

Erlebnis, sich selber im Geglaubten wiederzuerkennen. Dazu müssen die Entfremdeten ihrerseits neu sprechen lernen: im Gebet. Das Buch enthält darum eine neue Deutung des Apostolikums (48–134) sowie eine Meditation über das Unservater (136–186). Und beides steht – wie die Kapitel bei Küng – unter einem Bild aus dem Freskenzyklus des Chora-Klosters in Konstantinopel, das am Ende des Buches gedeutet wird (187).

E. Biser lädt allerhand illustre Gäste ein, die Gespräche mit seinen Lesern zu bereichern. Die Reihe reicht von Hölderlin und Buber bis zu F. Rosenzweig, Jaspers, Guardini, von Kierkegaard und Nietzsche zurück zu Schiller, Novalis und Augustin, und vorwärts zu Teilhard de Chardin und H. Jonas. Aber sie sind nur Gäste, sie dominieren nicht. Er will sie auch nicht als seine Bekannten vorführen, um seine Aussagen zu bekräftigen, eher sind sie Gestalten auf der Bühne, auf die auch die Leser treten dürfen. Einige Theologen – von Rahner und Ratzinger bis A. Schweitzer und G. Bornkamm – halten Wache darüber, daß keine historischen und theologischen Fehlurteile unterlaufen. Der Autor selber ist den Historikern gegenüber furchtlos, aber er sträubt sich gegen die Verwendung des Begriffs des Mythos auch da, wo er selber Mythisches (in dem Sinn, in dem das Wort allgemein verwendet wird) hervorragend und überzeugend deutet, eben so, wie es der Logos nicht vermag. (Z.B. S. 75 „... daß die Jungfrauengeburt tatsächlich vom Ende der Jesus-Vita her aufgefaßt sein will: von der Auferstehung des Gekreuzigten ... Mit physiologischen Folgerungen würde der Artikel ins Mirakulöse herabgespielt und seiner Würde beraubt“.) Die einzelnen Sätze des Credo beginnen für die Leser aufs neue

zu leuchten. Das Buch bietet zwar eine kurze, aber doch eine neue Auslegung. Der Untertitel „Neuauslegung“ paßt für den Teil über das Herrengebet vielleicht weniger gut. Er ist eine meditative, den Leser in den Text des Gebets inkorporierende Einladung. – Auch dieses theologisch und seelsorgerlich in gleicher Weise verantwortungsvolle kleine Buch verdient eine dankbare Leserschaft.

Dietrich Ritschl

Edmund Arens, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1992. 174 Seiten. Kt. DM 38,—.

Dies Buch des Fundamentaltheologen in Münster ist der Versuch, unter Nutzung der Erkenntnisse sozialwissenschaftlich-philosophischer Handlungstheorien die „christologischen, theologischen, ekklesiologischen und ethisch-praktischen Implikationen und Konsequenzen“ des Christusglaubens so zu entfalten, daß „die Pluralität der Disziplinen der Theologie von dem alle übergreifenden Gesichtspunkt des Zusammenhangs von Gottesrede und menschlicher Praxis zusammengebunden“ werden (S.11/12).

A. führt dazu zunächst in die philosophisch-sozialwissenschaftliche Diskussion (v. a. Habermas) der letzten Jahrzehnte über eine kommunikative Handlungstheorie ein, wobei er Kategorien wie kommunikative Rationalität, Ethik und Diskurs, Wahrheit und Konsens herausarbeitet, die er für die theologische Theoriebildung benutzen will. Das mag notwendig sein, erfordert aber konzentrierte Lektüre, wenn man darauf wartet, „zur Sache“ zu kommen.

Das geschieht dann in zwei umfangreichen Kapiteln über „Biblische Grundlagen theologischer Handlungs-

theorie“ (S. 45–109) und „Systematisch-praktische Perspektiven“ (S. 110–171). Weil „Wirklichkeit nicht unabhängig von Sprache vorkommt“ (S. 46), beginnt A. mit einer „Vergewisserung der biblischen Grundlagen“ (S. 45), indem er das Evangelium (ein „mehrdimensionaler Begriff“) als kommunikativen Vorgang untersucht, also nach dessen Subjekten, seiner Struktur, den kontextualen Situationen und den Intentionen fragt.

Jesu Handeln wird als Kommunikationsprozeß analysiert, wobei sich als dessen Intention ergibt, „Menschen die Erfahrung der Basileia zu vermitteln und sie in die Praxis der Gottesherrschaft einzuladen“ (S. 60). A. spürt dieser Intention – „Heilung gesellschaftlicher Antagonismen und Unheilsstrukturen“ (S. 71) – in den Begegnungen Jesu mit den verschiedenen Zielgruppen (von den Pharisäern über die Kranken und Marginalisierten bis zu den Frauen) nach und hält fest, daß „kommunikative Orientierung“ charakteristisch und Exkommunizierung Jesus fremd ist; „die eschatologische Basileia (wird) in Jesu heilsamer Praxis real erfäßbar“ (S. 73).

Anhand einer exemplarischen Untersuchung der Gleichnisse als kommunikativer Handlungen kommt A. zu dem Schluß, daß die Angesprochenen „in dieser Darstellung ... sich selbst wiedererkennen und zugleich dem menschenfreundlichen, gütigen und solidarischen Abba Jesu konfrontiert sehen“ sollen (S. 86). Jesus bietet ihnen „ein von der Gottesherrschaft bestimmtes Wirklichkeitsverständnis“ an und „lädt sie zu einer neuen Handlungsform ein, von der er sie überzeugen will“ (S. 85). Freilich, wenn dieser Effekt nicht eintritt, können die Gleichnisse „faktisch exkommunikativ wirken, bzw. besser,

faktische (Selbst)Exkommunikation der umkehrunwilligen Adressaten ans Licht bringen“ (S. 90). Bezeugen und Bekennen der Jünger, die Jesus an seinem kommunikativen Handeln beteiligt, führt „die jesuanische Praxis weiter ...“ und „(transformiert sie) im Blick auf die Person des Auferstandenen zugleich christologisch und -praktisch“ (S. 96), damit es zum Bekennen, das Übereinstimmung voraussetzt, in den Gottesdiensten wie in „zugespitzten Handlungssituationen“ kommen kann (S. 107).

