

im geistlichen Leben selber, und sich dann verordnet, von jetzt an ‚beruhigend‘ zu wirken (*devenir reposant*)! (93). Es finden sich Stellen in diesem Tagebuch, die sowohl P. Tilliette als auch die eigentliche Herausgeberin, Marie-Josèphe Rondeau, als Beleg für den Empfang mystischer Gnaden deuten. Am 29. Dezember 1951 lautet die Tagebucheintragung: „*Dum medium silentium*. Die Gnade des Herrn hat mich diesen Morgen berührt und, siehe, wieder ist meine Seele in ihrem Frieden erneuert. Wie gut doch der Herr ist. Und es ist wirklich seine Gnade, die gekommen ist, meine Finsternis zu besuchen und sie zu zerstören, die das Paradies erneut in meinen Herzen erweckt hat. *Deus Israel, custodi hanc voluntatem*. Ich fühle mich so schwach. Doch ich muß mich noch mehr gerade auf die Gnade stützen. Wie an die Gnade der Vergebung, so auch an die Gnade der Beharrlichkeit glauben. Verborgenes Leben mit Jesus *Abconde me in abscondito faciei tuae*. Etwas tun für mein Gebetsleben, mehr in häufiger Zuflucht denn in festen Zeiten, wovon ich weiß, daß sie nicht möglich sind. Aber die List des Bösen besteht eben darin, fortwährend zwischen die glückselige Dreifaltigkeit und meine Seele meine kleinen Begierden wie einen dünnen Vorhang auszubreiten. Die Sonne scheint jedoch hinter dem Vorhang; was die ganze Zeit über fehlt, ist die kleine Anstrengung, ihn zur Seite zu schieben. Auf diese Weise ein einfaches Gebetsleben wiederfinden, keine psychologische Euphorie aufrechterhalten, sondern demütige, ständige Bekehrung. Wieder auf Tauler zurückkommen, durch den mir heute Morgen die Gnade zuteil wurde, wie im Dritten Jahr, am selben Tag, bei Gelegenheit des gleichen Textes. Wahrlich, man vernimmt das Wort klar und deutlich. Ja, du hast gesprochen, du hast meine Taubheit durchbrochen. Wahrhaft, ich war taub, aber dein schöpferisches Wort hat diese Taubheit durchbrochen, und dort, wo nichts war, von neuem Leben und Freude erweckt. Maria, ich vertraue dir diese Gnade an, und meine Seele und die Seelen“ (401–402).

H. J. SIEBEN S. J.

TRIPOLE, MARTIN R., S. J., *Faith beyond Justice* (Studies on Jesuit Topics 14). Saint Louis: Institut of Jesuit Sources 1994. 153 S.

Tripoles These lautet: „Was tatsächlich eine legitime Anwendung des Geistes von Ignatius und der ersten Gefährten der Gesellschaft Jesu auf das Leben in der heutigen Welt ist, wurde durch die 32. Generalkongregation (GK) auf das unangemessen hohe Niveau eines Grundprinzips der Sendung erhoben.“ (23) Mit dieser These nimmt T. Sätze aus den Dekreten 2 und 4 der 32. GK des Jesuitenordens (1974/75) ins Visier wie: „Daher kann der Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit für uns nicht einfach eine Arbeit unter anderen sein. Er muß vielmehr der tragende Grund dafür sein, der alle unsere Arbeiten zu einer Einheit verbindet.“ (D2, 9) T. sieht zwei Probleme in der Akzentsetzung der 32. GK: Erstens sei nicht das soziale Apostolat, sondern die Verkündigung des Evangeliums Christi das einheitsstiftende Prinzip aller Tätigkeiten des Ordens; zweitens entwerde der Rang, den das soziale Apostolat durch die 32. GK erhalte, die Legitimität anderer Apostolate wie z. B. das der Erziehung (vgl. 24 f.). – Das Eingangsresümee der Umfrage unter 15 führenden Jesuiten (7–21) konstatiert Unsicherheiten und unterschiedliche Positionen zu Dekret 4 der 32. GK. Dem Begriff „Gerechtigkeit“ widmet sich das 3. Kapitel (27–41); Jean Yves Calvez' Apologie des Gerechtigkeitsbegriffes von Dekret 4 (D4) gegen ein rein ökonomisches Verständnis (vgl. „Glaube und Gerechtigkeit“, 1985) ziele am eigentlichen Thema der Kritik an D4 vorbei; erstens reduziere D4 – so der Autor – die Aktivität des Ordens tendenziell auf menschliche Gerechtigkeit, während die spirituelle Dimension von „Gerechtigkeit“ eher aufgesetzt wirke („a cosmetic theological prop“ – 32); zweitens trage D4 de facto jenen Apostolaten zu wenig Rechnung, die nicht mit der *promotio iustitiae* zu tun haben; eine Erweiterung des Begriffes „Gerechtigkeit“ helfe da nicht weiter, wenn die Gesellschaft Jesu nicht in einen exklusiven Soziolekt abdriften wolle; schließlich würde in allen Begriffserweiterungen die Dimension der „sozialen Gerechtigkeit“ letztlich doch überwiegen; viele gesellschaftliche Problemfelder ließen sich aber nicht mit den Kategorien der „Gerechtigkeit“ beschreiben; vor allem aber würde sich eine auf die sozialen Dimensionen reduzierte Anthropologie im Apostolat der Jesuiten kontraproduktiv zu ihrem eigenen Anliegen auswirken (32–35); drittens Sorge sich D4 eher um einen bestimmten Typus

