



ORIENTIERUNG

Nr. 7 51. Jahrgang Zürich, 15. April 1987

WIE WEIT SIND SYMBOLE austauschbar? Welches Gewicht kommt ihrem geschichtlichen Ursprung, welches ihrem Bezug zu den aktuellen Lebensvorgängen zu? Ein Besuch unseres Mitarbeiters *Günter Paulo Süss* aus Brasilien (vgl. seine «Anfragen aus der Perspektive indianischer Völker»: Orientierung 1986, S. 231ff. und 241ff.) hat uns sehr direkt mit diesen Fragen konfrontiert. Kann importiertes Weizenmehl zum Symbol für die lebenserhaltende Nahrung, zur «Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit» werden, wenn dieser Platz in der alltäglichen Erfahrung indianischer Kleinbauern, aber auch in ihren angestammten Mythen, Liedern und Gebeten vom Mais besetzt ist? Und wie halten wir es selber hier in Europa mit den hergebrachten christlichen Symbolen? Gerade in den Kar- und Ostertagen häufen sie sich – sprechen sie uns noch an? Was hat es mit dem Aufkommen und der Praxis von neuen Symbolen auf sich? Von solchen Fragen umgetrieben, stießen wir auf die folgenden Überlegungen. Sie finden sich in: *Kurt Marti, O Gott! Essays und Meditationen*, Stuttgart 1986, unter dem Titel «Ein Fremder kommt». Mit freundlicher Erlaubnis des Radius-Verlags drucken wir ausgewählte Passagen ab.

Red.

Der Messias kommt als Fremder

Heute werden in kleineren Gruppen unkonventionelle Abendmähler gefeiert. Möglich, daß aus ihnen ein neues Abendmahl entsteht – oder ist es wiederum das ursprüngliche? Das Abendmahl Jesu, dasjenige der ersten Gemeinden, war ja eigentlich nur *ein* Akt, *ein* Moment innerhalb regelrechter Mahlzeiten. Erst mit der Verlegung des Mahles in Kirchen, erst mit der dadurch einsetzenden Liturgisierung und Reduktion auf symbolische Bissen und Schlucke setzte dann wohl – kompensatorisch fast – die cerebrale Produktion und Überproduktion von Deutungen, Erklärungen ein. Eingebettet in reale Mahlzeiten aber ist Essen und Trinken «zu seinem Gedächtnis» ein körperhaftes, gestisches Ereignis gewesen, dessen Symbolkraft unmittelbar wirkte. Darauf wieder zurückzukommen, ist eine verheißungsvolle Möglichkeit. Inzwischen aber und vorläufig finden Abendmähler im gottesdienstlichen Rahmen weiterhin statt – und wer weiß, vielleicht bleibt auch das sinnvoll, hat auch das Verheißung.

Auch in unserer rational-analytischen Zeit werden nämlich Symbole produziert, wir merken's nur nicht, weil uns das symbolische Denken so gründlich ausgetrieben worden ist. Symbole, glaube ich, sind aber wandlungsfähig und zäh, fortwährend spielen sie eine – wenn oft auch unbemerkte – Rolle in allen Bereichen unseres Daseins.

So etwa scheint mir – man verzeihe – das eigentliche Symbol unseres heutigen kirchlichen Lebens «Tee und Gebäck», «Kaffee und Gebäck» zu sein.

Nichts gegen Tee, Kaffee und Gebäck! Ich suche aber nach objektiven Gründen für unsere Schwierigkeiten mit dem Abendmahl und seinen Symbolen. Seinerzeit sind Brot und Wein die täglichen Grundnahrungsmittel gewesen, sie waren die Elemente auch des Passahmahles, waren also ebenfalls im religiösen Bereich zur Hand, Jesus brauchte nur nach ihnen zu greifen. Wollte er an einem kirchlichen Anlaß heute dasselbe tun, in sehr vielen Fällen fände er auf dem Tisch, der zu einem kirchlichen Anlaß gedeckt worden ist, Gipfeli und Kuchen statt Brot, Kaffee und Tee statt Wein vor. Warum auch nicht?

Aber wir fragen ja nach Symbol und Symbolkraft! Tee und Gipfeli, Kaffee und Kuchen Symbole des Gekreuzigten und Auferstandenen? Wir spüren sogleich (und hoffentlich!): nein, das geht nicht. Tee, Kaffee, Gebäck symbolisieren etwas anderes. Sie sind Symbole mittelständischer Gemütlichkeit. Gegen die ist nichts einzuwenden, wahrhaftig nicht, mehr Gemütlichkeit wäre immer zu wünschen, wir haben sie nötig. Zu fragen ist höchstens, ob der spezifisch mittelständische Charakter dieser Gemütlichkeits-Symbole nicht einiges über Sozialstruktur und politischen Standort der Kirche aussagt, dem nachzudenken wäre.

Vor allem aber: eine Kreuzigung, eine Auferstehung, das sind ungemütliche Elementar-

SYMBOLE

Warum Brot und Wein?: Essen und Trinken «zu seinem Gedächtnis» – Die Versuchung, nach Tee und Kuchen zu greifen – Symbole mittelständischer Gemütlichkeit passen schlecht zur Ungemütlichkeit von Kreuz und Auferstehung.

Kurt Marti, Bern

ÖSTERREICH

Bischofsernennungen brüskieren Ortskirche: König-Nachfolge, Militärbischof, Kandidat für Vorarlberg und Weihbischof für Wien – Allen vier Vorgängen gemeinsam ist der Mangel an Konsultation der Gremien der Ortskirche – Breite Reaktion bei den Übergangenen – Sie vermuten gezielte Absichten gegen den nachkonziliaren Kurs der Kirche in Österreich – Kurienkardinal Stickler gießt Öl ins Feuer – Erzbischof Berg: Wir bleiben bei unserer Stellungnahme zu «Humanae Vitae» – Bischofsernennungen und römischer Zentralismus – Er genießt weder historischen noch theologischen Kredit (vgl. *Kasten*).

Helmut Erharder, Wien

BIOGRAPHIE

Das Lebensexperiment Edith Steins: Zur Biographie von *Elisabeth Endres'* – Trotz autobiographischer Vorarbeiten der jüdischen Karmelitin ein schwieriges Unterfangen – Im Untertitel gut aufgefangene Antinomie: «Christliche Philosophin und jüdische Martyrerin» – Sachlichkeit gegen Legendenbildung – Trotzdem anschaulich und lebendig erzählt – Die philosophischen Arbeiten Edith Steins werden vorgestellt, aber die kritische Einschätzung bleibt ein Desiderat – Bedeutsam ist die Darstellung des gesellschaftlichen und kirchlichen Umfelds in der Zeit des Nationalsozialismus.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

DDR

Ökumene mit beschränkter Haftung?: Zum Entscheid der Berliner Bischofskonferenz, an der Friedensversammlung christlicher Kirchen nur im «Beobachterstatus» teilzunehmen – Einladung aus Dresden und erste positive Reaktion von Bischof Wanke (Erfurt) – Die Angst vor politischer Fremdbestimmung brems den «konziliaren Prozeß» – Einmal mehr sieht man das Risiko in den «Basisgruppen» – Die evangelische Kirche widersteht dieser Berührungsangst, zumal sie gerade von den Friedensgruppen Impulse erhalten hat – Auf Seiten der Katholiken ökumenisches Dilemma.

Joachim Garstecki, Teltow/DDR

THEOLOGIE

Zur Fundamentalchristologie von Karl-Heinz Ohlig: Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur – Die Herausforderung der neuzeitlichen «subjektiven Wende» an die Theologie – Respektierung der Erkenntnisbedingungen der Moderne – Dementsprechend hat Christologie beim narrativen Material der Evangelien anzusetzen – Kulturspezifische Vorstellungen von «Heil» – Der geschichtliche Jesus in der Kreuzesgestalt steht quer dazu – Ende des theologischen Eurozentrismus.

Werner Stenger, Köln

ereignisse, zu denen Tee und Gebäck keine, auch nicht eine symbolische Beziehung herstellen können. In der «Tee-und-Gebäck»-Kirche sind Brot und Wein Fremdkörper. Gerade deswegen aber halten sich diese Symbole durch alle Abendmahlsnot hindurch; gerade wegen ihrer Distanz zu den Usancen und Symbolen des heute gängigen «kirchlichen Lebens» bewahren Brot und Wein ihre Symbolkraft.

Müßte man sagen: «Brot und Wein» symbolisieren etwas Elementares, das in der derzeitigen Kirche ziemlich fremd und marginal bleibt? Damit brächte das Abendmahl das Verhältnis des Gekreuzigten und Auferstandenen zu unserer Kirche zwar nicht auf den Begriff, wohl aber «ins Symbol». (...)

Damit meine ich: im Abendmahl kommt der Messias Jesus als Fremder. Alles oder fast das meiste, was Kirche und Theologie tun, läuft ja auf Domestizierung, Eingemeindung dieses Jesus hinaus. Das übliche «kirchliche Leben» mit seinen Aktivitäten und Gemütlichkeiten versucht Jesus zur angepaßten Leitfigur zu machen. Und dann eben, im Abendmahl, wird alles plötz-

lich anders, wird befremdlich, wir wissen nicht mehr recht, was wir denken und fühlen, wie wir uns benehmen sollen, was das Ganze bezweckt, statt Tee, Kaffee, Gebäck gibt's ungewohnterweise Brot und Wein. Diese Elemente und das symbolträchtige «Environnement» des Abendmahls wirken a-normal, nicht mehr alltäglich jedenfalls, befremdlich vielmehr – «ein Fremder besucht uns»!

Wie, wenn das viel beredete Abendmahlsproblem hinter all unseren subjektiven oder zeitgeistbedingten Schwierigkeiten seinen objektiven Grund zuletzt und zutiefst darin hätte, daß Jesus Christus nicht den Status quo einer einzelnen Gemeinde oder der Kirche insgesamt repräsentiert, daß er also nicht Selbstdarstellung unserer Gläubigkeit oder Christlichkeit ist? Ein anderer, ein Fremder besucht uns, der ist, was wir (noch!) nicht sind. Ein Fremder kommt, dessen fast archaische Zeichen und Sätze eigentlich nicht in die Sprach- und Zeichenlandschaft heutigen Gemeindelebens passen. Hinter allen Schwierigkeiten mit den Formen symbolischen Denkens und Erlebens also die Erfahrung: ein Fremder kommt!
Kurt Marti, Bern

Bischofsernennungen unter Mißachtung der Ortskirchen

Seit mehreren Wochen gehen uns laufend Stellungnahmen verschiedenster Gremien der katholischen Kirche in Wien und ganz Österreich zu. Sie betreffen eine Reihe von Ereignissen, vor allem aber die jüngste Ernennung eines weiteren Weihbischofs für Wien. Bei direkten Kontakten dort nannte man diese Maßnahme Roms den «letzten Tropfen, der das Faß überlaufen ließ», und es war von einem «Aufstand der Mitte» die Rede, ein für die österreichische Kirche ungewöhnliches Phänomen. Bemerkenswert scheint, daß bis Redaktionsschluß kein österreichischer Bischof, auch nicht Erzbischof Groer und auch nicht Kardinal König, der am 5. April die Wogen zu glätten suchte, ein Wort gesagt hat, daß er die Ernennung von Prof. Kurt Krenn zum 4. Wiener Weihbischof begrüße oder ihr zustimme. Dasselbe gilt vom kirchlichen Apparat, den Leitern bischöflicher Ämter usw. Trotzdem ist kaum damit zu rechnen, daß die für den 26. April angesetzte Bischofsweihe verschoben oder auch nur die Teilnahme daran vom österreichischen Episkopat verweigert wird. Eine solch demonstrative Geste im liturgischen Rahmen ist schon ausgeblieben, als Rom kürzlich gegen den ausdrücklichen Willen der Bischofskonferenz einen Militärbischof für Österreich ernannte. Scheint sich der «Aufstand» in Wien somit in Grenzen zu halten, so tritt andererseits die gesamtkirchliche, auch andere Länder betreffende Dimension in der Planung und Vorgehensweise dieser Bischofsernennungen immer mehr hervor. Auch die deutschen Domdekane, d. h. die Vorsitzenden der Domkapitel (mit Ausnahme dessen von Osnabrück) haben in Rom gegen ein Übergehen der Ortskirche bei Bischofsernennungen interveniert. Es geschah dies (in Abstimmung mit ihren Bischöfen) unter Berufung auf hartnäckige Gerüchte, daß für die Erzdiözese Köln und möglicherweise auch für das Bistum Essen Koadjutoren mit dem Recht der Nachfolge eingesetzt und so die Wahlrechte der Domkapitel unterlaufen werden sollten (FAZ, 31. März 1986/Kathpress, 7. April 1986).

