durch „Die Offenbarung Jesu als ‚Sohn des Vaters' und als Mitteler der Gottesherrschaft" (V), was sich dogmatisch als Lehre von Christus (Christologie) und seinem Heil wirkenden Tun (Soteriologie) artikuliert (253 – 387) und schon vom Umfang her sich als Zentrum der dogmatischen Theologie erweist. Ganz unkompliziert und folgerichtig reiht sich dem an „Die Offenbarung des Geistes vom Vater und vom Sohn" (VI), die Pneumatologie, die auch hier als eigenständiger Traktat erscheint (389 – 413), dem ebenso konsequent die Trinitarische Gotteslehre als „Die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe von Vater, Sohn und Geist" (VII) folgt (415 – 476), was wieder „Die Mutter Christi – Urbild christlicher Existenz und Typus der Kirche" (VIII) ansprechen läßt (477 – 514) und damit zu den noch ausstehenden Themen überleitet: zunächst zur Vollendung des bisher beschriebenen Weges der Offenbarung in der Eschatologie, welche als „Die Selbstoffenbarung des Dreifaltigen Gottes in der Vollendung des Menschen" (IX) begriffen wird (515 – 568). In diese Spannung von geschehener Offenbarung und ausstehender Vollendung fügen sich die noch ausstehenden Themen der Dogmatik: „Die Kirche – Das neue Bundesvolk Gottes" (X), die Ekklesiologie (568 – 626); die Sakramentenlehre, die treffend als „Das Priesteramt Christi in der Leiturgia seiner Kirche" (XI) gekennzeichnet ist (627 – 768). Dieses vom Inhalt der allgemeinen und speziellen Sakramentenlehre her umfangreichste Kapitel verlangt nur noch die Gnadenlehre als theologische Rede über das Ziel aller kirchlich-sakramentalen Vermittlung der Offenbarung an den einzelnen, das als „Lebensgemeinschaft mit Gott im Heiligen Geist" (XII) beschrieben wird (769 – 814).

Eine Lehre, deren Geschlossenheit und Verständlichkeit bereits in der Anordnung ihrer Schritte besticht, was sich noch verstärkt, wenn die gleiche Geschlossenheit und Verständlichkeit sich in der Argumentation der einzelnen Kapitel wiederholt, die in vier Schritten vorgeht und dabei jeweils geschickt und nachvollziehbar bei Themen und Perspektiven des jeweiligen Traktates beginnt (I). Dem folgt der Ansatz der Lehre beim ursprünglichen (kirchlich-biblischen) Zeugnis (II), dessen Verfolgung durch die Bezeugungsgeschichte hindurch (III) bis hin zur systematischen Durchdringung (IV). Dieser gleiche methodische Weg wie auch in Beinerts Handbuch „Glaubenszugänge" zeigt, wie selbstverständlich er, Gott sei's gedankt und seinen Theologen, inzwischen geworden ist. Dabei soll die Verständlichkeit der Darlegung noch einmal unterstrichen werden, die noch verstärkt wird, daß bezeugende Texte aus der kirchlichen Lehrtradition in Einrahmung erscheinen und am Ende eines jeden Kapitels ein solcher, meist aus der Schrift stammender, grau unterlegt, als dessen Summe zitiert wird.

Die Brauchbarkeit des Buches wird zudem garantiert durch Literaturangaben, die am Ende des Buches noch einmal seinen zwölf Kapiteln folgen und zu ihnen in Auswahl die wichtigsten Titel nennen (815 – 837). Ein Schriftstellenregister (839 – 852), ein Namenregister (853 – 857) und ein Sachregister (858 – 879) runden jeweils dreispaltig das Ganze ab.

Unter dem Schwarm der theologischen Eintagsfliegen, die übrigens durchaus zum Leben der Theologie auch als Wissenschaft dazugehören (in ihrer belebenden wie störenden Funktion), haben wir hier niedergeschriebene Theologie, die eine gute Weile bleiben und helfen wird. Wer sich von ihrer inspirierenden Kraft wieder einmal anstecken lassen will, darf getrost in Gibellinis Theologiegeschichte zu lesen beginnen; wer deren dogmatisches Ergebnis kennenlernen will, sollte den Zugang dazu bei Müller suchen; wer darüber hinaus noch theologisch zu arbeiten hat, darf sich durch Beinert und seine Mitarbeiter führen lassen. Allen gebührt Respekt und ein herzlicher Dank.

Besprechungen

Orden und Spiritualität

Franz von Assisi. Eine Bibliographie mit einem Essay von Anton Rotzetter und Fotografien von Toni Schneiders. Freiburg 1993: Herder. 111 S., geb., DM 49,80 (ISBN 3-451-23304-5).

Im Vorwort dieses prächtig gestalteten Buches liest man: „Offenbar bekommt die jeweilige Gegenwart nie genug von diesem Mann aus Assisi. Denn über ihn erscheinen jedes Jahr Dutzende von Büchern". Warum dann ein weiteres Buch? Die Antwort gibt gleich der nächste Satz: „Seine Persönlichkeit ist eine unerschöpfliche Herausforderung". Der Kapuziner und Dozent für Theologie und Spiritualität Anton Rotzetter stellt sich ein weiteres Mal dieser Herausforderung mit seinem einfühlsam geschriebenen zweiteiligen Essay „Das Franziskusbild der Kunst" (S. 7 – 29) und „Das historische Franziskusbild" (S. 30 – 34).

Über das Äußere des heiligen Franz wissen wir nichts Genaues. Die Bilder und Beschreibungen, die uns überliefert wurden, sind recht verschieden und deuten auf die Widersprüchlichkeit zwischen Gestalt und Wirkung dieses Mannes, die möglicherweise das Geheimnis seiner Person erklärt, an der sich die Welt nie sattsehen kann. Der Autor versucht, diese Widersprüchlichkeit ein wenig aufzuhellen, indem er verschiedene Aspekte des Franziskusbildes, wie es uns in Phantombildern und in Bildgeschichten entgegentritt, herausgreift: „Vom Geist zusammengehaltene Ackerkrume", „Friedensbote – Hiob – Kreuzträger", „Der Weinende", „Der Heilige". Was sich aus den Bildern nicht ergibt, wird in dem Abschnitt „Das historische Franziskusbild" knapp und übersichtlich dargestellt. Der größere Teil des Buches bietet „Ein Leben in Bildern und Texten" (S. 35 – 111), wobei die meisten Bilder dem Leser aus persönlicher Anschauung oder aus anderen Publikationen bekannt sein dürften. Was diesen Teil dennoch wertvoll macht, sind die den Bildern zur Seite gestellten Texte aus den Schriften des Heiligen, aus alten Lebensbeschreibungen und aus Zeugnissen von Zeitgenossen. Hier finden auch Hinweise auf Herkunft und Bedeutung der einzelnen Bilder ihren Platz. Ein Buch, zu dem man immer wieder gerne greift, weil es viel Freude und inneren Genuß vermittelt. Franz Karl Heinemann

Schneider, Herbert: *Johannes Duns Scotus.* Seliger der ganzen Kirche. Reihe: Rhenania Franciscana, Beiheft 12. Mönchengladbach 1995: Johannes-Duns-Skotus-Akademie. 183 S., kt., Preis nicht mitgeteilt.

Johannes Duns Scotus (um 1265–1308) gehört ohne Zweifel zu den bedeutendsten Theologen des hohen Mittelalters. Freilich stand der Franziskaner immer im Schatten seines berühmteren Ordensbruders Bonaventura und des Dominikaners Thomas von Aquin, obgleich er eine eigene, im letzten bahnbrechende metaphysische Lehre entwickelt hat, den Skotismus. Hier betont Duns neben der freiwilligen Liebe Gottes vor allem die Individualität des Menschen. Wie dem auch sei, anders als bei Thomas steht die Erhebung von Duns zum Kirchenlehrer noch aus, ja, erst 1993 kam es zum Ende des Seligsprechungsprozesses des Scotus, der im italienischen Nola schon seit längerer Zeit als Seliger verehrt wurde. Weil Selig- und Heiligsprechungen im Katholizismus den Charakter einer besonderen Ehrerbietung haben, ist dieser Prozeß der Seligsprechung zu einem echten (Kirchen)-Politikum der Rheinischen Provinz der Franziskaner „Rhenania", in der Scotus begraben liegt, geworden. Dies wird in der vorliegenden Dokumentation des Prozesses, redigiert vom ehemaligen rheinischen Provinzial Herbert Schneider, der freilich in den Prozeß wie kaum ein anderer involviert war, alleweil deutlich. Gesammelt sind hier Dekrete und Gesuche, der Schriftwechsel der Minderbrüder mit Bischöfen und Apostolischem Stuhl. Ergänzend finden wir einzelne von Schneider verfaßte Berichte zum Seligsprechungsprozeß. Bloß eingeflochten sind – freilich nicht wenige – Informationen über die Persönlichkeit des Scotus, die dem an

mittelalterlicher Theologie Interessierten auch gut verständliche Einblicke in den Skotismus geben. Erfreulich wäre es jedoch gewesen, hätte man der Vita und Lehre des Scotus ein eigenes Kapitel gewidmet. Andere Informationen indes werden im letzten nur den, der wirklich alle Details über Scotus wissen will, interessieren, so die wechselvolle Geschichte der Armreliquie des Duns, die im Kloster Neviges, unweit Düsseldorf, ihr Ende fand, ebenfalls die Berichte von den Gedenkfeiern und die vollständige Wiedergabe des Gottesdienstes zur Seligsprechung in Rom.

Wie dem auch sei, im ganzen kann wohl das Buch vor allem dem empfohlen werden, der sich ein Detailwissen über Duns und seine Verehrung bei den Franziskanern im Rheinland aneignen möchte, dann aber auch solchen, die sich anhand eines Beispiels über den Verlauf kirchlicher Seligsprechungsprozesse kundig machen wollen. Raymund Fobes

Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit.* Zweite, neu bearb. Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt. Reihe: Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I: Christliche Mystik, Bd. 11. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995: Frommann & Holzboog. XLIV, 460 S., Ln., DM 58,– (ISBN 3-7728-1692-4).

Die erste vollständige Übersetzung des Werkes Mechthilds von Magdeburg „Das fließende Licht der Gottheit" hatte Margot Schmidt im Jahre 1955 veröffentlicht. Nun liegt die von ihr überarbeitete und neu kommentierte Fassung vor. Hans Neumann besorgte 1990/1993 die kritische Edition des mittelhochdeutschen Textes.

Von den Mystikern des deutschen Mittelalters schrieb Mechthild als erste in ihrer Muttersprache: bildhaft, poetisch und maßgeblich an der Bibel orientiert, wie der jetzt vorliegende Bibelindex in der jüngsten Ausgabe von M. Schmidt eindrücklich belegt. Die visionären Aussagen Mechthilds sind reich an Allegorien, zeugen von hohem Bildungsstand, vom Wissen und gezielten Einsatz der Farbensymbolik, von der Kenntnis höfischer Kultur sowie theologischer Lehrmeinungen.

Die ausführliche und sorgfältig annotierte Einleitung zum „Fließenden Licht" ist in sieben Abschnitte gegliedert: 1. Zur Textgeschichte, 2. Mechthilds Leben und ihre Zeit, 3. Literarische Darstellung, 4. Zentrale theologische Fragen, 5. Quellen, 6. Wirkungsgeschichte, 7. Zur Texteinrichtung. Informativ und hinzugekommen sind ferner vier Schwarzweißabbildungen, darunter die perspektivische Darstellung „Magdeburg in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts" mit Gebäuden und Denkmälern, die bereits zu Mechthilds Lebenszeit gestanden haben könnten.

Nach dem „Vorwort des Bruders Heinrich, Lektor des Dominikanerordens" aus der lat. Basler Handschrift und der „Vorrede der Handschrift Einsiedeln 277, lateinisch-mittelhochdeutsch" folgen die sieben Bücher des „Fließenden Lichtes". Der Wortlaut wird begleitet von 321 Anmerkungen, die auf Quellen und literarische Querverbindungen aufmerksam machen und helfen wollen, die Sprache Mechthilds in ihren Feinheiten zu verstehen.

Der Zugang zu dem bedeutsamen Werk ist von verschiedenen fachlichen Ebenen aus möglich. Dazu dienen u. a. vier Register: Bibelstellenverzeichnis (S. 413 – 423), Namenverzeichnis (S. 425 – 427), Verfasserverzeichnis (S. 429 – 433) und das sehr differenzierte Sachverzeichnis (S. 435 – 460). Das Bibelstellenverzeichnis gibt allein 82 Hinweise auf die Apokalypse. Der Anmerkungsteil ist im Vergleich zur ersten, längst vergriffenen Ausgabe von 1955 mehr als doppelt so umfangreich. Didaktisch hilfreich ist die durch den Satz gekennzeichnete und sich durch den ganzen Text hindurchziehende vielfältige Dialogform und ihre Auflistung im analytischen Index, eine Darstellungsform, die von einem hohen Reflexionsstand zeugt.

Die durch Vision, Kontemplation und Bibelkenntnis gewonnenen Einsichten in das Wirken Gottes spiegeln sich in Mechthilds Sprache wider. Der große Einfluß des Hohenliedes zieht sich ebenfalls durch das ganze Werk. Mechthild kannte durch Vermittlung Schriften des

Dionysius Areopagita, das Gedankengut Gregors des Großen, Bernhards von Clairvaux und Richards von St. Viktor, wie es die Anmerkungen belegen. Es ist ein Anliegen von Margot Schmidt, Quellen der Bildsprache zu erheben.

Das Motiv „Christus als Arzt" reicht, wie die Bearbeiterin des schon äußerlich so ansprechenden Bandes nachweist, bis ins Alte Testament zurück, findet sich von der frühesten Vätertheologie bis zum mittelalterlichen Schrifttum und taucht bei Mechthild von Magdeburg auf, wenn sie an Christus die Bitte richtet: „... kommt die Zeit, wo du dein Gebot an mir erfüllst durch meinen Tod, dann komme doch zu mir wie ein treuer Arzt zu seinem Kinde ..." (S. 303). Darüber hinaus verwandelt sich bei ihr der traditionelle heilsgeschichtliche Sinngehalt erstmalig zu mystischer Bedeutung.

Für die Anthropologie ist dieses Buch von besonderem Belang, wird doch der Mensch hier nicht dualistisch, sondern ganzheitlich in Übereinstimmung mit allen seinen Kräften gesehen. Der Gedanke der Gottähnlichkeit wird von Mechthild immer wieder aufgegriffen. So zeigen z. B. die Ternare (S. XXXI f.), daß der Mensch als imago Dei in seinen Kräften des Leibes, der Sinne und des Geistes angesprochen und verwandelt werden soll. Gerade in diesem Bereich bieten sich, wie bei der Farbensymbolik, Vergleiche mit Hildegard von Bingen an.

In der Ganzheitsschau liegt auch die Aktualität für unsere Zeit, Welch' nachhaltigen Eindruck diese Visionen beispielsweise auf einen Künstler ausübten, verdeutlicht eine nach Seite 256 eingefügte Farbtafel. Die von Christof Grüger 1983 geschaffenen Glasfenster in der neuen St. Mechthild-Kirche zu Magdeburg wollen durch Farbgebung und dynamische Linienführung eine Himmelsschau Mechthilds mit dem unablässigen Wirken der Trinität aufleuchten lassen.

Das wissenschaftlich gediegene, sprachlich schöne, inhaltsreiche Werk verdient Beachtung. Es ist für die Mechthild-von-Magdeburg-Forschung wegweisend. Werner Lauter

Neyer, Amata – Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: *Edith Stein*. Reihe: Meister des Weges, Bd. 4. Freiburg 1994: Herder. 118 S., geb., DM 24,80 (ISBN 3-451-23321-5).

In dem nun schon bewährten Dreischritt Gestalt – Begegnung – Meditation und Gebet stellt dieser Band der Reihe „Meister des Weges" Edith Stein vor, diese außergewöhnlich scharfe Denkerin und tiefe Mystikerin.

Es gelingt den Autorinnen, Steins Weg und Person dem Leser vor Augen zu stellen, nicht einfach die bekannten Fakten neu zu referieren.

So folgt der biographische Teil wohl der Chronologie, stellt aber vor allem die prägenden Gedanken und Erfahrungen Steins in den aufeinanderfolgenden Lebensphasen heraus: das Heimatgefühl und das jüdische Erbe in der Kindheit; das hellwache wissenschaftliche und politische Interesse eines „hochgesteigerten Lebens" (19), der Einfluß Husserls, Schelers und Reinachs in der Studienzeit; die enorme Schaffenskraft Steins und die Krise dieser Arbeit, als die Kreativität in ihr versagt; die Konversion und der Eintritt in den Karmel unter den drohenden Zeichen des Nationalsozialismus, gerade nicht als Flucht aus dem politischen Leben, sondern voll bewußt als Antwort auf dies Geschehen, das Stein im Glauben deutet als Gottes Kreuz auf seinem Volk; schließlich die von Stein immer wieder betonte Bedeutung des Denkens für den Glauben und das Leben.