von Ungerechtigkeit, der letztlich auf der Linie des „political mainstream“ läge (36–38); viertens unterschätze D4 die Bedeutung von „Wahrheit“ und „Liebe“ im christlichen Leben; schon Arrupe habe Anfang der 80er Jahre dieses Problem formuliert; „Dienst am Glauben und Einsatz für die Liebe, die Gerechtigkeit integral einschließt“ ist demnach für T. die bessere Formulierung der Sendung der Gesellschaft Jesu (39–40); fünftens sei die Bedeutung von „Glauben“ und intellektuellem Apostolat in D4 unterbelichtet (40–41).

Kapitel 4 untersucht „die Rolle der Gerechtigkeit im Dienst am Glauben“ (43–90) und setzt sich mit acht Argumenten des Dekretes auseinander, die der Gerechtigkeit eine besonders prominente Rolle beimessen. 1. (43–54) geht es um die Formulierung, daß der Einsatz für die Gerechtigkeit „notwendig“ (GK 32, 4, 2) zum Dienst am Glauben hinzugehört – „absolute requirement/exigentia absoluta/egigence absolue“. T. zeichnet die Diskussion um die Formulierung der römischen Bischofssynode 1971 nach, die von der „konstitutiven Dimension“ des Einsatzes für Gerechtigkeit im Dienst am Glauben gesprochen hatte. Die päpstlichen und andere Äußerungen verstünden „konstitutiv“ im Sinne von „integral“ und nicht von „essentiell“. 2. (54–58) die Begründung von D4, 2: „... denn sie (d. h.: die Gerechtigkeit) zielt auf die Versöhnung der Menschen untereinander, die ihrerseits von der Versöhnung der Menschen mit Gott gefordert ist.“ Doch hängt mangelnde Versöhnung immer mit einem Mangel an Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen Menschen zusammen (55)? 3. die Verankerung von D4 in der jesuitischen Tradition (58–71). Hatten Ignatius und die ersten Gefährten in erster Linie jene „Nöte“ (*needs*) im Blick, die in D4 unter dem Thema „Gerechtigkeit“ im Blick sind? Jedenfalls hatten die ersten Gefährten in ihrem sozialen Engagement keine Perspektive auf umfassende „ökonomische, soziale und politische Strukturen“ (GK 32, 4, 31) hin; hier markiert D4 vielmehr einen Bewußtseinswandel im Jesuitenorden (vgl. 64); Ignatius' Einsatz für die „leiblichen Werke der Barmherzigkeit“ stand unter dem Stichwort „caritas“ im Blick auf die „größere Ehre Gottes“; auch seine Aktivitäten für Gerechtigkeit (vgl. 60–64) waren von dorthier motiviert – und waren somit eine von mehreren möglichen Entfaltungen dieses Ursprungs; so ist der Einsatz für Gerechtigkeit eben auch nur eine von mehreren Früchten des Exerzitien (66–71). 4. D4, 18 bezeichnet mit „Gerechtigkeit“ sowohl das Heilshandeln Gottes gegenüber seinem Volk wie auch die gerechten Verhältnisse zwischen Menschen, ohne klar zwischen diesen beiden Bedeutungen von „Gerechtigkeit“ zu differenzieren. Erstere ist die Voraussetzung für letztere, und letztere ist nur eine der möglichen Partizipationen an ersterer: „(1) Unsere Gerechtigkeitstaten vergeben keine Sünden, sondern drücken nur die Vergabung durch Gott aus. (2) Unsere Versöhnungshandlungen sind wirksam, weil sie an Gottes versöhnender Gnade teilhaben. (3) Unsere Gerechtigkeitstaten sind nur eine mögliche Weise der Offenbarung von Gottes Heilshandeln“ (74); insbesondere sind hier noch zu erwähnen: die Verkündigung von Gottes Wort und das sakramentale Handeln der Kirche (72–75); in diesem Kontext sieht T. die Unterscheidung zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum in D4 verwischt; „Einsatz für Gerechtigkeit“ ist ein Auftrag an alle Christen und kann deswegen nicht den besonderen priesterlichen Charakter des Jesuitenordens begründen – wie Dekret 4, 18 es versucht (75–77). 5. muß das Evangelium nicht nur den Opfern von Ungerechtigkeit, sondern auch den Tätern verkündet werden – einschließlich der Jesuiten selbst (77). 6. Wenn Gerechtigkeit zwar zu „integraler Befreiung“ gehört (D4, 27), so ist sie deswegen doch noch nicht die ganze Befreiung (78–80). 7. kann sich zwar in bestimmten Situationen die Liebe zum Nächsten vor allem in Akten der Gerechtigkeit ausdrücken, doch darf daraus nicht verallgemeinernd geschlossen werden, daß alle Handlungen der Nächstenliebe letztlich Akte der Gerechtigkeit seien (80 f.). 8. ist die These von D4, 32 anzuzweifeln, daß es vor allem die ungerechten gesellschaftlichen Strukturen seien, die den Glauben an Gott und an Christus behindern; Atheismus ist mehr als eine Folge von Ungerechtigkeit (vgl. 82), sondern Folge von Sünde, die T. im Kern als „schuldhaften Unglauben“ definiert (87).

Wer ist mit den „Armen“ gemeint? Dies ist die Fragestellung des nächsten Kapitels (Kap 5, 91–118). D4 versteht darunter „generell die Benachteiligten und politisch Unterdrückten“ (94); die allgemeine Forderung nach praktischer Solidarität oder der „präferentiellen Option“ für diese Armen habe bei vielen Jesuiten zu einem „split in perso-

nality“ (118) geführt; „Jesuiten, die ihre Sendung nicht in Form von Lebensgemeinschaft mit den ökonomisch Armen leben konnten“, mußten denken, daß ihre Tätigkeit „weniger adäquat“ sei. T. geht die exegetische Diskussion zum „Armen“-Begriff in der Bibel durch (96–116). Vor allem die „Armen“ in den Seligpreisungen und die „geringsten Brüder“ im Mt 25, die beiden neutestamentlichen Kernbelege der Theologie von D4, werden analysiert und um die Bedeutung der demütigen Gottsucher und der christlichen Gemeinde (118) erweitert. – Im abschließenden Teil II (121–140) schlägt T. eine Neuformulierung der Sendung der Gesellschaft Jesu vor: „Der Dienst am Glauben durch den Einsatz für eine christliche und menschliche Kultur“ (128). Unter „Kultur“ versteht T. „das innere Leben der Menschen, ihre dominant motivierenden Werte“ (137). Die Sendung der Gesellschaft Jesu müßte in einer „ichzentrierten pragmatischen und materialistischen“ (135) US-amerikanischen Gesellschaft darin bestehen, an einer Konversion der Herzen zu Christus mitzuarbeiten, die das alltägliche Leben zu prägen vermag. T. unterzieht vor diesem Hintergrund die Pädagogik der „Sozialpraktika“, wie sie an amerikanischen Schulen (und auch in deutschen Jesuitenschulen) im Gefolge der 32. GK eingeführt wurden, einer Kritik. Letztlich gelinge es jedenfalls einer auf „social issues“ eingeführten Pädagogik nicht, jene innerliche Bekehrung auszulösen, die dann im Ergebnis auch einen dauerhaften Einsatz für die Gerechtigkeit als Frucht mit sich bringen würde.

