

gescheiterten Projekt der *Lex Ecclesiae Fundamental* (218–222) und der Rezeption konziliarer Ekklesiologie im neuen CIC (222–226). Die folgenden Teilabschnitte zeigen sehr detailliert, wie der neue Codex das Handeln der Träger und Repräsentanten kirchlicher Organe vorwiegend im Kontext kirchlicher Öffentlichkeit regelt (vgl. 227–264; 290–337). Die institutionelle Struktur der Kirche und die Verzahnung der Tätigkeitsbereiche ihrer Amtsträger und Organe im Bereich des *munus regendi*, *docendi* und *sanctificandi* werden hierbei deutlich, und der Verf. beleuchtet somit den ganzen Bereich der institutionellen Selbstentfaltung der Kirche im eigenen Binnenraum.

Kritisch ist anzumerken, daß der Verf. die kirchliche Grundverantwortung für die soziale Ordnung, die Grundrechte der menschlichen Person und die *salus animarum* gemäß c.747 § 2 CIC/1983, die in den außerkirchlichen Raum hinausgreifen, nicht mit der gleichen Sorgfalt und Ausführlichkeit wie das innerkirchlich-institutionelle Handeln der Kirche behandelt. Die Frage einer kirchlichen Urteilskompetenz in menschlichen Angelegenheiten und ihre Bedeutung für die Ausübung des sozial-politischen und hierin auch ethisch-menschenrechtlichen Öffentlichkeitsauftrages der Kirche wird nicht thematisiert. Die Dimension der Weltkirche und ihre sendungstheologischen Aspekte sowie die Frage eines interreligiösen und interkulturellen Dialoges werden kaum behandelt. Der Verf. spricht zwar von der sozial-politischen Dimension des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrages, setzt sich aber nicht mit der Frage eines sozial-prophetischen Sendungsauftrages der Kirche (Stichwort „Option für die Armen“) auseinander.

Insgesamt handelt es sich um eine gründliche und vor allem historisch gut fundierte Untersuchung. Die Arbeit leidet meines Erachtens darunter, daß durch den vom Verf. bevorzugten soziologisch geprägten Öffentlichkeitsbegriff im Sinne von freier Zugänglichkeit und Publizität eines rechtlich erheblichen Vorgangs bzw. im Sinne eines offiziellen Handelns eines kirchlichen Amtsträgers kirchliches öffentliches Handeln einerseits profil- und konturlos, andererseits durch die Betonung der kirchlichen Binnenperspektive institutionell-positivistisch definiert erscheint. Es fehlt neben einer pastoral-missionstheologischen Analyse des Öffentlichkeitsbegriffs auch eine bibeltheologische Fundierung des Öffentlichkeitsbegriffs im Sinne einer Untersuchung des Verständnisses von Öffentlichkeit im Kontext des Neuen Testaments. Diese Defizite schmälern den ansonsten soliden Gesamteindruck der Untersuchung.

G. SCHMIDT S. J.

KRAML, MARTINA, *Braucht das Fest einen Rahmen?* Annäherung an Handlung und Kultur aus (mahl-)theologischer Perspektive (Kommunikative Theologie – interdisziplinär; Band 3). Münster: Lit 2004. 238 S., ISBN 3-8258-7481-8.

Eine Veröffentlichung aus einer Reihe „Kommunikative Theologie“ weckt die Erwartung, daß für die Informationsgesellschaft ein theologischer Ansatz erarbeitet wird, der den kommunikativen Aspekt des Mahles und damit der Eucharistie besser als bisher zugänglich macht und vielleicht Filme und Fernsehprogramme vorstellt, die das Essen thematisieren, wie z. B. Babettes Fest, vielleicht sogar einen Beitrag für die Übertragung von Messfeiern in Radio und Fernsehen liefert. Wie löst die Autorin das Versprechen ein, das sie im Titel gibt, nämlich einen neuen Zugang zur Eucharistie vorzustellen?