Noch stärker auf einzelne zentrale Aussagen Steins zugeschnitten ist der zweite Teil: ihre Erkenntnis vom „Warten an Gottes Hand" (49 u. a.), das lange Zeit als fruchtlose, ja „bürokratische" Treue empfunden werden kann, aber selbst schon Gottes Führung ist; ihr Sinn für Freie und Weite des Katholischen (51); ihre Erfahrung, daß der Mensch im Glauben nicht ergreift, sondern ergriffen wird, aber daß dies ein stilles Handeln ist: „Die Epiphanien Gottes sind alltäglich-keusch, seit jeher" (55); ihre Fähigkeit, in einer Zeit, die verliebt zu

sein scheint in eine Betrachtungsweise des Sinnlosen und Düsteren, die Seligkeit neu zu entdecken: „Die Religionskritik des 19. Jahrhunderts ist über uns hinweggefegt und hat unser Glücksverlangen als Selbstliebe und Selbstbetrug angeschwärzt. So leben wir kümmerlich und erwarten Kümmerliches vom Leben. Wie aber, wenn es Gott gefällt, uns glücklich zu machen?“ (58); und auch im Glauben, ja, gerade hier, ihr nimmermüdes Plädoyer für die Freiheit, die „gottgegründete Autonomie“ (67) des Menschen, der frei ist, weil Gott Sehnsucht nach Freien hat (68), und der dienen kann, weil er frei ist. Im dritten Teil finden sich dann Gebets- und Meditationstexte Steins, die einen Eindruck von der Tiefe des Denkens und Glaubens dieser Frau vermitteln. Jessica Weis

Schneider, Herbert: *Himmel ist hier.* Der wunderbare Mensch Matthias Utters. Leutesdorf 1995: Johannes Verlag. 119 S., kt., Preis nicht mitgeteilt (ISBN 3-7794-1455-8).

„Der Himmel ist hier“ – das war das Motto des 1986 im Alter von nur 52 Jahren verstorbenen Franziskanerpaters Matthias Utters, der im Mittelpunkt des vorliegenden Büchleins steht. Verfaßt hat es P. Herbert Schneider, ehemals Oberer der rheinischen Ordensprovinz der Franziskaner und Vorsitzender der Vereinigung Deutscher Ordensoberer (VDO).

„Der Himmel ist hier“ – das bedeutete für P. Utters nichts weniger, als daß dort, wo man auf Erden Liebe erfährt und gibt, schon jetzt die Gegenwart Gottes offenbar wird. Der Franziskaner war ein durch und durch geistlicher Mensch, er lebte aus einer tiefen Frömmigkeit zu Jesus hin. Zudem war er auch als Exerzitienmeister und Beichtvater über den Orden hinaus bekannt und beliebt. Pater Matthias Utters war zeit seines Lebens ein körperlich kranker Mann. 29 Operationen brachte er hinter sich, zeitweilig war er blind, und schließlich mußte man ihm auch einen Arm amputieren. Der Ordensmann ertrug es und gab so Zeugnis dafür, was der Mensch auszuhalten vermag, so er von Gottes Gegenwart überzeugt ist. Hier wird wieder einmal mehr deutlich, wie falsch es ist, behinderten und kranken Menschen jegliche Bedeutung für die Welt abzusprechen, wie es ja im Zuge der Euthanasiediskussion immer wieder vorkommt. Vielmehr vermag Herbert Schneider die Leser des Büchleins dafür zu sensibilisieren, wie sehr auch und gerade am leidenden Menschen die Herrlichkeit Gottes offenbar werden kann.

Leider sind manchmal die verschiedenen Kapitel, in denen neben dem Umgang mit dem Leid auch von Begegnungen des Franziskaners mit den Menschen und Gott die Rede ist, etwas unsystematisch zusammengewürfelt. Man hätte sich eine bessere Anordnung gewünscht. Alles in allem sei das Lebensbild des Pater Matthias Utters jedoch jedem anempfohlen, der mit der Frage des Leidens befaßt ist und für Antworten aus christlichem Glauben offen ist. Raymund Fobes

Spiecker, Kyrilla: *Zerreißproben.* Nazihaft – Ärztin im Kriegseinsatz – Klosteralltag. Topos Taschenbücher, Bd. 258. Mainz 1996: Matthias-Grünewald-Verlag. 107 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-7867-1911-X).

„Zeitlebens bin ich der Sonne entgegengelaufen und habe nicht rückwärts geblickt. Inzwischen ist es Abend geworden, und ich bin aufgebrochen in Gottes Sonnengesicht“ (7).

Mit achtzig Jahren hält die Benediktinerin Kyrilla Spiecker Rückschau auf ihr Leben, auf das Leben der Menschen, die sie geprägt haben, und auf die Zeit, deren Kind sie war und auch im Kloster geblieben ist.

Wie ihr Vater, ein linker Zentrumspolitiker, der gleich 1933 vor den Nazis emigrieren mußte, war auch sie selbst eine kompromißlose Gegnerin des Faschismus, was sie in Gestapohaft brachte. Hier erfuhr sie, die schon früh an einen missionarischen Dienst gedacht hatte, ihre eigentliche Berufung zum kontemplativen Ordensleben, ihre „Umschulung durch Gott“ (40). Sie erlebte die Kriegsjahre als Ärztin und trat 1946 in Herstelle ins Kloster ein. Das starke ethische Erbe der Eltern begleitete sie: „Eine Spiecker kann doch mit Gott keinen Handel eingehen und feilschen“ (51), und sie erwartete, „nun als Gipfelstür-

mer in der Seilschaft von Gipfelstürmern zu leben" (61). Theologisch geprägt von Romano Guardini und Odo Casel, blieb doch, so scheint es beim Lesen, ein aufopferndes, aber auch rigoroses moralisches Verständnis der Selbsthingabe Hintergrund ihres Ordenslebens. Sehr selbstbewußt und zugleich selbstkritisch, mit hohen Anforderungen an sich selbst und scharfem Blick auf andere, wurde das Gemeinschaftsleben für sie das schwierigste: „Eine Lebensgemeinschaft stellt andere Anforderungen als Arbeits- und Zweckgemeinschaften ... Schon bei der Wahl der Apostel hat der Herr nach eigenen Kriterien in seine Nachfolge gerufen. Hätte ich auswählen dürfen, wären vermutlich die Falschen beisammen. Ich hätte einen Club Gleichgesinnter zusammengestellt. Der Herr aber hat mich in eine Arche Noah berufen" (79). In der vielfachen Begegnung mit Kranken und Behinderten vertiefte sich ihr Glaube und wurde vielleicht auch milder: „Das Lächeln der Leidenden trügt nicht. Sie wissen, wem sie geglaubt haben. Diese Erfahrung war lebenswichtig für mich" (102 f.). Spieckers Buch hat über weite Strecken einen kargen Stil, der fast ängstlich jede Gefühlsäußerung vermeidet. Der Leser muß viel zwischen den Zeilen lesen, die Bilder, die Spiecker nur andeutet, selbst ausführen. Dann entsteht jedoch ein beeindruckendes und herausforderndes, vielleicht sogar zum Widerspruch reizendes Portrait einer außergewöhnlichen Frau in ihrer Zeit.

Jessica Weis

Hirschauer, Monika – Lohr, Günther – Sedivy, Jan: *Gott finden im Alltag.* Exerzitien zu Hause. Freiburg 1996: Herder. 118 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-451-23952-3).

Immer häufiger werden die Stimmen, die davon berichten, wie wohltuend die neuerdings in nicht wenigen Pfarrgemeinden veranstalteten Exerzitien im Alltag sind. In der Erzdiözese München ist dazu ein Modell entwickelt worden, das über die Bistumsgrenzen hinaus Beachtung gefunden hat. Die Autoren des Büchleins legen hier nun eine Anleitung dazu vor, wie diese sich über einen Monat erstreckenden Übungen „zu Hause" gemacht werden können: Sie „haben ... das ursprüngliche Modell dahingehend umgestaltet, daß Sie diese Form der Exerzitien eventuell auch alleine durchführen können" (7). Freilich: „Das vorliegende Buch will nicht als Lesebuch verstanden werden. Es erschließt sich nur im Tun und Üben" (8), wird aber gerade so und weil es alles an notwendigen Hilfen und Hinweisen enthält, vielen eine willkommene Hilfe sein.

Peter Lippert

Wilde, Mauritius: *Ich verstehe dich nicht.* Mit dem kleinen Prinzen fremden Welten begegnen. Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 84. Münsterschwarzach 1994: Vier-Türme-Verlag. 55 S., kt., DM 6,40 (ISBN 3-87868-506-8)

Es ist eines der schönsten Werke der Weltliteratur – Saint-Exupérys „Der kleine Prinz". In einzigartiger Weise gelingt es dem französischen Autor, die große Frage nach gelungenem Menschsein durch Wertoffenheit gegenüber materialistischer Wertblindheit oder durch Sinnorientierung gegenüber der Absurdität, eingebettet in die liebevolle Geschichte vom kleinen außerirdischen Monarchen, zu thematisieren. Der Umstand, daß zum geglückten Menschsein nach Saint-Exupéry auch die gelungene Begegnung von Mensch zu Mensch gehört, veranlaßte Benediktinerpater Mauritius Wilde wohl dazu, in vorliegendem Büchlein Überlegungen zum glücklichen Miteinander anhand des kleinen Prinzen anzustellen. Er gelangt dabei zu folgendem Ergebnis: Eine Begegnung kann dann als gelungen gelten, wenn es zu einem echten Einvernehmen von Menschen völlig unterschiedlicher (Lebens-) Welten kommt, wobei aber keinesfalls der einzelne sich verlieren soll, nicht zuletzt auch deswegen, weil der Begegnung vielfach auch der Abschied – das Wieder-allein-Sein – folgt. Begegnung ist vielfach nur möglich, wenn man mit seiner eigenen Welt nicht klarkommt und aus Leidensdruck sich auf die des anderen einläßt. Am Ende aber ist diese Begegnung doch Bereicherung – Ichwerdung geschieht am Du.

Einige Aussagen Wildes zur Begegnung sind aus der Dialogphilosophie – bei Buber oder Schleiermacher – bekannt. Aber es kommen auch neue bedenkenswerte Aspekte dazu, die der Verfasser aus dem Buch Saint-Exupérys erarbeitet. Sicher ist Wildes Darstellung so für den einen oder anderen Freund und Kenner des kleinen Prinzen eine Anregung, einmal das

Märchen aus der Perspektive der Begegnung zu lesen. Aber auch solchen, die sich über die Dinge des Lebens Gedanken machen, sei das Buch anempfohlen, sind doch die leicht verständlichen Aussagen zur Begegnung in einer Zeit von Einzelkämpfertum und Vereinsamung bedenkenswert und hilfreich. Raymund Fobes

Haas, Johannes: *Gelassen leben.* 10 Tips von Johannes XXIII. Freiburg/Schweiz 1994: Kanisius Verlag. 64 S., kt., DM 6,50 (ISBN 3-85764-414-1)

Ärzte wissen es schon lange: Wer sich zuviel Streß macht, lebt ungesund. Er kann nicht mehr richtig schlafen, hat keinen Appetit und ernährt sich deswegen oft falsch. Im schlimmsten Fall führt der Streß zum Herzinfarkt, der manches Mal tödlich endet. Was hilft? Gelassen zu bleiben.

Aber wie läßt sich gelassen leben? Darauf gibt in vorliegendem Büchlein eine der sympathischsten Persönlichkeiten der jüngeren Gegenwart Antwort: Angelo Roncalli, Papst Johannes XXIII. Der Pontifex, der zu Beginn der 60er Jahre das Zweite Vatikanische Konzil eröffnete, hat einen ganzen Dekalog der Gelassenheit verfaßt, den er sich selbst zueigen gemacht hat. Das seltene, aber erlernbare Talent, sich in einer gesunden Selbstliebe nicht gar so wichtig zu nehmen, um einem unheilvollen Perfektionismus entgegenzuwirken, darüber hinaus aber Gott viel mehr, nämlich alles zuzutrauen und auf diese Weise der Realität die Stirn zu bieten, auf diese Grundlagen bauen die zehn Tips auf, die dem streßgeplagten Menschen unserer Tage hilfreich sein können. Kommentiert werden sie vom Ingolstädter Salesianerpater Johannes Haas, der in einer Sprache schreibt, die es dem Leser leicht macht zu folgen. Alles in allem: eine dankbare Lektüre, die hoffentlich viele Freunde finden wird und vielleicht so manches Infarktrisiko zu mindern vermag. Raymund Fobes

Bibel und Exegese

Die Bibel. Stuttgarter Bibel der Buchmalerei. Die Einheitsübersetzung mit Meisterwerken mittelalterlicher Buchkunst. Stuttgart, Zürich 1996: Belser Verlag i. Gem. m. d. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart. 1392 S., Ln., DM 248,– (bis 31. 1. 1997). Ausgabe in Schafledereinband DM 698,– (= Vorzugsausgabe) (ISBN 3-7630-5631-9, Belser, Normalausgabe, 3-7630-5632-7 Belser, Vorzugsausgabe; 3- 460-32046-X Kath. Bibelwerk, Normalausgabe, 3-460-32047-8 Kath. Bibelwerk, Vorzugsausgabe).

An Bibelausgaben besteht wahrlich kein Mangel. Für jeden Geldbeutel und Geschmack findet sich etwas: Standardausgaben, Taschen- und Arbeitsbibeln, Pracht- und Großdruckausgaben, Bibeln für die Familie und für Kinder, kommentierte und bebilderte Ausgaben, Bibeln mit der Luther-, der Einheits- oder einer anderen modernen Übersetzung, Teilausgaben des Alten und Neuen Testaments und natürlich auch für den Computer.

Die hier angezeigte neue Ausgabe verdient in mehrfacher Hinsicht Beachtung und Lob. Auf den ersten Blick besticht die Harmonie von Wort und Bild. Unzählige Generationen haben die Heilige Schrift durch Bilder kennengelernt und sich auf diese Weise ihren Inhalt für das Leben zu eigen gemacht. Die Bilder, im Laufe der Jahrhunderte geschaffen, zeugen von der Frömmigkeit der Menschen, die sie gemalt haben, und von der Verehrung, die sie der Bibel entgegenbrachten. Die Herausgeber dieser Ausgabe haben aus diesem reichen Schatz 400 Abbildungen aus über 170 mittelalterlichen Handschriften ausgewählt und passend in den Text eingefügt, so daß ihre ursprüngliche Beziehung zum Bibeltext, der auf diese Weise illustriert und interpretiert wird, unmittelbar ins Auge springt. Neben diesen prachtvollen Miniaturen tragen die sauber gedruckten Initialen am Anfang eines jeden Kapitels dazu bei, das Schriftbild aufzulockern und den Text optisch zu gliedern. Der großformatige Band bietet den vollständigen Text des Alten und Neuen Testaments in der Einheitsübersetzung. Der 82seitige Anhang enthält ein Verzeichnis der Abkürzungen und Verweise, Erklärungen zu den Textvorlagen sowie die Namen der Übersetzer und Bear-

beiter der Einheitsübersetzung. Die darauf folgenden Anmerkungen zu Textgestaltung und Textüberlieferung der einzelnen Bücher ersetzen zwar keinen Kommentar, sind aber eine erste Hilfe zum besseren Verständnis des Textes. Dem gleichen Ziel dient eine Einleitung, die über Entstehung, Aufbau und Inhalt der einzelnen Bücher und Buchgruppen Auskunft gibt. Eine Zeittafel zur biblischen Geschichte, ein kodikologisches Register mit Informationen über die ausgewerteten Handschriften und ausgewählten Abbildungen sowie eine Familienchronik, die Platz für persönliche Eintragungen bietet, beschließt die drucktechnisch hervorragend gestaltete Ausgabe, die auch in der Kirche an leicht zugänglicher Stelle einen Platz verdient. Franz Karl Heinemann

Thüsing, Wilhelm: *Studien zur neutestamentlichen Theologie*. Hrsg. v. Thomas Söding. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 82. Tübingen 1995: J. C. B. Mohr. 327 S., Ln., DM 198,– (ISBN 3-16-146337-4).