Eine ausführliche Information über diese Vorgänge besonders in Österreich drängte sich auf. So haben wir kurzfristig einen Kenner der kirchlichen Situation um eine Darstellung und Beurteilung der Ereignisse gebeten. Der Verfasser, Dr. theol. *Helmut Erharder*, steht dem Österreichischen Pastoralinstitut in Wien (bekannt durch seine internationalen Pastoraltagungen) als Generalsekretär vor. Er ist auch Sekretär der Pastoralkommission der Österreichischen Bischofskonferenz und Chefredakteur der Pastoralzeitschrift «Diakonia». (Red.)

Im September 1985 nahm der Papst das Rücktrittsgesuch des inzwischen 80jährigen Wiener Erzbischofs Dr. *Franz König* an. Wollte man die Ära Kardinal Königs kurz charakterisieren, könnte man sie eine Zeit des Dialogs nennen. Was der Religionswissenschaftler und Theologe König während seiner Tätigkeit als Hochschullehrer in Salzburg unter dem Stichwort «Dialog mit den Weltreligionen» (vgl. das von ihm herausgegebene dreibändige Handbuch «Christus und die Religionen der Erde», Wien 1951) anbahnte, setzte er als Bischof von Wien auf mehreren Ebenen fort: den Dialog zwischen verschiedenen

Auffassungen innerhalb der Kirche (besonders auf dem II. Vatikanischen Konzil, das ihn als Vorkämpfer der Erneuerung sah), den Dialog mit der sozialistischen Bewegung, den Dialog mit anderen Kirchen (besonders mit den östlichen: Stiftung Pro Oriente), den Dialog mit den Wissenschaften usw.

In einer Stadt wie Wien, wo die schweren Auseinandersetzungen der zwanziger und dreißiger Jahre zwischen Christlichsozialen und Sozialisten noch bis in die Gegenwart herein spürbar sind, wo es große Austrittsbewegungen aus der Kirche gab, wo die Kirchengangshäufigkeit immer schon sehr niedrig war und wo auch unter engagierten Katholiken große Meinungsunterschiede über den richtigen Weg der Kirche bestehen, konnte sich unter Kardinal König vieles entfalten, weil der Kardinal mit vielen Menschen im Gespräch war und vieles wachsen ließ. In den Pfarreien, in der Caritas, in der Erwachsenenbildung und Jugendarbeit ist eine Generation engagierter Frauen und Männer tätig, die zusammen mit den Priestern eine «Kirche in gemeinsamer Verantwortung» bilden. Die übrigen Bischöfe gingen den Weg einer sehr deutlichen und gleichzeitig behutsamen Erneuerung der Kirche von Österreich mit, auch wenn manchen Katholiken das Tempo der Reformen zu langsam war und wenn – häufig aus Rücksicht auf Rom – manche Fragen eher tabuisiert als offen behandelt wurden (z. B. die Empfehlung der Österreich-Synode bezüglich der Weihe verheirateter Männer).

Erste Brückierungen: König-Nachfolge und Militärbischof

Nachdem man sich auch in Rom das Datum des Rücktritts von Kardinal König schon seit langem ausrechnen konnte, erwarteten die meisten Katholiken Wiens und Österreichs eine rasche Entscheidung, zumal zwei erfahrene Weihbischofe und eine Reihe anderer sehr geeigneter Kandidaten als Nachfolger in Frage kamen. Eine Befragung von zahlreichen Priestern und Laien durch den Nuntius erweckte die Hoffnung, daß die Meinung der Ortskirche tatsächlich berücksichtigt werden sollte – bis dann recht überraschend im August 1986 ein pensionierter Schuldirektor und Religionslehrer, der als Wallfahrtsdirektor von Maria Roggendorf regelmäßig Bischöfe und andere Prälaten zur Monatswallfahrt dorthin eingeladen hatte, aber schon aus Altersgründen kaum jemandem als möglicher Bischof in den Sinn gekommen war, ernannt wurde. Eine Zusage des Papstes an Kardinal König, er werde vor der Ernennung des Nachfolgers noch konsultiert werden, wurde nicht eingehalten. Bei aller großen Verwunderung (bis Bestürzung) über die Ernennung von P. *Hans H. Groer* zweifelte dann aber kaum jemand

am guten Willen und an der Integrität des Ernannten, und so versuchten die meisten Priester und Laien, mit dem neuen Erzbischof loyal zusammenzuarbeiten.

Als zweites Signal in der Frage der Bischofsernennungen ist die Bestellung des langjährigen Sekretärs der Österreichischen Bischofskonferenz, Dr. *Alfred Kosteletzky*, zum Militärbischof im November 1986 zu erwähnen. Die Kritik gegen diese Ernennung richtete sich in Österreich nicht gegen die Person des Ernannten, sondern gegen die römische Kurie und gegen die Art und Weise, wie sie die Militärseelsorge zu organisieren wünscht. Mit der Ernennung eines eigenen Militärbischofs hat die Kurie zudem *gegen den ausdrücklichen Willen der österreichischen Bischöfe* verstoßen, die einen eigenen Militärbischof nicht für notwendig hielten und die deshalb dem Nuntius mitteilten, daß die Agenden eines Militärbischofs einem Diözesanbischof bzw. einem eigenen Provikar ohne Bischofsrang zugeordnet bleiben sollten. Insofern hier die Ortskirche in ihrer vom Konzil bestätigten Eigenständigkeit durch kuriale Behörden mißachtet und übergangen wurde, gehört auch diese Bischofsernennung in die Reihe einer der konziliaren Ekklesiologie widersprechenden Machtausübung durch den Vatikan.

Vom Protest in Vorarlberg zum Aufruhr in Wien

Ein weiteres Intermezzo war die auftauchende Befürchtung, den Leiter des Opus Dei von Österreich, Dr. *Klaus Küng*, zum Bischof von Vorarlberg ernannt zu sehen. Vor Weihnachten 1986 häuften sich die Indizien, daß Küng bald zum Nachfolger von Bischof *Wechner* bestellt werden könnte. Bei der Geheimhaltungs- und Überraschungsdiplomatie von Nuntius *Cecchini* und der römischen Behörden läßt sich schwer entscheiden, was Gerücht und was drohende Wirklichkeit war und allenfalls noch ist. Sicher ist, daß Dr. Küng bereits befragt wurde, ob er das Amt annehmen würde. Mit großer Heftigkeit haben Priester und Laien Vorarlbergs bis hinauf zur Diözesanleitung sich gegen eine solche Ernennung verwahrt, und zwar vor allem deshalb, weil Küng einer sehr einseitigen Richtung innerhalb der Kirche angehöre, so daß man ihn nicht als Integrationsfigur verstehen könne, und weil er nie in Vorarlberg seelsorglich gewirkt habe. – Um einer solchen Ernennung entgegenzuwirken, wurde Anfang April 1987 Bischof *Wechner* von den Dekanen ein auf einer Befragung aller Priester beruhender Dreivorschlag übergeben (vgl. «Die Presse» vom 4. 4. 1987).

Zum eigentlichen Aufruhr einer ganzen Schicht von verantwortlichen und engagierten Mitgliedern der Kirche in Österreich hat nun aber die Ernennung eines neuen Weihbischofs für Wien durch die römische Kurie geführt. In ihr wird eine Form autoritärer Machtausübung gesehen, die vielen als nicht mehr erträglich erscheint. Von der Person des Ernannten, Dr. *Kurt Krenn*, Theologieprofessor in Regensburg, läßt sich bei der Beurteilung insofern nicht absehen, als seine Nähe zu militant vorkonziliaren Gruppen notorisch ist und der Ernannte selber dafür gesorgt hat, daß gewisse Schritte öffentlich bekannt wurden, die ihn zum «Frühstückspartner des Papstes» und zum Gegenstand der Aufmerksamkeit von dessen Umgebung avancieren ließen. Bedeutsamer sind die immer handgreiflicher werdenden Anzeichen für das Vorhaben, über den Ernannten, zusammen mit anderen, vermutlich ähnlich gesinnten Kandidaten, den nachkonziliaren Kurs der Österreichischen Bischofskonferenz und der ganzen Kirche in Österreich zurückzudrehen. Selbst wer vor der Unterstellung eines solchen Planes noch zurückschreckt, kann nicht umhin festzuhalten, daß der ganze Vorgang mit erstaunlicher Präzision abgelaufen ist.

Weder Konsultation noch Information

Zunächst wird dem neuernannten Erzbischof von Wien, der kaum Erfahrung im Umgang mit Machtstrukturen hat, bei seinem ersten Besuch in Rom der Auftrag erteilt, sich einen Dreivorschlag für einen Weihbischof «für Wissenschaft, Kunst und Kultur» zu überlegen. Daß ihm dabei schon empfohlen wurde, in diese Liste auch Prof. Krenn aufzunehmen, ist bisher nur Vermutung. Überhaupt nicht berücksichtigt aber wurde dabei, daß es in Wien bereits drei Weihbischofe gibt, davon

zwei jüngere, die auf Aufgaben warten und auch für die Seelsorge unter Wissenschaftlern, Künstlern und anderen Kulturschaffenden durchaus in Frage kämen (soweit ein eigener Bischof dafür überhaupt sinnvoll ist!). Ohne seine Bischofsvikare, das Domkapitel, andere Bischöfe oder andere über das kirchliche Leben von Wien gut informierte Personen zu befragen, wird von Erzbischof Groer der Dreivorschlag dem Nuntius übergeben und wird Prof. Krenn zum Bischof ernannt. Manche vermuten, daß die Wahl eines neuen Priesterrates deshalb relativ lange hinausgeschoben wurde, weil auf solche Vorhaben wie die Bestellung eines Weihbischofs die Verpflichtung zutreffen würde, «bei allen Angelegenheiten von größerer Bedeutung den Priesterrat anzuhören» (CIC can. 500 § 2). Besonderen Unmut erweckte zudem der Umstand, daß weder die Bischofsvikare, die Weihbischofe, das Domkapitel, die Dechantenkonferenz (anstelle des noch fehlenden Priesterrates) von Wien noch die österreichischen Bischöfe vorher auch nur informiert wurden. Selbst der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz, der der Ernannte ja als Weihbischof in Wien selbstverständlich angehören wird, hat die Nachricht von der Ernennung Krenns aus den Medien erfahren! Wenn Erzbischof Dr. *Karl Berg* in dieser Situation trotzdem vornehm erklärt, die Ernennung eines Weihbischofs sei Sache des zuständigen Ordinarius und Roms, so ist er sich doch der Tragweite einer solchen Ernennung auch für die Kirche in Österreich und für die Bischofskonferenz selbst bewußt und hätte sicher eine andere Weise der Mitwirkung oder wenigstens der Information erwartet. Die meisten Bischöfe fürchten jetzt, daß auch in die Österreichische Bischofskonferenz eine Spaltung hineingetragen wird, wie dies in anderen Ländern geschehen ist.

Die Betroffenheit bei den meisten Priestern und bei vielen Laien, die etwas Einblick in die Zusammenhänge haben, ist kaum in Worte zu fassen. Aus Loyalität zum Diözesanbischof und zum Papst oder auch aus Angst um ihre berufliche Stellung schweigen viele und sagen einem nur im persönlichen Gespräch, daß sie das alles nicht verstehen, daß sie bestürzt sind, wie hier eine Ortskirche, aber auch wie konkrete Personen (z. B. die bisherigen Weihbischofe) unfair behandelt werden, daß sie diese Vorgangsweise ablehnen und die dadurch geschaffene Situation aufs äußerste bedauern.

Die Reaktion verantwortlicher Gremien

In meiner 22jährigen Tätigkeit in Wien kann ich mich nicht erinnern, daß ein kirchliches Thema je in der Tages- und Wochenpresse, in Rundfunk und Fernsehen solches Echo gehabt hätte. Fast täglich wurden neue Stellungnahmen mit unterschiedlichen Akzentuierungen, Kommentare von Zeitungsjournalisten und anderen Publizisten veröffentlicht.

Schon wenige Tage nach der Ernennung Krenns forderten die Wiener *Dechanten* den Ernannten in einem (10 Tage später auch veröffentlichten) Brief auf, seine Zustimmung zur Ernennung zurückzuziehen; in einem Schreiben an Papst Johannes Paul II. gaben sie ihrer Betroffenheit über die Vorgangsweise Ausdruck, und Erzbischof Groer gegenüber beklagten sie unter anderem die Verletzung des ihm entgegengebrachten Vertrauens. Ein einziger der zwanzig Wiener Dechanten verweigerte die Zustimmung zu dieser Stellungnahme. Diese Stellungnahme ist deshalb von besonderer Bedeutung, da es damals noch keinen Priesterrat gab und da die Dechanten von allen Priestern des Dekanates, von Diakonen, Pastoralassistenten und den stellvertretenden Vorsitzenden der Pfarrgemeinderäte gewählt werden, also das Vertrauen der Priester und Laien des Dekanates genießen.