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Eucharistiefeier, die aber nicht theologisch, sondern in ihrem Mahlcharakter reflektiert wird. Das Besondere der Mahlpraxis Jesu und die christliche Mahlkultur in Unterscheidung zu hellenistischen Mahlfeiern sind Zielpunkte der Arbeit. Es geht dabei nicht um eine Eucharistietheorie. Der Ansatz ist anthropologisch orientiert. Die Autorin plädiert für eine Kultivierung von Mahlzeiten durch die Ausstrahlung christlicher Mähler auf die Kultur des Essens und Trinkens. Ehe die Arbeit sich diesen Themen nähert, legt die Autorin eine philosophische und theologische Grundlegung vor, die eine Vielzahl von Themen aufgreift.

In Kap. 1 wird reflektiert, ob die Handlung den Menschen zum Menschen macht. Es wird ein kulturalistisches Verständnis von einem naturalistischen unterschieden. Es geht der Autorin darum, daß der Mensch nicht nur naturwissenschaftlich verstanden wird, sondern als Geistwesen, das sich in einer Kultur ausdrückt (Kap. 2). Im 3. Kap. wird das kulturalistische Verständnis theologisch reflektiert. Auf dieser Basis werden Essen und

Trinken als kulturelle Zeichen beschrieben (Kap. 4). Eine theologische Auseinandersetzung um Gott und die Götter wird unter die Überschrift „Die Suche nach Sinn und Glück“ gestellt. Hier wird eine kleine Fundamentaltheologie versucht, die drauf hinausläuft, daß die Götter Glück versprechen, das Versprechen aber nicht einlösen (Kap. 5). In einem nächsten Kap. versucht die Autorin, Wissenschaft als Handeln zu beschreiben und eine Einführung in die Hermeneutik zu geben. Nach diesen Vorüberlegungen kommt die Autorin in Kap. 7 zu einer anthropologischen Fundierung von Essen und Trinken, und streift dabei auch das Thema Eß-Störungen. Hier wird das Thema des „Rahmens“ vorbereitet, indem aufgezeigt wird, daß Mähler Teilhabe ermöglichen und zugleich immer auch eine Grenzziehung beinhalten.