W. Thüsing gehört zu den Neutestamentlern, die der historisch-kritischen Methode im Raum der katholischen Exegese zum Durchbruch verhalfen. Ihn bewegt seit vielen Jahren die Frage, wie man die unterschiedlichen neutestamentlichen Konzeptionen so darstellen kann, daß man in der Vielfalt die Einheit des Gesamtzeugnisses des NT erkennt. Das wird vor allem im 1. Band seiner neutestamentlichen Theologie (1981) deutlich. Dieses Anliegen kommt aber auch in seinen vielen kleineren Beiträgen zum Ausdruck, die von verschiedenen Ansatzpunkten aus versuchen, die Theologie des NT als Ganzes in den Blick zu nehmen. Dabei wird auch sein Bestreben deutlich, mit der systematischen Theologie im Gespräch zu bleiben. Gerade auch weil die Aufsätze Thüsings in Erinnerung rufen, daß die Frage nach dem unverkennbar Christlichen der Theologie des NT bei aller Detailforschung nicht untergehen darf, ist es zu begrüßen, daß Th. Söding die in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken veröffentlichten Artikel nun gesammelt vorgelegt hat.

Die Angabe der Titel der Einzelbeiträge, auf die wir uns hier im wesentlichen beschränken müssen, läßt bereits die Bedeutsamkeit der Arbeit des emeritierten Münsteraner Neutestamentlers erkennen: 1. Zwischen Jahweglaube und christologischem Dogma. Zu Position und Funktion der neutestamentlichen Exegese innerhalb der Theologie; 2. „Milch" und „feste Speise" (1 Kor 3,1 f. und Hebr 5,11 – 6,3). Elementarkatechese und theologische Vertiefung in neutestamentlicher Sicht; 3. Das Gottesbild des Neuen Testaments; 4. Der Gott der Hoffnung (Röm 15,13). Verheißung und Erfüllung nach dem Apostel Paulus; 5. Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen; 6. Die johanneische Theologie als Verkündigung der Größe Gottes; 7. Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der Johannesapokalypse; 8. Die Vision des „Neuen Jerusalem" (Offb 21,1 – 22,5) als Verheißung und Gottesverkündigung; 9. Das Opfer der Christen nach dem Neuen Testament; 10. „Laßt uns hinzutreten..." (Hebr 10,22). Zur Frage nach dem Sinn der Kulttheologie im Hebräerbrief; 11. Die Botschaft des Neuen Testaments – Hemmnis oder Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung?; 12. Glaube an die Liebe. Die Johannesbriefe; 13. Aufgabe der Kirche und Dienst in der Kirche; 14. Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament; 15. Die Bitten des johanneischen Jesus in dem Gebet Joh 17 und die Intentionen Jesu von Nazaret; 16. Strukturen des Christlichen beim Jesus der Geschichte. Zur Frage eines neutestamentlich-christologischen Ansatzpunktes der These vom anonymen Christentum.

Thüsing vermag in seinen Studien überzeugend zu zeigen, daß die Theozentrik Jesu, seine Sendung durch Gott und seine Hinwendung zu ihm die Mitte der Christologie und der Soteriologie des NT ist und die Einheit der Theologie des NT begründet.

Der Band schließt ab mit dem Nachweis der Erstveröffentlichungen, einem Schriftstellenregister in Auswahl sowie mit einem Autoren- und Sachregister. Der vorgelegte Aufsatzband Thüsings macht neugierig auf den angekündigten zweiten Band seiner Theologie, in der er in manchen Fragen noch differenzierter urteilt als in seinen schon länger zurückliegenden Beiträgen. Heinz Giesen

Wiesel, Elie: *Noah oder Ein neuer Anfang.* Biblische Portraits. Freiburg 1994: Herder. 200 S., geb., DM 34,– (ISBN 3-451-23271-5).

Elie Wiesel erzählt biblische Geschichten, er erzählt sie, wie sie in der Schrift stehen, wie sie im Midrasch tradiert werden und wie sie von ihm und seinen jüdischen Zeitgenossen erlebt werden.

So erkennt er an der tragischen Geschichte von Jiftach und seinen Töchtern, daß es „für Opfer immer zu spät" ist (50). Ruth ist die Schwester, denn: „Was schulden wir Ruth? König David und – unsere Hoffnung" (54). Daniel ist der „geniale Jude der Diaspora" (143), der gegen Gott revoltiert, weil er Israel liebt, so wie einst Mose: „Es gab vor dem Herrn zwei Verteidiger Israels: Moses und Daniel" (144).

Die Katastrophe, die Wiesel selbst erfahren hat, findet er wieder in den Katastrophen, die zu biblischen Zeiten das Volk Israel bedrohten. Die Lehre, die er aus der Tradition zieht, ist dieselbe, die er selbst erfahren hat, wenn er etwa über Naomi sagt: „Zurecht oder zuunrecht, der Überlebende fühlt sich stets schuldig, daß er am Leben geblieben ist" (69).

Wiesel ist aber auch Literat, wenn er die Schrift interpretiert: „‚Zu spät' – der Ausdruck, der jeder Tragödie sein schwarzes Siegel aufdrückt" (92). Und manchmal ist er der Dichter, der die Tradition selbst neu aufleben läßt in seinen Worten, etwa, wenn er Ezechiel beschreibt: „Wie alle anderen Propheten sprach er Wahrheit gegen Macht, wie bei allen war seine einzige Macht die Wahrheit" (118).

Wiesel hat aber auch einen alltäglichen Zugang zur Schrift, der verblüffen kann, und einen manchmal schnoddrigen, wenn auch erfrischenden Humor: „Biblische Eltern hatten oft Glück mit Gott, aber wenig Glück mit ihren Söhnen" (76).

Das Buch ist eine Überraschung: Überraschend ist, wie vertraut hier einer mit den biblischen Gestalten umgeht und wie nahe sie ihm sind. Überraschend ist aber auch die Naivität, mit der Schrift und Midrasch als gegeben genommen werden. Oder ist es unsere durch Exegese vielleicht überschattete Beziehung zur Schrift, als Naivität zu mißdeuten, was der familiäre Umgang des Juden mit der Geschichte seiner Vorfahren ist? Selbst dann könnte es wohl kaum noch der unsere sein. Gerade darum aber kann der christliche Bibelleser von Elie Wiesel viel lernen: den elementaren Bezug zur Schrift, die Lebendigkeit dessen, was sie erzählt, die Aktualität ihrer Aussagen.

Freilich will das Buch richtig gelesen sein: Es ist kein exegetischer Kommentar. Es ist ein Stück des jüdischen Überlieferungsstromes, in dem die Geschichten immer neu erzählt werden.

Jessica Weis

Scriba, Albrecht: *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie.* Reihe: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 167. Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht. 274 S., geb., DM 98,– (ISBN 3-525-53850-2).

Im AT, in frühjüdischen und frühchristlichen Schriften findet sich relativ oft ein Vorstellungskomplex über das Kommen Gottes oder seines Mandatars Jesus aus der himmlischen Welt, das mit seinen gewaltigen Begleiterscheinungen Schrecken auslöst. Im NT wird für das Kommen Jesú überwiegend der Fachausdruck Parusie (Ankunft) verwendet. Der Verf. der vorliegenden Mainzer Dissertation möchte mit seiner Arbeit eine bislang fehlende und differenzierte Darstellung der Theophanievorstellung bieten. Dafür analysiert er etwa 170 zum Teil umfangreiche Theophanietexte. Die Einzelanalyse steht überwiegend im Kleindruck, was zweifellos die Lektüre des „Haupttexts" erleichtert.

Nach einer Einführung in das Thema (1.) stellt Scriba die verschiedenen Elemente des Motivkomplexes Theophanie vor (z. B. Unwetterphänomene, Lichtglanz, Feuer, Herkunfts- und Zielorte, Schreckreaktionen) (2.). Ursache und Zweck der Theophanie gehen aus deren Schilderung selbst nicht hervor, sondern aus dem Kontext (3.). So scheint Gott in ei-

nigen Texten mit der Theophanie seine über die Völker oder Götter überlegene Macht demonstrieren zu wollen. Am häufigsten wird der Krieg Gottes gegen die Feinde Israels mit einer Theophanie eingeleitet. In einer Reihe von frühchristlichen Texten ist das einer Theophanie folgende Geschehen eine Gerichtsverhandlung mit offenem Ausgang des Verfahrens. Eine weit fortgeschrittene Entwicklung der Geschichte des Motivkomplexes liegt in der Anschauung vor, daß Christus kommt, um Heil zu verleihen.

Die Theophanie ist nicht konstitutives Element einer bestimmten Gattung, auch wenn eine Theophanieschilderung zum festen Bestand von Siegeshymnen gehört haben mag (4.). Aufgrund seines Vorstellungsinhalts ist der Motivkomplex Theophanie für mehrere Anwendungsbereiche offen. So steht die Anschauung vom Kommen Gottes in Zusammenhang mit seinem Eingreifen in irdisches Geschehen und demonstriert die Wirklichkeit und Schöpfermacht Gottes. Im 5. Kap. zeigt Scriba, wie die Schrift Theophanietexte überliefert. Maßgebend sind hier zunächst Interpretationsinteressen, wozu z. B. die Tilgung von Anthropomorphismus und -pathismen infolge der Begegnung mit der griechischen Philosophie zählen. Die Überlieferung bediente sich aber auch einer bestimmten exegetischen Methodik. In den frühjüdischen und frühchristlichen Theophanieschilderungen läßt sich eine starke Tendenz beobachten, die Theophanie auf das Kommensmotiv zu begrenzen. Dafür gibt es mehrere Gründe: Die Textfunktion hat sich geändert; man setzt die Kenntnis des Motivkomplexes voraus und eschatologisiert die Theophanie. Abgesehen von der Sinaitheophanie gibt es nur noch endzeitliche Theophanien. Im folgenden behandelt Scriba die Sinaitheophanie (6.), frühchristliche Theophanietexte (7.) und speziell frühchristliche Theophanietexte des Mandatars Gottes (8.). Dabei vermag er zu zeigen, wie der Motivkomplex Theophanie in gewandelten Situationen wichtigen theologischen Aussagen dienstbar gemacht wird. Im einzelnen wird man hier jedoch anders als Scriba urteilen können. So ist m. E. z. B. die Deutung des „Komm, Herr Jesus" in Offb 22,20 (vgl. S. 193) durchaus primär auf die Gegenwart des Herrn in der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde zu beziehen, was die endzeitliche Begegnung mit dem Herrn nicht nur bei der Parusie, sondern schon im Tod (vgl. Offb 14,13) nicht ausschließt.

Die Untersuchung Scribas zur Geschichte der Theophanie macht mit einem wichtigen Motivkomplex und seinen sich wandelnden Funktionen vertraut. Sie ist eine wichtige Ergänzung zu bisher vorliegenden Studien. Im Anhang findet man die verschiedenen Formen der Textüberlieferung von Hab 3,3–15. Das Buch schließt mit einem ausführlichen Stellenregister.

Heinz Giesen

Reinhardt, Wolfgang: *Das Wachstum des Gottesvolkes.* Untersuchungen zum Gemeindewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments. Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht. 387 S., kt., DM 78,– (ISBN 3-525-53632-1).

Das Wachstum der Kirche ist ein wichtiges Thema im NT, vor allem aber in der Apostelgeschichte. Dennoch gibt es dazu bislang kaum eingehende Untersuchungen. Deshalb ist es zu begrüßen, daß Reinhardt sich in seiner Wuppertaler Dissertation dieser Frage annimmt. Dabei berücksichtigt er nicht nur den Kontext des lukanischen Doppelwerkes, sondern auch die alttestamentliche und frühjüdische Tradition.

Nach einer Übersicht über den Forschungsstand und der Darstellung der von ihm angewandten Methoden wendet sich der Verf. sprachlichen Analysen zum Wortfeld „Wachstum des Gottesvolkes" in der Apg zu (1. Hauptteil). Die Traditionsgeschichte (2. Hauptteil) zu diesem Wortfeld im AT zeigt, daß nicht nur die Verknüpfungen der Wortfelder bei Lukas, sondern auch wichtige theologische Motive Analogien im AT haben. Auf dem Hintergrund des Motivs des Anwachsens des Gottesvolkes, das die ganze Geschichte Israels bis in die nachexilische Zeit durchzieht, wird es sehr wahrscheinlich, daß Lukas „im Wachsen der Gemeinde Jesu Christi eine Weiterführung, Neuaktualisierung und Erfüllung der bis dahin noch ausstehenden Verheißungen des Alten Testaments sah" (102). Das Wachsen des neuen Volkes Gottes hat es u. a. mit der Vorstellung von seiner Sammlung, mit dem Segen für die Völker und mit der Völkerwallfahrt zum Zion, mit dem Erbarmen Gottes und der

Umkehr, der gnädigen Zuwendung Gottes und mit äußerer Bedrängnis zu tun. Das Motivgeflecht des Wachstums der Kirche in der Apg hat seine Vorgeschichte auch in den Wachstumsgleichnissen des LkEv, die ihrerseits schon durch die Erfahrung des Wachstums geprägt sind. Dem Saatgleichnis zufolge wächst das Gottesreich schon durch Jesu Verkündigung und Machttaten sowie durch dessen Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes.

Im 3. Hauptteil interpretiert der Verf. alle Wachstumsnotizen in der Apg in deren Kontext. In Apg 2,1–6,7 ist vom Anwachsen der Gemeinde zu Jerusalem die Rede. Die unterschiedlichen Ausdrücke, die Lukas für das Wachstum benutzt, zielen vor allem auf das quantitative und extensive Wachstum, das er heilsgeschichtlich interpretiert, indem er an die alttestamentlichen Verheißungen neuen Wachstums und der Sammlung des Volkes Gottes anknüpft, die sich in Jesus schon zu erfüllen begonnen haben und sich dann nach Ostern und Pfingsten im überreichen Maß realisieren. Die Brücke zwischen der vorösterlichen Sammlung der Zwölf, die das neue Gottesvolk repräsentieren, und dem Wachstum nach Pfingsten bilden die ca. 120 einmütig zum Gottesdienst versammelten Jünger und Verwandten Jesu. Die jüdischen Repräsentanten aus aller Welt am Pfingsttag weisen bereits auf die weltweite Sammlung des Volkes Gottes als eschatologische Völkerwallfahrt hin. Das Wachstum der Gemeinde ist Werk Gottes und das Wirken seines Geistes, aber nicht ohne die Mitwirkung von Menschen. Es wird durch Widerstand und Verfolgung nicht behindert. Die Gemeinde zeichnet sich nicht dadurch aus, daß sie konfliktfrei ist, sondern dadurch, daß sie Konflikte löst und Probleme als Herausforderungen annimmt.

In Apg 6,8–9, 31 schildert Lukas die Ausbreitung der Gemeinde in ganz Palästina, die den zweiten Teil der Verheißung Jesu in Apg 1,8 erfüllt. In Antiochia in Pisidien nimmt die Mission ihren Ausgang in der Synagoge. Erst nach einem heftigen Widerstand und Lästerungen seitens der Juden wenden sich die Apostel an die Heiden, die sich darüber freuen, Gott lobpreisen und glaubend umkehren. Die Bekehrten werden zu Evangelisten für das Umland. Die Verfolgung führt auch hier ungewollt zur weiteren Ausbreitung der Botschaft, was vor allem aus den Wachstumsnotizen und ihrem Kontext im folgenden zu ersehen ist. Den vorläufigen Höhepunkt des Wachstums der Kirche beschreibt Lukas am Schluß der Apg. Denn der Schlußvers faßt nicht nur die letzte Szene der Apg, sondern das ganze Buch zusammen. Es bestätigt sich, daß weder jüdische und römische Behörden noch äußere Umstände verhindern können, daß das Wort Gottes wächst, d. h. die christliche Kirche größer wird. Der Inhalt der Verkündigung ist vom irdischen Jesus an bis zum Ende der Apg das Reich Gottes, das einerseits zukünftig und andererseits schon gegenwärtig ist. Der Schluß der Apg signalisiert keine endgültige Verwerfung Israels oder die Ablösung Israels durch die Heiden. Denn die Konfrontation Israels mit dem Evangelium führt zur Spaltung in Israel. Der Schlußvers der Apg schaut hoffnungsvoll in die Zukunft.

Die Aussagen über das Wachstum der Kirche in der Apg sind zweifellos weithin theologisch zu verstehen. Das schließt jedoch nicht die Tatsache des tatsächlichen kontinuierlichen und zum Teil auch sprunghaften Wachsens der Kirche aus, sondern setzt sie voraus. Die Ergebnisse der vorgelegten Untersuchung zu einem wichtigen, aber bislang oft vernachlässigten Thema sind nicht nur für Exegeten bedeutsam, sondern für alle, die sich theologisch um die Fragen der Missionierung und des Gemeindeaufbaus interessieren. Heinz Giesen

Rein, Matthias: *Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9).* Tradition und Redaktion. Reihe: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd. 73. Tübingen 1995: J.C.B. Mohr. X, 401 S., kt., DM 118,– (ISBN 3-16-146458-3).