Ich benötige Hilfe bei der Vorbereitung einer wissenschaftlichen Arbeit (historisch-theologisch). Angebot an

Altphilologen / Theologen / Historiker

(Lehrerwörter, MA etc., die eine Wartezeit überbrücken müssen, evtl. auch Studenten)

– Durchsicht von Primärliteratur (griechisch, 4. Jh. n. Chr.),

Übersetzung von Textpassagen

– ggf. Zusammenstellung von Sekundärliteratur

Telefon: Deutschland (0241) 22298 (abends)

Ein Brief mit der Aufforderung an den Vatikan, die Ernennung Krenns zurückzunehmen, den einige Wiener Gemeinden spontan verfaßt und in Umlauf gebracht haben, erhielt in kürzester Zeit Tausende von Unterschriften – davon auch z. B. mehrere Hundert von Mitarbeitern des Cursillo.

Über hundertzwanzig katholische Journalisten und Publizisten baten Erzbischof Berg, eine Diskreditierung der Kirche in Österreich nicht zuzulassen. Die Sprecher der Priesterräte der österreichischen Diözesen und die Sekretäre der nachkonziliaren Synoden und Katholikentage in Österreich stellen unter anderem fest: «Zunehmend scheinen sich in der Kirche jene Kräfte durchzusetzen, die disziplinieren für wirksamer halten als überzeugen. Uniformität für besser als Vielfalt, Konformität in allem und jedem für wünschenswerter als einen legitimen Freiraum persönlicher Verantwortung und Gewissensentscheidung.» Die Stellungnahme des Vorstandes der Pastorkommission Österreichs und des Österreichischen Pastoralinstituts spricht unter anderem von der Gefahr der Spaltung, von der Entmutigung von Priestern und Laien, von verbreiteter Resignation und dem Gefühl der Ohnmacht. Nach öffentlichen Interventionen des österreichischen Kurienkardinals Stickler (siehe unten) sah sich sogar der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz, Erzbischof Berg von Salzburg, zu einer kritischen Stellungnahme und zu einer Bestätigung des bisherigen pastoralen Weges der Kirche von Österreich veranlaßt.

Bekannt/unbekannt: Zur Qualifikation Prof. Krenns

All diese Reaktionen verantwortlicher Gremien und Persönlichkeiten lassen sich nur auf dem Hintergrund einer ganzen Vorgeschichte erklären. In ihr spielt eine merkwürdige Mischung von Unbekanntsein und Bekanntsein des neuernannten Weihbischofs eine Rolle. Gewisse Kreise hatten es nämlich schon seit längerer Zeit darauf angelegt, den Namen von Prof. Krenn ins Gespräch zu bringen, sobald in Österreich ein neuer Bischof zu bestellen war. Die gleichen Kreise waren auch darauf bedacht, immer wieder einseitige, ja unwahre Berichte nach Rom zu senden, und zwar sowohl über verschiedene kirchliche

Persönlichkeiten (Bischöfe, Professoren, Priester und Laien mit bestimmten Aufgaben in den einzelnen Diözesen usw.) als auch über die gesamte nachkonziliare pastorale Entwicklung. Wie diese Kreise jetzt Morgenluft wittern, zeigt sich darin, daß sie in Prof. Krenn erst den wirklichen «Wendebischof» gekommen sehen. Tatsächlich gibt es schon jetzt Äußerungen von Krenn, die im Gegensatz zur Ehepastoral der österreichischen Bischöfe stehen. So erklärte er, daß die wiederholt bestätigten Aussagen der österreichischen Bischöfe zur Enzyklika «Humanae vitae» – sie verwiesen in ähnlicher Weise wie die deutschen und schweizerischen Bischöfe bezüglich der Empfängnisregelung auf die Verantwortung und den Gewissensentscheid des Ehepaars – neu überdacht werden müßten (im Kontext war damit nur die Forderung nach einer Zurücknahme der seinerzeitigen Stellungnahme zu verstehen).

Zur Mischung Bekanntheit/Unbekanntheit gehört auch die Frage nach der Qualifikation von Prof. Krenn als Gesprächspartner für Wissenschaftler und Künstler, wozu er ja aus Regensburg nach Wien geholt werden soll. Was die Künstler betrifft, sagt Krenn selbst, daß er kein «Kunstperte» sei, man könne sich aber einarbeiten. In einem am 2. April 1987 ausgestrahlten Fernsehinterview gefragt, welchen österreichischen Künstler er kenne, konnte er keinen einzigen Namen nennen; er sei eher an Musik interessiert – ein Name fiel ihm auch dazu nicht ein. Zur wissenschaftlichen Qualifikation Krenns ist zu bemerken, daß er von Erzbischof Groer der Öffentlichkeit als «Professor für systematische Theologie» vorgestellt wurde. Richtig daran ist, daß der Lehrstuhl für «philosophische und theologische Propädeutik», den Krenn seit 1975 innehat, in Regensburg (wie auch das Kirchenrecht) bei der «systematischen Theologie» angesiedelt ist. Seine 13jährigen Studien (davon 1955–1965 in Rom) schloß er mit einem philosophischen, nicht aber mit einem theologischen Doktorat ab. Seinen ersten Lehrstuhl erhielt er 1970 als Professor für Philosophie an der Diözesan-Lehranstalt in Linz. In Interviews nach seinem Bekanntheitsgrad gefragt, berief sich Krenn auf seine «Bücher» und «150 Veröffentlichungen». Aber da wäre doch zu fragen, welche Philosophen oder Theologen, welche Priester oder Laien ihn aufgrund seiner Schriften kennen. Bei näherem Hinsehen tritt nämlich zutage, daß Krenn außer seiner philosophischen Dissertation kein einziges eigenes Buch geschrieben hat. Nur wenige Beiträge – vorwiegend in z. T. von ihm herausgegebenen Sammelwerken und Zeitschriften – sind in den großen Bibliographien auffindbar. In keiner der namhaften Zeitschriften des deutschen Sprachraums findet sich ein Beitrag von Krenn, nicht einmal in «Communio», der er noch am ehesten nahestehen müßte.

Kurienkardinal Stickler gießt Öl ins Feuer

Die Brüskierung der österreichischen Kirche erhielt wohl ihren bisherigen Höhepunkt durch mehrere Interviews («Kronenzeitung», «Die Presse», Fernsehen) des aus Österreich stammenden Kurienkardinals *Alfons Stickler*. Seinerzeit ein hervorragender Fachmann für die Geschichte der mittelalterlichen Kanonistik (vgl. seinen Beitrag dazu im Lexikon für Theologie und Kirche), der deshalb zum Leiter der vatikanischen Bibliothek ernannt wurde, hatte er mit heutiger Theologie und Pastoral kaum je etwas zu tun. Trotzdem erlaubte er sich, eine heftige Kritik der Kirche in Österreich und der Österreichischen Bischofskonferenz. In steigender Intensität forderte er, die Kirche von Österreich sei auf einen strengeren Kurs zu bringen. Neben der Frage der Empfängnisregelung (siehe dazu oben die Äußerung Krenns) führte Kardinal Stickler auch das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen an, das seiner Meinung nach in Österreich zu großzügig gehandhabt werde. Tatsächlich haben die österreichischen Bischöfe stillschweigend eine verantwortliche Pastoral ihrer Seelsorger toleriert, wie sie Anfang der siebziger Jahre in einer von Weihbischof Krätzl nach Beratung im Wiener Priesterrat herausgegebenen Broschüre festgehalten ist (in Übereinstimmung mit den Grundsätzen, die zahlreiche Moralthologen und die deutschsprachigen Pastoraltheologen damals ausgearbeitet hatten). In der «Christlichen Lebensordnung» (Wien 1986) sagen die Bischöfe den wiederverheirateten Geschiedenen, daß sie zur Kirche gehören, und laden sie ein, sich am kirchlichen Leben zu beteiligen: «Es empfiehlt sich, daß sie sich zur Klärung ihrer Situation an einen



Das Leiden der Kreatur und die Überheblichkeit des Menschen – Was können Bibel und christliche Tradition dazu beitragen, um unser Verhalten zu verändern?

Hermann Kirchoff: SYMPATHIE FÜR DIE KREATUR Mensch und Tier in biblischer Sicht
100 Seiten, geb., ca. 18.50

Biblische Traditionen und mannigfache Motive und Gestalten aus christlicher Vergangenheit schärfen den Blick für Verfehlungen an Schöpfung und Kreatur in der Geschichte des Christentums. Kirchoffs präzise argumentierendes Buch verrät grosse Liebe zu Mensch und Tier und mündet deshalb in konkrete Hinweise für die christliche Erziehung. Ein dringend nötiges Buch!

Heribert Fishedick: VON EINEM, DER AUSZOG, DAS LEBEN ZU LERNEN Glaube und Selbstwerdung
175 Seiten, broschiert, Fr. 23.–

Fragen zur Selbstwerdung, zu Freiheitsstreben und Individualität werden radikalisiert durch kritische, an der Psychoanalyse geschulte Lektüre der biblischen Schrift. Welch ein Reichtum an Erfahrungen, welche risikofreudige Lebenslust, welche ehrliche Sicht von Scheitern und Aufbruch birgt dieses uralte Buch der Menschheit!

Kösel

Seelsorger wenden und mit ihm auch über die Möglichkeit einer Teilnahme an den Sakramenten sprechen!» Während eine den Bischöfen über den Nuntius zugeleitete anonyme Anzeige mit einer Kritik an dieser und einigen anderen Stellen der «Lebensordnung» von der Bischofskonferenz scharf zurückgewiesen wurde, hat sich Erzbischof Berg namens der österreichischen Bischöfe auf der außerordentlichen römischen Bischofssynode 1985 für ein gründliches Überdenken der Pastoral an den wiederverheirateten Geschiedenen ausgesprochen. Demgegenüber gab nun Kardinal Stikler der österreichischen Öffentlichkeit lapidar zu wissen, diese Menschen könnten nicht zu den Sakramenten zugelassen werden, «weil sie in Sünde leben». Nicht genug mit diesen ablehnenden Stellungnahmen zur österreichischen Pastoral stellte Kardinal Stikler in seinem Fernsehinterview Prof. Krenn als «einmalig qualifizierten Wissenschaftler» direkt neben Kardinal König.

Im Zusammenhang mit den verschiedenen Äußerungen Kardinal Stickers erregen Aussagen von Prof. Krenn, die sein vorkonziliares Denken offenbaren, zusätzliche Besorgnis. So hatte er im April 1986 für das Regensburger Bistumsblatt einen Beitrag geschrieben, der den Titel trug: «Der arge Dissens innerhalb der Kirche in Fragen der Moral muß geändert werden.» Es ging dabei um einen Moralthologen-Kongreß des Opus Dei in Rom, an dem Krenn (obwohl selber nicht Moralthologe) teilgenommen hatte. Besorgnis erregt auch, daß Krenn sich immer wieder bemüht hat, Mitglied von Berufungskommissionen u. ä. zu werden, um dann durch Gutachten Einfluß auszuüben, denen vorgeworfen werden mußte, sie entstellten die Auffassungen des Kandidaten und bewiesen wenig theologisches Verständnis. Besorgt ist man schließlich auch in ökumenischen Kreisen. In Wien, mit seiner Vielfalt an christlichen Kirchen, ist das ökumenische Gespräch besonders wichtig. Daß Krenn ein Freund desselben wäre, hat er bisher nicht erkennen lassen. Faßt man diese Besorgnisse in einem einzigen Satz zusammen, so lautet er: Soll ein «Theologe» dieses Zuschnitts künftighin im Auftrag Roms sowohl die Bischöfe als auch die Theologieprofessoren und andere Priester und Laien, die sich um eine geistliche Weiterentwicklung einer Kirche für die Menschen bemühen, disziplinieren?

Bischofsnennungen und römischer Zentralismus

Die Ernennung Krenns scheint vielen in Österreich ein Musterbeispiel dafür zu sein, wie mit Hilfe von Bischofsnennungen die nachkonziliare Entwicklung der Kirche zurückgedreht werden soll – ein Vorgehen, das in ähnlicher Weise auch in anderen Ländern zu beobachten ist und das ein Grundproblem der gegenwärtigen kirchlichen Struktur offenbart.

Mit Hilfe des römischen Zentralismus und Bürokratismus wird von bestimmten Personen innerhalb der Kirche ungleich mehr Macht und Einfluß ausgeübt, als ihnen nach dem Selbstverständnis der Kirche zukäme. Was immer das Konzil über die Selbständigkeit der Ortskirchen und der Bischöfe als Vorsteher dieser Kirchen, was es über die Kollegialität der Bischöfe gesagt hat, kann auf diese Weise unterlaufen werden; die Bischöfe werden in entscheidenden Belangen wieder zu Befehlsempfängern der römischen Zentrale degradiert, wobei ihre Verbundenheit mit dem Papst von Personen aus seiner Umgebung dazu benutzt wird, jeden Widerstand von vornherein möglichst auszuschließen, da ja alles «auf besonderen Wunsch» oder «im persönlichen Auftrag» des Papstes geschieht. Es braucht offenbar zur Verteidigung der Rechte der Ortskirche ein hohes Maß an christlicher Zivilcourage (früher nannte man das die Kardinaltugend der Tapferkeit). Ein leuchtendes Beispiel haben die führenden brasilianischen Bischöfe und Kardinäle gegeben, als sie sich im Konflikt um die Befreiungstheologie hinter ihre Theologen gestellt haben und in langen Gesprächen mit dem Papst, mit Kardinal Ratzinger und anderen führenden Persönlichkeiten des Vatikans eine faire und sachliche Lösung des Konfliktes erreichten.