Im 8. Kap. findet sich der Titel des Buches als Überschrift wieder. Wer bis dahin von der Erwartung ausgegangen war, daß der Rahmen eines Festes etwas mit dem Ritus zu tun hat, der den Ablauf einer Feier organisiert, wird mit der Aussage überrascht, daß der Rahmen eines christlichen Festes gerade darin besteht, daß bisherige Begrenzungen überwunden werden. Auf S. 196 ist im Unterkap. „Mahlgemeinschaft im Angesicht von Leid und Tod“ folgende Erklärung zu finden: „Als solche ist sie [gemeint ist die Mahlgemeinschaft] abschließendes, aber auch verstörendes Zeichen für Jesu Hingabe. Durch diese – rahmengebende – Hingabe in Liebe werden die Verhältnisse nicht einfach umgekehrt, sondern gewandelt: aus Tod wird Leben, aus Vieldeutigkeit Eindeutigkeit ... Es geschieht Befreiung: Das vieldeutige, lebensgefährdende ambivalente gemeinschaftliche Essen und Trinken bekommt einen Rahmen, es wird im gewandelten eucharistischen Essen und Trinken zu einem eindeutigen, nicht-ambivalenten, heilbringenden Mahl, ... das auf das Leben in Fülle und auf die vollkommene Verwirklichung im himmlischen Mahl verweist.“ Zu dieser Erklärung des Titels der Arbeit kommt die Autorin, indem sie der christlichen Mahlpraxis die hellenistischen Mähler entgegenstellt (180–183) und die Bedeutung der Mähler im Leben Jesu aufzeigt (186–197). Unterscheidendes Kriterium für ein christliche Praxis soll sein, daß niemand von dem Mahl ausgeschlossen wird und der Unterschied zwischen Arm und Reich die christliche Mahlkultur nicht bestimmen darf (203–205 zur Kritik des Paulus an der Praxis der Gemeinde von Korinth). Was ist durch diese Sicht des christlichen eucharistischen Mahles gewonnen? Die Aussage, daß alle eingeladen sind, scheint aus den von der Autorin herangezogenen Quellen ableitbar, solange man diese Idealvorstellung eines Mahls nicht in Bezug zu grundsätzlichen und aktuellen Problemstellungen der eucharistischen Mahlgemeinschaft setzt: Die Taufe dürfte immer Zugangsvoraussetzung zu dem eucharistischen Mahl sein. Wiederverheiratete Geschiedene sind vom Mahl ausgeschlossen, ebenso gibt es keine Mahlgemeinschaft zwischen den meisten Kirchen, die im Ökumenischen Rat vertreten sind. Auch die katholische Position, die eine gemeinsame Eucharistiepraxis mit den protestantischen Kirchen von einer Einigung der Kirchen abhängig macht, bleibt unerwähnt. Dazu hätte man sich einige Zeilen gewünscht. Im Abschlußkap. werden einige Aspekte zusammengestellt, wie erstarrte Rahmenvorstellungen, die durch Reinheitsgesetze, kultische Vorstellungen wie auch durch soziale Hierarchien Menschen vom Mahl ausschließen, überwunden werden können. Die Autorin weist der Theologie unter der Überschrift „Die Elastizität des Rahmens“ folgende Aufgaben zu: „Stehen die konkreten einzelnen Rahmen, die konkreten gemeinschaftlichen und individuellen Lebenskultivierungsregeln, noch im Dienste der Gottesbeziehung oder haben sie sich verselbständigt? Welche konkreten Regeln, welchen konkreten Rahmen braucht es zu welcher Zeit, in welcher Situation und unter welchen Umständen? Wie ist die Spannung zwischen Konturen und Offenheit? Wie elastisch können/müssen/dürfen die entsprechenden Rahmen sein?“ Der Leser ist bei diesen hier zitierten Fragen auf S. 218 angekommen, auf den restlichen sieben Seiten des Buches wird er dazu keine Antwort mehr finden. Aber warum soll jemand, der Gottesdienste vorbereitet, Kinder zur Erstkommunion führt, der für die Gottesdienstkultur einer Gemeinde verantwortlich ist, ein Buch lesen, das auf diese Fragen keine konkreten Antworten gibt, sondern diese von der Trinitäts-, der Inkarnations- und Kreuzestheologie erwartet (219)? Wozu gibt es eine praktische Theologie, wenn sie auf diese Fragen keine Antworten geben will?

Der kurze Aufriß zeigt: Obwohl es sich um Bd. 3 der Reihe „Kommunikative Theologie – interdisziplinär“ handelt, findet sich kein Bezug auf eine Kommunikationstheo-

rie. Die Arbeit bewegt sich im Rahmen einer Handlungstheorie. Der Titel, der einen „Rahmen“ für das Fest verspricht, läßt erwarten, daß der Ritus im Zusammenhang mit einer Handlungstheorie erläutert wird. Aber auch der Ritus wird nicht Thema. Der Herausgeber der Reihe, Matthias Scharer, verspricht auf S. 6: „Sie [die Autorin] bringt den Diskurs um eine wissenschaftstheoretische Fundierung Kommunikativer Theologie entscheidend weiter.“ Das geschieht zu sehr verschiedenen Themengebieten. Auf einer sehr schmalen Basis von Literatur werden grundlegende Fragen behandelt, die jeweils einer Monographie bedürften, so z. B. das Verhältnis von Hermeneutik und Wissenschaft (Kap. 6). Oder muß man sich, wenn es um eine Theorie des Festes geht, mit dem Unterschied von Religionspädagogik und Katechetik auseinandersetzen? Auf S. 109 ist zu lesen, daß Katechetik als „theoretische Stütze praktisch-katechetischer Tätigkeit aufgefaßt werden soll“. Was ist dann Religionspädagogik? „Sie bezieht sich stärker auf die sozialwissenschaftliche Analyse und Explikation der anthropologischen Bedingungen verschiedener gesellschaftlicher Orientierungs- und Bewertungsformen. Die Religionspädagogik stellt die gewonnenen sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse in den Zusammenhang mit dem christlichen Gottesglauben, während die Katechetik darauf abzielt, Unterschiede zwischen christlichem Gottesglauben und gesellschaftlichem Orientierungswissen herauszuarbeiten ...“ (107). Man sollte wissen, daß Religionspädagogik in dem Moment von Katechetik unterschieden wurde, als die Vorbereitung auf die Sakramente von den Gemeinden übernommen wurde und z. B. der Firmunterricht nicht mehr in der Schule stattfand.