Es ist eine Eigenart des JohEv, daß es einerseits einen literarisch einheitlichen Text bietet und andererseits auch Brüche und Spannungen im Text erkennen läßt. In seiner Hallensischen Dissertation sucht Rein diesem Tatbestand gerecht zu werden, indem er Joh 9 literarisch, form-, traditions- und redaktionsgeschichtlich untersucht. Mit guten Gründen analysiert er den Text zunächst auf der synchronen Ebene. In einem zweiten Schritt wendet er dann diachrone Methoden an. Dadurch gelingt es ihm zu zeigen, daß der Evangelist für die

kunstvolle literarische Gestaltung seiner Erzählung und für seine theologischen Positionen Traditionen (Vorlage der Wundergeschichte, Logien und Motive) verwendet hat. Die eingehende literarische und semantische Analyse von Joh 9 läßt bereits erkennen, daß es dem Evangelisten um die Identität Jesu geht, nämlich um die Frage, ob er von Gott oder nicht von Gott ist. Weitere Themen sind Offenbarung und Gericht. Joh ist deutlich in verschiedene Szenen gegliedert, die sich durch das Auftreten verschiedener Personen unterscheiden. Der Wechsel der Bezeichnung Pharisäer und Juden stellt literarkritisch einen Bruch dar. Der Evangelist verwendet beide Bezeichnungen jedoch synonym. Von Szene zu Szene verändert sich das Verhalten der Pharisäer/Juden. Am Anfang interessieren sie sich nur für den Hergang der Heilung und geraten darüber in Streit. Danach bezweifeln sie die Identität des Geheilten und befragen deshalb die Eltern. Schließlich steht ihr negatives Urteil über Jesus fest, und sie suchen den Geheilten von seiner Aussage abzubringen. Dieser Tatbestand nötigt keineswegs zur Annahme mehrerer Autoren. Die Erzählung ist vielmehr durch eine Steigerung der Dramaturgik geprägt.

Die formgeschichtliche Analyse kommt zu dem Ergebnis, daß Joh 9 der Gattung der urchristlichen Wundererzählung zuzurechnen ist. Dadurch, daß die johanneische Erzählung weitaus umfangreicher und stärker durchkomponiert ist als andere urchristliche Wundererzählungen, hebt sie sich zugleich von diesen ab. Innerhalb der Erzählung lassen sich formgeschichtlich abgrenzbare Texteinheiten erkennen: ein „Lehrdialog" in V. 2–5., Dialoge als Zeugenverhöre in V. 8–34, ein Offenbarungsdialog in V. 35–38 sowie Logien in V. 4 und 5b. V. 4 bestimmt Rein als weisheitliches Mahnwort mit eschatologisch-apokalyptischer Tendenz. In der Offenbarungsformel (V. 5) spricht Jesus mit Hilfe des Motivs der Begrenzung des Lichts deutlich von dem Ende seines irdischen Wirkens. Jesu Heilswirken bewirkt zugleich eine Scheidung unter denen, die ihn annehmen und ihn ablehnen (V. 39). Der dominierende Sitz im Leben von Joh 9 scheint die apologetische Auseinandersetzung mit den jüdischen Autoritäten zu sein. Die behördliche Stellung der Pharisäer/Juden spricht dafür, daß der Evangelist ein pharisäisch geprägtes Judentum nach 70 n. Chr. vor Augen hat.

In der Traditionsgeschichte von Joh 9 sind drei Entwicklungsstufen zu unterscheiden. Die ursprüngliche Erzählung (V. 1–3a.6f.), die mit Hilfe einer Heilungsgeschichte die Frage nach der Identität Jesu thematisiert, wurde um die Begegnung zwischen dem Geheilten und den Pharisäern und die Notiz, daß die Heilung am Sabbat stattfand, erweitert. V. 3b–5. 18–34 und V. 39–41 gehen auf den Evangelisten zurück.

Die Blindenheilung zählt sowohl in ihrem eigentlichen und in ihrem übertragenen Sinn zu den wunderbaren Ereignissen, die nach Jes 29,9; 35,5 u. a. für die messianische Zeit vorausgesagt sind. Von herausragender Bedeutung für das Verständnis von Joh 9 dürfte auch der alttestamentliche Zusammenhang zwischen Gott und dem Licht sein. Licht und Heil bilden eine untrennbare Einheit. Das Licht deckt aber auch auf und richtet. So ist der Knecht in Jes 42,6 das Licht der Völker, eine Wendung, die die Bezeichnung Jesu als Licht der Welt (Joh 9,5) beeinflußt haben dürfte. Auch das Verstockungsmotiv hat seinen Ursprung im Jesajabuch (Jes 6,9f.).

Der Evangelist führt neben dem Dialog V. 3b–5 und V. 18–34 das Thema ein, daß Jesus Christus das Licht der Welt ist. Sein Kommen in die Welt führt zum Sehend- bzw. Blindwerden. Jesu Sein hat somit Offenbarungscharakter. Das Offenbarungs- und Krisismotiv ist hier wie sonst im JohEv eng miteinander verbunden.

Die enge Verbindung der Synchronie mit der Diachronie hat sich als fruchtbar erwiesen. Die Feststellung, daß das JohEv von nur einem Bearbeiter geschrieben wurde, der dafür verschiedene mündliche Traditionen verwertete, ist m. E. zutreffend. Dem Evangelisten geht es nicht um eine Abgrenzung gegenüber der Tradition, sondern um deren Weitergabe und zeitgemäße Aneignung. Im Kontext der Spannungen mit den zeitgenössischen jüdischen Autoritäten möchte der Evangelist den Glauben seiner Adressaten stärken. Er setzt sich jedoch nicht mit der Synagoge auseinander, da die christliche Gemeinde schon weitgehend von ihr getrennt ist. Heinz Giesen

Klauck, Hans-Josef: *Konflikt und Versöhnung.* Christsein nach dem zweiten Korintherbrief. Würzburg 1995: Echter Verlag. 168 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-429-01652-5).

In den meisten wissenschaftlichen deutschsprachigen Kommentarreihen fehlen derzeit leider noch die Bände zum zweiten Korintherbrief. Besser dagegen sieht es mit den für ein breiteres Publikum geschriebenen und allgemeinverständlich gehaltenen Büchern aus, die auf S. 166 genannt werden. Das hier vorgestellte Buch des Franziskaners und Würzburger Neutestamentlers ist dieser zweiten Kategorie zuzurechnen.

Klauck kommentiert in gut lesbarer Weise fast den ganzen Text des zweiten Korintherbriefes, der in fünf Abschnitte gegliedert ist: Das Versöhnungsschreiben I (1,1 – 2,11), die Apologie (2,14 – 7,3), Das Versöhnungsschreiben II (7,8 – 14), Die Kollektenkapitel (8,1 – 9,15), Der Tränenbrief (10,1 – 13,13). Da dieser Brief nicht nur wichtige theologische Fragestellungen behandelt, sondern auch Fragen, die das Zusammenleben einer christlichen Gemeinde betreffen, ist er auch für die christliche Gemeinde unserer Tage von nicht zu unterschätzender Aktualität. Der Autor versteht es in seinen Darlegungen, die er in Form von Schriftbetrachtungen vorlegt, gerade diesen Aspekt herauszuarbeiten und in seiner Bedeutung für ein christliches Leben heute zu erschließen. Darüber hinaus erhält der Leser aufschlußreiche Hinweise zu Person und Lebensweg des Paulus, ohne die manche seiner Gedankengänge unverständlich blieben.

Nicht erst dieses neue Buch, auch die schon früher erschienenen Veröffentlichungen des Autors zeigen, daß sein Interesse weit über rein exegetische Fragestellungen hinausreicht. Alle an einem biblisch fundierten Glauben interessierten Leser, die sich außerdem Gedanken um ein lebendiges Gemeindeleben machen, werden aus diesem Buch reichen Gewinn ziehen. Am Schluß steht ein Verzeichnis der Schriftlesungen aus dem zweiten Korintherbrief (S. 167/168), das die große Bedeutung dieses Briefes für die Verkündigung der Kirche illustriert. Das Buch kann darum auch den Predigern wertvolle Hinweise und Anregungen für ihren Dienst am Wort liefern. Franz Karl Heinemann

Oberlinner, Lorenz: *Die Pastoralbriefe. Zweite Folge: Kommentar zum zweiten Timotheusbrief.* Reihe: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. XI/2. Freiburg 1995: Herder. XIII, 187 S., geb., DM 68,– (ISBN 3-451-23768-7).

Aus arbeitstechnischen Gründen legt Oberlinner – anders als angekündigt – zunächst nur seinen Kommentar zu 2 Tim und noch nicht zum Titusbrief vor. Das ist auch insofern berechtigt, als 2 Tim einer anderen literarischen Gattung als 1 Tim und Tit angehört. 2 Tim hat nämlich die Form eines Testaments. Diese literarische Gattung hat ihre Vorläufer im AT (Dtn 29–32; Gen 47, 29–49, 33; 1 Kön 2, 1–9; 1 Makk 2, 49–70) und im Frühjudentum (vgl. vor allem die Testamente der Zwölf Patriarchen).

Im NT ist die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20, 17–38) eine gute Parallele zu 2 Tim. Die wichtigsten Elemente in Apg 20, 17–38 sind: 1. Rückblick auf die Tätigkeit des Paulus; 2. Verweis auf die gegenwärtige Bedrängnis; 3. Ankündigung, daß Irrlehrer auftreten werden, Aufforderung zur Glaubenstreue und 5. Ausblick auf das endgültige Geschick. In 2 Tim begegnen uns dieselben Motive, wenn auch im Rahmen der Gattung Brief.

Aufgrund der literarischen Gattung einer testamentarischen Verfügung nehmen einige Autoren für 2 Tim einen von 1 Tim und Titus verschiedenen Verf. an, den man zuweilen für Paulus selbst hält. Zur Begründung dafür führt man vor allem an, daß 2 Tim dem Apostelschüler – anders als die beiden anderen Pastoralbriefe – keine konkrete Aufgabe zuweist. Die Unterschiede zwischen den Briefen sind indes nicht so gravierend, daß sie nicht von demselben Verf. sein können. Nach Oberlinner fordert der pseudepigraphische Charakter der Briefe, daß sie je ihre Eigenart betonen, auch wenn sie sich gerade so zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen. Den Beweis dafür sucht Oberlinner in seiner Auslegung zu erbringen. Obwohl 2 Tim als Abschiedsbrief zu begreifen ist, weist Oberlinner die naheliegende Möglichkeit zurück, daß 2 Tim ursprünglich der letzte der Pastoralbriefe ge-

wesen sei. Die Funktion von 2 Tim sei es, die dem Timotheus übertragene Aufgabe der Gemeindeleitung (1 Tim) durch die testamentarische Verfügung des Paulus letztgültig zu autorisieren.

Die Kommentierung der Einzelabschnitte erfolgt in einem Dreischritt: Nach einer allgemeinen Einführung (I.) folgen eine Vers-für-Vers-Exegese (II.) und ein theologischer Ertrag. Der Verf. von 2 Tim setzt sich in weiten Teilen seines Briefes in scharfer Weise mit den Irrlehrern in der Gemeinde auseinander. Den Grund für die scharfe Polemik sieht Oberlinner in dessen Anliegen, den rechten Glauben zu schützen und vor einer ketzerischen Gruppe zu warnen, die den allgemeinen Heilswillen Gottes einengt.

Wer sich über 2 Tim informieren will, findet in Oberlinners Kommentar einen verläßlichen Führer, da er verschiedene wissenschaftliche Positionen kritisch abwägt und zu einem eigenen gut begründeten Urteil kommt. Heinz Giesen

Maass, Hans: *Qumran.* Texte kontra Phantasien. Stuttgart 1994: Calwer Verlag. 240 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-7668-3317-0).

Vor einigen Jahren sorgte die These der amerikanischen Wissenschaftler Eisenman und Wise, das Christentum sei in der geheimnisvollen Qumransekte vom Toten Meer geboren, für nicht geringes Aufsehen. Die Bücher „Verschlußsache Jesus" und „Jesus und die Urchristen", in denen diese Theorien erläutert werden, kletterten rasch in den Bestsellerlisten nach oben. Indes, die Behauptung, das Christentum haben seinen Ursprung in einer – angeblich – mysteriösen Sekte, ist zwar publikumswirksam, vermag jedoch schwerlich einer theologischen Überprüfung standzuhalten.

Auch in vorliegendem Buch „Qumran – Texte kontra Phantasien" gelingt es dem Autor Hans Maaß, glaubhaft die Behauptungen der Amerikaner zu widerlegen. Maaß sieht sich aber nicht primär als Apologet, vielmehr geht es ihm um eine ausführliche Darstellung des Phänomens Qumran. Dabei stellt er deutlich Unterschiede zur Jesusüberlieferung und neutestamentlicher Theologie heraus. Er tut dies allerdings nicht, um eine Überlegenheit des Nazareners gegenüber dem Judentum seiner Zeit zu erschließen, ist er sich doch im klaren, daß sowohl Jesus wie auch die Gemeinschaft vom Toten Meer in das gleiche jüdische Umfeld eingebunden waren. Sehr detailliert beschreibt Maaß zudem die Geschichte von Qumran. Die Untersuchung mündet schließlich in die Aussage, daß eine Auseinandersetzung mit den Qumranschriften, auch wenn sie entschieden von der Botschaft Jesu abzugrenzen sind, überaus hilfreich für ein Bibelstudium ist, zeugt doch Qumran von der Vielfalt der Denkanschauungen, die das Judentum zur Zeit Jesu kannte. Nicht zuletzt sind auch die in den Höhlen gefundenen Bibeltexte von unschätzbarem Wert für die textkritische Arbeit.

Maaß kommt durch präzises Vorgehen zu korrekten Aussagen. Auf der anderen Seite macht es die sehr wissenschaftliche Arbeitsweise des Autors einem Leser, dem vertiefte Kenntnisse der Geschichte Israels und der biblischen Theologie fehlen, manchmal schwer zu folgen. Die verworrene Geschichte des Judentums in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten, in das ja die Qumransekte eingebunden war, ist im Text für den, dem sehr gute Vorkenntnisse über diese Zeit fehlen, nur durch ein permanentes Blättern zu den – freilich sehr übersichtlichen – Zeittafeln am Ende des Buches nachvollziehbar. Hilfreich wäre es auch gewesen, wenn Maaß manchmal den Kontext, in dem die Belege aus Qumran bzw. der Bibel stehen, näher erläutert hätte. Deshalb fällt es insbesondere da, wo er Eisenmans Vermutung, Paulus sei als römischer Agent in Qumran gewesen, widerlegt (102–108), mitunter schwer, der Argumentation zu folgen. Jedoch muß man Maaß zugute halten, daß sich das Buch zum Teil auch deswegen nicht immer leicht liest, weil die hier wiedergegebene Wahrheit über Qumran nun einmal trockener und weniger sensationell ist als die Theorien, die in der „Verschlußsache Jesus" ausgeführt werden. So korrespondieren also stichhaltige Argumente mit einer sehr akademischen Schreibweise. Wünschenswert wäre, würde vom Verfasser eine vereinfachte Darstellung folgen, die die ausgezeichnete Argumentation auch einem größeren Publikum nahebringen könnte. Raymund Fobes

Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne. Hrsg. von Thomas Eggensperger, und Ulrich Engel. Reihe: Walberberger Studien – philosophische Reihe, Bd. 9. Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 384 S., kt., DM 64,– (ISBN 3-7867-1834-2).