Aus der Geschichte lernen

Wie konnte die römische Kurie gerade bei den Bischofsnennungen zu dieser Machtfülle kommen, die sie (trotz Kurienreform) mit solcher Hartnäckigkeit verteidigt? Die Kirchengeschichte zeigt, daß sich die Päpste seit dem Hochmittelalter bemüht haben, auf die Bestellung von Bischöfen Einfluß auszuüben; traditionell beschränkte sich ihr Einfluß auf die Erzbischöfe, die vom Papst als Zeichen der Verbundenheit das Pallium erhielten. Das Wahlrecht ging im 11./12. Jahrhundert vorwiegend auf die Domkapitel über. Nach der Reformation erlangten dann immer mehr katholische Herrscher ein Nominationsrecht. So wurden im Jahr 1790 mehr als zwei Drittel aller Bischofsnennungen durch derartige Nominationsrechte vorgenommen – von Wahlrecht nicht zu sprechen. Als im selben Jahr, 1870, in dem die päpstliche Unfehlbarkeit definiert wurde, den Päpsten auch noch der Rest des Kirchenstaates genommen wurde, verstärkte sich die Tendenz zur innerkirchlichen Machtausübung. Unglücklicherweise fiel das Inkrafttreten des 1917 promulgierten Kirchenrechts mit dem Zusammenbruch der Monarchien in Mitteleuropa zusammen, in dessen Gefolge sich die kirchlichen Gewichte erheblich in Richtung Rom verschoben haben. Das kann recht gut am Beispiel Österreichs gezeigt werden. Bis zum Ende des 1. Weltkrieges hatte das Salzburger Domkapitel das Recht, den Erzbischof frei zu wählen – Rom blieb nur die Bestätigung; der Salzburger Erzbischof hatte das Recht, den Bischof von Seckau (Graz) zu ernennen, einzusetzen und zu weihen; das Ernennungsrecht für den Bischof von Gurk (Klagenfurt) mußte er sich mit dem Kaiser teilen. Die übrigen österreichischen Bischöfe wurden vom Kaiser ernannt; dem Römischen Stuhl blieb in allen Fällen nur das Bestätigungsrecht. Nach dem Zusammenbruch der Monarchie erloschen nicht nur die Ernennungsrechte des Kaisers, sondern es wurde auch dem Erzbischof von Salzburg das Nominationsrecht für Graz/Seckau und Gurk/Klagenfurt entzogen, und dem Domkapitel von Salzburg verblieb laut österreichischem Konkordat lediglich ein Wahlrecht aus einem Dreivorschlag Roms.

In katholischen Ländern Deutschlands war die Entwicklung ähnlich, doch haben sich dort teilweise stärkere Vorschlagsrechte der Domkapitel erhalten. Lediglich in der Schweiz gibt es noch Diözesen, in denen das traditionelle Wahlrecht kaum oder gar nicht (in Basel) eingeschränkt ist. H. E.

Welche Belastung der römische Zentralismus für eine ökumenische Annäherung der Kirchen bedeutet, kann hier nicht näher ausgeführt werden. Bei den meisten Kirchen bestehen wahrscheinlich erheblich weniger grundlegende Bedenken gegen ein Kirchenverständnis, bei dem der Bischof von Rom zusammen mit dem Bischofskollegium der gesamten Kirche auf der Welt als Garant der Einheit der Kirche verstanden wird, als vielmehr größte Bedenken gegen die Machtkonzentration und -ausübung der römischen Kurie. Diese Bedenken erhalten neue Nahrung, sooft die Kurie den sehr bescheidenen Ansätzen zur Mitwirkung der Ortskirchen bei der Bestellung neuer Bischöfe entgegenwirkt. Dies geschieht immer wieder, wenn nicht einmal die Namensnennungen der Bischöfe, die dazu ausdrücklich aufgefördert sind, noch Befragungen von ausgewählten Priestern und Laien ernstgenommen werden.

Deshalb ist es sehr verständlich, daß auch Bischöfe immer häufiger darauf drängen, daß der Ortskirche ein gewisses Mitspracherecht zukommt, wie es zuletzt der Diözesanbischof von St. Pölten, Dr. Franz Zak, getan hat. Laut Kathpress vom 30. März 1987 hat Bischof Zak berichtet, daß er seinen Dreivorschlag für einen neuen Weihbischof erstellt hat, nachdem er «das Konsistorium, die Dechantenkonferenz, den Priesterrat und den Pastoralrat befragt» und gebeten habe, ihm «persönlich in einem Brief die Meinung zu übermitteln und Namen vorzuschlagen». (Eine gemeinsame Beratung der Gremien ist vom Kirchenrecht ausdrücklich ausgeschlossen.) «Davon ist in einem weiten Umfang Gebrauch gemacht worden. Von den

Laien, muß ich sagen, fast mehr als von den Priestern. Und es sind sehr vernünftige Vorschläge gekommen, ungefähr zehn bis zwölf Namen.» Er habe dann aus den «von der Mehrheit genannten Namen» einen Vorschlag von drei Namen eingereicht. «Ich habe volles Verständnis dafür, daß das Gottesvolk natürlich daran interessiert ist, wer Bischof wird», erklärte Bischof Zak und fügte hinzu: «Natürlich erwarten sich die Leute dann auch, daß ihre Vorschläge ernstgenommen werden.»

In Wien jedoch herrscht große Resignation, weil die meisten Priester wie Laien glauben und fürchten, daß man in Rom, um keinen Präzedenzfall zu schaffen, die einmal getroffene Entscheidung nicht zurücknehmen werde. Diese Einschätzung einer mangelnden Revisionsbereitschaft Roms mag etwas für sich haben, doch ist zu bedenken, daß sie gerade das mitbewirkt, was befürchtet wird: das Festhalten an der Fehlentscheidung. Würden alle Priester und Laien, die der Meinung sind, daß Prof. Krenn nicht Weihbischof in Wien werden solle, ihrer

Meinung offen Ausdruck verleihen, würde sich Erzbischof Groer doch wohl genötigt sehen, Papst Johannes Paul II. um die Zurücknahme dieser Ernennung zu bitten. Dies war auch das Anliegen des Vorstands der Pastorkommission Österreichs, der seine Stellungnahme zur Ernennung Kurt Krenn mit den Worten schließt: «Es stellt sich daher die Frage, ob nicht auch im Leben der Kirche Entscheidungen revidiert werden sollten, wenn die Einheit und das kirchliche Gemeinwohl gefährdet erscheinen.» Er wollte damit die Hoffnung zum Ausdruck bringen, daß auch den Verantwortlichen in Rom das Wohl der Kirche und das Vertrauen der Gläubigen in seine Hirten wichtiger ist als das Beharren auf einer falschen Entscheidung. Und vielleicht sind diese Vorgänge von Wien ein Signal für die Dringlichkeit, daß sich die Erfahrung des II. Vatikanischen Konzils und der Synoden wirksamer auch in den kirchlichen Strukturen und Vorgehensweisen durchsetzt.

Helmut Erharter, Wien

Das Lebensexperiment Edith Steins (1891–1942)

Zu einer neuen Biografie von Elisabeth Endres

Vorerst möchte man meinen, eine Biografie über Edith Stein zu schreiben, bereite nicht größere Schwierigkeiten als eine beliebige Lebensskizze. Edith Stein selbst hat unbeabsichtigt wichtige Vorarbeiten geleistet; ihr autobiografischer Abriß *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* erschließt der Nachwelt Kindheit, Familie und Studienzeit bis hin zum Dokorexamen am 3. August 1916 bei Edmund Husserl und bietet einen präzisen Fundus dar.¹ Die weiteren Lebensjahre erhellen sich uns anhand einer umfangreichen Korrespondenz, welche Edith Stein auch als Karmelitin in ihren neun Klosterjahren weitergeführt hat.² Das philosophische Werk schließlich ist zu einem großen Teil sorgfältig ediert worden. Zwar harret der wissenschaftliche Nachlaß noch immer der Bearbeitung; er ist nicht zugänglich, sondern liegt unter Verschuß im *Archivum Carmelitanum Edith Stein* in Brüssel, wohin er nach dem Krieg laut Verfügung des holländischen Provinzials und Generals gebracht worden ist. Erfreulich ist wiederum für Biografen der Umstand, daß noch immer Bekannte und Verwandte Edith Steins leben und in der Lage sind, mit Zeugnissen weiterzuhelfen.

Symbol der Annäherung oder Entzweiung?

Dennoch wird jeder, der sich mit Edith Stein einläßt und zumal eine Biografie riskiert, bald einmal erkennen, daß er sich keine leichte Last aufbürdet, sondern einen Berg von Fragen und Problemen auf die Schultern lädt. Und ist man ehrlich, so muß man seine Hilflosigkeit und Scham eingestehen. Es gibt keine Antworten, die zu beschwichtigen vermöchten. Edith Stein selbst, die in all ihrer Intellektualität letztlich von einer bezwingenden Schlichtheit gewesen sein muß, hat nicht ahnen können, wie sehr ihr geistiger Weg vom Judentum zum Christentum, der ihr selbst so zwingend erschien, Jahrzehnte später Verwirrung, ja Anstoß erregen könnte. Edith Stein führt uns wie kaum eine andere Gestalt dieses Jahrhunderts mitten hinein in die Spannung zwischen Judentum und Christentum, ja, sie erscheint uns hierfür als paradigmatische Gestalt. Sie selbst empfand wohl in glücklichen Momenten ihre Entwicklung hin zum Christentum als logische Fortsetzung ihres angestammten jüdischen Glaubens. Weitaus häufiger litt sie jedoch auch unter der Kluft, die sich zwischen Christen und Juden in den Jahren

der nationalsozialistischen Herrschaft abgrundtief öffnete – sie, die stolz war, «eine Tochter des auserwählten Volkes» zu sein. Ihr hatte sich eine Möglichkeit der Verbindung gezeigt, es war – wenn ich aus christlicher Sicht diese Formulierung anwenden darf – ihr Lebensexperiment.

Es ist vielleicht das größte Verdienst der neuen Edith-Stein-Biografie, welche die Münchner Germanistin *Elisabeth Endres* (geb. 1934) vorlegt, daß sie diese Antinomie, wie sie sich uns nach Auschwitz darstellt, mitbedenkt.³ Nehmen wir den jüdischen Standpunkt ein, so stellt gerade die von vielen Katholiken begrüßte Seligsprechung Edith Steins als «christliche Märtyrerin» einen empfindlichen Rückschritt dar und belegt die mangelnde historische Sensibilität gewisser kirchlicher Kreise. Der jüdisch-christliche Dialog erscheint dadurch erneut gefährdet. Edith Stein, vormals ein Symbol jüdisch-christlicher Annäherung, könnte künftig zum Anstoß eines neuen Zerwürfnisses werden. Denn wenn man bedenkt, daß Edith Stein für ihr Judentum, ihre «nichtarische Herkunft» in Auschwitz vergast worden ist, nicht aber für ihr Christentum, die katholische Kirche jedoch diese Frau im Nachhinein als christliche Märtyrerin zur Ehre der Altäre erhebt, so liegt hier (ich spreche hier als kritische Katholikin) ein Übergriff vor, ein Akt der Usurpation – vergleichbar jener Karmelgründung auf dem Gelände von Auschwitz im Jahr 1984, ausgerechnet an jenem Ort der «Shoa» und damit jüdischer Identität im Leid wie kein anderer.

Es zeugt daher für das Feingefühl der neuen Biografie, daß sie Edith Stein im Untertitel als «christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin» einführt. Indessen geht Elisabeth Endres nicht ausdrücklich auf diese soeben in nuce skizzierte Problematik der Seligsprechung Edith Steins ein. Ihr Buch ist, obwohl das Erscheinungsdatum diesen Schluß nahelegt, nicht zu diesem Anlaß erschienen, hätte im Gegenteil schon ein halbes Jahr früher publiziert werden sollen, zu einer Zeit also, da noch nicht so konkret mit einer Seligsprechung gerechnet werden konnte, obwohl der Prozeß bereits 1962 eröffnet worden ist. Immerhin vermerkt sie im Vorwort, das vom 1. Dezember 1986 datiert, daß Edith Steins Bedeutung größer ist «als das, was

¹ Edith Steins Werke. Band VII: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend.* Hrsg. von L. Gelber und R. Leuven. Louvain und Freiburg 1965.