Das III. Kapitel versucht, die angestrebte, disziplinübergreifende, Zeugnis und Leben umschließende und entfaltende Dimension zu gewinnen. Behandelt werden die Problemkreise „Wahrheit und Praxis“, „Glaube und Handeln“, „Handlungen des Glaubens-Handeln der Kirche“, „Communio und Kommunikationsgemeinschaft“ und schließlich „Christopraxis im Horizont universaler Solidarität“. A. geht dabei zunächst den Wandlungen und Färbungen des biblischen Wahrheitsbegriffes nach, mit der Folgerung, daß „Wahrheit nicht nur zur lebensbestimmenden Norm werden“ (S. 116), sondern „theologisch gesuchte Wahrheit letztlich und endlich in der ekklesialen Praxis getan werden“, theologische Wahrheitsansprüche „eingelöst“ werden müssen (S. 120). Theologische Ethik wäre folglich „als eine ethische Theorie christlich-kommunikativer Glaubenspraxis zu konzipieren“ (S. 125). Kerygmatisch-missionarisches Bezeugen vollziehe sich zwar „explizit sprachlich“, ziehe aber darauf, „Situationen ... jesuanisch bzw. christopraktisch zu transformieren“ (S. 132f), wozu es des diakonischen wie des prophetischen Bezeugens „sowohl (durch) einzelne als auch Gruppen, Initiativen, Gemeinden und Orts-

kirchen ... gegen Unrecht und Unterdrückung“, ggf. auch durch Übernahme des Leidens Jesu bedarf (S. 135ff).

Ein Abschnitt über das Bekennen erörtert die Bedeutung eines gemeinsamen Wortlautes der klassischen wie auch der in aktuellen Situationen entstandenen Bekenntnisse, wobei für letztere die reformatorische Sicht einer „in einer bestimmten Situation in autoritativer Form gegebene(r) Antwort auf das Wort Gottes“ (S. 143) voll aufgenommen wird. Konsequenterweise werden neben den Äußerungen der Reformationszeit hier auch die Barmer Erklärung, das südafrikanische KAIROS-Dokument, der Bekenntnistext „Unsere Hoffnung“ der Synode der deutschen Bistümer und die Initiative für einen konziliaren Prozeß einbezogen. Leitgedanke: „Im Bekennen fallen ‚Wort‘ und ‚Tat‘ zusammen“ (S. 149). Wenn die Kirche Kommunikationsgemeinschaft sein solle, müsse ekklesiale Kommunikation „sich kontextualisieren, sich auf die Situation ihrer Subjekte einlassen und sich darin inkulturieren bzw. inkarnieren“ (S. 158). Das wird nur möglich sein, wo Kirche verstanden wird als „Gemeinschaft von Ortskirchen und Teilkirchen sowie als konziliare Gemeinschaft verschiedener Kirchen auf dem Wege zur in Christus vorgegebenen Einheit“, die „ökumenisch ebenso möglich wie kirchenpraktisch folgenreich“ ist (S. 160). Dann folgt zu Recht eine Kritik der „zwiespältigen Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums“, die der „Gemeinschaft von Gleichen, die nämlich allesamt Angehörige des Volkes Gottes sind“ (S. 162), Hindernisse in den Weg stelle. Sie lasse sich auch kaum vereinbaren mit der „universalen geschichtlichen Solidarität“, wie sie in päpstlichen Enzykliken gefordert werde; deren Soziallehre mache vielmehr eine „kulturell

polyzentrische Weltkirche“ notwendig, die „jeder Form von Paternalismus (widerspricht), jeder Art von Rassismus, Sexismus und Imperialismus entgegen(handelt) und ... jedwede pastorale, organisatorische oder theologische Bevormundung ausschließt“ (S. 172f). Ein Beispiel solcher christopraktischen Perspektive sieht A. im Abschnitt 45 des Schlußdokumentes der Baseler Europäischen Ökumenischen Versammlung, mit dessen Zitat das Buch schließt.

Eine hilfreiche, neue Perspektiven erschließende Arbeit – gerade für die Praxis von Verkündigung und Dienst!

Lothar Coenen

LIMA-REZEPTION

Franz Lülff, Die Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt und deren Rezeption durch die evangelischen Landeskirchen in Deutschland. Oros-Verlag, Altenberge 1993. 378 Seiten. Kt. DM 64,80.

Die 1982 verabschiedeten Lima-Dokumente waren in den folgenden Jahren Gegenstand intensiver Diskussion in den deutschen Kirchen bis in die Pfarrkonvente und regionalen Synoden. Nahezu alle Landessynoden haben dazu offizielle Stellungnahmen verabschiedet. Es gab eine Menge von Einzelauswertungen und theologischen Beiträgen, aber bisher keine detaillierte Gesamtauswertung. Es ist schon interessant, daß eine solche nun von der Kath.-Theol. Fakultät Münster (unter Betreuung von Prof. Garijo-Guembe) als Dissertation angenommen und dank der Aufnahme in ihre Schriftenreihe breiterer Nutzung zugänglich gemacht worden ist.

Die Arbeit zeichnet sich aus durch die Einbeziehung des historischen Vorlaufs,