Im Vorwort heißt es: „Äußerer Anlaß für die hier präsentierte Diskussion um die Wahrheit(en) ist ein ‚runder' Gedenktag. 1895, vor genau 100 Jahren, haben sich die deutschen Dominikaner nach ihrer Auflösung durch die Säkularisation wieder rekonstituiert" (9). Im Rückgriff auf ein Wort des Thomas von Aquin von den „multae veritates", den vielen Wahrheiten im Bereich des Innerweltlichen, will diese Festschrift markante Beispiele von Suchen und Finden von Wahrheiten vorlegen, also „Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne" (Untertitel des Buches). „Insofern sich die Autorinnen und Autoren des vorliegenden Buches – allesamt Mitglieder des Dominikanerordens – direkt oder indirekt der Tradition des Thomas von Aquin verpflichtet wissen, geht es ihnen darum, der Wahrheit in den *vielen* Wahrheiten auf die Spur zu kommen" (9). Das über 350 großformatige Seiten starke Buch gliedert sich in mehrere Teile: „Erinnerungen aus der scholastischen Tradition"; „Philosophische Reflexionen"; „Interkulturelle, interreligiöse und ökumenische Fragestellungen"; „Theologische Erkundungen"; „Interdisziplinäre Überlegungen"; „Praktische Umsetzungen"; „Anhang: zum Anlaß der Publikation". Aus dem reichen Spektrum von Einzelbeiträgen greife ich einige Überschriften heraus, deren Aneinanderreihung die Vielfalt des Gebotenen ahnen lassen wird: „Aspekte der Epikielehre Alberts des Großen" (A. Hertz); „Konsens und Wahrheit. Reflexionen im Anschluß an Jürgen Habermas: Der Dominikanerorden als praktisch verfaßte Kommunikationsgemeinschaft" (U. Engel); „Keine ‚unica vera religio'? Die Wahrheitsproblematik der pluralistischen Religionstheologien" (R. Schenk). „Inkulturation. Eine fruchtbare Konzeption" (T. Radcliffe); „Die Veränderungen des Wahrheitsbegriffs in der heutigen Theologie" (C. Geffré); „Die Theologie – ein Ärgernis? Das Unbehagen an der Theologie – nicht nur in Goethes Faust" (U. Schulte). Von zwar lokalem, dann aber um so größerem Interesse sind die beiden provinzhistorischen Beiträge: M. Lohrum, Die neue Teutonia. Zur Geschichte ihrer Wiedergründung und Entwicklung; E. Nawroth, Walberberg: „Kloster der offenen Tür". Die „Walberberger Bewegung im Wiederaufbau der Nachkriegszeit". – Der gegenwärtige Provinzial der Teutonia, P. M. Merten, hat zum Buch ein Nachwort geschrieben, das auch deshalb sympathisch wirkt, weil es die Schatten nicht ausspart, die von der Geschichte her auf dem Dominikanerorden liegen (Inquisition). Alles in allem haben wir einen Band vor uns, der die Lebendigkeit und Spannbreite geistiger Arbeit im Dominikanerorden von heute zeigt und der in vieler Hinsicht zahlreiche, wenn auch thematisch weit gestreute Einzelaspekte zum großen Thema der Wahrheit auf gelehrte und anspruchsvolle Weise anbietet. Peter Lippert

Kehl, Medard: *Wohin geht die Kirche?* Eine Zeitdiagnose. Freiburg 1996: Herder. 173 S., kt., DM 22,80 (ISBN 3-451-23961-2).

Der Verfasser ist durch Vorträge und Aufsätze zum Themenkreis „Kirche, und zwar heute" bereits bestens ausgewiesen; dies gilt vor allem auch von seiner systematischen Darstellung der Ekklesiologie (Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg ^{3}1994). So greift man mit hohen Erwartungen zu dem Buch und findet dort eine abgerundete und ausgereifte Darstellung dessen, was viele Menschen umtreibt, die einerseits innerlich ganz zu dieser „leibhaftigen Kirche" (I. F. Görres) stehen und die sich andererseits keine Illusionen über ihre Schwächen und über den Ernst der Lage machen, wobei uns vor allem die Situation in Westeuropa betrifft und beschäftigt. – In einem 1. Teil behandelt Kehl den „kulturellen Kontext", die „Kirche im Übergang zu einer neuen Phase des Verhältnisses von christlichem Glauben und neuzeitlicher Kultur" sowie „Kultur- und religionssoziologische Aspekte einer theologischen Zeitdiagnose" (19–58). Dabei kommt der Verfasser auf die heute gängigen Kategorien der Zeitdeutung zu sprechen (Modernisierungsschub, Erlebnisgesellschaft, religiöse Szene außerhalb der Kirche). Der 2. Teil wendet sich dem Thema

zu: „Innerkirchliche Konflikte – Zeichen des ungeklärten Verhältnisses von Kirche und Moderne" (59–98), der dritte Teil zeigt „Perspektiven und Prognosen" auf (99–163).

Dabei sind dem Verfasser offensichtlich einige Aspekte zu zentralen Anliegen geworden. Was mir davon ins Auge fiel, ist einmal die sicher in der Analyse treffsichere und theologisch präzise Beschreibung der Befindlichkeit der Christen in dieser bestimmten Kultur, deren Werten und Unwerten sich die Christen noch längst nicht produktiv und zugleich kritisch genug gestellt haben. Was hier zum „Fremdsein in der eigenen Kultur" gesagt wird, ist allen Nachdenkens wert. Ein weiteres Anliegen ist es für den Verfasser offensichtlich, in der gelebten kirchlichen Praxis und im Kirchenbewußtsein die rechte Form von Communio zu finden. Kehl spart hier nicht mit Kritik an zentralistischen Überbetonungen – in der Sache wohl berechtigt, vielleicht in der Ausführlichkeit ein wenig zu breit. Besonders originell finde ich die Aufschlüsselung von Kirchenerfahrungen in verschiedene Grundformen – würde dies mehr beachtet, verliefen manche innerkirchlich bitteren „Gespräche" friedlicher (100–115). Was anschließend „Zum persönlichen Umgang mit der gegenwärtigen Situation" gesagt wird (116–126), ist ebenso knapp wie wertvoll und beherzigenswert. – Weniger eindrücklich fand ich die Darlegungen zur Sakramentenpastoral (135–149). Was über die „sog. ‚neuen geistlichen Bewegungen'" gesagt wird (153–158), scheint mir im Vergleich zu den Chancen, die man in den „herkömmlichen Gemeinden" sehen könnte (und die auf S. 111 immerhin noch genannt werden), zu positiv zu sein. Der Verfasser nennt zwar durchaus mögliche Schwächen und Gefahren (158), schwächt sie aber sofort wieder ab. Mir scheint, man sollte nicht die Hoffnungen vorwiegend auf die Bewegungen konzentrieren. Auch wenn diese mancherorts hohes amtliches Wohlwollen genießen, muß wohl auch noch manches in ihnen reifen. Vielleicht ist es noch zu früh dafür, daß Christen einerseits in den *movimenti ecclesiali*, wie sie italienisch treffsicherer genannt werden, und andererseits in den parochialen Strukturen ihr Engagement als unterschiedliches, aber entschiedenes praktisches und geistliches Miteinander erfahren. Aber sicher sollte alles versucht werden, um gegenseitige Vor- oder Überordnungen zu überwinden. Abschließend läßt sich jetzt schon vermuten, daß dieses Buch von vielen Interessierten als eine der anregendsten Veröffentlichungen des Jahres empfunden werden wird und daß es viele Anregungen zum Nachdenken und Hilfen zur Klärung gibt. Peter Lippert

Martini, Carlo Maria: *Die Sakramente.* Anregungen fürs Leben. München 1996: Verlag Neue Stadt. 96 S., geb., DM 19,80 (ISBN 3-87996-339-8).

In seinem jüngsten Buch entfaltet der Mailänder Kardinal die sieben Sakramente von einem doppelten Ausgangspunkt: je einem aktuellen alltäglichen und einem biblischen Zugang.

Die traditionelle Sprache der Kirche verbindet er mit anschaulichen Vergleichen und zeigt den Sinn jedes einzelnen Sakramentes auf, wenn auch m. E. unterschiedlich gelungen.

Während die Deutungen von Weihe und Ehe m. E. eher blaß bleiben, erreicht Martini in der spirituellen Ausdeutung von Taufe, Eucharistie und Beichte eine große sprachliche und inhaltliche Dichte.

Der Taufe nähert er sich von der Frage an, wie etwas für unser Leben bedeutsam werden kann, was wir meist gar nicht erinnern, und zeigt auf, wo in unserem Leben wir sie aktualisieren: „Jedesmal, wenn ich mich in meinem Alltag Jesus Christus gemäß entscheide … geschieht dies in der Kraft der Taufe" (10). Oder im Vorwärtsschauen, im zuversichtlichen „Begraben der Vergangenheit". Oder in der Erfahrung solidarischer Gemeinschaft der Kirche. Dann immer „verkünden wir die Taufe" (12).

Das „unausschöpfliche Geheimnis der Eucharistie" (31) deutet Martini entlang der Einsetzungsworte und betont vor allem unser Hineingenommensein in Tod und Auferstehung Jesu: „Im letzten Mahl vor seinem Tod faßt Jesus in den Worten über das Brot und über den Kelch den Gesamtsinn seines Lebens und seines bevorstehenden Todes zusammen" (34).

Stark versteht er dies Geschehen als Vergegenwärtigung: „Jesus kommt jetzt zu uns, er tritt in unsere alltägliche Existenz ein mit seinem Pascha" (36), ein Geschehen, „das Himmel und Erde umfängt, das mich hineinnimmt und umwandelt" (38). Die Krankensalbung stellt er in den Kontext der Sinndeutung; als einen „Dienst der Kirche an den Kranken; denn es möchte helfen, in der Krankheit einen Sinn zu erkennen, sie in eine positive Erfahrung, in eine Erfahrung des Heils umzuwandeln" (60 f.). Recht anders gestaltet sich Martinis Annäherung an die Firmung, bei der er Aussagen Jugendlicher zusammenstellt und theologisch zusammenfaßt, oder an die Beichte. Interessanterweise interpretiert er die gegenwärtige Lage fast gegenläufig zu den gängigen Schemata, etwa wenn er sagt: „Wir beobachten einerseits einen Rückgang der Beichten und andererseits eine wachsende Angst. ... Ich stelle lediglich fest, daß Schuldgefühle, die sich mannigfaltig äußern können (besonders in Form existentieller Angst), in unserer Gesellschaft höchstwahrscheinlich zugenommen haben" (44). Von dort aus ist es konsequent, wenn Martini den Friedens- und Freudencharakter des Sakramentes betont und biblisch aufzeigt, daß Jesus die Vollmacht der Sündenvergebung im Kontext des Friedenswunsches gibt. Daher schlägt Martini als Beichtform eher die dreifache confessio laudis, vitae und fidei vor.

Gegenüber seiner letzten Veröffentlichung zum Thema Kirche, die fast ausschließlich kirchliche Lehre referierte, ist dieses Buch Martinis m. E. wieder um einiges origineller. Abgesehen von einigen Schwachstellen, wenn dogmatisch korrekte, aber heute wenig präsente Aussagen ohne Vermittlung stehenbleiben (vgl. Gemeinschaft mit den Verstorbenen in der Eucharistie, 39; mariologischer Aspekt der Beichte, 51), ist hier eine dogmatische Deutung mit Bildern der Alltagserfahrung verbunden. Das Buch gibt „Anregungen fürs Leben" – so der Untertitel – und spricht dabei ganz aus der Tiefe dogmatisch reflektierter Spiritualität.

Jessica Weis

Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie. Hrsg. von Raymund Schwager: Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 160. Freiburg 1996: Herder. 207 S., kt., DM 42,– (ISBN 3-451-02160-9).

Die Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen, der interreligiöse Dialog, gewinnt zunehmend an Bedeutung. Das Thema taucht immer häufiger in päpstlichen Dokumenten auf (Tertio Millennio Adveniente [1995]; Evangelium Vitae [1996]), der vatikanische „Rat für den Interreligiösen Dialog" widmete bereits 1991 zusammen mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker dem Thema ein Grundsatzdokument). Brisant wird die Frage auf der Ebene der theologischen Reflexion durch die Verfechter der sog. pluralistischen Theologie der Religionen (Swidler, Knitter, vor allem Hick). Die Reihe „Quaestiones disputatae", innerhalb derer unser Buch erscheint, hat bereits früher einen Band zur Thematik vorgelegt (M. von Brück, J. Werbick [Hg.], Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, Freiburg 1993; weitere Lit. in unserem Buch, bes. S. 50 f.). Das Thema wird hier aufgegriffen, namhafte Autoren lieferten Beiträge (E. Arens, A. Bsteh, A. Kreiner, H. Kessler, G. Larcher, J. Niewiadomski, P. Schmidt-Leukel, H. Verweyen, J. Werbick, H. Zirker). In immer neuen Anläufen wird um das Thema gerungen. Das erkenntnisleitende Interesse ist offenkundig: Die Welt wird trotz aller Regionalismen immer mehr eine; andere Religionen werden nicht nur „gewußt", sondern von immer mehr Menschen erlebt (und oft aus großem Unwissen heraus in einen Topf geworfen). Das Konzil hat schon längst zu Respekt und Begegnung mit ihnen aufgerufen. Aber, das ist die bedrängende Frage: Wie ist das Verhältnis zu jener einzigartigen Initiative zu sehen, die durch Jesus von Nazareth in die Welt kam? Die ganz überwiegende Zahl der Antworten (wenn ich recht sehe, eigentlich alle außer der ersten im Buch) sagen: So, wie es die pluralistische Theologie will, geht es nicht. Andere Wege (wohl doch letztlich ein wirklich offener Inklusivismus) müssen gesucht werden. Mich persönlich hat dieser Grundtenor des Bandes darin bestärkt, daß man Respekt, Wertschätzung, Miteinander mit Menschen anderer Religionen und diesen selbst nicht auf „pluralistische" Weise begründen kann, ohne die Kernperspektive des Christlichen aufzugeben.

Peter Lippert

GASPER, Hans – MÜLLER, Joachim – VALENTIN, Friederike: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen.* Fakten, Hintergründe, Klärungen. Herder/Spektrum, Bd. 4271. Freiburg 1994: Herder. 1254 Spalten, kt., DM 29,80 (ISBN 3-451-04271-1).

In unserer von einem Pluralismus der Weltbilder geprägten Gesellschaft steht der einzelne unzähligen religiösen Weltanschauungen, die zum Teil im Sektenwesen konkret werden, gegenüber. Um in dieser verwirrenden Situation zu einem objektiven Urteil zu kommen, ist ein gutes Nachschlagewerk eine unerläßliche Hilfe. Vorliegendes „Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen", nunmehr in einer verbesserten Neuauflage erschienen, wird dem in vielerlei Hinsicht gerecht. Zentrale Artikel zu den Weltreligionen, auch zum Christentum, finden wir in gleicher Weise wie Beiträge zu den unzähligen Sekten, Geheimbünden und Psychokulten der Gegenwart. Mitunter sind unter den Lexikonartikeln auch allgemeine Begriffe wie „Krankheit" oder „Diakonie" zu finden, die aus der Perspektive der unterschiedlichen Weltanschauungen und Bewegungen betrachtet werden. Daher ist es manchmal notwendig, Aussagen zu einzelnen weltanschaulichen Gruppen nach einem Blick in das ausführliche Register aus eben diesen Artikeln zu entnehmen, beispielsweise wenn man mehr über das Engelwerk erfahren will. Als Autoren fungieren kompetente Kenner der gegenwärtigen Weltanschauungen (unter ihnen Roman Bleistein, Hansjörg Hemminger, Andreas Resch, Josef Sudbrack und Hans Waldenfels). Die Herausgeber Hans Gasper, Joachim Müller und Friederike Valentin sind jeweils als Referenten bzw. Beauftragte für Fragen um das Sektenwesen in Deutschland, der Schweiz und Österreich tätig. Erfreulich ist, daß die kompetenten Autoren zumeist auch leicht verständlich schreiben. Insgesamt kann das Buch also jedem, der sich mit Sekten und Weltanschauungen in der Gegenwart befaßt, in jeglicher Hinsicht empfohlen werden. Raymund Fobes

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Hrsg. Andreas BSTEH. Reihe: Studien zur Religionstheologie, Bd. 2. Mödling 1996: Verlag St. Gabriel. 616 S., kt., DM 42,80 (ISBN 3-85264-496-8).

In zwei Bänden liegen hier die Ergebnisse der beiden religionstheologischen Akademien der Hochschule St. Gabriel über die Begegnung von Christentum und Islam vor. Das Werk versteht sich als Kompendium und ist gründlich aufbereitet worden, so mit einem ausführlichen Sachregister, das beide Bände umfaßt. Den Vorträgen beigegeben ist eine ausführliche Wiedergabe der Diskussionen. Behandelt werden zentrale Fragen beider Religionen aus der Philosophie (Bsp. Dupré, Dialog und Wahrheit), der Exegese (Bsp. Füglister, Die Propheten) und vor allem der Systematik (Bsp. Ott, Die Endgültigkeit der Christusoffenbarung; Karrer, Neue Schöpfung), auf der der Schwerpunkt liegt. Herausgegriffen sei Greshakes Beitrag zur „Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens" (327):

Nur wenn Gott nicht in sich stehendes, undifferenziertes Absolutum ist, sondern den Begriff der Hingabe in sich mit einschließt, kann Schöpfung richtig gedacht werden. Schöpfung hat dann ihren Raum in Gott selber, ist hineingenommen in das gegenseitige Nehmen und Geben Gottes. Sie selbst trägt als „Bild und Abglanz des communialen Gottes communiale Züge und ist auf eine gemeinschaftliche Vollendung hin angelegt" (331). Gott will die Menschen zu sich holen, nicht – wie im Islam – nur die Gemeinschaft der Menschen untereinander ermöglichen. Im Unterschied zum statischen islamischen Zeit- und Geschichtsbild ist im christlichen Verständnis Zeit wesentlich Zwischenzeit zwischen dem Ruf Gottes und der Antwort des Menschen: „Darum bedarf die Kommunalisierung des Menschengeschlechtes der geschichtlichen Erstreckung: Im Durchgang durch die Welt ... ist dem Menschen die Aufgabe gestellt, seine schöpfungsmäßige Vorgabe in Freiheit einzuholen" (339). Wesentlicher Unterschied zum Islam ist nicht eine größere Praxis der Liebe im Christentum, sondern daß das Christentum Liebe als Inbegriff aller Wirklichkeit formuliert.