² Als Band VIII und IX der Werke veröffentlicht: *Selbstbildnis in Briefen.* Erster Teil: 1916–1934. 1976; *Selbstbildnis in Briefen.* Zweiter Teil: 1934–1942. 1977.

³ Elisabeth Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin.* Piper-Verlag, München 1987, ca. 300 Seiten, DM 38,-. *Bisherige Biografien:* Sr. Teresia Renata Posselt, *Edith Stein. Eine große Frau unseres Jahrhunderts.* Freiburg 1962; Hilda Graef, *Leben unter dem Kreuz. Eine Studie über Edith Stein.* Frankfurt 1954; Waltraud Herbstrith, *Das wahre Gesicht Edith Steins.* Bergen-Enkheim 1980; Romaeus Leuven, *Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung.* Freiburg 1983; Udo Theodor Manshausen, *Die Biographie der Edith Stein. Beispiel einer Mystagogie.* Frankfurt–Bern–Nancy–New York 1984.

durch eine Seligsprechung angezeigt wird». Und sie meint dann ihrer Kirche gegenüber entgegenkommend: «... es ehrt die katholische Kirche, daß sie das Interesse auf diese Frau lenkt». Das ist m. E. der einzig gültige Aspekt dieser Seligsprechung: Edith Stein als ein neuer und notwendiger Frauentypus innerhalb der katholischen Kirche, eine eminent sachliche Frau von großer geistiger Disziplin und religiöser Leidenschaftlichkeit, richtet die Aufmerksamkeit auf die spirituelle Potenz der Frauen. Damit rücken ganz andere Qualitäten in den Vordergrund, als sie gerade bestimmte Richtungen in der modernen Frauenbefreiungsbewegung für die Frau postuliert haben; Sachlichkeit z. B. gilt als eine verschmähte Eigenschaft der Frau. – Vor allem aber – und letztlich zählt auch nur dies im Hinblick auf die jüdisch-christliche Annäherung – gäbe Edith Stein uns Christen wieder einmal zu bedenken, was wir dem Judentum zu verdanken haben, wie sehr wir von ihm abhängig sind. «Es wäre ein großes christliches Ereignis, wenn viele erkennen würden, daß die Treue Jesu zu seinem jüdischen Volk, sein brennendes Mitgefühl mit dem jüdischen Leid und seiner jüdischen Hoffnung für den Christen zu der imitatio Christi gehören könnten.» Das hat Clemens Thoma in seiner *Christlichen Theologie des Judentums* festgehalten.⁴

Vielschichtige Anlage einer Biografie

Elisabeth Endres legt ihre Biografie vielschichtig an: Sie entrollt die persönliche Entwicklung Edith Steins, stellt sie aber gleichzeitig ins soziologische und historische Umfeld – in einem Ausmaß, wie dies die bisherigen Biografien über Edith Stein nicht vollzogen haben –, und sie zieht die großen Linien von den geistigen Impulsen des Mittelalters, eines Thomas von Aquin nämlich, dieses «Phänomenologen des Mittelalters», bis hin zur Neuzeit. Dennoch belastet diese Mehrschichtigkeit keineswegs die Lektüre. Man darf im Gegenteil sagen, daß Elisabeth Endres leicht zu erzählen weiß. Edith Steins Lebensstationen werden uns in anschaulichen und lebendigen Tableaux vorgeführt, das sprechende Detail wird erhellt, der Stil zeugt von literarischer Qualität und verrät den professionell kritischen Sinn der Autorin. Elisabeth Endres scheut auch nicht davor zurück, moderne Vergleiche heranzuholen oder Ironie zu wagen, weil sie keine Hagiografie, sondern die Biografie dieser Edith Stein schreiben will. Auch läßt sie – ganz im Sinn Edith Steins, die noch in ihrem letzten Werk, der *Kreuzeswissenschaft* von einer dreifachen «Sachlichkeit» des Johannes a cruce gesprochen hat⁵ – «Sachlichkeit» walten, verweist die Legendenbildungen an ihren Platz, die sich besonders um Edith Steins Wandel von der Atheistin zur Christin gerant haben. Außerordentlich sorgfältig zeichnet Elisabeth Endres gerade diesen Weg nach; immer wieder betont sie, daß dieser Prozeß nicht punktuell verstanden werden darf, sondern als eine sich über Jahre hinweg erstreckende Entwicklung gesehen werden muß. Schärfere als andere Darstellungen umreißt dieses Buch die Rolle des Ersten Weltkrieges für Edith Steins inneren Werdegang – jenes Krieges, der die Hoffnung auf eine «Neuordnung» weckte und mit der Zerstörung aller Illusionen endete, damit aber auch ein Vakuum hinterließ, das man füllen mußte. Wenn man indessen Edith Steins religiösen Wegen nachgeht, so muß man immer vor Augen halten, daß diese Frau gerade in ihren inneren Angelegenheiten eine fast vollkommene Diskretion gewahrt hat. Aussagen über ihre geistige Entwicklung sind selten und entbehren der Ausführlichkeit. «Secretum meum est»: Diesen Ausspruch Edith Steins hat uns ihre engste Freundin, die Philosophin Hedwig Conrad-Martius, überliefert.

Elisabeth Endres hat es unternommen, nicht nur die Schriften bzw. Vorträge Edith Steins zur Frauenfrage kritisch zu erläutern, sondern endlich einmal auch ausführlicher ihre philoso-

phischen Arbeiten vorzustellen und vor allem auch die Gedankenwelt ihres grossen Spiritus rector der Göttinger Zeit, Edmund Husserl, zu entfalten. Sie leistet diese schwierige Arbeit in einer verständlichen Art, so daß auch der philosophisch weniger vorbereitete Leser ihren Darlegungen folgen kann. Das werde ich als ein wichtiges Verdienst dieser Biografie. Indessen muß auch sie, wie es bereits das Vorwort anmeldet, Lücken offenlassen. Vornehmlich will es Elisabeth Endres späteren Arbeiten überlassen, den Zusammenhang zwischen den Frühschriften und dem Hauptwerk Edith Steins, als das sie das im Kölner Karmel niedergeschriebene Opus *Endliches und ewiges Sein* (eine völlige Neubearbeitung von *Akt und Potenz*, entstanden im Sommer 1931) anspricht, deutlich herauszuarbeiten. Auch dies bleibt ferner ein Desiderat der Edith-Stein-Forschung: daß jemand die *kritische* Einschätzung Edith Steins als Philosophin vornähme, ihren Rang bestimmte. Man konnte in diesem Zusammenhang hier und da die Meinung vernehmen, Edith Steins Leistung sei wohl größer gewesen auf dem Gebiet der nachschöpferischen Arbeit, also jenem der Interpretation, des Kommentars und der Übersetzung, ihr Rang dagegen als eigenständige Philosophin sei umstritten. Edith Stein selbst hat in ihren Briefen an Hedwig Conrad-Martius anfangs der dreißiger Jahre immer wieder ihre «eigenen Grenzen» festgehalten, und einmal formuliert sie ganz deutlich den Zweifel: «... ob ich mit der philosophischen Arbeit nicht überhaupt über meine eigenen Möglichkeiten hinausgehe» (Brief vom 24. 11. 1933).⁶ – Es ist denkbar, daß diese kritische Würdigung eines Tages von französischer Autorschaft erfolgt: In Frankreich ist gerade die neothomistische Tradition, die sich an Namen wie Jacques Maritain knüpft, ungleich lebendiger als in den deutschsprachigen Ländern, und zu den einstigen Husserl-Schülern zählen hier Philosophen wie Alexander Koyré oder Emanuel Lévinas.

Die Erhellung der Details

Einzelne interessante Momente dieser Biografie möchte ich eigens erwähnen. Es war ja immer wieder zu bewundern, wie aufgeschlossen die Mutter, Auguste Stein-Courant, auf die Berufswünsche ihrer beiden jüngsten Töchter reagiert hat. Daß Erna Medizinerin werden wollte, lag immerhin noch im Bereich einer gewissen «Normalität» damaliger akademischer Richtungen für Frauen; daß sie indessen die Absicht der jüngsten Tochter, sich schließlich ganz auf die Philosophie zu verlegen, bejahte, obwohl sie für Edith vorerst an das Studium der Jurisprudenz gedacht hatte, zeugt von der Weitsichtigkeit dieser Frau, die uns sonst als pragmatische Geschäftsfrau erscheinen mag. Elisabeth Endres fügt hier folgenden Kommentar bei:

Es war schließlich der Stolz einer jüdischen Familie, ein Kind zu haben, das sich völlig dem intellektuellen Leben verschrieb. Gerade der jüdische Kaufmann, der es in seinem Stand zu etwas gebracht hatte, ganz im biblischen Sinn, der durch seinen Fleiß zu einer allgemeinen Achtung und zu einer Selbstachtung gelangt war, freute sich aus tiefstem Herzen heraus, wenn eines seiner Kinder ein Gelehrter wurde, ein Mensch, der es nicht nötig hatte, Güter zu erwerben und zu vermehren. Dieser Mensch, dieser Sproß des wohlgeingerichteten Hauses, sollte statt dessen die großen Fragen stellen und, soweit dies einem Menschen möglich ist, beantworten. Wie steht es um unser Leben? Wie erkennen wir unsere Welt und wie interpretieren wir das, was sie zusammenhält? Auf solche Gelehrte konnte man sich verlassen, denn sie fügten dem Handel mit Gütern das Gute und auch die Güte des Handelns hinzu.

Edith Stein wurde also mutatis mutandis in jener Tradition gesehen, welche ein Kind der jüdischen Familie für das Rabinat vorsieht und in der Verwirklichung dieser Berufung eine große Ehre erblickt. Elisabeth Endres wählt damit einen Blickpunkt, wie er bisher noch nicht eingenommen worden ist.

Aufschlußreich ist auch die Art, wie die Verfasserin die Beuroner Kunst charakterisiert. Man erinnere sich, daß Edith Stein

⁴ *Christliche Theologie des Judentums*. Aschaffenburg 1978, S. 28.

⁵ Edith Steins Werke. Band I. Louvain 1950.

⁶ Edith Stein, Briefe an Hedwig Conrad-Martius. Hrsg. von Hedwig Conrad-Martius. München 1960, S. 17.

dieses Benediktinerkloster immer wieder während ihrer Speyerer Zeit und auch danach als Refugium gewählt hat, um in der Stille dieser Abtei neue Kraft zu schöpfen. Beuron entwickelte in künstlerischer und liturgischer Hinsicht einen Stil, der Edith Steins Neigung zur Strenge, Sachlichkeit und Rationalität sehr entsprechen mußte (man weiß auch, daß sie, die in einem amüsischen Elternhaus groß geworden ist, immerhin von der Musik Bachs und den späten geistlichen Liedern Regers sehr angesprochen worden ist). Die Expressivität der Kirchenmusik z. B. wurde zurückgenommen, «statt dessen hört man einen Gesang, der fast kühl wirkt, der sich wiederholt und nur durch kunstvolle Verzerrungen eine Stimmung schafft, die hinführt zum Numinosen, zu «den Sachen selbst» des religiösen Geschehens». Man könnte daher pointierend anmerken, daß Edith Stein in Beuron einer «phänomenologisch orientierten sakralen Kunst» begegnet ist. – Hier nimmt Edith Stein auch am Stundengebet der Mönche teil, hier erfährt sie, wie sehr die Tagzeiten mit der Überlieferung des Alten Testaments, ihrer Tora, verbunden sind. Am Beispiel der Ostervesper, nämlich des Hymnus *Ad coenam Agni providi*, erläutert Elisabeth Endres diese Verflechtungen; die Vor-Bilder, also die Präfigurationen des Alten Testaments, weisen direkt aufs Neue Testament hin. Für Edith Stein, die Judenchristin, ist dies eine wundersame Bestätigung. Allerdings muß sie hier auch die «großen Fürbitten» anhören, jenes *Oremus et pro perfidis Judaeis* der Karfreitagsliturgie. Elisabeth Endres fügt hier die Überlegung an:

Was hat Edith Stein bei dieser Fürbitte empfunden? Wir wissen es hier nicht direkt. Sie behielt auch dieses Geheimnis für sich. Aber ihr großes Gespür für die Gefährdung der Juden und ihre spätere existentielle Auseinandersetzung mit der Stellung des Judentums innerhalb des Christlichen weisen darauf hin, daß sie berührt war von solchen Konfrontationen. Sie lehnte sich nicht auf. Und wenn sich etwas in ihr auflehnen sollte, dann kämpfte sie es nieder durch den Gehorsam gegenüber dem katholischen Glauben.

Das Schweizerische Katholische Bibelwerk (SKB) sucht für die **Bibelpastorale Arbeitsstelle** in Zürich eine(n) neue(n)

Leiter(in)

da der bisherige Leiter sich nach 14 Jahren einer neuen Aufgabe zuwenden will.