T.s Text erscheint pünktlich zur 34. Generalkongregation des Jesuitenordens. Er ist der bisherige Höhepunkt einer intensiven Debatte in den US-amerikanischen Jesuitenprovinzen um die Formulierung der Sendung des Ordens. T.s Argumentation ist analytisch scharf, sprachlich einfach und klar. Immer wieder taucht im Hintergrund sein praktisches Anliegen auf, nämlich eine adäquatere Formulierung für das Erziehungsapostolat v.a. in den westlichen, säkularisierten Gesellschaften zu finden. Dem kann Rez. nur zustimmen. Anderes bleibt ihm allerdings fragwürdig. Wie verträgt sich T.s Effektivitäts-Begriff mit den Planzahlen des guten Hirten, der 99 verläßt, um 1 zu suchen? Warum muß gelegentlich (z. B. 92 ff.) so überzogen gegen die Solidarität des Mit-Seins statt des helfenden Für-Seins polemisiert werden? Manche Formulierungen („verschuldeter Unglaube“) schmecken pelagianisch und können als theologischer Sauerteig in der pastoralen Tat verheerende Folgen zeitigen. Und schließlich nimmt die Ersetzung von „Gerechtigkeit“ durch „christliche Kultur“ in T.s Formulierung der jesuitischen Sendung die Spitze, den Akzent, den Charakter einer konkreten, praktischen Option. Viel sinnvoller wäre es – um T.s Anliegen, das Erziehungsapostolat, zu retten – eine „Option für Kinder und Jugendliche“ theologisch zu begründen und sie zu der „Option für die Armen“ in Beziehung zu setzen. Jedenfalls ist der Gesellschaft Jesu zu wünschen, daß sie sich der Debatte über die Formulierung ihrer Sendung stellt, allein schon zu Ehren der 32. Generalkongregation, deren Texte es nicht verdient haben, nicht mehr weitergedacht und weiterdiskutiert zu werden.

KL. MERTES S. J.

KIRCHE, RECHT UND WISSENSCHAFT. Festschrift für Albert Stein. Hrsg. *Andrea Bolu-  
minski*. Neuwied: Luchterhand 1994. VIII/259 S.

Rechnet man die beiden Predigten zu Beginn (*W. Eisinger*, „Glaubensheiterkeit“. Predigt in Beuggen [„Beuggenfest“] am 12. 6. 1994, 3–8; *H. Hofmeister*, Das Gebot, das Leben verheißt, 9–17) ab, so hat die vorliegende Festschrift für Albert Stein 13 wissenschaftliche Beiträge. Auf einige davon möchte ich etwas näher eingehen. In seiner Untersuchung (Rechtserhebliche Wirklichkeit und kirchengeschichtliche Wahrheit. Memorabilia deutscher evangelischer Kirchengeschichte zwischen 1969 und 1991, 19–33) läßt *W. Hammer* noch einmal 20 Jahre der ehemaligen DDR Revue passieren. 1969 war es zur Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (= BEKDDR) gekommen. Die endgültige Trennung der evangelischen Kirchen in Deutschland schien ein unabwendbares Schicksal zu sein. Aber dann kam alles anders. Am 9. November 1989 wurde die Grenze geöffnet. Am 1. Juli 1990 wurde die DM auch in der DDR geltendes Zahlungsmittel. Am 3. Oktober 1990 fand die Wiedervereinigung statt. Am 27. Juni 1991 kam es zur Zusammenführung der beiden evangelischen Kirchen in Deutschland. *G. Reingrabner* (Wozu braucht die evangelische Kirche ein „Recht“? 71–