In der anschließenden Diskussion werden vor allem die Gleichsetzung von Kommunalisierung und Trinitarisierung hinterfragt (vgl. 347), vor einem „spekulativen Imperialismus" (344) gewarnt, der nach islamischem Empfinden die Schwelle zum Geheimnis Gottes über-

schreitet, und eine „Phänomenologie von Liebe und Person" (375) eingefordert, bei der deutlich wird, daß gerade der trinitarische Glaube der Christen ihre Öffnung für andere mit sich bringt.

Stärke und Schwäche des Buches werden an diesem Abschnitt deutlich: Die im Wesentlichen zusammenfassenden Beiträge der Referenten bringen selten theologisch Neues, arbeiten aber in der Konfrontation mit dem Islam das spezifisch Christliche klar, gelegentlich vielleicht überpointiert heraus. Die Diskussionen sind in ihrer schriftlichen Fassung teilweise mühsam zu lesen, weisen jedoch auf aktuelle Fragen hin. Jessica Weis

Liturgie

Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Hrsg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber und Karl-Heinrich Bieritz. Leipzig 1995: Evangelische Verlagsanstalt i.G.m.d. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 1023 S., Ln., DM 138,– (ISBN 3-525-57191-7 = Vandenhoeck; 3-374-01524-7 = Evang. Verlagsanstalt).

Nach langer Zeit liegt mit diesem Werk wieder ein Handbuch vor, das authentisch über den Gottesdienst der Kirchen aus der Reformation informiert. Allerdings kommt darin die lutherische Tradition stärker zur Geltung als die reformierte, so daß kein „umfassender" Überblick geboten wird.

Der erste Teil erläutert Grundlagen des christlichen Gottesdienstes: Gottesdienst im Urchristentum, systematisch-theologische und anthropologische Gesichtspunkte, außerdem gottesdienstliche Feiern in verschiedenen Kontexten (orthodoxer, römisch-katholischer, lutherischer, reformierter, anglikanischer, freikirchlicher und charismatischer, ökumenischer). Der zweite Teil stellt Geschichte und Gestalt des Gottesdienstes dar. Er behandelt z. B. Eucharistie, Predigtgottesdienst, Stundengebet, Taufe, Konfirmation, Ordination, Trauung, Bestattung, aber auch raum-zeitliche Sprachformen wie Kirchenjahr, Kirchenbau, Musik, Gebärden, Gewänder usw. Der dritte und zugleich umfangreichste Teil ist der Gestaltung des Gottesdienstes gewidmet. Er enthält folgende Abschnitte: Gottesdienst in Gesellschaft und Gemeinde, die Vorbereitung des Gottesdienstes, Zielgruppen, Sonderformen sowie die Praxis der Kasualgottesdienste.

Auffällig und erfreulich ist die ökumenische Ausrichtung des Handbuchs. Sie zeigt sich nicht nur an der Tatsache, daß fünf katholische Liturgiewissenschaftler Abhandlungen beigesteuert haben, sondern ebenso und vor allem darin, daß immer wieder Bezug auf die Liturgie der katholischen Kirche genommen wird. Darüber hinaus erweist sie sich an der Einbeziehung von Themen, die man in einer am europäischen Protestantismus orientierten Zusammenschau nicht ohne weiteres erwarten würde, nämlich Benediktionen, Krankensalbung und Stundengebet.

Katholischen Lesern kann der Band nicht bloß als Informationsquelle über gottesdienstliche Handlungen im protestantischen Raum dienen, sondern auch als Hilfe zum Verständnis der eigenen liturgischen Feiern sowie als Fundgrube nützlicher Anregungen für deren sach- und situationsgerechte Vorbereitung und Durchführung. Josef Schmitz

Hauke, Reinhard: *Die lobpreisende Memoria.* Die ökumenische Dimension der Christusanamnese in doxologischer Gestalt. Reihe: Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 61. Paderborn 1995: Bonifatius Druck-Buch-Verlag. 296 S., geb., DM 64,– (ISBN 3-87088-853-9).

Seit den Anfängen der Kirche bildet das lobpreisende Gedächtnis (Memoria) der Heilstaten Gottes in Jesus Christus das grundlegende und bestimmende Element des Eucharistischen Hochgebets und damit der ganzen Eucharistiefeier. Leider ist es Martin Luther bei

seiner Gottesdienstreform aus historischen Gründen nicht gelungen, diesen Charakterzug in seinen Abendmahlsordnungen zu wahren. Reinhard Hauke zeigt nun in seiner Abhandlung, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau als Dissertation angenommen worden ist, welche Bemühungen von evangelischen Theologen sowie in reformatorischen Gemeinschaften und Kirchen unternommen worden sind, an die altkirchliche Tradition anzuknüpfen. Selbstverständlich kann der Autor keinen umfassenden Überblick geben; dafür sind die Überlieferungen und Auffassungen in den Kirchen der Reformation zu unterschiedlich. Im ersten Teil zeichnet der Verfasser die Entwicklung im deutschsprachigen Raum nach, um dann im zweiten Teil anhand der Dokumente der „Bewegung" bzw. „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung" Antwort auf die Frage zu geben, wie weit der Gedächtnischarakter des Herrenmahls im weltweiten ökumenischen Dialog Berücksichtigung erfahren hat. Die Untersuchung der einschlägigen Quellen ergibt, daß eine unübersehbare Tendenz hin zur Wiedergewinnung der Christusanamnese besteht, die ihren bisher deutlichsten Niederschlag in den Konvergenzerklärungen und der Liturgie von Lima (1982) gefunden hat. Da Stellungnahmen ökumenischer Kommissionen und Konferenzen erst dann wirklich Bedeutung erlangen, wenn sie einen Widerhall in Gemeinden, Gemeinschaften und Kirchen vor Ort finden, gibt der dritte und letzte Teil der Untersuchung an einzelnen Beispielen Einblick in den Rezeptionsprozeß in Deutschland.

Reinhard Hauke gelingt es, eindrucksvoll zu zeigen, welche Fortschritte seit dem letzten Jahrhundert in den reformatorischen Kirchen in bezug auf das Abendmahlsverständnis erzielt worden sind, und leistet damit einen wichtigen Beitrag für weitere Gespräche zwischen den christlichen Konfessionen. Josef Schmitz

Öffne uns den Brunnen der Taufe. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Hrsg. v. Franz-P. Tebartz-van Elst. Stuttgart 1995: Verlag Katholisches Bibelwerk. 136 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-460-08001-9).

Der von Franz-P. Tebartz-van Elst herausgegebene Sammelband, an dem insgesamt neun Autoren mitgewirkt haben, versteht sich in erster Linie als Arbeitshilfe für den Erwachsenenkatechumenat, dem der ausführliche erste Teil gewidmet ist. Vorgestellt werden die Stufenfeiern, die eine bestimmte Phase im Prozeß der Eingliederung in die Kirche abschließen und zur nächsten überleiten. In einem zweiten, kürzeren Teil folgen Anregungen für die Eingliederung von Kindern und Jugendlichen (Feier der Kindertaufe, Taufe von Kindern im Erstkommunionalter, Feier der Firmung von Jugendlichen, Feier der Eingliederung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen). Hier geht es darum zu zeigen, wie vom gegliederten Erwachsenenkatechumenat her die Sakramentenkatechese für die genannten Personengruppen stärker als bisher prozeßhaft ausgerichtet werden kann. Im Anhang findet sich eine Übersicht über verschiedenartige Handreichungen zur Feier der Eingliederung in die Kirche.

Die Ausführungen über die Stufenfeiern für erwachsene Taufbewerber und -bewerberinnen, auf die ich mich hier beschränken möchte, orientieren sich an konkreten Beispielen und gliedern sich jeweils in fünf Abschnitte. Der erste Abschnitt schildert die „Pastorale Ausgangssituation" sowohl in bezug auf den Bewerber oder die Bewerberin um die Sakramente der Eingliederung als auch in bezug auf die begleitende Gemeinde. Aus der Situationsbeschreibung werden Folgerungen für die Verkündigung und die vom Rituale für die Feier der Eingliederung vorgesehenen gemeindespezifischen Anpassungen der Stufenfeiern gezogen. Im zweiten Abschnitt „Biblische Orientierung" wird eine Schriftperikope vorgestellt, die für den Glaubensweg des Taufbewerbers bzw. der Taufbewerberin von Bedeutung war. Daran schließt sich als dritter Abschnitt die „Homiletische Erschließung" an, die Anregungen gibt, wie Katechese, Liturgie und Leben bei der Auslegung der Schriftperikope miteinander in Beziehung gebracht werden können. Der Abschnitt „Liturgische Ausgestaltung" enthält ein Formular der jeweiligen Stufenfeier. Schließlich folgen unter der Überschrift „Pastorale Perspektiven" Hinweise für das Hineinwachsen der Katechumenen in das Leben und die Liturgie der Ortsgemeinde und der Ortskirche. Zugleich wird dabei auf die Bedeutung der einzelnen Stufenfeiern für die Gemeinde aufmerksam gemacht.

Der letzte Abschnitt scheint mir wichtig für jene Gemeinden zu sein, die bisher nicht den Mut gefunden haben, sich mit einem Katechumenen in Gemeinschaft auf den Glaubensweg zu machen, weil sie der Meinung waren, der Aufwand stehe in keinem angemessenen Verhältnis zum Nutzen. Die „Pastoralen Perspektiven" zeigen, daß es sich auch bei einer einzelnen Person, die in die Kirche eingegliedert zu werden wünscht, lohnt, die wiedergewonnene Form des Katechumenats aufzugreifen.

Da sich die Eingliederung in die Kirche an der Lebens- und Glaubenssituation der Initianden und der betroffenen Gemeinden orientieren soll, darf man von dem vorliegenden Buch keine Rezeptsammlung erwarten. Es bietet jedoch wertvolle Impulse und Musterformulare, die helfen, am Ort den geeigneten Katechumenatsweg zu finden. Josef Schmitz

Die Bußpsalmen. Meditationen, Andachten, Entwürfe. Hrsg. von Heinz-Günter Beutler-Lotz. Reihe: Dienst am Wort, Bd. 71. Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht. 141 S., kt., DM 24,– (ISBN 3-525-59336-8).

Vom 6. Jahrhundert an werden im kirchlichen Gebrauch die Psalmen 6, 32, 38, 51, 102, 130, und 143 als Bußpsalmen betrachtet, eine Bewertung, die heute freilich als fragwürdig angesehen wird. Nicht zu bestreiten ist jedoch, daß sich diese Psalmen nicht nur in der Liturgie der christlichen Kirchen, wo sie ihren festen liturgischen Ort haben, sondern auch in der privaten Andacht besonderer Beliebtheit erfreuten, wie die vielen volkssprachigen Übersetzungen beweisen.

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes, mit einer Ausnahme im Pfarrdienst tätig, haben in der Überzeugung, daß die anfangs so sperrig wirkenden Texte bei näherer Betrachtung neu zu sprechen beginnen, die Psalmen neu übersetzt, meditiert, ausgelegt und weitergedacht, wobei praktische Gottesdienstentwürfe mit vielen liturgischen Elementen, eine Kindergottesdienstreihe und Ansprachen für Gemeinde, Altenheim oder Krankenhaus entstanden. Ohne Zweifel weisen gerade diese Psalmen eine Vielfalt an Bildern und Themen auf, dem kein starres Auslegungsschema gerecht werden kann. Die sechs Mitarbeiter haben dieser Tatsache Rechnung getragen, indem sie einen persönlichen, aus ihren unterschiedlichen kirchlichen Lebenszusammenhängen sich ergebenden Zugang zum Text suchten, ohne die neueren exegetischen Erkenntnisse zu vernachlässigen, die durchweg in einem eigenen Abschnitt vorgestellt und diskutiert werden. Alle stellen an den Anfang ihrer Ausführungen eine Übersetzung oder Übertragung des jeweiligen Psalms, wobei nicht klar wird, was beide unterscheidet, da sie unterschiedslos relativ frei mit dem Urtext umgehen und auch nicht vor Kürzungen zurückschrecken, was natürlich auf Kosten der ursprünglichen Sprachintention geht. Das hängt sicher mit der pastoralen Zielsetzung der Reihe, in der das Büchlein erschienen ist, zusammen. In dem pastoralen Aspekt liegt denn auch seine Stärke und sein Verdienst. Den in der Seelsorge tätigen Frauen und Männern werden vielfältige Anregungen für ihre Arbeit geboten, die dazu beitragen können, daß auch in Zukunft die Bußpsalmen im Glaubensleben der Christen einen bevorzugten Platz einnehmen. Am Schluß eine kleine Korrektur: Ps 130 dient keineswegs dem Priester, wie S. 9/10 behauptet wird, zur Vorbereitung auf die Meßfeier. Er wird auch nicht am Schluß der Beerdigung gebetet; der neue Ritus sieht ihn wohl bei der ersten Station eines Begräbnisses mit drei Stationen vor. Franz Karl Heinemann

Religionspädagogik – Katechetik – Homiletik

Ruh, Ulrich: *Der Weltkatechismus.* Anspruch und Grenzen. Freiburg 1993: Herder. 144 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-451-23261-8).

Die Sonder-Bischofssynode, die vom 24.11. bis 8.12.1985 aus Anlaß des zwanzigjährigen Jubiläums des Abschlusses des Zweiten Vatikanums tagte, hatte sich für die Erarbeitung eines „Katechismus der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre" ausgesprochen. In den

folgenden Jahren war der Weltepiskopat durch eine breit angelegte Konsultation an der Entstehung des Katechismus beteiligt gewesen.

Dieser wurde dann am 25.6.1992 vom Papst approbiert. Damit liegt seit dem „Catechismus Romanus", der die Glaubens- und Sittenlehre der kath. Kirche nach dem Konzil von Trient zusammenfaßte, der erste Katechismus des obersten kirchlichen Lehramtes vor. In ihm wird der Glaube der kath. Kirche im Anschluß an das Zweite Vatikanum authentisch dargestellt. Der Weltkatechismus soll vor allem als Grundlage und Bezugspunkt für die Katechismen dienen, die in den verschiedenen Ländern und Ortskirchen erarbeitet werden.

U. Ruh, Chefredakteur der Herder-Korrespondenz, der theologisches Wissen und publizistische Praxis in hervorragender Weise verbindet, legt hier eine Orientierungshilfe zum Verständnis des Weltkatechismus und zum Umgang mit ihm vor. Zuerst umreißt Ruh die gegenwärtige Glaubenssituation als notwendige Verstehenshilfe für die Rezeptionsbedingungen des Katechismus. Es folgt ein kurzer Überblick über die bisherigen Katechismen, die seit der Reformation bis zum Zweiten Vatikanum sowie in der Zeit danach entstanden sind. Der Darstellung der Entstehungsgeschichte folgen Gliederung und Struktur des Katechismus sowie Hinweise auf dessen Quellen. Das umfangreichste Kapitel bietet eine zusammengefaßte Darstellung und kritisch-theologische Würdigung der Inhalte. Abschließend äußert sich Ruh theologisch verantwortet und sehr hilfreich über die Aufgaben, denen sich der gegenübergestellt sieht, der mit dem Katechismus arbeitet. Gleich zu Anfang seines empfehlenswerten, nicht zu umfangreichen Buches weist Ruh auf die Funktion und Bedeutung der Rezeption von Aussagen des Lehramtes hin. Weil die Aussagen des Lehramtes auf ihre Rezeption angewiesen sind, so „sind sie immer nur ein (wenn auch besonders qualifiziertes) Teilelement im Prozeß der Formulierung, Auslegung und Weitergabe des Glaubens" (S. 5). An dem vielschichtigen Vorgang der Rezeption wirken auf je verschiedene Weise alle „Teile des Gottesvolkes" mit. „Die Verantwortlichen in den einzelnen Ortskirchen müssen sich darüber Gedanken machen, welchen Dienst das Werk in ihrer Situation leisten kann und wo seine Grenzen liegen" (S. 6). Und gerade dafür bietet das Buch von Ruh eine gute Hilfe. Klemens Jockwig

Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation. Bd. 2/1: 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 2/2: 20. Jahrhundert. Hrsg. und eingeführt von Ernst Nipkow und Friedrich Schweitzer. Reihe: Theologische Bücherei, Bd. 88 und 89. Gütersloh 1994: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus. 223+285 S., kt., DM 126,– (ISBN 3-579-02064-1 / 02065-X).