Die Leitung der Arbeitsstelle umfaßt organisatorische und animatorische Aufgaben im Bereich biblischer Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit. Sie bietet einer initiativen und kooperationsfreudigen Person vielfältige Möglichkeiten.

Wir setzen voraus, daß der/die Bewerber(in) eine abgeschlossene theologische Ausbildung mit Schwerpunkt in Bibelwissenschaft hat, über praktische Erfahrungen in Erwachsenenbildung und/oder Seelsorge verfügt und sich gerne dafür einsetzt, daß die belebende und befreiende Botschaft der Bibel die Menschen unserer Zeit neu erreicht.

Anstellung zwischen 70 bis 100 %, Besoldung nach den Richtlinien der Römisch-Katholischen Zentralkommission des Kantons Zürich. Stellenantritt: 1. November 1987 oder nach Vereinbarung.

Bewerbungen schriftlich bis 10. Mai 1987 an den Präsidenten des Bibelwerks, Prof. Dr. Hermann-J. Venetz, Université Miséricorde, 1700 Fribourg, Tel. (037) 21 93 93 (privat [037] 26 48 97).

Nähere Auskunft über die Stelle können geben: außer dem Präsidenten, Toni Steiner und Hans Schwegler, Bibelpastorale Arbeitsstelle, Zürich, Tel. (01) 202 66 74.

Kirche und Nationalsozialismus

Elisabeth Endres steckt auch das kirchliche Umfeld, wie es sich zur Zeit des aufkommenden Nationalsozialismus dem Historiker zeigt, näher ab. Einerseits ist der heutige Leser schockiert, wenn er liest, daß z. B. der Abt des 1918 aufgelösten Klosters Emmaus in Prag seine spätere Heimat in der jungen NSDAP findet, daß das Rassedenken bewußt-unbewußt auch auf den katholischen Klerus übergreift (immer wieder stößt man in dieser Biografie auf Bemerkungen einzelner geistlicher Vertreter, daß man Edith Stein «ihre Rasse nicht ansehe»), vor allem aber: daß Papst Pius XI. auf Edith Steins dringende Bitte im Jahr 1933, eine Enzyklika zur bedrohten Situation ihres jüdischen Volkes zu schreiben, damals nicht eingegangen ist. Der holländische Jesuit Jan H. Nota, ein Bekannter Edith Steins aus ihren letzten Lebensjahren in Echt, gab dazu 1982 in einer Predigt in Tübingen folgendes bekannt:⁷

Erst 1967 hörte ich, was Edith Stein selbst niemals in ihrem Leben gehört hat, daß Pius XI. am Ende seines Lebens wirklich den Auftrag gegeben hatte, einen Entwurf für eine Enzyklika über Rassenprobleme zu machen. Der amerikanische Jesuit Robert Graham erhielt die Aufgabe, die Dokumente dieser Jahre im Vatikan zu studieren und zu publizieren. Er erzählte mir von seiner Entdeckung. Während einer Audienz hatte der Papst einem anderen amerikanischen Jesuiten, dem berühmten Kämpfer für die Rassengleichheit der Neger und Juden in Amerika, John Lafarge, unerwartet den päpstlichen Befehl gegeben, eine Enzyklika zu schreiben. Zusammen mit dem deutschen Jesuiten Pater Gundlach hat er angefangen. Der Titel des Entwurfs war: «*Humani generis (unitas)*». Es ist leider niemals zu einer Herausgabe gekommen, da der Papst starb, der Zweite Weltkrieg ausbrach und der Friede das Hauptanliegen des neuen Papstes wurde. Pius XII. hat einen Teil der Rassenzzyklika in seinem «*Summi Pontificatus*» übernommen, und es tut gut, zu wissen, daß die richtige Initiative Edith Steins in Rom nicht überhört wurde.

Andrerseits lernt der Leser dieser Biografie wohl erstmals die Vita des Beuroner Erzabts Raphael Walzer kennen, eines unerschrockenen Kämpfers, der die Zeichen der Zeit rasch verstand und für Edith Stein zum klugen Mentor geworden ist. Dieser ebenso welterfahrene wie spirituell ausgerichtete Benediktinerabt mußte sein Kloster wegen seiner unbeugsamen Haltung gegenüber den Nazis im November 1935 verlassen und nach Schaffhausen fliehen. In Westalgerien unternahm er später eine Klosterneugründung, die freilich den Wirren des algerischen Aufstands zum Opfer fiel. Nach seiner Rückkehr in die Heimat lebte er im Kloster Stift Neuburg, wo er 1966 gestorben ist; seine Leiche wurde nach Beuron überführt, das er dreißig Jahre zuvor hatte verlassen müssen.

Raphael Walzer war es ja auch, der bei der Einkleidung Edith Steins, am 15. April 1934, in der Kirche des Karmels Köln-Lindenthal das Hochamt feierte. Elisabeth Endres beschreibt die Einkleidungszeremonie eingehender als bisher. Die Worte zur Einkleidung sind eine Übernahme aus dem Johannesevangelium (Joh 21, 18ff.) und werden in jenem Moment ausgesprochen, da die Priorin und Novizenmeisterin der neuen Mitschwester den Gürtel anlegen. In der Bibel lautet die Textstelle: «Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände austrecken, und ein anderer wird dich gürtlen und dich führen, wohin du nicht willst.» Elisabeth Endres weist – vorausblickend auf den Tod in Auschwitz – darauf hin, daß sich «diese Worte auf Edith Steins Schicksal mehr zu beziehen scheinen als die ordensübliche Interpretation». – In solchen Verdeutlichungen biografischer Momente, die ja letztlich geistige Kulminationen

⁷ Edith Stein, Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen. Hrsg. und eingeleitet von Waltraud Herbstrith. Herderbücherei 1035, Freiburg-Basel-Wien 1983, S. 165. Papst Pius XI. hatte in seiner Enzyklika *Mit brennender Sorge* vom 14. März 1937 die NS-Rassenlehre als Verfälschung der «gottgeschaffenen und gottbefohlenen Ordnung der Dinge» verworfen und ein Jahr später, am 13. April 1938, alle katholischen Universitäten und Fakultäten aufgefordert, den Rassismus in Wort und Schrift zu bekämpfen.

meinen, erweist sich nicht nur die Sorgfalt dieser Biografie, sondern auch ihre Fähigkeit, über alle Detailbeschreibung hinaus den großen Bogen zu schlagen und den inneren Zusammenhang, die heimliche Logik aufleuchten zu lassen.

Elisabeth Endres schließt ihre Biografie mit der Erwähnung jenes Satzes, der uns heute so viele Probleme aufgibt. Edith Stein soll ihn zu ihrer Schwester Rosa gesprochen haben, als sie, den Echter Karmel verlassend, in den Wagen der Gestapo steigt: «Komm, wir gehen für unser Volk.» Zeugin dieses Satzes ist eine Frau aus Eicht gewesen, welche die Verhaftung beobachtet hat; die Verlässlichkeit steht daher nicht zweifelsfrei fest. Die Biografie meint dazu: «Es sei uns erlaubt, die Worte einer seligen Dienerin der Kirche anders zu verstehen. Es widerspricht der Meinung des zweiten vatican. Konzils nicht, wenn wir sagen: Sie ging für das Volk der Christen.» – Ich dagegen möchte

eher wünschen, der Satz hätte gelautet: «Komm, wir gehen mit unserem Volk.» Statt des Sühnedankens (also der Absicht, mit dem eigenen Tod zur «Rettung» der Juden beizutragen), wie ihn die besondere Spiritualität des Karmels einerseits, das vorkonziliare Denken der katholischen Kirche andererseits auferlegt haben, wäre in einem solcherart formulierten Satz die Solidarität Edith Steins mit ihrem Judentum wirksam geworden, die anderswo auch bezeugt ist: «Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, daß Gott wieder einmal schwer seine Hand auf sein Volk gelegt habe und daß das Schicksal dieses Volkes auch das meine war.»⁸

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

⁸ Sr. Teresia Renata Posselt, Edith Stein. Eine große Frau unseres Jahrhunderts, Freiburg 1962, S. 98 (zitiert nach E. Endres, S. 241).

DDR: Ökumene mit beschränkter Haftung?

Die katholische Kirche in der DDR wird an der vorgeschlagenen «Ökumenischen Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR» zum Friedensthema nur «im Beobachterstatus» teilnehmen. Das ist das Ergebnis eines längeren Klärungsprozesses, der auf der Vollversammlung der Berliner Bischofskonferenz am 1./2. Dezember 1986 seinen vorläufigen Abschluß fand. In einer kurzen Pressemitteilung, die das Berliner *St. Hedwigsblatt* am 25. Dezember 1986 und der Leipziger *Tag des Herrn* am 17. Januar 1987 veröffentlichten, wurden die katholischen Christen in der DDR über die Entscheidung ihrer Bischöfe unterrichtet. Es war die insgesamt zweite, für Nichteingeweihte allerdings kaum verständliche Erwähnung des Planes einer derartigen Versammlung überhaupt. Im Unterschied zu den evangelischen Kirchenzeitungen der DDR hatten die beiden katholischen Blätter den Vorschlag bisher mit keiner eigenen Kommentierung bedacht.

Die Entscheidung der Bischofskonferenz kam zu diesem Zeitpunkt überraschend. Sie ist von vielen evangelischen und katholischen Christen in der DDR mit Enttäuschung registriert worden. So schreibt die evangelische Wochenzeitung *Die Kirche* vom 8. Februar 1987: «Mit dieser zurückhaltenden Antwort sind Hoffnungen vieler, die Versammlung in unserem Lande möge als Schritt auf das für 1990 vorgesehene Welttreffen hin auf breiter ökumenischer Basis vorbereitet werden, enttäuscht worden.» «Zurückhaltend» ist die Antwort in der Tat, vor allem, wenn man sich erinnert, daß der Papst selbst es war, der die katholischen Bischöfe aus der DDR schon 1982 zu mehr ökumenischer Gemeinsamkeit in der Friedensfrage aufgefordert hatte. Beim Besuch der Bischofskonferenz in Rom hatte er erklärt: «Besonders aktuell ist auch die Antwort der Kirche auf die Fragen vor allem der jungen Menschen nach der Natur des Friedens, wie Christus ihn verkündet, gelebt und geschenkt hat, sowie nach den konkreten Wegen, wie wir uns in der heutigen Situation diesem Frieden nähern können. Hierüber sollte auch ein Gedankenaustausch mit den evangelischen Gemeinschaften versucht werden.» Der Versuch unterblieb bisher.

Auch das am 27. Oktober 1986 in Assisi stattgefundene Gebets-treffen der Weltreligionen für den Frieden hätte gut als Orientierungsmarke für die anstehende Entscheidung in der DDR dienen können. Dort hatte der Papst den Weg nach Assisi als Zeichen für den gemeinsamen Weg der Menschheit zum Frieden gedeutet und erklärt: «Es gibt keinen Frieden ohne die un-nachgiebige Entschlossenheit, den Frieden auch zu erlangen ... Wir haben gemeinsam unsere Augen mit Friedensvisionen gefüllt: Sie setzen Kräfte frei für eine neue Sprache des Friedens, für neue Gesten des Friedens, Gesten, welche die verhängnis-vollen Ketten der Entzweiungen zerbrechen, die von der Ge-schichte ererbt oder durch moderne Ideologien geschmiedet worden sind ...»

Der Kontrast dieser auf Handeln gerichteten, prophetischen

Sprache des Papstes zu der dürren Kommuniké-Sprache, die die Entscheidung für den «Beobachterstatus» mitteilt, macht einen traurigen Sachverhalt aufs neue bewußt: Die katholische Kirche in der DDR ist zwar «katholische Weltkirche in einem Land» (Pastoralschreiben der Berliner Bischofskonferenz vom 8. September 1986), aber das bedeutet nicht, daß sie in der Friedensfrage wirklich schon Anschluß an die Weltkirche gefunden hätte.¹ Gemeinsames christliches Friedenshandeln bleibt, wo es über das Gebet um den Frieden hinausstrebt, für die katholische Kirche in der DDR vorläufig ein Engagement «mit beschränkter Haftung».

Initiative aus Dresden

Nun haben Einladung zum Assisi-Gebet und die Einladung zu einer allchristlichen Friedensversammlung in der DDR unmittelbar nichts miteinander zu tun. Ihr zeitliches Zusammentreffen 1986 war eher zufällig. Oder war es vielleicht doch mehr? Viele Christen in der DDR hatten gehofft, der gute Geist von Assisi würde die Entscheidung der Bischöfe über eine Teilnahme an dieser Versammlung günstig beeinflussen. Was mit den Vertretern der Weltreligionen in Assisi möglich war, sollte mit den getrennten Schwestern und Brüdern in Berlin oder Dresden nicht unmöglich sein. Auch dann nicht, wenn die «Ökumenische Versammlung» nach dem Willen ihrer Initiatoren, des Stadtökumenekreises Dresden, bewußt mehr sein wollte als ein Gebets-treffen²: «... eine Einladung zu einem gemeinsamen Weg, zu einem Prozeß, in dem die Fragen reif werden zur Entscheidung ...», eine Einladung «zum Nachdenken und Beten, zum verbindlichen Dialog über die bedrängenden Weltprobleme im Horizont des Evangeliums» (Brief des Stadtökumenekreises Dresden vom Juli 1986). Nicht allein die Vision eines Friedens in Gerechtigkeit sollte beschworen, sondern Möglichkeiten eines gemeinsamen Weges dorthin sollten erkundet werden. Die Verbindlichkeit des erhofften Gesprächs und seine Hinordnung auf den «konziliaren Prozeß», der in der Ökumene seit der Vollversammlung in Vancouver 1983 für Bewegung sorgt, schien eine bloße Beobachterrolle bei der DDR-Versammlung eigentlich auszuschließen.