Wenn eine kommunikative Theologie entwickelt werden soll, darf man sich nicht auf einen so begrenzten Ausschnitt der wissenschaftlichen Literatur beschränken. Ohne Bezug auf eine Sprachtheorie dürfte sich keine kommunikative Theorie entwickeln lassen. So hätten Austin und Searl zu dem Thema einiges beizusteuern, wie überhaupt der pragmatische Aspekt der Sprache, der schon lange für die Sakramententheologie genutzt wird, ausgeblendet bleibt. Der Leser folgt den mühsamen begrifflichen Vergewisserungen der Autorin und stößt sich an einer Fülle von Ungereimtheiten. Einige nur seien hier genannt. Die Autorin führt den Begriff „normativ“ in Abgrenzung zu „deskriptiv“ ein. „Normativ wird verwendet für den Bereich der Lebensgestaltung und Lebensausrichtung, sozusagen für den Bereich der Optionen menschlichen Handelns. ... Abgrenzen möchte ich mich durch diese Einführung vor allem von einem in der Religionspädagogik oft kritisierten Gebrauch im engeren Sinne, in dem mit „normativ“ konkrete festgeschriebene – weitgehend unbefragte – Vorschriften (Normen) und deren Ableitung gemeint sind“ (16, Anm. 2.). Gespannt, wie diese neue Bestimmung von „normativ“ fruchtbar gemacht wird, stößt man auf S. 63 auf folgenden Satz: „In diesem Punkt handelt die Ernährungslehre nicht nur beschreibend, sondern normativ.“ Wie will man das Wort auch anders gebrauchen als in dem Sinne: „Es ist so zu handeln und nicht anders.“

Diese Beispiele zeigen, welche begrifflichen Anstrengungen die Autorin dem Leser abverlangt, ohne ihn mit einer neuen Einsicht zu belohnen. Wenn die Autorin dann nach Zweidrittel der Arbeit zum „ambivalenten Charakter“ von Essen und Trinken kommt, geht es immer noch nicht um das Mahl, sondern um die Werbung für Nahrungsmittel, um industrielle Erzeugung von Nahrungsmitteln, Anorexie und Fitneß als Körperkult. Das sind sicher interessante Themen, aber was sagen sie über den Rahmen eines Mahles? So handelt das Buch über weite Strecken Fragen ab, die sich beim Studium der Theologie stellen, die jedoch für die vorgegebene Thematik keinen Beitrag leisten. Auf 55 Seiten wird das Thema „Hermeneutik“ grundsätzlich behandelt, ohne daß ein Bezug zum Thema der Arbeit zu erkennen wäre. Dieses und andere Themen werden nicht unter dem Aspekt behandelt, ob sie einen Beitrag zum Thema der Arbeit liefern, sondern grundsätzlich, als könne man nicht über Ritus, Essen und Trinken, über die Gestalt und die Teilnehmer eines Mahles schreiben, ohne sich mit den verschiedenen Grundlagenfragen der Theologie zu beschäftigen. Der Ansatz, den die Autorin verfolgt, hätte zur Folge, daß jede theologische Arbeit, zu welchem Thema auch immer, die Fragen der Fundamentaltheologie und der Wissenschaftstheorie aufrollen müßte. Weiter müßte sich eine kommunikative Theologie am Anspruch der Verständlichkeit und Lesbarkeit messen lassen. Sie müßte selbst kommunikativ sein und nicht in einer so schwerfälligen, substantiv-lastigen Sprache daherkommen.

E. BIEGER S. J.