In zwei Halbbänden dokumentieren die Religionspädagogen K.E. Nipkow und Fr. Schweitzer die Entwicklung der Religionspädagogik seit Friedrich Schleiermacher bis in die Gegenwart; es ist die Zeit von der Mitte des 19. bis zum Ausgang des 20. Jahrhunderts.

Durch die Ausführungen im ersten Band wird deutlich, daß die Entwicklung der Religionspädagogik ohne die bisher eher vernachlässigte Kenntnis der Religionspädagogik des 19. und frühen 20. Jahrhunderts nicht zu verstehen ist. „Viele der Fragestellungen, die heute als aktuell angesehen werden, haben sich in dieser Zeit herausgebildet, und zum Teil sind sie bereits damals in bleibend bedeutsamer Weise beantwortet worden" (2/1, S.15). Es ist ein großes Verdienst der Herausgeber, daß sie in der hier vorgelegten Übersicht die historischen Grundlagen der seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges intensiven Entwicklung der Religionspädagogik freilegen.

Wichtig für die Geschichte der Religionspädagogik ist sodann die Bedeutung der Katechetik, die seit dem 19. Jahrhundert als eigene theologische Disziplin innerhalb der theologischen Fakultäten verankert ist. Sie steht im Austausch mit der wissenschaftlichen Pädagogik, die ihrerseits „die religionspädagogischen Aufgaben im Rahmen von Bildungs- und Erziehungstheorien sowie im Horizont der allgemeinen kulturellen Entwicklung" deutet (ebd. 18f.)

Der geschichtliche Rückblick weist die Einflüsse der politischen, sozialen und allgemein gesellschaftlichen Veränderungen auf die religionspädagogische Theoriebildung hin. Die politische und gesellschaftliche Entwicklung von der Zeit vor dem Kaiserreich über die Kaiserzeit, dessen Zusammenbruch im Ersten Weltkrieg, über die Weimarer Republik zum Nationalsozialismus, dem Zweiten Weltkrieg und von dessen Ende zum staatlichen Neubeginn im getrennten Deutschland der Bundesrepublik und der DDR bis zur Gegenwart im Einigungsprozeß nach 1990, diese Entwicklung ist gekennzeichnet durch das jeweilige Verhältnis von Staat und Kirche, das dann seinerseits das Selbstverständnis der Religionspädagogik bestimmt. Dies gilt nicht nur für die politischen, sondern ebenfalls für die sozialen Veränderungen im Verlauf dieses Zeitraums.

Die groß angelegte, ausführlich eingeleitete, historisch strukturierte religionspädagogische Dokumentation wird abgeschlossen mit einem Überblick über die Religionspädagogik im geteilten Deutschland von den 70er Jahren bis zum staatlichen und kirchlichen Einigungsprozeß. Am Ende des zweiten Halbbandes befinden sich die nach den historischen Abschnitten gegliederten Literaturverzeichnisse. Ein für die wissenschaftliche Religionspädagogik grundlegendes Werk wird hier vorgelegt. Klemens Jockwig

Jakobi, Paul: *Damit die Botschaft unser Herz erreicht.* Die Evangelien der Sonntage und Hochfeste durch Erzählungen, Gedichte und aktuelle Beispiele erschlossen. Mainz 1995: Matthias-Grünewald-Verlag. 272 S., kt., DM 42,– (ISBN 3-7867-1857-1).

Die jeweils nur gut eine Seite langen Texte für die Evangelien der Sonntage aller drei Lesejahre und der Hochfeste weisen den Autor als erfahrenen Prediger und Verkündiger aus. Diese homiletischen Beiträge sind aus „Briefen" zu den biblischen Sonntagstexten entstanden, die an die Teilnehmer der Gottesdienste und an die Besucher des Mindener Doms verteilt wurden.

Die vorgegebene Kürze zwang den Verfasser, einen „Gedankengang" der Texte des Evangeliums klar und einfach herauszustellen. Jakobi will keine ausgearbeiteten Predigten oder Vorträge schreiben. Er will dem heutigen Hörer Impulse geben, sich mit seiner Lebenserfahrung den biblischen Texten auszusetzen. Der Zugang zur spirituellen Tiefendimension der Bibel geschieht in der sprachlichen Mitteilung gegenwärtiger Lebenserfahrung. Mit Recht legt Jakobi dementsprechend einen besonderen Wert auf die Sprache als dem wichtigsten Medium der Verständigung.

Weil es vor allem den Dichtern gelingt, sich über die Sprache auf der Bedeutungsebene verständlich zu machen, greift Jakobi immer wieder auf literarische Texte zurück, um die Botschaft „verständlich" zu machen. Ein Verzeichnis der Schrifttexte, ein Stichwortverzeichnis sowie eine vergleichende Zusammenstellung der katholischen und der evangelischen Leseordnung verstärken die Arbeitsmöglichkeit mit diesem für homiletische Impulse empfehlenswerten Buch. Klemens Jockwig

Lichtsekunden. Dominikanische Predigten zum Lesejahr A. Hrsg. v. Rudolf Stertenbrink. Freiburg 1995: Herder. 239 S., geb., DM 39,80 (ISBN 3-451-23856-X).

Mit den hier veröffentlichten Predigten zum Lesejahr A liegen diese Predigten der Dominikaner nun für alle drei Lesejahre vor. Dreizehn Dominikaner beweisen, daß sie Mitglieder des Predigerordens sind oder waren, einige sind bereits verstorben.

Was diese Predigten auszeichnet, ist schon in der Besprechung der vorhergehenden Bände gesagt. Es ist vor allem der Hörerbezug, d. h. die Fähigkeit, beim Hörer das Empfinden auszulösen, daß hier von ihm die Rede ist, dieser Hörerbezug zeichnet auch die Predigten zum Lesejahr A aus. Die drei Kennzeichen des gelungenen Hörerbezugs, das Narrative, das Personale und das Dialogische, findet man in diesen Predigten.

Zur rhetorischen Wirksamkeit einer Rede gehört z. B. auch die Vereinfachung und das Sprechen in Gegensätzen. Und gerade dies kann der wirksamen Verkündigung in unserer Zeit im Wege stehen.

Ich nehme als Beispiel die Predigt zum 10. Sonntag im Lesejahr. Dabei geht es um die Berufung des Levi und um die Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern (Mt 9,9–13). An Hand von Beispielen aus der Kirchengeschichte weist der Prediger darauf hin, daß es bei vielen Menschen eine genau zu bestimmende Lebenszeit „vor Jesus" und nach der Begegnung mit Jesus gibt.

Diese Einführung halte ich für gelungen, nicht zuletzt weil sie einen „neuen" und „interessanten" Aspekt bietet. Ebenfalls ist der dann folgende Hinweis, daß es im Leben keine Zufälle gibt, rhetorisch sehr wirksam, denn die meisten Hörer sind nun mit eingeschlossen, indem sie fragen: Wie ist das denn in meinem Leben?

Auch die kurze Information über den Beruf des Zöllners ist gut. Wie sie dann aber mit dem Blick auf den Hörer interpretiert wird, beginnt die Vereinfachung. Es wird einseitig herausgestellt, daß der Zöllner von Berufs wegen ein Betrüger war.

„Wer ist dieser Matthäus?" heißt es dann weiter in der Predigt, und die in der Rhetorik beliebte Antwort lautet: „Er ist kein anderer als Du und ich." „Um dies zu erkennen, müßten wir uns nur fragen: Übe ich meinen Beruf redlich aus? Überfordere ich Leute, mit denen ich es zu tun habe? Bereichere ich mich an ihnen in irgendeiner Weise? Wird mein Vorteil zu ihrem Nachteil? Wie denken andere über mich?" (S. 158)

Die hier gestellten Fragen sind gerade in unserer Zeit wichtig. Ich verschließe mich aber ihnen gegenüber spontan, wenn sie in der Art wie hier gestellt werden.

Diese Art von Vereinfachung wird dann noch in der Form des „Sprechens in Gegensätzen" verstärkt. „So überraschend und überwältigend der Ruf Jesu auch gewesen sein mag, hätte Matthäus seine Zollstätte und mit ihr seine bisherige Gesinnung nicht verlassen, dann wäre der Ruf Jesu an ihm vorbeigegangen. Er wäre zeitlebens das geblieben, was er war: ein verachteter und gehaßter Mann." Woher weiß der Prediger das?

„Indem er sich aber für Jesus entschied und seinen sündhaften Zustand (das meinten die Pharisäer auch!) verließ, begann er ein neues Leben. (So einfach ist das.)" So wurde aus dem Zöllner ein Apostel, aus dem Listenschreiber ein Evangelist (interessante Formulierung), aus einem Geldeintreiber ein Liebender (wiederum: woher weiß das der Prediger?), aus einem Sünder ein Heiliger." (S. 159) Spätestens hier wird mein Ärger so groß, daß es für den Prediger schwer wird, mir wichtige Gedanken noch mitzuteilen, erst recht, wenn er dann so in seiner Predigt fortfährt: „Diese Entwicklung zum Guten hin läßt uns (mich nicht) an das Wort des Propheten Jeremia denken: ‚So spricht der Herr: Seht, den Weg des Lebens und den Weg des Todes stelle ich euch zur Wahl' (Jer 21,8). Auf welchen Wegen befinden wir uns augenblicklich? Sind es Wege des Lebens, oder sind es Wege des Todes?" (ebd.)

Für mich werden hier wichtige Fragen in einem sehr vereinfachenden Zusammenhang und deswegen unwirksam gestellt. Und wenn der Prediger die wichtige Dimension des Narrativen dann so versteht, wie er in seiner Predigt fortfährt: „Was immer Matthäus in der Zollstätte zurückließ, als er sich für den Weg des Lebens entschieden hatte, seine Feder nahm er mit. Wahrscheinlich war er unter den zwölf Aposteln der einzige, der schreiben konnte", dann wird aus einem guten Predigtansatz eine schlechte Predigt, zumal er die Geschichte mit der Feder deswegen einführt, um verständlich zu machen, daß Matthäus dann der Evangelist geworden ist, der seine Fähigkeit des Schreibens für diese gute Sache einsetzt. Und damit hat der Prediger die Möglichkeit, an die Hörer die Frage zu stellen: „In welchen Dienst stelle ich mein Können, meine Fähigkeit, meine Intelligenz? Diene ich damit nur mir selbst, meinem eigenen Fortkommen, meinem finanziellen Erfolg, meinem persönlichen Ansehen? Oder sehe ich in meinen Talenten auch die Verpflichtung, anderen zu helfen" (ebd.). Auch gute Predigtbücher soll man also kritisch lesen und hoffentlich auch sehr kritisch gebrauchen.

Klemens Jockwig

PIMMER-JÜSTEN, Burghard: *Autonomia im kanonischen Recht am Beispiel der Instituta studiorum superiorum in Deutschland.* Reihe: Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 24. Würzburg 1995: Echter Verlag. 199 S., kt., DM 39,– (ISBN 3-429-01745-9).

Im Jahre 1995 wurden gleich zwei Arbeiten publiziert, die den Begriff der Autonomia in ihrem Titel führten. Zum einen die ordensrechtliche Arbeit des Benediktiners P. Franziskus Berzdorf „Autonomie und Exemtion der kanonischen Lebensverbände", MThSt III, Bd. 49, St. Ottilien, zum anderen die vorliegende Arbeit von Burghard Pimmer-Jüsten, zur Zeit Rechtsrat im Kirchendienst der Erzbischöflichen Finanzkammer München. Während Berzdorf offenbar von dem hier vorzustellenden Buch noch keine Notiz nehmen konnte, zitiert Pimmer-Jüsten Berzdorf nur zweimal eher beiläufig. Dies wie überhaupt die äußerst knappe Erwähnung der Autonomie der Religioseninstitute verwundert ein wenig, räumt doch der Autor öfters und auch schon im zweiten Satz seines Buches ein, daß sich eine gewisse Selbständigkeit auch in rechtlicher Hinsicht zuerst vor allem bei Kanonikerkapiteln und Religiosenverbänden fand.

Pimmer-Jüsten widmet sich der Autonomie bei den Instituta studiorum superiorum. Hierunter sind neben den Universitäten und Fakultäten die Philosophisch-Theologischen Hochschulen, auch die Ordenshochschulen, zu zählen und außerdem die deutschen Fachhochschulen mit all ihren Fachbereichen. Nach einem Abriß der Begriffsgeschichte im weltlichen und kanonischen Recht zeigt diese Studie die Verwendungen des Terminus in den kirchlichen Rechtsbüchern auf: Das Wort autonomia findet sich in der Gesetzessprache zum ersten Mal im CIC/1983. Bis dahin ist es allein ein Begriff der Rechtsliteratur; die kirchenrechtliche Literatur kennt ihn erst seit dem 19. Jahrhundert. Als Inhaber der Autonomie werden vor allem Kanonikerkapitel, Orden und Kongregationen, Vereine und Universitäten genannt. Gegenstand der Autonomie sind die inneren Angelegenheiten. CIC 1983 und CCEO verwenden den Begriff autonomia zum ersten Mal auch in der Gesetzessprache, der CIC überraschend häufig, der CCEO eher am Rande.

Das innerkirchliche Autonomieverhältnis hat Schnittstellen und Berührungspunkte mit dem Staatskirchenrecht. Dabei ist zu bedenken, daß in Deutschland die kirchliche Hochschullandschaft auf der Grundlage von Konkordaten und staatlichen Hochschulgesetzen gewachsen ist. Im Hochschulwesen treffen die verschiedenen kanonischen Aspekte von Selbständigkeit und Autonomie aufeinander. Am Beispiel der instituta studiorum superiorum in Deutschland wird der konkreten Gestalt dieser Aspekte anhand der höherrangigen Normen des kirchlichen Hochschulrechts und anhand des Eigenrechts kirchlich getragener Hochschulen nachgegangen. Auf dieser Grundlage wird dann der Versuch unternommen, den Tatbestand der „necessaria autonomia" darzustellen: Hier orientiert sich nach Pimmer-Jüsten der Inhalt der Autonomie nicht mehr nur an den inneren Angelegenheiten, sondern an Wesen, Natur und Aufgabe des autonomen Gebildes und umfaßt deshalb auch den externen Wirkungskreis. Als Leser dieses Buches kommen Kanonisten und vor allem Fachleute und Interessierte des Hochschulrechts in Frage. Rudolf Henseler

SAILER, Andreas: *Die Stellung der Ordensangehörigen im staatlichen Sozialversicherungs- und Vermögensrecht.* Reihe: Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 26. Berlin 1996: Duncker & Humblot. 269 S., kt., DM 86,– (ISBN 3-428-08496-9).

Vorliegende Arbeit wurde im SS 1995 von der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwig-Universität Freiburg als Dissertation (bei Alexander Hollerbach) angenommen. Um es gleich vorweg zu sagen: Die Arbeit Sailers füllt eine bislang schmerzhafte Lücke aus und hat – bei kontinuierlicher Aktualisierung dieser stets im Prozeß befindlichen Rechtsmaterie – die Garantie, auf diesem Sektor ein Standardwerk zu sein. Trotz seiner primär geistlichen Dimension vollzieht sich das Ordensleben im weltlichen Rechtskreis.

Daher sind Ordensleute wie alle anderen Bürger den zivilrechtlichen Regelungen unterworfen, sie haben Steuern zu zahlen und sind in das Sozialversicherungssystem eingebunden. Die vorliegende Arbeit ist somit kein Ordensrecht klassischer Prägung, sondern befaßt sich mit den Problemen, die sich bei der Anwendung des staatlichen Rechts auf Ordensangehörige ergeben. Dabei beschränkt sich die Arbeit alleine auf katholische Ordensleute.

Konkordate und Normen des staatlichen Rechts gewähren Ordensangehörigen zahlreiche Begünstigungen. Der 1. Teil des Werks „Allgemeine Vorgaben" untersucht die Frage, welche Arten von Ordensleuten von diesen Regelungen erfaßt werden. Es geht also um den Begriff des Ordensangehörigen. Der vermögensrechtliche 2. Teil der Arbeit beleuchtet die zivilrechtlichen Auswirkungen der Rechtsakte, die das kirchliche Recht beim Erwerb der Ordensmitgliedschaft vorschreibt (Übertragung der Vermögensverwaltung, Testamentserrichtung, unter Umständen Vermögensverzicht), und geht auf die Frage ein, ob die kirchenrechtlichen Folgen der Ordensgelübde (z. B. Vermögens- und Erwerbsunfähigkeit bei Feierlichprofessen) auch im staatlichen Bereich wirksam sind. Auch die brisante Thematik der Ansprüche ausscheidender Ordensangehöriger gegen die Ordensgemeinschaft wird einer eingehenden zivilrechtlichen Untersuchung unterzogen. Der 3. Teil des Buches behandelt die Sozialversicherung der Ordensangehörigen, nämlich Renten-, Kranken-, Arbeitslosen-, Unfall- und Pflegeversicherung. In diesem Bereich sind Ordensleute Gegenstand detaillierter spezieller Normen. Zahlreiche Bestimmungen sollen den ordenseigenen Sicherungsmechanismen Rechnung tragen. Dennoch treten bei der Anwendung der gesetzlichen Vorgaben immer wieder neue Konfliktpunkte zutage. Gerade hier bietet die Arbeit Sailers eine übersichtliche Orientierung und eigene sachgerechte Lösungsvorschläge, insbesondere für die aktuellen Probleme bei der Rentennachversicherung, der Kranken- und Pflegeversicherung der Ordensleute. Besondere Beachtung verdienen die Darstellung des Solidarwerks der katholischen Orden Deutschlands und das relativ neue Feld der Pflegeversicherung. Dieses Buch ist ein Muß für alle Praktiker des Ordensrechts wie Ökonomen und Verwaltungsleiter. Eine ausführliche Besprechung dieses Buches veröffentlicht der Rezensent in Kürze im Archiv für katholisches Kirchenrecht. Rudolf Henseler

Deutsche Rechtsregeln und Rechtssprichwörter. Ein Lexikon. Hrsg. von Ruth Schmidt-Wiegand unter Mitarbeit von Ulrike Schowe. München 1996: C.H. Beck. 402 S., geb., DM 48,– (ISBN 3-406-40523-1).

Aus dem gleichen Verlag kennt man schon die Lateinischen Rechtsregeln und Rechtssprichwörter, zusammengestellt, übersetzt und erläutert von Detlef Liebs, 1982 in 1., 1991 in 5. Auflage erschienen. Nun also – ähnlich aufgemacht – die Deutschen Rechtsregeln und Rechtssprichwörter, allerdings mit dem Untertitel „Ein Lexikon", erschienen 1996. Daß viele der hier gesammelten 1800 Rechtssprichwörter in deutscher Sprache auf lateinische Rechtsregeln zurückgehen, versteht sich. Alphabetisch geordnet, wird ihre rechtshistorische Bedeutung erschlossen, werden Varianten verzeichnet und Fundstellen angegeben. Etwa: „Wo kein Kläger, da kein Richter", „Kauf bricht Miete", „Die Gedanken sind frei", „Der Wirt antwortet für den Gast", „Wer nachts Korn stiehlt, verschuldet den Galgen", „Wer zuerst kommt, der mahlt zuerst" oder „Aller guten Dinge sind drei". Bei letzterem Stichwort erfahren wir etwa, daß neben der 7, 9 und 12 die 3 im Recht (und nicht nur da) eine besondere Bedeutung hatte. Etwa: „Drei Gerichtstage gehören über einen Toten" (heißt: Im Gerichtsverfahren war erst die 3. Vorladung entscheidend. Zweimal konnte der Geladene ausbleiben, ohne Nachteile befürchten zu müssen). Oder „Drei sind frei": Dieses Rechtssprichwort bezieht sich auf die Unterscheidung von Mundraub und Diebstahl. Der Vorübergehende durfte ungestraft drei Äpfel, Birnen, Nüsse etc. an sich nehmen. In diesem Buch finden sich oft Formeln, die wir alle kennen. Aber wissen wir, wann sie aufkamen, auf welche rechtlichen Sachverhalte sie zuerst bezogen wurden? Manchmal erkennen wir in ihnen weder den alten Rechtssatz, noch können wir die Ursprungsdeutung angeben. Bei wieder anderen Sätzen erkennen wir sofort den Sprichwortcharakter, verstehen ihn aber nicht mehr (z. B. „der Baum folgt den Enden", wo es um das Überhangs- oder Überfallrecht geht, das es dem Eigentümer des Baumes erlaubt, das Nachbargrundstück zu betreten, um über den Zaun gefallene Früchte einzusammeln. Eigenberechtigt ist, auf wessen Grund und

Boden sich der Stamm befindet. Was in des Nachbars Garten fällt, ist sein). Schließlich gibt es Sprichwörter, die wir weder verstehen noch als Rechtsregel oder Rechtssprichwort identifizieren. Teils handelt es sich in vorliegender Sammlung um untergegangene Rechtsbräuche und -auffassungen, teils aber um auch heute noch gültige Rechtsprinzipien. Sehr informativ ist die dem Buch vorangestellte Einleitung. Der Anhang beinhaltet neben einem Abkürzungsverzeichnis ein Verzeichnis aller im Text aufgeführten Artikel des Handwörterbuchs zur deutschen Rechtsgeschichte, ferner Quellen wie Wörterbücher, Nachschlagewerke und sonstige Literatur. Ein Licht fällt wie nebenbei auf den Reichtum der deutschen Sprache: ihre Fähigkeit zur Knappheit, zu bildhaften Wendungen und einprägsamen Formeln. Die Herausgeberin Schmidt-Wiegand war bis 1991 Prof. an der Westfälischen Wilhelmsuniversität Münster. Von ihr stammen zahlreiche Bücher und Aufsätze zur Deutschen Philologie und Rechtsgeschichte und zur rechtlichen Volkskunde (vgl. Quellen und Literatur im Anhang). Ulrike Schowe ist wiss. Mitarbeiterin des Sonderforschungsbereichs „Mittelalterforschung" der Universität Münster. Rudolf Henseler

Kalender 1997

Kaktus '97. Kalender für junge Leute. München 1996: Verlag Neue Stadt i. Gem. m. d. Steyler Verlag, Nettetal. 144 S., kt., DM 9,80 (ISBN 3-87996-343-6) Verlag Neue Stadt / 3-8050-0378-1 (Steyler Verlag).

Erstmalig erscheint dieser praktische Kalender für junge Leute ab 12 Jahren. Er bietet ein übersichtliches Kalendarium, aussagekräftige Cartoons, viel Impulse und prägnante Kurztexte von Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Frère Roger Schutz u.v.a. Daneben finden sich Stundenpläne, ein Adreßverzeichnis, eine Geburtstagsliste und Ferientermine. Das Ganze steht unter dem Schwerpunktthema „Gewalt im Alltag", das durch Interviews, Erlebnisse von Jugendlichen und Anstöße zum Handeln vielseitig entfaltet wird. Die beiden Herausgeber Bernd Aretz und Stefan Liesenfeld sind seit vielen Jahren in der Jugendarbeit tätig, so daß man unterstellen darf, daß dieser Kalender wirklich Geschmack und Ton der Jugendlichen trifft.

mini '97. Taschenkalender für Ministrantinnen und Ministranten und junge Christen. Hrsg. von den Oblaten des heiligen Franz von Sales. Eichstätt 1996: Franz-Sales-Verlag. 144 S., kat., DM 7,60 (ISBN 3-7721-0182-8).

mini Termin-Poster 1997. Wandkalender für Sakristei, Jugendheim oder Wohnzimmer. Eichstätt 1996: Franz-Sales-Verlag. DM 2,– (ISBN 3-7721-0183-6).

Der Taschenkalender ist seit über 45 Jahren im gesamten deutschen Sprachraum verbreitet und beliebt. Der neue mini '97 befaßt sich mit dem Thema „Ganz Ohr – Auf die Stille hören". Die Beiträge sind nicht nur informativ und spannend, sondern laden auch zum Nachdenken ein. Das übersichtliche Kalendarium mit Namenstagen und liturgischen Hinweisen, die vielen Rätsel, Witze und die berühmten Geschichten von „Zamperl" und „Stani Meyer" sowie genügend Raum für Notizen und Termine, machen den Taschenkalender zum brauchbaren Wegbegleiter durch das Jahr. Das mini Termin-Poster ist ein dekorativer farbiger, übersichtlicher und praktischer Wandkalender für Sakristei, Jugendheim oder Wohnzimmer und bietet Platz für kurze Hinweise auf Veranstaltungen im Laufe des Jahres.

Romanische Kirchen im Rheinland. Kalender 1997. Fotos: Georg Müller, Texte: Willehad Paul Eckert OP. Köln 1996: Wienand Verlag. 13 farbige Blätter, Format 33 x 49 cm, Spiralbindung, DM 32,– (ISBN 3-87909-481-0).

Die Romanischen Kirchen gehören zu den eindruckvollsten bau- und kulturgeschichtlichen Schätzen des Rheinlandes. Nach dem schon über 10 Jahre anhaltenden Erfolg der Kalen-

der zu Kölns Romanischen Kirchen wurde nun das ganze Rheinland mit einbezogen. So finden sich im Kalender 1997 u. a. Motive aus Gerresheim, Kaiserswerth, Morsbach, Köln, Knechtsteden, Zülpich, Bad Münstereifel und Maria Laach.

Kalender Köln 1997. Die Stadt in außergewöhnlichen Bildern. Fotos: Tibor Magaslaki. Köln 1996: Wienand Verlag. Format 33 x 49 cm, Spiralbindung, DM 32,– (ISBN 3-87909-482-9).

Der bereits 10. Kalender aus der Reihe außergewöhnliche Stadtansichten bietet wiederum Architektur-Fotografie in exzellenter Qualität. Motivauswahl und Perspektiven lassen den Reichtum an alter und neuer Architektur in der Stadt Köln erkennen.

Köln damals. Kalender 1997. Texte: Stefan Pohl. Köln 1996: Wienand Verag. 13 Blätter, Duplex, Format 32 x 34,5 cm, Spiralbindung, DM 24,80 (ISBN 8-87909-480-2).

Köln vor der Jahrhundertwende bis in die 60er Jahre. Die Fahrzeuge der Bahnen der Stadt Köln verbinden die Stadtviertel und erschließen den Bürgerinnen und Bürgern ihre Stadt und das Umland. Beeindruckende Kalenderblätter zeigen unter dem Motto „Mobil in der Stadt" Motive, die uns, obwohl noch gar nicht so lange her, historisch erscheinen und damit Ausdruck einer rasanten Entwicklung der Stadt und ihrer öffentlichen Verkehrsmittel sind.

Köln live! 1997. Fotos: Jörn Sackermann, Texte: Stefan Palm. Köln 1996: Wienand Verlag. Format 33 x 49 cm, DM 32,– (ISBN 3-87909-482-9).

Ein neuer Kalender, der Köln so zeigt, wie es wirklich ist. Der Kalender bietet spannungsreiche Bilder, kontrastreiche, lebenskräftige Sentenzen der pulsierenden Metropole. Dazu hat der Kalender alle wichtigen Termine im Großraum Köln vorgemerkt: Kultur, Sport, Spaß und Unterhaltung, Ausflüge in die Umgebung: ein nützlicher Berater rund ums Jahr.

Eingesandte Bücher

Unverlangt eingesandte Bücher werden nicht zurückgeschickt. Die Rezension erfolgt nach Ermessen der Schriftleitung.

Blarer, Stefan: *Die Kunst seelsorglicher Liebe.* Plädoyer für einen erneuerten Zölibat. Freiburg/Schweiz 1996: Paulusverlag. 96 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-7228-0382-9).

Dyckhoff, Peter: *Himmlische Gedanken.* Die Kraft mystischer Weisheit. München 1996: Kösel. 136 S., Ln., DM 29,80 (ISBN 3-466-20413-5).

Entflamme in uns die Sehnsucht nach dem Licht. Tauferinnerung in der Verkündigung des Kirchenjahres. Hrsg. v. Franz-P. Tebartz-van Elst. Reihe: Feiern mit der Bibel, Bd. 2. Stuttgart 1996: Verlag Kath. Bibelwerk. 144 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-460-08002-7).

Gnilka. Joachim: *Paulus von Tarsus.* Apostel und Zeuge. Reihe: Herders theologischer Kommentar zum NT, Supplementband 6. Freiburg 1996: Herder. 332 S., geb., DM 85,– (ISBN 4-451-26115-4).

Griesbeck. Josef: *77 meditative Impulse für Schule, Gottesdienst und Gemeinde.* Freiburg 1996: Herder. 98 S., kt., DM 19,80 (ISBN 3-451-26096-4).

Jeremias, Jörg: *Hosea und Amos*. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten. Reihe: Forschungen zum Alten Testament, Bd. 13. Tübingen 1996: J. C. B. Mohr. 287 S., Ln., DM 178,– (ISBN 3-16-146477-X).

Kalde, Franz: *Authentische Interpretationen zum Codex Iuris Canonici I (1984–1994)*. Reihe: Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum I. Mettern 2. erw. Aufl. 1996: Abtei-Verlag. 78 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-930725-01-0).

Klasvogt, Peter – Stapel, Hans: *Durchkreuzt und verwandelt*. Fazenda da Esperança – wo die Hoffnung einen Namen hat ... Paderborn 1996: Bonifatius Druck-Buch-Verlag. 48 S., geb., DM 29,80 (ISBN 3-87088-927-6).

Knobloch, Stefan: *Praktische Theologie*. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral. Freiburg 1996: Herder. 383 S., geb., DM 78,– (ISBN 3-451-23965-5).

Körner, Reinhard: *„Liebst du mich?"* Impulse für eine Not-wendende Hirtenspiritualität. Hildesheim 1994: Benno-Bernward-Morus Verlag. 115 S., kt., DM 14,80 (ISBN 3-89543-047-1).

Körner, Reinhard: *Mystik konkret*. Impulse aus dem Karmel für das geistliche Leben. Leipzig 1996: Benno-Verlag. 139 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-7462-1186-7).

Laarmann, Heriburg: *Das Fest unseres Lebens feiern*. Neue Familiengottesdienste. Freiburg 1996: Herder. 176 S., kt., DM 26,80 (ISBN 3-451-26083-2).

Maier, Johann: *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer; Bd. III.*: Einführung, Zeitrechnung, Register und Bibliographie. Reihe: UTB 1916. München 1996: E. Reinhardt. 477 S., kt., DM 49,80 (ISBN 3-8252-1916-X).

Malek, Roman: *Das Tao des Himmels*. Die religiöse Tradition Chinas. Reihe: Kleine Bibliothek der Religionen, Bd. 3. Freiburg 1996: Herder. 226 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-451-23844-6).

McGinn, Bernard: *Die Mystik im Abendland*. Bd. 2: Entfaltung. Freiburg 1996: Herder. 686 S., geb., DM 128,– (Einzelpreis), DM 98,– (Subskriptionspreis) (ISBN 3-451-23382-7).

Mello, Anthony de: *Wie ein Fisch im Wasser*. Anleitung zum Glücklichsein. Herder/Spektrum, Bd. 4459. Freiburg 1996: Herder. 112 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-451-04459-5).

Das neue Heidentum. Rückkehr zu den alten Göttern oder neue Heilsbotschaft? Beiträge von Otto Bischofsberger, Peter Hölzle, Stefanie von Schnurbein. Reihe: Weltanschauungen im Gespräch, Bd. 14. Freiburg/Schweiz 1996: Paulusverlag. 128 S., kt., DM 24,80 (ISBN 3-7228-0383-7).

Schmitt, Karl Heinz – Neysters, Peter: *Jeder Tag voll Leben*. Das Buch fürs Älterwerden mit Bildern von Walter Habdank. München 1996: Kösel-Verlag. 414 S., geb., DM 48,– (ISBN 3-466-36459-0).

Schnelle, Udo: *Einleitung in das Neue Testament*. Reihe: UTB 1830. Göttingen 2., durchgesehene Aufl. 1996: Vandenhoeck & Ruprecht. 639 S., kt., DM 54,– (ISBN 3-8252-1830-9).

Sedivy, Marianne: *Über Gott und Gummibärchen*. Überraschende Geschichten und tiefe Gedanken aus Kindermund. Herder/Spektrum, Bd. 4464. Freiburg 1996: Herder. 113 S., kt., DM 12,80 (ISBN 3-451-04464-1).

Stanton, Harry E.: *Denkbar einfach*. Die Kraft der Phantasie erfolgreich nutzen. Herder/Spektrum, Bd. 4423. Freiburg 1996: Herder. 208 S., kt., DM 16,80 (ISBN 3-451-04423-4).

Tischler, Gregor: *Und Gott schrieb* ... So verstehen Sie die Bibel. München 1996: Kösel Verlag. 232 S., kt., DM 29,80 (ISBN 3-466-36461-2).