Auch die anderen christlichen Kirchen in der DDR waren durch die Dresdener Initiative auf eine ungewohnte Weise ökumenisch angefragt. Denn mit ihr war Ökumenizität gleich auf dreifache Weise herausgefordert: als Offenheit für die zentralen Überlebensfragen der Menschheit, als Bereitschaft zum Hö-

¹ Im Wortlaut bekannt geworden in der FAZ vom 24. Oktober 1986; Nachdruck im Informationsdienst des katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen (Bonn) Nr. 143 (1987), S. 24-43.

² Vgl. dazu im einzelnen: J. Garstecki, Mehrwert der Wahrheit. Wo steht der DDR-Kirchenbund im konziliaren Prozeß? in: Evangelische Kommentare 20 (1987), S. 138-141.

ren und Eingehen auf die Stimmen der anderen Kirchen und als Aufnehmen und Ernstnehmen der Erwartungen von der eigenen kirchlichen «Basis». Das schien die bestehenden Strukturen für ökumenische Kontakte zwischen den Kirchen in der DDR zu überfordern. Zusätzliche Sondierungen wurden nötig. Der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR nahm den Vorschlag aus Dresden positiv auf und trug ihn offiziell an die Berliner Bischofskonferenz heran. Im Juni 1986 sagte Kardinal Meisner gegenüber dem Vorsitzenden des evangelischen Kirchenbundes, Landesbischof Dr. Leich, eine «sorgfältige Prüfung der vorliegenden Initiative» zu und signalisierte «die grundsätzliche Offenheit der katholischen Kirche für das intendierte Anliegen». Das klang ermutigend. Der Erfurter Bischof Dr. Joachim Wanke begrüßte im September in einem vielbeachteten Wort vor der Synode des Kirchenbundes den Versuch, «die Stimmen der Christen in diesem Land zu einem eindrucksvollen Zeugnis, etwa für einen Frieden in Freiheit und Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, zu vereinen». Mögliche katholische Akzente in der Sache waren damit gesetzt. Ökumenisch bedeutsamer aber war, daß Wanke in diesem Zusammenhang von einem «konziliaren Prozeß unserer Kirchen» sprach. So positiv hatte bis dahin kein katholischer Bischof im deutschen Sprachraum die ökumenische Terminologie von einem «konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung» (Vancouver 1983) aufgegriffen. Während jedoch die einen auf eine schnelle Entscheidung drängten, um den ökumenischen Zeitplan einer sinnvollen Abfolge von konziliaren Versammlungen auf nationaler, regionaler und Weltebene nicht zu gefährden, warnten andere, den Prozeß in der DDR zu sehr von einer Antwort der katholischen Kirche abhängig zu machen. Denn die werde nicht kommen, ehe eine grundsätzliche Entscheidung des Vatikans über seine Teilnahme an der Weltversammlung 1990 gefallen sei. Vor der Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates im Januar 1987 sei diese Entscheidung nicht zu erwarten.

Es kam anders. Die katholischen Bischöfe der DDR sind mit ihrer Entscheidung für eine Teilnahme im Beobachterstatus dem Klärungsprozeß zwischen Rom und Genf zuvorgekommen. Die übliche Praxis, in wichtigen Fragen peinlich genau auf Übereinstimmung mit der Gesamtkirche zu achten, wurde einem noch übergeordneteren Interesse geopfert: dem Risiko einer Beeinflussung «von außen» um jeden Preis zu entgehen. Die Sorge, eine ökumenische Versammlung von Christen und Kirchen in der DDR könnte angesichts des Meinungspluralismus in den evangelischen Kirchen unter politische Fremdbestimmung geraten, war für die Bischöfe offensichtlich so beherrschend, daß sie die Chance einer vollverantwortlichen Mitträgerschaft kurzerhand dem eigenen Sicherheitskalkül opfereten. Dieses Kalkül richtet sich in erster Linie gegen die christlichen «Basisgruppen» in der DDR, die sich oftmals einer klaren kirchlichen Einordnung entziehen und damit in den Augen der katholischen Kirche zumindest latent ein ökumenisches (sprich politisches) Risiko darstellen. In deutlich entgegengesetzter Einschätzung hatte die Synode des Kirchenbundes im September 1986 darum gebeten, «nach Wegen zu suchen, wie die Friedens-, Umwelt- und Dritte-Welt-Gruppen an dem konziliaren Prozeß in unserem Land und in der weltweiten Ökumene beteiligt werden können». Eine solche Beteiligung entspricht der Bedeutung, die die Gruppen – unabhängig von ihrer konfessionellen Zusammensetzung – für das Friedensgespräch der Kirchen in der DDR heute haben.

Basis und Kirchenleitung

Von seiten der evangelischen Kirchen war man bestrebt, den katholischen Bedenken entgegenzukommen, ohne damit die Basis-Beteiligung zu «opfern». Das Problem einer ökumenischen Versammlung, die einerseits die Meinungsbildung in Gruppen, Initiativen und Gemeinden aufnehmen, andererseits

aber eindeutig kirchlich-repräsentativen Charakter haben sollte, war von Anfang an deutlich. Für den Kirchenbund war es inakzeptabel, mit den Basis-Vertretern ausgerechnet auf die Ebene verzichtet zu sollen, die der kirchlichen Friedensarbeit in der DDR in den letzten Jahren neben mancherlei produktiver Unruhe vor allem innovatorische Impulse gebracht hat. So wurde von evangelischen Kirchenleitungen 1986 mehrfach darauf verwiesen, daß die Basis-Vertreter in einer ökumenischen Versammlung zugleich ein Mandat ihrer Kirchen haben sollten. Die Delegation zur Versammlung selbst sollte allein Sache der beteiligten Kirchen sein.

Damit hätten die katholischen Befürchtungen einer Einmischung von außen, die die Klarheit des kirchlichen Zeugnisses verdunkelt, eigentlich ausgeräumt sein müssen. Wie stark die Bischofskonferenz den streng kirchlichen Charakter einer möglichen Versammlung betont sehen wollte, zeigt sich jedoch vor allem an einer anderen, wichtigen Einschränkung ihrer Entscheidung vom Dezember 1986. Die Teilnahme im Beobachterstatus wurde an die Voraussetzung gebunden, daß eine allchristliche Friedensversammlung «in Trägerschaft der Mitgliedskirchen der AGCK» (= Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR) zustande kommt. Die Trägerschaft der AGCK sollte den Charakter einer Versammlung von Kirchen garantieren. Zum anderen sollte sie der katholischen Kirche erlauben, in dieser Versammlung mit genau dem Status aufzutreten, den sie auch in der AGCK selbst praktiziert: dem eines Beobachters. Im Unterschied zur katholischen Kirche in der Bundesrepublik ist die katholische Kirche in der DDR nicht Vollmitglied der AGCK. Was in der regulären Mitarbeit in der AGCK nicht möglich ist, kann in einer außerordentlichen ökumenischen Versammlung auf AGCK-Ebene nicht plötzlich praktiziert werden.

Mit dieser formalen Logik war die ungewohnte und unbequeme Herausforderung aus Dresden für die katholische Kirche wieder auf den ökumenischen «status quo ante» zurückgestuft. Neuer Wein wurde auf alte Schläuche gezogen. Genau das Gegenteil hatten die Dresdner im Sinn gehabt: die christlichen Kirchen in der DDR unter dem wachsenden Druck weltweiter Ungerechtigkeit, fortgesetzten Wettrüstens und schleichender Naturzerstörung zu einem gemeinsamen, konziliaren Handeln zu bewegen, das der Gefahr angemessen ist – und das ihre ökumenischen Strukturen verändert, indem es sie «nach vorn hin» öffnet. Es folgte die Entscheidung der AGCK vom 25. Februar 1987, zu einer ökumenischen Versammlung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung einzuladen, «die für alle Kirchen in der DDR offen sein soll» und die in «Verantwortung und Leitung Sache der Kirchen ist». Sie soll möglichst bis zum Herbst 1988 stattfinden. Mit diesen entscheidenden Festlegungen mag die Teilnahme der katholischen Kirche gesichert worden sein. Es bleibt eine Teilnahme ohne eigenes ökumenisches Risiko.

Wie es heißt, haben die katholischen Bischöfe das Anliegen der Versammlung «eingehend» beraten. Die «Realos» unter den Ökumenikern in der DDR werden das Ergebnis als Fortschritt begrüßen. Es beendet eine jahrzehntelange Abstinenz der katholischen Kirche gegenüber gemeinsam wahrgenommener Friedensverantwortung der Kirchen in diesem Land. Nur – von einer ökumenischen Utopie ist dieses Ergebnis nicht inspiriert. Es macht vielmehr ein ökumenisches Dilemma deutlich: Einerseits soll «ein klares und unmißverständliches kirchliches Zeugnis» (Bischof Dr. Wanke) frei von jeder äußeren Beeinflussung bleiben. Umgekehrt führt die Angst vor solcher Beeinflussung, mag sie berechtigt sein oder nicht, in eine Lage, die das klare und unmißverständliche Zeugnis der Kirchen gerade verhindert, weil sich eine Kirche der vollen Mitarbeit entzieht. Jedes Verharren in der Haltung des Beobachters entkräftet das erklärte Ziel der Versammlung, «den (Weg des Friedens) zu gehen und ein Wort zu sagen, das uns bindet und verpflichtet ...» (Brief des Stadtökumenekreises Dresden vom 13. Februar

1986). Es rechnet nicht wirklich mit dem «Mehrwert der größeren Wahrheit» (Ernst Lange), der sich dem erschließt, der seine eigene Wahrheit der «riskanten Berührung» (Jakub Trojan) durch die Wahrheit des anderen aussetzt. Jedes Zuschauen mindert die ökumenische Qualität der vorgeschlagenen Versammlung, weil sie die Gemeinsamkeit ihres Zeugnisses schwächt.

Das gilt unabhängig davon, wie die katholische Kirche den Begriff «Beobachterstatus» interpretiert und wie sich ihre drei be-

reits benannten Vertreter «im Prozeß» verhalten werden. Es ist sehr zu hoffen, daß sie nicht nur schweigend zuhören, sondern sich aktiv einmischen werden. Wenn Gott den Christen und Kirchen in der DDR schon die Chance eines gemeinsamen Weges eröffnet und damit andeutet, daß er ihnen noch etwas Zukunftsträchtiges zutraut, wird er ihnen auch die Kraft geben, auf diesem Weg neue Erfahrungen miteinander zu machen, Erfahrungen, die ihnen die Zunge lösen. Auch den katholischen Beobachtern.

Joachim Garstecki, Teltow/DDR

Eschatologische Gültigkeit und Geschichte

Zur Fundamentalchristologie von Karl-Heinz Ohlig

Mit dem Ende des zweiten Jahrtausends n. Chr. ist zugleich das Ende des theologischen Eurozentrismus gekommen. Nicht nur zahlenmäßig verlagert sich das Schwergewicht des Christentums in die Dritte Welt. Auch wichtige theologische Neuanstöße nehmen in immer stärkerem Maß dort ihren Ausgang. Es ist also an der Zeit, Inventur zu machen und sich auf die eiserne Ration zu besinnen, die uns als Ergebnis zweitausendjährigen abendländischen theologischen Ringens bleiben kann, wenn die jungen Kirchen die christologische Debatte weiterführen. Im Hinblick auf die Christologie leistet dies das Ende 1986 im Kösel-Verlag, München, erschienene umfangreiche Werk von *Karl-Heinz Ohlig*, Professor für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums an der Universität des Saarlandes, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur* auf exemplarische Weise.¹ Weil Ohlig aber die Christologie nie von der Soteriologie isoliert betrachtet, für ihn vielmehr die Lehre von Jesus als dem Christus immer auch zugleich die Lehre von der Vermittlung des Heils durch Jesus umfaßt, bzw. «die christliche Soteriologie die Christologie hermeneutisch, die Jesus-Christologie die Soteriologie geschichtlich-inhaltlich» erschließt (28), betreffen die Überlegungen fundamental-hermeneutisch die gesamte Theologie, vor allem die Gottesfrage selbst, die in einem erkenntnistheoretischen Rahmen verortet wird, der durch die «subjektive Wende» der Neuzeit bestimmt ist.

«Subjektive Wende»

Auf allen Gebieten des kulturellen Lebens der abendländisch geprägten Welt ist es, mittlerweile unübersehbar, zu einem irreversiblen Bruch der Kontinuität mit der Vergangenheit gekommen. Dieser betrifft auch die christliche Theologie, insofern sie sich unabweisbar vor die Frage ihres Seins oder Nichtseins versetzt sieht, aber auch insofern sie wesentlichen Anteil hat an der Entstehung jenes subjektiven Denkens, das im Mittelalter einsetzend zu der bekannten Definition der Theologie als «fides quaerens intellectum» geführt hat: «der – objektive, göttlich-autoritative – Glaube (der antiken Kirche) fordert den – subjektiven, zum Gehorsam verpflichteten – Intellekt heraus, ihn zu begreifen ... (Damit) aber wird das Erleben der Diastase zwischen Subjekt und Glaubensvorgabe unausweichlich» (406). Der mittelalterlichen Kirche gelingt es noch, diese Gespaltenheit mindestens prinzipiell zu überwinden. In der Neuzeit jedoch kommt es zur Emanzipation von Subjekt und Intellekt gegenüber dem vorgegebenen Glauben. Diese «subjektive Wende» stellte im «Cogito ergo sum» ... das bisherige Denken auf den Kopf (oder, wenn man so will, auf die Füße)» (434) und führte über die erkenntnistheoretischen Stationen der Aufklärung und des deutschen Idealismus zu der erkenntnispraktischen epochalen Umwälzung in die Moderne.

¹ Karl-Heinz Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*. Kösel-Verlag, München 1986; 724 Seiten, DM 88.–.

Diese ist nämlich geprägt vom «Verlust der abendländischen These», will heißen, «daß die für das Mittelalter und die bisherige Neuzeit konstitutive Voraussetzung von der Gehorsam heischenden Objektivität Gottes, seines Heilswillens, seines Wirkens beginnt, keine Rolle mehr zu spielen», d.h. «sie bewegt und fasziniert soteriologisch nicht mehr» (513). Die Zeit ist offensichtlich vorbei, «daß die eigenen letzten Hoffnungen sich auf diese rechtfertigende «Objektivität» beziehen und von ihr her unser sündig-unheiles Dasein definieren» (ebd.). Dabei ist die Vorstellung einer vorgegebenen Objektivität Gottes und einer «von außen» vorgegebenen Offenbarung eigentlich mythisches Erbe der Antike, für die «Gott» wie selbstverständlich «aus dem eigenen Verstehen von Mensch und Welt» resultierte (514), keineswegs aber Implikat eines christlichen Gottesglaubens, der den Übergang zum kritischen Verstehen vollzogen hat. Weil aber die neuzeitlichen Kirchen bei mythischem Denken und Reden verharren und die Chance verpaßten, «aufzuzeigen, daß Gott auch «subjektiv», in «kritischer Wendung» denkbar ist» (ebd.), kam es «schließlich in der Moderne dazu, gewissermaßen das Kind mit dem Bade auszuschütten, d.h. hier: die Perspektive Gott zugleich mit seiner «objektiven Setzung» zu bestreiten – und daraus auch existentiell die Konsequenzen zu ziehen» (515). Dies heißt: ««Gott» hat jetzt seine Selbstverständlichkeit eingebüßt. Für das Christentum erschreckend, werden letzte soteriologische Hoffnungen nicht mehr, wie von selbst, mit dem Begriff Gott verknüpft, erst recht nicht – die abendländische «objektive Setzung» – mit dem Recht wollenden, sprechenden und durchsetzenden Gott, und umgekehrt wird die eigene Unheilssituation nicht mehr unbedingt von Gott her verstanden ... Natürlich gibt es weiterhin das soteriologische Problem, der Mensch erfährt sich als Unheil und streckt sich aus nach «Heil». Beide Erfahrungen aber werden – weithin – a-theistisch gedeutet, nicht im kämpferischen Sinn, aber so, daß Gott hierbei keine Rolle spielt.» (515)

Christologieggeschichte und Fundamentalchristologie

Dieser erkenntnistheoretische Horizont bestimmt Ohligs Versuch, «die gelaufene und laufende christologische Entwicklung zu verstehen, besser: mit historisch-kritischen Methoden zu analysieren und die von daher zwangsläufigen Folgerungen zu erheben» (15). Letztere betreffen daher entscheidend den Bereich der systematischen Theologie, und der Leser, der nach einer ersten flüchtigen Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses sich vielleicht darauf eingestellt haben könnte, es handele sich um eine ausschließlich dogmenhistorische Arbeit, die nacheinander sämtliche Teile der Christologieggeschichte von ihren neutestamentlichen Anfängen über die christologischen Konzilien der Alten Kirche, über Frühmittelalter und Mittelalter, Reformation und Gegenreformation bis hin zu christologischen Modellen der Dritten Welt darzustellen sich bemüht, sieht sich gleich zu Beginn der Lektüre eines besseren belehrt: «Es geht um den *Zusammenhang* der einzelnen Teile und um *seine Analyse*. Die Absicht der Arbeit ist also eine systematische – eine

«Systematik der Christologiegeschichte» (17), und zwar als, wie es der Titel des Werkes sagt, «Fundamentalchristologie». Sie will also nicht eigentlich eine (noch eine) «moderne» Christologie entwerfen (15), sondern es geht ihr darum, unter Respektierung der Erkenntnisbedingungen der Moderne, aufzuzeigen, was alle Christologien fundierend bestimmt. Das Werk zielt also, wenn man so will, auf eine Basishermeneutik der Christologie. Eine solche wird nicht mehr bei dem «objektiv» vorgegebenen «Sohn Gottes» anzusetzen haben, sondern bei dem irdischen Jesus, wie ihn das glaubende Subjekt erfahren hat und anhand des narrativen Materials über ihn in den Evangelien auch heute noch erfährt.

Freilich kommt bei einem Systematiker, der sich modernes, d. h. historisch-kritisches Denken zur Pflicht gemacht hat, die Darstellung der Geschichte der Christologie nicht zu kurz. In diesem Rahmen kann nur auf wenig hingewiesen werden: In der Darstellung faszinierend und zum Mit- und Nachdenken zwingend ist z. B. der Gang durch die Entwicklung der christologischen Auseinandersetzung in der Alten Kirche geraten. Ich muß gestehen, daß dies komplizierte Stück Theologiegeschichte mir noch nie so erhellend und verständlich vorgeführt worden ist, wie es hier (auf knapp 200 Seiten) geschieht. Oder: Direkt spannend ist unter anderem der Versuch einer Spurensuche nach dem Raster des keltischen Weltbilds, bei dem «weniger das statische Sein oder die statische Gesetzmäßigkeit im Vordergrund stehen als die göttliche Natur im Sinne eines lebendigen organischen Prozesses, als ein Werden und Vergehen und Wiederneuwerden» (329) und seiner Auswirkungen auf die Christologie z. B. eines Johannes Scottus Eriugena.

Unter systematischem Aspekt wird hier wie anderswo in der Christologiegeschichte Ohligs das die gesamte Darstellung durchziehende hermeneutische Apriori jeglicher Christologie deutlich: Jede Kultur hat ihre eigenen Vorstellungen von einem letzten Heilsein des Menschen (Soteriologie). In der jeweiligen Rezeption Jesu als des absoluten Heilbringers, in der entsprechenden Christologie also, macht diese kulturspezifische Ausformung von «Heil» sich geltend. Zugleich aber wirkt sich die umprägende Kraft der Tatsache aus, daß es eben dieser konkrete Jesus von Nazareth ist, an dem sich die kulturbedingt unterschiedlichen Vorstellungen von «Heil» festmachten. Die Gestalt seiner Botschaft, sein spezifisches Auftreten und sein Todesgeschick: kurz seine Person rücken sie in ihrer Perspektivik zurecht, und zwar von Anfang an: «Der geschichtliche Jesus kontrastiert in seiner Armutsgestalt allen Vorstellungen über einen Messias; in seiner Kreuzesgestalt läßt sich nicht leicht ein göttlicher Logos erkennen ...» (648). Damit konterkariert «Je-

sus» schon seine ersten jüdisch bzw. hellenistisch geprägten Rezeptionen als des absoluten Heilbringers, wie sie ihren sprachlichen Niederschlag im Neuen Testament gefunden haben, genauso, wie gegenüber den jeweiligen christologischen Rezeptionen von seiten der verschiedenen Kulturen im Lauf der Christologiegeschichte immer wieder «das «Jesusmaterial» seine korrektive und «reformatorische» Wirkung» (649) entfaltet hat.

Natur- und geschichtsorientierte Kulturen

Dabei lassen sich die Kulturen im wesentlichen zwei Gruppen zuordnen, je nachdem sie stärker auf die «Natur» oder auf die «Geschichte» hin orientiert sind: «Natur und Geschichte liefern die (einzig möglichen) Horizonte, innerhalb derer und woraufhin Menschen sich selbst und ihre «Situation» verstehen, als Unheil erfahren und eine Heilsperspektive wahrnehmen» (610). «Ein naturorientiertes «Selbstverständnis» ist immer offen oder latent monistisch (pantheistisch oder – säkular-materialistisch), insofern als letzte und tiefste Wirklichkeit, nach dem Modell der all-einen Natur, nur ein alles tragendes personales Prinzip oder eine apersonale Realität dem nach sich selbst fragenden Menschen aufscheinen. In Kulturen, deren Bezugspunkt die Geschichte ist, öffnet sich der Blick, nach dem Modell des nur in der Geschichte anzutreffenden Besonderen, auf personale göttliche Adressaten; aus dieser Art der soteriologischen Erfahrung resultieren die Theismen, in äußerster Konsequenz der Monotheismus» (ebd.).

Die Herkunftsreligion Jesu aber, das Judentum, ist in einmaliger Weise geschichtsorientiert, im Gegensatz zu dem im Grunde monistischen; an der Natur orientierten hellenistischen Denken. Das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem absoluten Heilbringer treibt die Geschichtsorientiertheit des Judentums auf die Spitze: «Die christliche Christologie macht aus der (konkreten) Geschichtlichkeit der Heilsmittlung (wie sie als immer noch offene, d. h. letztlich unentschiedene das Judentum kennzeichnet; Anm. d. Verf.) die Geschichte der Heilsmittlung» (651). Die Bindung des Heils und seiner Vermittlung an die geschichtliche konkrete Person Jesu von Nazareth war aber schon in neutestamentlicher Zeit «den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit» (1 Kor 1,23), und auch innerchristlich war immer und ist, wie die Christologiegeschichte zeigt, «die Versuchung ... groß, das Ärgernis des «bloß» Geschichtlichen oder der «bloßen» Geschichte zu mildern, indem man an Jesus möglichst viel «Grundsätzliches» oder «Notwendiges» entdeckte, um ein wenig von der bloßen Faktizität hinwegzukommen» (652). Doch ist, was den Intellektuellen aller Zeiten die härteste Zumutung des Christentums schien, zugleich auch sein entscheidendes Faszinosum: «Zielt nicht die letzte Heilshoffnung darauf ab, daß die bloß faktischen Menschen, d. h. du und ich und wir, «vor Gott» eine Zukunft, eine bleibende Gültigkeit haben, obwohl doch wahrhaftig – kosmisch oder weltgeschichtlich gedacht – an uns «als solchen» nicht viel zu entdecken ist, was diese Perspektive zwingend machte? Das Jesus-Christus-Bekenntnis behauptet gerade dies, wenigstens von einem Menschen; von Jesus. Ist nicht gerade dieses – logisch und «apriorisch» nicht zu begründende – Moment Grund letzter Hoffnung?» (652).

Die Lektüre des umfangreichen Werkes verlangt Leser mit langem Atem, obwohl die Sprache verständlich und erfreulich direkt ist. Zugleich aber zieht das Buch Ohligs den mitdenkenden Leser in seinen Bann, nicht zuletzt, weil es ihm gelingt, was viele unscharf ahnen, denkerisch und sprachlich zu fassen. Für manchen Leser wird das Buch freilich eine Provokation sein. Wichtiger jedoch ist, daß es die Leser, die sich unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne mit ihrem ererbten Glauben schwertun, instand setzt, in intellektueller Redlichkeit «Rechenschaft abzulegen für die Hoffnung, die in ihnen ist» (1 Petr. 3,15) und so sich vielleicht auch Lesern zu erschließen vermag, denen der (traditionelle) Glaube abhanden gekommen ist.

Werner Stenger, Köln

ORIENTIERUNG erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 201 0760
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber,
Josef Bruhin, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein,
Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1987:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-
Deutschland: DM 47.- / Studierende DM 32.-
Österreich: öS 350.- / Studierende öS 240.-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder
mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 / Schweizerische Kreditanstalt
Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 60010070) Konto Nr. 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1-Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion