Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

K. Beck: Die Frage nach Gott in der modernen Philosophie
W. Beilner: Predigten und Formeln im Neuen Testament
E. J. Görlich: Christ und Antisemitismus
K. Gastgeber: Der Bußgottesdienst
E. Marckhgott: Wiedererweckung einer Basilika
J. H. Emminghaus: Literaturbericht zur Liturgie
A. Heiderscheid: Aus der Weltkirche

119. Jahr 1971 1. Heft

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1971

	Abhandlungen	Seite
Karl Beck:	Die Frage nach Gott in der modernen Philosophie	3
Wolfgang Beilner:	Predigten und Formeln im Neuen Testament	13
Joseph Ernst Görlich:	Christ und Antisemitismus	27
	Pastoralfragen	
Karl Gastgeber:	Der Bußgottesdienst	40
	Mitteilungen	
Eberhard Marckhgott:	Wiedererweckung einer Basilika	46
	Berichte	
Joh. H. Emminghaus:	Literaturbericht zur Liturgie I	53
André Heiderscheid:	Aus der Weltkirche	66
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	74
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	78
	Buchbesprechungen	80
	Bibelwissenschaft AT und NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Ökumene, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Verschiedenes	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

Redaktion: Maximilian Hollnsteiner, Josef Häupl, Josef Lenzenweger, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Karl Beck, Theol.-Prof., A-3370 Ybbs, Hochstraße 1. Dr. Wolfgang Beilner, Univ.-Prof., A-5020 Salzburg, Ginzkeyplatz 2/202. DDr. Johannes H. Emminghaus, Univ.-Prof., A-3400 Klosterneuburg, Schredtg. 12. DDr. Karl Gastgeber, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Bürgergasse 2. Dr. Ernst Joseph Görlich, Prof., A-1103 Wien, Postfach 106. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. André Heiderscheid, Chefredakteur, Luxembourg, Rue Jean Origer 6–8. Dr. Eberhard Marckhgott, Stadtpfarrer, A-4470 Enns-Lorch.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957–1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften und Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Herausgegeben von den Professoren
der Philosophisch-theologischen Diözesan-Lehranstalt
Linz/Donau

REDAKTION:

Dr. theol., Lic. bibl. Maximilian Hollnsteiner
Professor für alttestamentisches Bibelstudium

Dr. theol., Dr. phil. Josef Häupl
Professor für scholastische Philosophie

Dr. theol., Dr. phil. Josef Lenzenweger
Professor für Kirchengeschichte

119. Jahrgang/1971

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

KARL BECK

Die Frage nach Gott in der modernen Philosophie

Neben der Frage nach dem Menschen in ihrer ganzen Breite ist es vor allem die Gottesfrage, die das Denken der gegenwärtigen Philosophie ausmacht[1]. Dabei handelt es sich nicht um zwei Fragebereiche, vielmehr schließt die Gottesfrage die Frage nach dem Menschen ein, und, was noch bedeutungsvoller ist, auch die Frage nach dem Menschen schließt die Gottesfrage ein. Diese gegenseitige Implikation macht es verständlich, warum die Frage nach Gott immer wieder im philosophischen Denken von verschiedenen Ansätzen her gestellt werden muß, wenngleich manchmal die Antwort in die negative Richtung geht, wie im großen Bereich des atheistischen Denkens.

Wenn wir die „Frage nach Gott in der modernen Philosophie" stellen, so geht es hauptsächlich darum, den Ansatz für die Frage und die Methode der Antwort aufzuspüren, da beide die Frage wesentlich bestimmen. Wenn wir von außen, d. h. unter Außerachtlassen der Implikation von Gottes- und Menschenfrage, an dieses Vorhaben herangehen, so können wir einen zweifachen Ansatz und dementsprechend eine zweifache Methode feststellen: die eine Art wollen wir die ontologisch-metaphysische, die andere die theologisch-religionskritische Fragestellung nennen. Beide sollen nun im einzelnen entfaltet werden.

I. Die ontologisch-metaphysische Fragestellung

Diese setzt beim Seienden an, das in der Erfahrung des Menschen gegeben ist, ohne jedoch auf das bloß unmittelbar Erfahrbare eingeengt zu sein. Vielmehr schließt die Aussage vom Sein mehr ein als das, was momentan im Blick ist; man könnte sagen: Seinsaussage meint immer mehr als sie sagt, oder anders ausgedrückt: mit der Erfassung eines Etwas als Seiendes erfassen wir nicht nur dessen Oberfläche — etwa im Sinne des Phänomens, wobei das „Ding an sich" verborgen bleibt —, wir erfassen nicht nur Teilaspekte des Seienden — wie in den Einzelwissenschaften, wo jeweils nur ein Ausschnitt interessiert —, sondern wir gehen in die Tiefe und zum Gesamtaspekt. Zwar bleibt die Seinsaussage immer irgendwie undeutlich — wenn ich z. B. den vor mir liegenden Gegenstand als Uhr bezeichne, habe ich mich deutlicher ausgedrückt, als wenn ich ihn als Seiendes bezeichne —, und dennoch ist der Seinsbegriff eine adäquate und bessere Vergegenwärtigung des Konkreten, weil er die Gesamtheit der Aspekte stets noch offen läßt — die Uhr kann z. B., wenn sie als Seiendes bezeichnet wird, unter allen möglichen Aspekten bedacht werden. — Zusammenfassend ließe sich dieser erste Gedankengang mit M. Müller so ausdrücken: „Mit Sein wissen wir nicht alles (im Sinne des erkennenden Wissens), aber meinen alles (wissen es also im Sinne des meinenden Wissens), haben also alles unentfaltet, unausdrücklich, unausgesprochen schon mit gemeint[2]."

Mit der umfassenden und erschöpfenden Vergegenwärtigung im Seinsdenken, die dem Menschen möglich ist, ist ein zweites unmittelbar mitgegeben. In der Tiefe des Seienden ist immer auch schon sein Grund eingeschlossen; die Repräsentation als Seiendes verschließt sich nicht der Frage nach seinem Warum, sondern hält sich auch dafür offen. Dies heißt, daß sich die Erkenntnis eines Seienden als Seiendes nicht in der Erfassung seiner bloßen Faktizität (= faktische Existenz) erschöpft, sondern auch noch den Blick

---

[1] Aus der neueren Literatur zum Thema: *G. Mainberger*, Wie weit bringt es die Philosophie in der Gottesfrage? PhJ, 77 (1970) 41—65. — *H. J. Schultz* (Hg.), Wer ist das eigentlich — Gott?, München 1969. — Neue Versuche zum Verständnis der Gottesfrage?: HerKorr, 23. Jg. (1969), 184—189. — *G. Rohrmoser*, Zum Atheismusproblem im Denken von Pascal bis Nietzsche: Internationale DIALOG Zeitschrift, 1. Jg. (1968), 130—145. — *F. Skoda*, Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute, Freiburg 1968. — *F. van Steenberghen*, Ein verborgener Gott — Wie wissen wir, daß Gott existiert?, Paderborn 1966. — *N. Kutschki* (Hg.), Gott heute, Mainz-München 1967. — *H. Nitschke* (Hg.), Wo ist Gott? Gütersloh 1967. — *B. Casper / K. Hemmerle / P. Hünermann*, Besinnung auf das Heilige, Freiburg 1966. — *E. Coreth*, Die Gottesfrage als Sinnfrage: StdZ, 93. Jg. (1968), 361—372. — *W. Schulz*, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen[3] 1957. — *Brinkmann-Hähn* (Hg.), Die Gottesfrage heute, Donauwörth 1967.

[2] *M. Müller*, Sein und Geist, Tübingen 1940, 46.

freiläßt auf den Grund des Seienden. Der Grund gehört dabei zu dem von allem Anfang an Mitgemeinten, weil alles zu dem von allem Anfang an Mitgemeinten gehören kann und gehört. Daraus folgt, daß der Grund als Implikation des Seinsbegriffes nur im Sein selbst liegen kann. Die Art und Weise dieses „Im-Sein-selbst-Liegens" wollen wir zunächst noch ganz und gar offen lassen.

Zuvor wollen wir noch fragen, wie es überhaupt dazu komme, daß wir nach dem Grund fragen. Nach dem bisher Gesagten könnte nämlich der Eindruck entstehen, diese Frage entspränge entweder bloß menschlicher (vielleicht auch philosophischer) Neugier oder sei vom Ziel her, den Nachweis für die Existenz eines Gottes zu erbringen, bestimmt. Würde das erste den Wert der Überlegung, nach dem Grund zu fragen, zumindest in Frage stellen, so würde das zweite sie gänzlich entwerten, da dann offensichtlich ein Zirkel vorhanden wäre, wie er jeder Ideologie eigen ist. Das Seiende würde in die Abhängigkeit von einem Grund gebracht, um im Rückgang diesen Grund als im Seienden vorfindbar aufzuzeigen. Wird dann weitergefragt, warum das Seiende in die Abhängigkeit gedrückt werde, so wäre keine theoretische Antwort mehr möglich, sondern vielmehr müßte an deren Stelle eine praktische Bedürftigkeit treten, etwa „um die Religion als wahr zu erweisen" oder ähnliches. Damit wäre aber nicht nur der Zirkel geschlossen, sondern auch das Vorgehen als ideologisch gekennzeichnet, wenn Ideologie mit Lauth als eine scheinwissenschaftliche Interpretation der Wirklichkeit im Dienste einer praktisch-gesellschaftlichen Zielsetzung, die sich rückläufig legitimieren soll, angesehen wird[3].

Um sowohl einer bloß psychologischen Begründung als auch dem Ideologieverdacht zu entgehen, ist es notwendig, die Frage nach dem Grund in der unmittelbaren Erfahrung zu suchen. In der Erfahrung des eigenen Ich bricht diese Urfrage nach dem Grund auf, insofern sich das „Ich als Grund seiner eigenen Erscheinungen"[4] erfährt. Im Ich wird erstmals das Sein erfahren: „Ich bin" könnte nämlich auch lauten: „Ich bin Sein". Diese ursprüngliche Seinserfahrung, die mit der Icherfahrung zusammenfällt, ist aber noch näher bestimmt: Ich bin nicht einfach Sein, sondern „dieses bestimmte Sein", das Ich manifestiert sich in ganz bestimmten Erscheinungen oder „Ich bin Ich". Diese Ich-Erfahrung, die der Lichtpunkt[5] der Seinserfahrung ist, ist aber zugleich auch eine Erfahrung der Begrenztheit, Beschränktheit und Bedingtheit[6]. Das Ich findet sich dem Nicht-Ich gegenüber und von diesem begrenzt, aber zugleich weitet sich diese Erfahrung, indem das Ich sieht, daß es als begrenztes Seiendes innerlich, wesentlich und konstitutiv auf anderes angewiesen ist. Endliches Seiendes ist nicht voll verstehbar aus sich, sondern verlangt zur vollen Verstehbarkeit das Mitbedenken der Bedingtheit von und durch anderes.

Neben diesem Weg aus der Erkenntnis der Bedingtheit von Seiendem, die mehr auf das Sein ausgerichtet ist, ist noch ein zweiter Weg gangbar, den wir ebenfalls im Anschluß an die Aussagen Günthers entfalten: Das Seiende ist nicht einfach ein statisch Gegebenes, sondern ist gekennzeichnet durch eine gewisse Prozeßhaftigkeit oder ein Handeln oder noch allgemeiner und ontologisch durch ein Werden. In diesem Handeln oder Werden ist das Seiende ebenfalls auf anderes angewiesen; es erreicht seine Selbstverwirklichung nur im Zusammenwirken mit anderem. So wie es in seinem Sein nicht aus sich verstehbar ist, ist es auch in seinem Handeln nicht aus sich allein verstehbar. Der Ort der Lichtung dieses Tatbestandes ist wieder das Ich: „Ich bin Quelle vielseitiger Tätigkeit. Jede ihrer Leistungen bringt mich in Kontakt mit der mich umgebenden Welt. Darin finde ich die ergänzenden Faktoren, deren mein Vermögen zum Handeln bedarf[7]."

[3] Vgl. *K. Rahner*, Ideologie und Christentum: Concilium 1. Jg. (1965), 475—483.
[4] *J. H. Pabst*, Janusköpfe zur Philosophie und Theologie, Wien 1834, 98.
[5] *A. Günther*, Euristheus und Herakles, Wien 1843, 184 f.
[6] Vgl. *K. Beck*, Offenbarung und Glaube bei A. Günther, Wien 1967, 46 ff.
[7] *F. van Steenberghen*, Ontologie, Einsiedeln 1952, 197.

Die Erfassung eines Seienden als Seiendes, wie sie die Metaphysik anstrebt, läßt uns, da das Seiende weder in seinem Sein noch in seinem Handeln aus sich voll verstehbar ist, auch den Grund des Seienden in den Blick kommen, so daß, wie schon gesagt, der Grund in den „Bereich" des Seins selbst zu liegen kommt. Verfehlt wäre es, die Grundfrage dem Nichts zuzuordnen, da das Nichts nicht Grund für Seiendes sein kann, denn „vom Nichts abhängen ist das gleiche wie gar nicht abhängen"[8]. Hiemit ist aber auch die Art und Weise, das „Wo und Wie" dieses „Im-Sein-selbst-Liegens" deutlich geworden, da das Ganze des Seienden nur das Nichts gegenüber hat, von dem es distinkt ist, „kann das »Ganze« als solches von nichts anderem abhängen und muß folglich sich selbst genügen"[9]. Da das gesamte „Ganze" nur dem Nichts gegenübersteht, kann es nicht als Ganzes relativ sein, sondern das Absolute und Grundgebende muß in ihm selbst sein.

Zusammenfassend ließe sich dieser zweite Gedankengang mit Steenberghen folgendermaßen darstellen: „Weil etwas existiert, darum existiert etwas durch sich selbst. Denn der Satz: »alles existiert durch etwas anderes« ist ein Widerspruch, der sich selbst aufhebt[10]." Das Ergebnis der bisherigen Überlegungen formuliert Steenberghen so: „Nicht mehr, aber auch nicht weniger ist erarbeitet, als daß der Seinsgrund von allem, was ist, sich *im Innern* der Gesamtheit findet, wenn unter Gesamtheit das Allgesamt des Seienden verstanden wird; es ist unmöglich, daß dieser Seinsgrund *außerhalb* der Allheit dessen, was ist, liegt[11]."

Aus dem eben Gesagten ergibt sich, daß es zwei mögliche Weisen zu sein gibt: zunächst jene, die die Angewiesenheit auf anderes einschließt und nur in dieser Relativität auch in sich erfaßt ist, und dann jene, auf die die erste Weise zurückweist und die demnach keine Angewiesenheit auf anderes einschließt. Damit ist im Bereich des Seins selbst zwischen Absolutem und Relativem eine im Sein gründende Differenz sichtbar geworden, deren positiver Aspekt von der traditionellen Philosophie mit der Transzendenz des Absoluten bezeichnet wurde, während der negative Aspekt der Andersheit zwar bedacht, aber nicht genügend deutlich hervorgehoben wurde. Eine erste Konsequenz aus dieser Differenz betrifft die Art und Weise des Seins des Absoluten, da es nicht als Seiendes (ens) existieren kann, sondern eben Sein (esse) ist; damit hängt unmittelbar die zweite Konsequenz zusammen, die die Denkweise über dieses Absolute betrifft und die Redeweise von einem ens a se oder ens absolutum fraglich oder zumindest gefährlich macht. „Das" esse subsistens steht nicht als zweiter Bereich neben dem Relativen.

Von hier aus gilt es, auch einem anderen möglichen Mißverständnis zu begegnen, dessen Lösung zugleich auch den Gedanken weiterführt. Im Anschluß an den Standpunkt des Aristoteles könnte nämlich dieses absolute Sein, das sich mit Notwendigkeit ergab, in die Gesamtheit des relativen Seins verlegt werden. Damit wäre aber nicht nur eine besondere Form des Pantheismus begründet, sondern auch der unmögliche Versuch unternommen, jenes kontradiktorische Moment, das die Differenz zwischen Absolutem und Relativem einschließt, zu unterdrücken[12]. Das absolute Sein ist nicht einfach die Summe des Seins des relativen Seienden, sondern dem relativen Sein entgegen- und gegenüberstehend. Daraus ergibt sich eine präzisere Fassung der angeführten Differenz: sie fällt zwischen Sein des Relativen und Sein des Absoluten und nicht etwa zwischen Seiendes und Sein oder Sein und Seiendes[13]. Es gehört zum Wesen dieses unendlichen Seins, daß es nicht der Ordnung des endlichen Seienden angehört, wenngleich es dieses begründet und aus diesem erkannt wird. Somit ergibt

---

[8] *Steenberghen*, a. a. O. 88.
[9] Ebd.
[10] Ebd.
[11] *Steenberghen*, a. a. O. 89.
[12] A. Günther wirft daher dem aristotelischen Denken einen versteckten Pantheismus vor.
[13] Man könnte diese Differenz als „transzendente Differenz" bezeichnen und diese über der

sich aus der faktischen Existenz des Seienden mit Notwendigkeit ein unendliches (dem endlichen entgegen- und gegenüberstehendes) Sein.

Dieser dritte Schritt, der uns vor die Existenz des unendlichen Seins bringt, ließe sich wieder mit Steenberghen folgendermaßen zusammenfassen: „Eine absolute Wirklichkeit drängt sich unabweisbar auf. In der Ordnung der endlichen Seienden ist sie nicht zu finden. Folglich ist sie dem Endlichen transzendent, sie ist nicht-endlich oder unendlich. Der Ausgang wird genommen von der Erkenntnis des Wirklichseins überhaupt, worin echt und eigentlich, jedoch undeutlich eine unbedingte Realität miterkannt ist, so daß die Stelle der letzteren noch nicht deutlich aus der Gesamtheit des Wirklichen hervortritt. Nun wird die Erkenntnis des Endlichen durchschritten, das sich wesentlich als relativ zeigt und wovon wir eine eigentliche Erkenntnis haben und zugleich voll deutlich angeben können, auf welcher Seite es sich findet. Von da geschieht der Übergang zum unendlichen SEIN, dem wir nun in aller Deutlichkeit seinen Ort anweisen können, wobei wir aber von ihm selbst nur eine uneigentliche oder analoge Erkenntnis besitzen[14]."

Mit dieser metaphysischen Folgerung, die eigentlich die Entfaltung einer Implikation ist, ist die Philosophie an ihr Ende gekommen: Das Sein des Endlichen gründet im unendlichen Sein[15].

Dieser Denkweg, den wir jetzt durchschritten haben, konvergiert mit einer anderen menschlichen Erfahrung, die vor aller und unabhängig von aller philosophischen Erfahrung in der Vielzahl der menschlichen Erfahrung immer schon gegeben ist und wodurch der Mensch von einem letzten Absoluten nicht nur schon Kenntnis hat, sondern diese Erkenntnis vornehmlich in sein Leben integriert. Gemeint ist damit jene ursprüngliche Erfahrung, die wir religiöse Erfahrung nennen und die insbesondere das Angesprochensein des Menschen von einem persönlich-höchsten Wesen einschließt. Wesentlich für diese ursprüngliche Erfahrung ist der duhafte Charakter[16]. Diese personale und auf ein persönliches Du gerichtete Erfahrung ist ursprünglich gegeben, ihr letztes Woher wird sich ebensowenig erhellen lassen wie jenes der Seinserfahrung. Es ist höchstens denkbar, für unsere Frage bzw. Konvergenz in ihrer konkreten geschichtlichen Situation ein historisches Woher zu eruieren; dabei dürfte das Denken des semitisch-vorderasiatischen Kulturkreises einen entscheidenden Beitrag geleistet haben[17].

---

von Heidegger angesetzten „ontologischen Differenz" und unter der von Lotz angesetzten „theologischen Differenz" einordnen.

[14] *Steenberghen*, a. a. O. 238.

[15] Es ist bisher noch nicht ausgesprochen, daß dieses unendliche Sein Gott sei. Eine solche Aussage wird sich von der Philosophie her auch kaum machen lassen, ohne nicht Gott zu funktionalisieren, d. h. als Verständnisfunktion für das endliche Seiende zu setzen, wie es in der ontotheologischen Metaphysik immer geschah.

[16] Diesen Aspekt hebt als tragend besonders *H. Mühlen* (Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung, Paderborn 1968) hervor.

[17] An zwei Beispielen soll dies deutlich werden: 1. Im Denken des Alten Testamentes hat dieses Angesprochensein tragende Funktion, das Reden Gottes steht im Vordergrund und wird im Neuen Testament und nach der altjüdischen Kanonauffassung als „Gesetz und Propheten" zusammengefaßt; in beiden liegt ein dialogisches, duhaftes Reden zugrunde: der Prophet spricht und das Gesetz, deren klassische Formulierung das Du-sollst-Gebot ist, ist ebenfalls ein Sprechen; dabei ist beide Male der Mensch der Angesprochene. 2. Ein sprechendes Beispiel bietet auch ein königlicher Befehl, den der Schatzmeister Ichernofret, der im Jahre 19 Sesostris III. (1878—1841) auf königlichen Befehl nach Abydos geschickt wurde und diesen religiösen Auftrag — er sollte die Mysterien vorbereiten — im Du-Stil erzählt: „Königlicher Befehl an den Schatzmeister Ichernofret: Es befiehlt meine Majestät, daß du nach Abydos im thinitischen Gau fährst, um ein Denkmal für meinen Vater Osiris-Chontamenti zu errichten und sein geheimes Bild aus Gold herzustellen, das er meine Majestät aus Nubien in Sieg und Macht hat bringen lassen" (zit. nach *Otto Eberhard*, Osiris und Amun, München 1966, 38). Vom König, der mit der Gottheit in enger Verbindung steht, und von Osiris Chontamenti erfährt sich der Schatzmeister im Du angesprochen.

Abgesehen von historischen Bedingungen der Konvergenz, die in der Begegnung des in das Christentum übernommenen personalen Denkens mit dem im griechischen Bereich beheimateten Seinsdenken gegeben sind, läßt sich auch eine sachliche Bedingung aufzeigen[18]. Das ursprüngliche religiöse Erleben ist zwar mitgetragen vom Verstand, geht aber in ihm nicht auf; es ist weder arational noch irrational, aber es ist auch nicht reflex und nicht kritisch; das sind Eigenschaften des philosophischen Denkens. Es ist nur selbstverständlich, daß nach Auftreten der Philosophie der religiöse Mensch mit Hilfe dieses Denkens sein religiöses Erleben reflex und kritisch prüft. Diese kritische Prüfung geht dahin, ob für jenes göttliche Wesen im Gesamt des Seins ein Platz sei. Da aber das philosophische Denken die notwendige Existenz eines absoluten Seins nachweisen kann, hat der religiöse Mensch damit zugleich eine kritische Prüfung und Sicherung seines Glaubens. Die Konvergenz des Seins wird weitergeführt zu einer Konvergenz der Eigenschaften. Jene Vollkommenheiten nämlich, die der Mensch in das göttliche Du verlegte, entdeckt er nun an jenem absoluten und letzten Sein wieder. Aus der Konvergenz beider ergibt sich für das Verhältnis des unendlichen Seins zum Gott der Religion folgendes: Was in der religiösen Erfahrung als Gott erlebt wird, wird in der philosophischen Erfahrung als letztes absolutes Sein erkannt[19].

So wird die philosophische Reflexion über die notwendige Existenz eines absoluten Seins zu einer nachfolgenden kritischen Prüfung der Religion, die deren (ontologische) Wahrheit nachweist. Die Tradition hat daher mit Recht — wenn auch in einer abgekürzten Redeweise — jene philosophische Deduktion, die das letzte und absolute Sein aufweist, das mit dem Gott der Religion in Konvergenz ist, als „Gottesbeweis" bezeichnet[20]. Die ursprünglich in Einheit gegebene Erfahrung von du-haftem Gotteserlebnis und es-hafter Seinserfahrung ergibt in ihre Elemente zerlegt folgenden Aufbau: In einem du-haften Erlebnis anerkennt der Mensch Gott, und in der es-haften Erfahrung des Seins findet der Mensch ein absolutes Sein. Der zweite Gedankengang ist so wie alles Philosophieren dem Leben nachfolgend und dieses kritisch prüfend. Vor allem wegen der Konvergenz im Sein und in den Eigenschaften werden höchstes Du und letztes Sein als identisch erkannt, so daß die es-hafte Überlegung Prüfung und Verifizierung der du-haften Religion bzw. Theologie ist. So treffen Philosophie und Theologie einander nicht nur im gleichen „Gegenstand" — trotz verschiedener Wege —, sondern sind schon geeint durch den Ursprung in ein und demselben Subjekt[21]. Das ist sicherlich von der traditionellen Philosophie und Theologie zuwenig bedacht worden, obwohl z. B. Thomas v. A. auf den Beitrag des Subjektes hinweist, wenn er die quinque viae stets schließt mit: „das nennen alle Gott".

Zusammenfassend läßt sich von der ontologisch-metaphysischen Fragestellung folgendes sagen: Sie entfaltet sich lediglich in der Konvergenz zweier Stufen, deren eine philosophisch im es-haften Seinsdenken und deren andere theologisch im du-haften

---

[18] Vor allem ging es dem jungen Christentum darum, seinen Gott nicht der herrschenden Mythologie zu übergeben — eine Schwierigkeit, die heute beim Verhältnis Christentum — Hinduismus erneut auftaucht —, darum geschieht eine Ausdrucksweise mittels der (neutralen) Philosophie. Vgl. dazu *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum, München 1968, 103 ff.

[19] In diesen Konvergenzen liegt auch die Ermöglichung, das Erlebnis „Gott" in menschlicher „Sprache" mit Hilfe philosophischer Begriffe darzustellen.

[20] Alle anderen Versuche eines Beweises, seien sie von physikalischen, mathematischen, biologischen, kosmologischen oder anthropologischen Gegebenheiten ausgehend, sind im Ansatz schon verfehlt. Insofern ist lediglich ein Gottesbeweis, eben dieser metaphysisch-ontologische Beweis, möglich; bei Thomas v. A. handelt es sich auch nicht um fünf Beweise, sondern um fünf Wege eines Beweises, die allerdings aus dem Ansatz des dritten Weges einer Fortführung ins Metaphysisch-ontologische bedürfen.

[21] Wir folgen dabei vor allem methodisch den Gedankengängen A. Günthers, vgl. Anm. 6.

Personendenken fragt. Die Konvergenz gründet sowohl im Subjekt als auch im Objekt[22].

II. Die theologisch-religionskritische Fragestellung

Neben und nach der ontologisch-metaphysischen Fragestellung entfaltet sich jene Art der Fragestellung, die wir als die theologisch-religionskritische bezeichnen möchten. Fragt die erste um die philosophische Wahrheitsgarantie der Existenz jenes, das die Religion Gott nennt, so steht nun die Art und Weise des Redens von Gott in Frage. Mit der Wendung zur Rede von Gott erhält die Frage eine theologische Problematik, und da eben dieses Reden von Gott untersucht werden soll, erhält sie ihre religionskritische Zielsetzung[23].

Geschichtlich spannt sich der Bogen von der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis in unsere Tage, die in der „Gott-ist-tot"-Theologie[24] die letzte und offensichtlich radikalste Ausprägung erfahren hat.

Die Berechtigung (wenn solche im Felde freier Diskussion angeführt und besonders ausgewiesen werden muß) ergibt sich aus der kritischen Funktion der Philosophie im allgemeinen, nach der sie dem im Leben Gegebenen auf dessen rationalen Grund geht, und aus der ideologiekritischen Funktion im besonderen, nach der sie jene Deutungen des Lebens, zu denen auch eine theologische Deutung gehört, auf deren Wahrheit prüft[25]. Geht es bei der ontologisch-methaphysischen Fragestellung um die Frage nach der ontologischen Wahrheit der Religion, so geht es bei der theologisch-religionskritischen Fragestellung um die Frage nach der logischen Wahrheit der Religion, d. h. ob die Denk- und Aussageweisen mit dem übereinstimmen, bzw. dem gerecht werden, was die Religion als „Ganz-anderen" und „Geheimnisvollen" erlebt. Die Schwierigkeit, die nach der theologisch-religionskritischen Fragestellung verlangt, ist die Gefahr, daß durch die Aussagen über Gott, die notwendigerweise von ihm gemacht werden müssen und dabei in der Sprache der Endlichkeit gemacht werden müssen, dieser selbst verendlicht bzw. sogar verdinglicht werden kann.

Die Bedingungen dieser Fragestellung, zumindest in ihrer Entstehung, sind soziokultureller Natur. Die gesamte Spannung und Tragweite läßt sich beinahe in zwei Jahreszahlen zusammenfassen: 1831 (Tod Hegels) und 1848 (Kommunistisches Manifest). Als Einzelmomente sollen hervorgehoben werden:

1. Es ist dies der Zeitraum, wo der Übergang von der sogenannten Primär- zur Sekundärwelt manifest und stationär wird. Während in der Primärwelt sich der Mensch noch unmittelbar von der Natur und ihren Produkten abhängig weiß, sieht der Mensch der Sekundärwelt sich seinen eigenen (industriellen) Produkten gegenüber. Der Mensch der Primärwelt ist zugänglicher für eine Botschaft, die Gott als „Spender" darstellt; für den Menschen der Sekundärwelt ist eine solche Botschaft unverständlich. Wird sie dennoch weiterverkündet, wird das Nichtentsprechende sichtbar und es kann — wie es ja auch tatsächlich geschah — Atheismus die Folge sein.

2. Änderung von äußeren Lebensbedingungen verlangen Neufassung der Botschaft, diese wieder verlangt auf theologischem Gebiet nach dem, was Welte als „Selbst-

---

[22] In Zusammenhang damit steht eine weitere Aussage über das Verhältnis von Philosophie und Theologie: Obwohl Philosophie und Theologie als Universalwissenschaften zwar immer „das Ganze meinen", können sie dennoch nie „das Ganze wirklich wissen" und bedürfen so der gegenseitigen Ergänzung bzw. des gemeinsamen Dialogs. Diese Erkenntnis muß vor allem gegen manche Bestrebungen betont werden, die beabsichtigen, die Philosophie aus dem theologischen Bereich zu verbannen.

[23] Es dürfte nicht zufällig sein, daß diese religionskritische Untersuchung gerade in der Zeit lebendig wird, in der auch die ideologiekritische Ausrichtung der Philosophie entsteht.

[24] Vgl. dazu die summarische Darstellung von *J. Bishop*, Die „Gott-ist-tot"-Theologie. Düsseldorf 1968.

[25] Wie berechtigt diese kritische Fragestellung ist, zeigt der Umstand, daß nun auch die moderne Theologie sich wieder mehr und mehr auf ihren eigentlichen und ureigenen „Gegenstand" ausrichtet.

denkertum" gekennzeichnet hat[26]. Der fruchtbaren ersten Hälfte stand im 19. Jahrhundert jedoch die unfruchtbare zweite Hälfte gegenüber. Äußeres Bekenntnis zur Ablehnung des (notwendigen) „Selbstdenkertums" durch die Kirche kann die 1857 erfolgte Verurteilung A. Günthers sein. Daran kann auch die 1879 versuchte Rückkehr zu Thomas nichts mehr ändern; man bleibt im „Konventionellen". Zwischen Wirklichkeit und theologischer Rede bricht eine Kluft auf.

3. Aber dennoch tritt die Kirche, der die Botschaft übergeben ist, mit Machtansprüchen auf; ein letzter Ausdruck des kirchlichen Machtanspruchs verbirgt sich noch in dem 1925 eingeführten Christkönigsfest. Diesen Machtansprüchen wird widersprochen, und dadurch gerät die gesamte theologische Rede in Kritik.

Neben diesen äußeren Bedingungen ist es vor allem eine bestimmte philosophische Darstellung der Gottesfrage selbst, die zur modernen Fragestellung führt. Es ist dies jener Gottesbegriff, der mit Descartes ins philosophische Denken eintritt, bei Hegel den Höhepunkt erreicht und bei Nietzsche destruiert wird: es ist der Gott als ens causa sui. Gott als höchstes Ding, als ens causa sui, das ist der eigentliche Name und Begriff Gottes, mit dem die abendländische Philosophie und die ihr verschwisterte Theologie Gott nannte und gegen den sich die Kritik der gegenwärtigen Philosophie richtet. Gänzlich falsch und absurd wäre es, unter den Angegriffenen auch Thomas v. A. zu sehen. Es war gerade Thomas[27] und im Gefolge von ihm Eckhart[28], die die Negativität unserer Gotteserkenntnis immer wieder betonten. Bei Thomas wird Gott nicht als höchstes ens sichergestellt, sondern „im Bedenken des Seins des Seienden gewahrt das Denken die causa sempiterna et universalis totius esse, die wir Gott nennen"[29]. Das „et hoc omnes intelligunt Deum"[30] gewährt und wahrt jene Differenz zwischen dem esse subsistens und dem Gott der Religion, die um der Freiheit Gottes willen nötig ist. Wie fremd Thomas eine Auffassung Gottes als ens causa sui ist, zeigt der Tatbestand, daß er den Menschen als causa sui versteht[31]. Erst auf dem Boden eines im Wesen geänderten Denkens, das das Subjekt außerachtlassend sich zu scheinbarer Objektivität aufschwang, wurde Gott als ens causa sui fixiert. Dahinter stand bereits jenes rationalistische Erkenntnisideal, das in der Theologie und noch mehr in der verkündigenden und verkündigten Praxis bis zum Durchbruch der modernen Bibelwissenschaft vorherrschend blieb und dem positivistischen und historistischen Denken im geisteswissenschaftlichen Bereich der Theologie den Einzug ermöglichte. Der Geist denkt einfach die Wirklichkeit nach, in der alles an seiner Stelle steht: Gott nimmt dabei die oberste Stelle im Gesamten ein. In dieser mathesis universalis wird Gott more geometrico sichergestellt. Dabei geht jeder persönliche und personale

---

[26] „Selbstdenkertum bedeutet im theologischen Bereich jene geistige Haltung, welche die Gedanken der Botschaft des Christentums nicht einfach als schon gedachte und in der Form, in der sie schon gedacht wurden, wiederholt, dieselben vielmehr neu und aus eigenem und gegenwärtigem Ursprung und eigener Freiheit des Geistes bedenken, durchdenken und assimilieren will." *B. Welte*, Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, 386: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965.

[27] „. . . de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit" (S. th. I. 3, Einleitung).

[28] Vgl. dazu *B. Welte*, Bemerkungen zum Gottesbegriff des Thomas von Aquin: ThGl, 58. Jg. (1968), 409—416. *Ders.*, Meister Eckart als Aristoteliker: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 197—210.

[29] *B. Casper*, Der Gottesbegriff „ens causa sui": PhJ, 76. Jg. (1968/69), 317. Dort verwiesen auf S. th. I, 16, 7 ad 3; I, 19, 6 c; I, 45, 2 c; I, 45, 3 c; I, 103, 5 c; I, 103, 7 c; Gent III, 68, 80 u. 96.

[30] S. th. I, 2, 3 c.

[31] Compendium theologiae cap. 76. Dieses Werk wurde nach den beiden Summen abgefaßt, was zeigt, daß der Gedankengang Thomas' nie in diese Richtung ging, die Descartes später durchführte.

Anspruch Gottes verloren. Es war Descartes, der diesen Gottesbegriff in das abendländische Denken einführte[32].
Für das weitere Denken ergibt sich daraus eine wichtige Grundentscheidung, die in der cartesianischen Entscheidung eingeschlossen ist: Gott ist nicht mehr der Absolute, sondern Glied im Ganzen. Gegenüber dem thomasischen Denken ist Gott durch diese Funktionalisierung seiner Absolutheit beraubt. Mancher Atheismus der Folgezeit muß als Negation dieser Negation verstanden als Positivität interpretiert und als „gläubiges Schweigen" aufgefaßt und geachtet werden.
Durch die in der Folgezeit vollzogene Entwicklung der Naturwissenschaft wird der causa-Begriff mechanistisch umgeprägt, so daß der Gott als ens causa sui auch noch more mechanico verstanden wird. „Diese Generalursache aber ist, wenngleich transzendent, so doch als Ursache der geometrisch-mechanisch und funktional-kausal verstandenen Natur prinzipiell gleichen Wesens wie das von ihr Verursachte. Hier liegt das verborgene Wesen der cartesianischen Gottesidee, die sich selbst als substantia infinita causa sui artikuliert[33]."
Spinozismus und Okkasionalismus sind nur noch Konsequenzen dieses Ansatzes; damit ist aber auch die Freiheit des Menschen vernichtet. Der später folgende Atheismus, vor allem marxscher Prägung, ist vor allem ein Protest des Menschen um des Menschen willen gegen einen Gott, der nicht Gott ist.

Eine primitivisierte Schöpfungstheologie schafft diesem Gottesbild Breitenwirkung. Einen ersten Gegenstoß dagegen macht Kant[34]: Gott steht außerhalb des Wissens (more geometrico). Da, und wenn der Wissensbegriff Kants im Sinne Descartes' eingeengt ist, stimmt es, daß Gott außerhalb des Wissens gefunden wird. Doch wollte die Verkündigung der Theologen Gott wieder innerhalb des kantischen Wissens fixieren, und so wurde seine berechtigte Kritik an den Gottesbeweisen unberechtigterweise abgelehnt. Damit war nicht nur wieder jeder Fortschritt unterbunden, sondern ein noch größeres Einschwenken auf den Gott more geometrico vollzogen. A. Günthers Versuch, das „Wissen im Glauben"[35] zu finden, um so auf Grund der Unterscheidung von Begriff und Idee das Anliegen Kants weiterzuführen, wird unverstanden abgelehnt. Wenn Kant dem Gott im Glauben begegnet, so wird damit jenes alte Anliegen, daß Gott in den Bereich der Freiheit falle, die sich in der Sittlichkeit auswirkt, aufgegriffen. Allerdings gewinnt auch bei Kant der Gott more geometrico die Oberhand, da nach der 8 Jahre nach der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft erschienenen Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft"[36] Gott uns nicht mehr offenbaren kann als das, was wir durch unsere Vernunft wissen beziehungsweise wissen können[37]. Damit wird wieder das Wissen und Wissenkönnen das Maß für Gott. Wie stark diese Auffassung verbreitet und wie tief sie verwurzelt war, zeigt der Umstand, daß man Fichte, als er die Religion als moralischen Glauben

---

[32] Die ganze dritte Meditation der Meditationes de prima philosophia ist diesem Thema gewidmet.
[33] *Casper*, a. a. O. 321. Zu welch gewaltsamen Verirrungen es dadurch kommt, zeigt ausgezeichnet *van de Pol*, Das Ende des konventionellen Christentums, 210 f. Eine letzte Auswirkung wird in der immer noch vorhandenen Unterscheidung von Schöpfung und Erhaltung und in der immer wieder im Anschluß an die Ergebnisse vom Alter der Welt versuchten naturwissenschaftlichen Interpretation der Schöpfung sichtbar.
[34] „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (Kritik der reinen Vernunft, B XXX).
[35] *A. Günther*, Janusköpfe zur Philosophie und Theologie, Wien 1834, 338. Vgl. *Beck*, Offenbarung und Glaube bei A. Günther, 174 ff.
[36] A 1793, B 1794.
[37] Daß der einem solchen Naturalismus antithetisch entgegengesetzte Supranaturalismus in den gleichen Fehler verfiel, beweist die in der Folgezeit aufkommende mechanistische (und ganz unbiblische) Auffassung vom Wunder; eine Auffassung, die eine Gottesauffassung more mechanico impliziert.

auslegte, Atheismus vorwarf, woraus es 1798 zum sog. Atheismusstreit zwischen Fichte und Jacobi kam. Nicht von ungefähr ist, daß Jacobis Ideen pantheistischer Art sind, denn der Gott more geometrico ist in sich ein pantheistischer Gott. Dies kam schon bei Spinoza zur Auswirkung und bei Hegel, der sich schon früh auf Spinoza berief[38]. Die Hegelsche Radikalisierung des Gottes more geometrico et mechanico geschieht vor allem durch das Aufheben der Verstandeskategorie der Kausalität, die bisher noch immer eine Trennung zwischen Gott und Welt im Sein zuließ, wenn beide auch in der Erkenntnis in dem einen Begriff der causa in eins fielen[39]. Damit ist jene bisher übliche Abhebung von Logik und Ontologie (bzw. Metaphysik) aufgehoben: Alles ist Entfaltung des Geistes, „Selbstdarstellung des Geschehens des absoluten Geistes". Wenn sich auch Hegel gegen den Vorwurf des Pantheismus wehrt, so ist dieser doch auf radikalste Weise durchgeführt, jedoch nicht als naiver Pantheismus, sondern als absoluter, da Gott sich als absoluter Geist entfaltet. In totale Destruktion verfällt dabei der Mensch, in dessen Namen dann auch von Feuerbach und Marx der Atheismus als Befreiung propagiert wird. Daß der Ansatz dafür der Mensch ist, beweist die historische Abhängigkeit Feuerbachs von Fichte[40]; dabei berührt diese Abhängigkeit auch die theologische Frage, da Fichte zusammen mit Schelling gegen den Gott more geometrico opponierte. Bemerkenswert ist, daß jene letzten starken Versuche eines theologischen Selbstdenkertums, die sich bei A. Günther finden, der „Gott als Ungrund"[41] bezeichnet und sich damit diametral dem herrschenden und verhängnisvollen Gottesbild entgegensetzt, keine Resonanz finden. Wie selbstverständlich der Gott als causa sui war, beweist die Tatsache, „daß die durchaus orthodoxen und des Semirationalismus nicht verdächtigten Tübinger den Terminus causa sui wörtlich oder der Sache nach in ihrer Gotteslehre gebrauchen; so etwa F. A. Staudenmaier, J. E. Kuhn und der in dieser Frage von Kuhn abhängige Würzburger Herman Schell"[42].

Auch in der Neuscholastik bleibt jenes Gottesbild vorherrschend, wenn auch das Wort causa sui vermieden wird; vergessen bleibt nämlich jene theologische Differenz, die Thomas mit dem „et hanc dicunt omnes Deum" zum Ausdruck brachte, so daß gleichsam die jetzt mehr in den Vordergrund tretende Bezeichnung der Aseität zu einer positiven Aussage wird. Gleichzeitiger Gegenpol ist Nietzsche, dem die abschließende Stellung zukommt, da Kierkegaard revolutionärer Außenseiter und Marx konsequenter Revolutionär bleibt. Für Nietzsche gibt es aus dem Bisherigen, wozu Philosophie und Theologie in gleicher Weise gehören, nur einen Ausweg, den er in der Rede des tollen Menschen[43] in die Welt hinausruft:

Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!" — Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verlorengegangen? sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? — so schrien und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott?" rief er, „ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet — ihr und ich! Wir sind alle seine Mörder! Aber wie haben wir es gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch

[38] In einem Aufsatz im Kritischen Journal der Philosophie von 1802 bezieht sich Hegel auf Spinoza.
[39] Philosophie und Religion: Werke 16, 514.
[40] Vgl. dazu *J. Mader*, Fichte, Feuerbach, Marx, Wien 1968.
[41] *A. Günther*, Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums, 2. Aufl. Wien 1846, 127.
[42] *Casper*, a. a. O. 327.
[43] *F. Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft III/125.

ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden! Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? das Heiligste und Mächtigste, was die Welt besaß, es ist unter unseren Messern verblutet — wer wischt das Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnefeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nun ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, die alle Geschichte bisher war!" — Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, daß sie in Stücke sprang und erlosch. „Ich komme zu früh", sagte er dann, „ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne — und doch haben sie dieselbe getan!" — Man erzählt noch, daß der tolle Mensch desselbigen Tages in verschiedenen Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur dies entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind!"

Der Gott, dessen Tod[44] Nietzsche verkündet, ist sowohl der Gott der Metaphysik, der Gott more geometrico et mechanico und darum Nicht-Gott und eben darum und dadurch getötet, als auch der Gott des Christentums, der auf Grund des christlichen Ideals jene humanitäre Mitmenschlichkeit impliziert, die gerade dem neuen Menschenbild widerspricht[45].

Nach Nietzsche sind sowohl der kosmologische Gott als auch der anthropologische Gott endgültig tot, und damit ist jener Nihilismus, der das abendländische Denken beherrschte, überwunden. Mit Selbstverständlichkeit ergibt sich aus der These vom Tod Gottes eine neue Geschichtsphilosophie. Dies wird auch der Weg, auf dem sich ab Nietzsche die Frage nach Gott stellt und entfaltet. Konkret heißt dies, daß die nun folgende Geschichte den bisherigen Gott als ens causa sui als auch den Gott der Mitmenschlichkeit überwunden haben muß und, wenn es für sie den Gott geben soll, diesen nur in der Geschichte manifest[46] machen kann. Damit ist nicht nur eine Rückkehr zum biblischen Gottesbild vollzogen, sondern auch das unmittelbare Betroffensein des Menschen von und durch Gott angesprochen.

Auf dem seit Nietzsche allgemein vorgezeichneten Weg bringt M. Heidegger einen speziellen Ansatz zur Auswirkung und Entfaltung, der sich im Rahmen unserer Fragestellung, die nicht identisch ist mit der Heideggers, dem es nicht um Gott, sondern „nur" um das Sein geht, folgendermaßen darstellt: Heidegger erkennt, daß die Seinsproblematik in ihrer Gott-losigkeit auf den göttlichen Gott verweist. Dem dient auch die Geschichtsreflexion, daß die abendländische Metaphysik es mit dem Gott als ens causa sui nie zu einem göttlichen Gott gebracht habe. „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen[47]." So wird der philosophische Atheismus, der diesen Gott aufgibt, zu einem Credo: „Demgemäß ist das gottlose Denken, das den Gott der Philosophen, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher[48]."

---

[44] Äußerst aufschlußreich wäre eine Untersuchung des Wortes „Gott ist tot", das die verschiedensten Inhalte hat, wenn es von Hegel, Nietzsche, Garaudy, der „Gott-ist-tot"-Theologie und von heutigen Formen des Atheismus in Anspruch genommen wird.

[45] Nietzsche beruft sich dabei auf jene platonische Weltverdoppelung, auf Grund der das Christentum den Menschen hindere, in sein Eigentliches zu kommen.

[46] Geschichte ist dabei die Gestaltung des Weltprozesses aus und in der Freiheit des Menschen.

[47] *M. Heidegger*, Identität und Differenz, 70.

[48] Ebd. 71.

Von einem anderen Ansatz her hat jedoch die Gottesbeweisproblematik nicht nur Berechtigung, sondern sogar die Verpflichtung unter Beachtung der Differenzen, die nicht überbrückt werden können, nach der philosophischen Möglichkeit dessen zu fragen, den die Religion Gott nennt[49].
Neben diesem „Atheismus um Gottes willen", wie wir ihn bei Heidegger und manchen Vertretern der „Gott-ist-tot"-Theologie finden[50], gibt es noch den aus eben derselben Geschichte kommenden und daraus verständlichen „Atheismus um des Menschen willen", der besonders in den marxistischen Richtungen und von J. P. Sartre vertreten wird, für den Gott im Widerspruch zur Freiheit des Menschen steht[51].
Beiden Formen des Atheismus ist die religionskritische Funktion gemeinsam.
Als Ausblick und als Regulativ jeder theologischen Verkündigung ergibt sich, daß von Gott nur gesprochen werden kann, wenn Gott im Raum absoluter Freiheit gelassen wird und dadurch der Mensch im selben Raum der Freiheit bleibt.

---

[49] Diese Problematik wurde ausführlich von *J. B. Lotz* untersucht, besonders: Seinsproblematik und Gottesbeweis: Gott in Welt I. 136—157.

[50] Dazu sind D. Bonhoeffer, G. Vahanian, J. Robinson, P. van Buren und W. Hamilton zu zählen, während bei Th. Altizer an Stelle des dem Theologen ureigensten Gottes die Mitmenschlichkeit tritt, wobei sich nicht unabhängig vom Marxismus gewissermaßen eine Umprägung des Theologischen ins Soziologische vollzieht.

[51] Anders als in den beiden erwähnten Formen des Atheismus, weil noch vor den beiden Wenden bei Marx und Kierkegaard an Kant anknüpfend, stellt sich die Gottesfrage bei K. Jaspers, dessen Gottesidee im Sinne der moralischen Idee Kants die Befreiung des Menschen aus dessen Bedrohung bewirken soll.

WOLFGANG BEILNER

Predigten und Formeln im Neuen Testament

In dem Beitrag über „Kerygma und Theologie in der Schrift" (ThPQ 118 [1970] 116—129) wurde versucht, Wesen und Verhältnis dieser beiden für je das kirchliche Leben wichtigen Größen etwas näher zu bestimmen. Von dort her muß aber auch konkret nach der Predigt gefragt werden.

Weitergabe der Offenbarung ist an die „Predigt" im weiteren Sinne gebunden. Die Predigt der Urkirche ist uns prinzipiell direkt unzugänglich. Predigt setzt als personaler Vollzug den direkten Einsatz der Person voraus, unterscheidet sich daher wesentlich von der objektivierenden Form schriftlicher Mitteilung. (Personale Begegnung ist nur zwischen zugleich Lebenden möglich.) Immerhin hat ntl Predigen sich — da in untrennbarer Wechselwirkung mit der Funktion des Schreibens stehend — gerade auch im NT in verschiedenen Spuren niedergeschlagen. Von dort her sind legitime Rückschlüsse auf die Predigt ihrem Wesen, ihrer Form und ihrem Inhalt nach möglich. Daher wird diesen Fragen in einem eigenen Kapitel nachgegangen (I). Tradition (παράδοσις!) ist Auseinandersetzung mit Überkommenem. Daher ist es zu einem adäquaten Traditionsverständnis im NT, damit auch einem solchen der Weitergabe in der „Predigt" notwendig, Art und Weise der Verwendung des Überkommenen zu kennen. Etliche Schlüsse lassen sich aus der Verwendung bestimmten, festzustellenden, vorher geformten Gutes ziehen (II). Ein Prüfstein der ganzen Problematik ist das Vorhandensein und die Verwendung bestimmter Glaubensformeln im NT. Ihre erschließbare Gestalt, vor allem ihre Verwendung im NT gibt klärende Einsichten. Von hier aus lassen sich auch die gemachten Beobachtungen kurz zusammenstellen und in ihrer Tragweite andeuten (III).

I. Form und Zweck neutestamentlicher Predigt

Wie erwähnt, enthält das NT keine eigentlichen Predigten, da Predigt ihrem Wesen nach gesprochenes Wort ist. Immerhin finden sich Predigttypen und Predigtreflexe, die Rückschlüsse auf Art und Inhalt der urkirchlichen Predigt erlauben. Daher sollen hier einige Stücke kurz charakterisiert werden, ohne einzugehen auf die spezifischen Probleme der Exegese, oder die wissenschaftliche Diskussion auch nur anzudeuten, so weit sie nicht unmittelbar mit dem hier verfolgten Zweck (Einblick in das legitime Verhältnis zwischen Kerygma und Theologie zu gewinnen) zu tun hat. Es ist eine Verkürzung des Sachverhaltes, wenn man Kerygma und Predigt schlechthin ineins setzt[1]. Kerygma ist im eigentlichen Sinn des Begriffes Darbietung des bestimmten Heilshandelns Gottes, beziehungsweise die Darbietung des *verstandenen* Heilshandelns Gottes (= Bericht und Primärtheologie)[2]. Die im NT enthaltenen predigtartigen Stücke sind aber auf das so präzise gefaßte und umschriebene Kerygma nicht beschränkt, sondern bieten auch Sekundärtheologie. Außerdem ist das Kerygma im eigentlichen Sinn nicht auf die Predigt (im technischen Sinn) beschränkt, sondern erfüllt neben seiner verkündenden auch die bezeugende Funktion.

1. Als Beispiele ntl Predigten kommen natürlich vor allem die in der *Apg* übermittelten in Frage. Sie können wegen der literarischen Gewohnheit der Antike (für die hier keine Ausnahme vorauszusetzen, geschweige zu erweisen ist) nicht als (gekürzte) Wiedergabe bestimmter historisch gehaltener Predigten verstanden werden. Sie sind auch nicht Musterpredigten[3]. Sie stellen aber sicher den Grundtyp urchristlicher Missionspredigten dar, wie sie Lk (aus offensichtlich guter Kenntnis) sich vorgestellt hat.

A) Die Petrusrede am Pfingstfest (Apg 2, 14–36.38)

Folgende Teile lassen sich klar voneinander abheben: a) Anrede (14): sie geht an Juden, und nur an sie. b) Situationsangabe (15 f): vorausgesetzt ist ein ekstatisches Phänomen, das mißdeutet werden kann. c) Deutung dieses Phänomens durch die Schrift (17–21): Joel 3, 1–5 wird in diesem Phänomen als erfüllt gesehen. d) Neuer Ansatz (22). e) Das eigentliche Kerygma (22–24): es wird deutlich aktualisiert (22 „*euch* erwiesen", „wie *ihr* wißt", 23 „habt *ihr* ums Leben gebracht"), bezieht übrigens das Leben des Christus (22: bezeugt durch die verschiedenen Zeichen) ein, betont die Wirksamkeit Gottes (22 gezeigt von Gott, 23 nach Willen und Vorwissen Gottes, 24 Gott hat ihn auferweckt). f) Die im Kerygma verkündete Tatsache (25–28) (bezeichnenderweise mit dem ganzen Ton auf der Auferstehung!) wird als Erfüllung der Schrift (Ps 16/15, 8–11; wichtig ist, daß nicht nur die eigentliche Auferstehungsstelle, V. 10, die allein im nächsten Teil eine Rolle spielt, gebracht wird; somit wird deutlich auch das Leiden – im weiten Sinn, also wohl auch dem des messianischen Lebens verstanden – einbezogen) dargestellt. g) Absicherung der Begründung (29–31): David *hat* sein Grab (ist also nicht Erfüllung der weit verstandenen Verheißung des Schriftwortes) 29; ist Prophet 30; ist Empfänger bestimmter messianischer Verheißung (Ps 89/88, 4 f; 132/131, 11; 2 Sam 7, 12 f), also nicht ihre Erfüllung 31. h) Die jetzige Situation (nun ganz allgemein gesehen) wird als Folgerung aus der im

---

[1] Siehe „Kerygma und Theologie in der Schrift", Abschnitt 2 und 4. ThPQ 118 (1970), 116 ff., 124 ff.

[2] Terminologisch gesehen, sind von den im NT nachgewiesenen Kerygmastellen nur folgende für unser Verständnis abzusichern: Apg 15, 21 hat Moses „die ihn verkünden", hier wird Kerygma also formal, aber im analogen Sinn zu der technischen Bedeutung im NT verwendet; Röm 2, 21 „du verkündest, nicht zu stehlen" scheint hier im ironischen Sinn verstanden zu sein, nämlich um das groteske Verfehlen der Angefahrenen ins Licht zu stellen; Gal 5, 11 gehört zu Apg 15, 21; Mt 12, 41; Lk 11, 32 „bekehrten sich auf die Verkündigung des Jonas" vom bestimmten Heilsverlangen Gottes an die Niniviten.

[3] Richtig *Conzelmann*, Apostelgeschichte 8: da z. B. Judenmission zur Zeit der Abfassung der Apg kaum mehr aktuell war.

Kerygma bezeugten Tatsache verstanden (32 f): Die Zeugenschaft der Verkünder wird hervorgehoben, die (nun bereits als gesichert vorausgesetzte) Geistbegabung („dies" 33) wird als Folge der Erhöhung des Christus verstanden. i) Auch diese Tatsache wird nun aus der Schrift zu begründen versucht (34 f): Ps 110/109, 1 wird analog zu g) als nicht auf David gehend vorausgesetzt[4]. j) Abschließende Folgerung (36): Die Predigt soll zur Weckung einer Erkenntnis („soll erkennen!") führen: Gott hat Jesus zum Herrn und Christus gemacht. Dieser Teil ist einerseits mit a) verknüpft („das ganze Haus Israel"), andererseits nochmals aktualisiert („den *ihr* gekreuzigt habt"). k) Als Abschluß (nach der Unterbrechung rhetorisch-literarischer Art durch die Frage der Zuhörer) wird ein Ziel lebensmäßiger Konsequenz in der Forderung der Bekehrung und der Taufe auf den Namen Jesu Christi aufgestellt (38), wofür nun der Empfang der Geistbegabung in Aussicht gestellt wird.

Wesentliche Charakteristik dieser Predigt ist also: die Predigt geht von dem *jetzt* in Erscheinung tretenden Heilshandeln Gottes aus (b, h), die Situation wird aus der Schrift heraus verstanden (c, i), aber in direkter Weise aus der im Kerygma bezeugten Tatsache hergeführt (e, j). Das Kerygma selbst wird aus der Schrift begründet, die Schriftverwendung durch theologische Überlegung abgesichert (f, g). Wichtig ist die Konsequenz der Predigt (j): es gilt zu wissen (= anzuerkennen[5]), was das Resultat des im Kerygma bezeugten Handelns Gottes ist, nämlich die an die Auferstehung gebundene Erhöhung[6].

B) Die Paulus predigt in Antiochien (Apg 13, 16–41)

Hier lassen sich folgende Teile auseinander halten: a) die Anrede (16) — Israeliten und „Gottesfürchtige"; b) heilsgeschichtliche Darlegung (17–22): Erwählung der Väter, Errettung durch Gottes freie Machttat aus Ägypten, der vierzigjährige Wüstenwandel, die Übergabe des Landes Kanaan, Zeit der Richter bis Samuel, König Saul, dessen Verwerfung, Einführung Davids, c) anknüpfende Überleitung zum Kerygma (23): aus dem Geschlecht Davids hat Gott für Israel als Erlöser Jesus geführt, d) Einbegleitung durch den Täufer (24 f): ein Teil, der ganz aus der sonstigen Art dieser Reden schlägt und wesentlich im Bericht eines Täuferwortes besteht (Mk 1, 7 Parr.; Jo 1, 20.27): er verkündete Umkehrtaufe für Israel, verwies am Ende auf den, dessen Sandalen er nicht würdig war zu lösen; e) Neueinsatz (26, vgl. a): Aktualisierung des ersten Teiles — „euch" ist dieses Heilswort gesandt; f) das Kerygma (27–31), hier in distanzierender Erzählweise berichtet; bemerkenswert ist die Sondernachricht, daß die *Juden* Jesus begraben haben (29)[7]; g) Schriftgemäßheit des Kerygmas (32–35): wird gezeigt mit Hilfe von Ps 2, 7; Is 55, 3 und wieder Ps 16/15, 10; h) Absicherung des (letzteren) Schriftwortes (36 f): David ist entschlafen, Christus aber tatsächlich auferstanden; i) Anwendung (38–41): Aufforderung zur Erlangung des Nachlasses der Sünden in positiver (38 f — jeder, der glaubt, wird gerechtfertigt) und negativer (40 f) Weise (Hab 1, 5: die Möglichkeit wird angedroht, daß das Heilshandeln Gottes in der Auferstehung des Christus nicht verständlich gemacht wird).

---

[4] Wenn auch nicht so deutlich wie Mt 22, 44 Parr.

[5] Zu dieser Bedeutung vgl. Jo 1, 10; 6, 69; 10, 38; 17, 8; 1 Jo 4, 6; vgl. noch Phil 3, 10; 1 Kor 1, 21; 2, 8.

[6] Vgl. dazu nur Röm 1, 3 f.!

[7] In den Kommentaren wird meist abgeschwächt verstanden: Begräbnis als letzte Konsequenz des Todes, der eben den Juden zugeschrieben wird, vgl. *Conzelmann*, Apostelgeschichte 76 f. Das steht aber unter dem Verdacht unangebrachter Harmonisierung (s. *M. Goguel*, La naissance du christianisme, Paris 1946, 43 ff.). Tatsächlich scheint hier gute Überlieferung vorzuliegen, wie z. B. Mk 15, 42–47 (und kennzeichnend die nähere Heranführung des Josef an die Jüngerschar in den Parr., bes. Mt!) noch recht deutlich zeigt. Übrigens mag auch 31 τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῷ κτλ gute Tradition sein und bezeichnen, daß die Erscheinungen zuerst in Galiläa, dann in Jerusalem geschahen. Daß das mit dem Erscheinungsschema in Lk nicht zusammenstimmt, braucht so wenig zu verwundern, wie Lk 24, 50 f. zu Apg 1, 3. 9 paßt.

C) *Die Areopagrede des Paulus (Apg 17, 22–31)*

Diese aus jüdisch-hellenistischer Tradition stammende[8] Missionsrede an Heiden zeigt folgende Teile: a) Anrede (22); b) Anknüpfung (22 f): Religiosität und Offenheit für unbekannte Götter[9]; c) Aussage über Gott, den Schöpfer (24 f): er ist unbedürftig und reich spendend – gegen traditionelles Opferverständnis; d) Aussage über den geschaffenen Menschen (26 f): er ist von Gott erschaffen, die Einheit des Menschengeschlechtes wird betont, seine Lebensordnung (Zeiten und Grenzen) ist von Gott bestimmt; seine Aufgabe ist, Gott zu suchen und zu finden; e) anknüpfende Begründung (28): mit einem Zitat aus Arat wird die Möglichkeit der Gotteserkenntnis auf die Gleichartigkeit mit Gott zurückgeführt; f) Unsinn des Götzendienstes (29): wird mit der Gleichartigkeit des Menschen mit Gott begründet; g) die konkrete Forderung aus der Heilsanbietung (30 f): Gott übersieht die Zeiten der „Unwissenheit" (eindeutiger Tadel), verlangt Bekehrung (eindeutiger Tadel), hat Gerichtstag festgelegt (Drohung), das Gericht wird durch einen Menschen vollzogen, den Gott bestimmt und beglaubigt hat, indem er ihn von den Toten auferweckt hat. Die Teile c bis f sind eine traditionelle Aussage über Gott den Schöpfer, die sich stoischer Gedankengänge bedient. Der Teil g ist eine situationsgegebene Anwendung des allgemeinen Kerygmas. Wichtig ist hier die Betonung des Gerichts. Während das Leiden des Christus hier nur indirekt erwähnt ist, wird ausdrücklich die Auferstehung als christologisches Zentralereignis aufgenommen und gebracht, freilich als Voraussetzung für das Gericht.

2. *Die Evangelien* enthalten keine eigentlichen Predigten. Auch die darin enthaltenen Reden Christi können nicht als solche im eigentlichen Sinne verstanden werden, da sie als singulär ihrer Entstehung und Situation entsprechend dargestellt werden. Dennoch lassen sich wohl bestimmte Grundgegebenheiten ntl Predigt aus ihnen ablesen, da ihr Material und wahrscheinlich auch ein Gutteil der Komposition seinen Sitz im Leben in der Predigt im weiteren Sinn (dazu gehört unter anderem auch die Katechese, beziehungsweise die Kontroverse) hat. Zwei Beispiele müssen hier genügen.

A) Die sogenannte Bergpredigt (Mt 5–7[10]*)*

Gegenüber der lukanischen Fassung hat Mt ein deutliches literarisches Gerüst: 1) Makarismen (5, 3–12); 2) Dekalogverständnis („Antithesen" 5, 20–48); 3) Lehre über gute Werke (6, 1–6.16–18). Diese Hauptstücke sind (a) offenbar mit verwandten Stücken angereichert worden. Außerdem ist ihnen (b) verwandtes Gut vor- oder nachgeordnet worden. Einige Beispiele:

a) Der achte Makarismus, der deutlich christlich eingefärbt ist („meinetwegen") findet seine offenbare Parallele in 5, 10[11]. In den Antithesen erweist sich 5, 31 f schon wegen der anderen Einleitungsformel als Analogbildung. Auch die offenbar ursprünglichen Antithesen sind stofflich angereichert worden, so sind etwa 23 f und 25 f je eine Erweiterung zur radikalen Erklärung des fünften Gebotes. Aber auch 22 b.c (wer seinem Bruder sagt ...) mag bereits Weiterbildung sein, da die einfachste Form der Antithesen nicht in der Richtung eines neuen Moralkodex' (also kasuistisch), sondern gesinnungsbildend und formal eben rein antithetisch gemeint sind. Ein besonders

---

[8] Vgl. *A. Wikenhauser* in LTK I² 1957, 830 f.; *Conzelmann*, Apostelgeschichte 102–104.

[9] Zur Problematik des ἀγνώστῳ θεῷ vgl. *Conzelmann* 98; *Haenchen* 461 f.

[10] Die Parallele bei Lk 6, 20–49 spielt in diesem Zusammenhang nur als Vergleich eine Rolle, da es weder um die historische noch um die literarische Urgestalt der Bergpredigt geht, sondern um die konkrete Ausformung, und hier speziell bei Mt. Zur Bergpredigt überhaupt die Kommentare, auch *R. Schnackenburg* LTK II² 1958, 223–227; *W. Knörzer*, Die Bergpredigt, Stuttgart 1968; *P. Hoffmann*, in: BiLeb 10 (1969) 57–65, 111–122, 175–189, 264–275.

[11] 5, 10 wegen der matthäischen Vorliebe für δικαιοσύνη als matthäische Bildung wahrscheinlich.

drastisches Beispiel ist die Erörterung über das Beten (6, 5–15). 5 f ist die eigentliche gesinnungsbildende Forderung, 7 f ist Warnung vor magischem Gebetsverständnis und daraus folgender Gebetshäufung, 9–13 ist Beispiel rechten Betens, 14 f ist die besonders wichtige Lehre über die Äquation des Verhaltens Gottes mit unserem eigenen, gerade bezüglich der Verzeihung.
b) Die Sammlung von Beispielsworten 5, 13–16 ist offenbar als Konsequenz der verheißenden Makarismen zusammengefügt worden. Die Gesetzesworte 5, 17–19 stehen als Begründung für die Antithesen. Möglicherweise läßt sich der letzte Teil der matthäischen Bergpredigt als thematische Wiederaufnahme der Erörterung der guten Werke verstehen (6, 19–7, 23). 6, 19–34 kreist um den Themenkreis der irdischen Güter (steht also in einem Verhältnis zu 6, 1–4, Almosen). Davon macht nur 22 f (über das Licht des Leibes) eine Ausnahme. 7, 1–12 ist bestimmt von den Themen der Enthaltung vom Gericht (1–5) und der Erhörung des Gebetes (7–11). Beide Teile gehören vorzüglich zu der Erörterung über das Gebet (6, 5–15!). Das Wort über die Arkandisziplin (7, 6) und die „goldene Regel" (7, 12) gehören ebenfalls in den Gesamtkontext. 7, 13–23 ist allgemeiner Imperativ zu besonderer sittlicher Anstrengung: Hinweis auf die Schwierigkeit, das Heil zu erlangen (13 f), Hinweis auf die „Früchte" (die implizit natürlich auch vom Hörer beziehungsweise Leser gefordert sind! 15–20), Betonung, daß das Tun verlangt wird (21–23). Da unter anderem das Fasten mit der messianischen Zwischenzeit („wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist", Mk 2, 20 Parr.) in Verbindung gebracht wird (falsche Messiasse ganz allgemein, vgl. Mk 13, 21–23 Parr.; Mt 24, 4 f.11 Parr.), kann in diesem Teil unter Umständen eine Beziehung auf das Fasten gesehen werden.

Damit ergibt sich für die Beurteilung der matthäischen Bergpredigt als Predigtform: sie ist nicht (wie das Kerygma) Verkündigung über Christus, sondern als Forderung durch den Christus geformt. Sie ist auf das Verhalten im Reiche Gottes gerichtet. Sie erwächst aus der Verheißung. Verschiedenartiger Stoff wird von einigen formgebenden Themen zusammengehalten (wenn auch nicht immer unter glücklicher Wahrung der Proportionen).
Wichtig ist schließlich die deutlich wahrzunehmende Aktualisierung der übermittelten, fordernden Botschaft. Der Vergleich mit den Makarismen bei Lk 6, 20–23 zeigt, daß Mt vier Makarismen mehr bietet, die eindeutig Haltungen bezeichnen (5, 5 Sanfte, 7 Barmherzige, 8 Herzensreine, 9 Friedensstifter). In eben derselben Weise werden aber auch die übrigen gemeinsamen Makarismen auf Haltungsbezeichnungen formuliert (5, 3 Zusatz „im Geist", 4 Trauernde statt Weinende/Heulende! Lk 6, 21; 6 Zusatz „nach der Gerechtigkeit").

B) Das Gleichnis vom ungetreuen Verwalter (Lk 16, 1–13)

Das eigentliche Gleichnis sind die Verse 1–7. 8 ist die Herausstellung des einen Punktes, der durch das Gleichnis illustriert werden soll: „klug". 8 b ist die Angabe der gemeinten Adressaten („Söhne des Lichtes"). 9 ist eine allegorische Anwendung des Gleichnisses, die mit der eigentlichen Lehre des Stückes formell nichts zu tun hat[12]. 11 f von der Treue im großen und kleinen. 12 von der Untreue im Fremden und „Unseren". 13 vom Dienst zweier Herren.
An diesem Beispiel ist sehr deutlich zu sehen, wie Tendenz und Aussage eines Herrengleichnisses in der späteren Verkündigung bestimmten Umständen angepaßt werden (Fortdauer dieser Welt: Haltung gegenüber den Gütern dieser Welt; Wahrung des absoluten Vorranges des Reiches Gottes!). Dieses Stück ist ein kostbares Beispiel sehr früher predigender Anwendung einer Aussage des Herrn (und zwar mit thematisch passenden Herrenworten).
Auch hier ist deutlich die Aktualisierungstendenz kirchlicher Predigt zu merken.

[12] Zur Problematik vgl. *J. Jeremias*, Die Gleichnisse Jesu[6], Göttingen 1962, 42–45.

Andererseits tritt das Prinzip der Textgebundenheit nicht nur gegenüber dem überkommenen Gut der Herrenlehre klar zutage.

3. Stellvertretend für die der Predigt verwandte *Briefliteratur* des NTs mag hier ein kurzer formeller Überblick über den Hebräerbrief stehen. Dieser empfiehlt sich schon deswegen, da er selbst sich als λόγος παρακλήσεως (Zuspruch, 13, 22) bezeichnet[13].
Formal ist Hebr besonders gekennzeichnet durch ein fortwährendes Ineinanderübergehen von Lehre und Paränese: 1, 1–14 schriftbegründete Aussage über die überragende Stellung Christi, 2, 1 Paränese, 2–4 Begründung für diese, 5–18 der Sohn (nicht die Engel) und die Söhne werden über die Welt herrschen, 3, 1–6 Christus steht über Moses, 7–4, 11 Midrasch über Ps 95/94, 7–11 paränetischer Art, 12 f Hymnus über das Wort Gottes, 4, 14–16 Aufforderung, die ὁμολογία zu bewahren (Zentralanliegen des Briefes!), begründet mit dem Verständnis des Hohenpriesters, das sichere Hilfe bringt, wenn sie zur rechten Zeit gesucht wird, 5, 1–10 das Hohepriesteramt Christi erwiesen in seinem Leiden, 5, 11–6, 12 über die Aufnahmefähigkeit der Leser, 6, 13–20 das Priestertum nach Art des Mechisedek Erfüllung des feierlichen und unwiderruflichen Schwures Gottes an Abraham, 7 Melchisedek als Typus des das levitische Priestertum durch das „ein für alle mal" seines Opfers absolut übersteigenden Hohenpriesters Jesus (7, 28 „Sohn in Ewigkeit"), 8 Jesus als Mittler des (Jr 31, 31–34) verheißenen neuen Bundes, 9 Christus durch sein Opfer übersteigende Erfüllung levitischen Priestertums, 10, 1–18 Jesus ist gemäß der Schrift (Ps 40/39, 7–9; 110/109, 1; Jr 31, 31.34) durch sein eigenes Opfer endgültiger Versöhner (da die Sünden verziehen sind, bedarf es keines Opfers mehr), 10, 19–31 paränetische Aufforderung, im Bekenntnisse festzustehen, Rückfall würde nicht mehr gutgemacht werden können (vgl. 6, 4–6), 10, 32–39 Erinnerung an die gut verbrachte Vergangenheit (in Leiden bewährt, brauchen die Leser Geduld und Standhaftigkeit im Glauben), 11 das Beispiel der atl Glaubenshelden, 12, 1 Aufforderung zur Geduld, 2 f das Beispiel Jesu, 4–11 über die Züchtigung des Christen, 12–29 Mahnung zu festem Aushalten, begründet unter Hinweis auf Esau (16 f der um eine einzige Speise seine Erstgeburt verlor) und das Sinaigeschehen (18–21) als Vorbildern und Typen des jetzigen Heiles, 13, 1–17 Einzelmahnungen (10–16 wieder verbunden mit dem Beispiel Jesu, der außerhalb des Lagers litt, vgl. die Aufforderung zu liturgischem Lobopfer, 10.15!), 18–23 Schlußwunsch und -bitte, 24 Gruß, 25 Segenswunsch.
Schon das Ineinander der lehrhaften und der mahnenden Teile zeigt ihre enge Verbundenheit. Deutlicher aber noch die immer wieder ausdrücklich angeführte Begründung der Mahnung aus der dargebotenen theologisch erfaßten Heilstatsache. Das Heilsgeschehen wird als eindeutiger Imperativ verstanden und erläutert. Im übrigen ist wichtig, daß Hebr bewußt in hellenistischen Kategorien der Überbietung der Bedeutung des Christus mächtig wird: das Heilsgeschehen wird in einer bestimmten Kategorik zum Tragen gebracht. Das Wort der Schrift wird formell wie inhaltlich in reichem Maße zur Deutung des Ereignisses Christus herangezogen. Christus wird als überbietende Erfüllung der Schrift gesehen und dargestellt. Wiewohl eine bestimmte Gemeinde vorausgesetzt zu sein scheint (10, 32–39!), ist diese Paraklese doch ganz allgemein gehalten.

Die sechs hier kurz charakterisierten „Predigten"[14], die im wesentlichen die verschiedenen Ausprägungen der Predigt im NT umreißen dürften, sollen nicht noch auf ihre Gemeinsamkeit hin untersucht werden. Dennoch ist klar hervorzuheben, daß jede von ihnen auf das sittliche Verhalten hinzielt. Von daher aber läßt sich klar eine

---

[13] Vgl. *F. J. Schierse* LTK V² 1960, 45–49; *A. Vanhoye*, La structure littéraire de l'Epître aux Hébreux (Studia neotestamentica 1), Paris-Bruges 1963.
[14] Vgl. noch *W. Keuck* LTK VIII² 1963, 705 f., Predigt, I. In der Schrift. Vgl. noch *J. Blank*, Die Hl. Schrift als Predigtanweisung, in: Schriftauslegung in Theorie und Praxis, München 1969, 30–88.

Zweiteilung durchführen. Es gibt sittliche Predigten als solche (zum Beispiel Mt 5–7) und „Kerygma-Predigt". Die erste Gruppe legt positiv den fordernden Willen Gottes dar, die zweite motiviert aus dem im Kerygma bezeugten Heilswirken Gottes. Allen Arten ist die Schrift-(oder Text-)Gebundenheit eigen (die sich erweitert zur Treue der Überlieferung gegenüber dem „historischen Jesus"[15]). Der *jeweilige* Aktualbezug ist deutlich zu erkennen. Beim durchaus festgehaltenen Prinzip der Texttreue ist ein Übersetzen in verschiedene Kategorien in verhältnismäßig reichem Maße nachzuweisen. Eine Normalpredigt ist offenbar nicht belegbar. Die Freiheit des „Predigers" ist groß, steht aber unter der Norm des Handelns Gottes in Christus. Das Ziel ntl Predigt ist jeweils die Hinführung zu Gott. Die Zentrierung der Predigt auf Gott ist daher von beiden Seiten her gegeben (besondere Betonung des *Gottes*handelns im Kerygma, in der Darbietung *seiner* Forderung; bewußt gesehenes Ziel ist Gott). Die Verbindung von Kerygma und (Primär- wie Sekundär-)Theologie ist durchwegs nachzuweisen.

II. Verwendung vorher geformter Texte im NT

Das Problem des Verständnisses und der Anwendung eines bestimmten Textes (damit eines bestimmten Sachverhaltes, eines Types der Verkündigung) läßt sich verhältnismäßig am leichtesten bei der Verwendung schon vorher geformter Texte darstellen. Freilich ist der ideale Fall – daß nämlich der verwendete Text in der verwendeten Form bekannt ist – im NT, so weit wir sehen, nur in einem einzigen Fall gegeben – nämlich beim Verhältnis des Lk zu Mk–und hier mit prinzipiellen Einschränkungen[16]. Allerdings lassen sich mit hinreichend großer wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit solche Textvorlagen erschließen. Einige Beispiele sollen hier Art und Verwendung vorher geformten Gutes im NT erläutern. Ein Sonderfall ist die Anwendung des ATs in den Schriften des NTs.

A) Kurzformeln

1 Kor 11, 23–25[17]: die Formel kann im wesentlichen als gesicherte Tradition, die Paulus verwendet, angesehen werden. Freilich steht sie in anderer Tradition alsMk/ Mt. Paulus braucht diesen Einsetzungsbericht, um Mißständen bei der Abendmahlsfeier (11, 17–22) durch das ein für alle mal entscheidende Beispiel des Herrn zu steuern. Das Stück selbst wird unverändert gelassen. An dieses schließt sich eine theologische Konklusion (27–32) mit einer Schlußmahnung und -weisung (33 f). Sünde ist Verfehlung am Leib und Blut des Herrn im doppelten Sinn (an seinem Tod 26 f.29); der Herr selbst straft die Vergehen (30 f); ernste Prüfung (und Änderung) ist aufgegeben (28.32). Aus der Situation heraus mußte Paulus viel daran liegen, von einer unbestrittenen Grundlage her seine Mahnung richten zu können. Daher seine Textgebundenheit. Ausgewählt wird der Text in der Richtung auf die Gesinnung, die sich in der Hingabe des Herrn ausdrückt.

1 Kor 15, 3–5[18]: auch hier ist wieder durch die Art der Einführung und aus dem Zweck des Zitates damit zu rechnen, daß überkommenes Gut unverändert dargeboten wird. Paulus braucht gegenüber der Leugnung der Auferstehung von den Toten (15, 12) das unbestrittene Zeugnis von der Auferstehung des Christus. Er verstärkt den Ton des Kerygmasatzes, indem er die Liste der Auferstehungszeugen (ursprünglich wohl Kephas und die Zwölf) stark erweitert (6–8: die mehr als fünfhundert, Jakobus, alle „Apostel", zuletzt er selbst). Im weiteren Verlauf interpretiert Paulus diesen

[15] Zur Problematik vgl. W. *Trilling*, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966; zu speziellen Fragen: *M. Lehmann*, Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus, BZNW 38, Berlin 1970 (Lit.!).

[16] Es ist nämlich nicht sicher, ob Mk in der uns bekannten Form eine Quelle für Lk ist; siehe die Einleitungswerke.

[17] Vgl. *Jeremias*, Abendmahlsworte[3] 98; *Neuenzeit*, Herrenmahl 82–89, 103–120.

[18] Literatur bei *J. Kremer*, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, SBS 17, Stuttgart 1966; *K. Lehmann*, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, Quaest. disp. 38, Freiburg 1968.

Kerygmasatz als unabdingbar für den Glauben (14 f.17 f). Die theologische Konklusion wird so gezogen, daß die unbestreitbare Auferstehung des Christus die Auferstehung der Christen mit sich bringe (13.16.20). Später wird dieser erste Textbezug auf das Kerygma nicht mehr weiter verfolgt, sondern im wesentlichen mit der Adam-Christus-Typologie (21 f.44–50), apokalyptischer Belehrung (23–28.51–55), irdisch-persönlichen Argumenten (29–32; vgl. 18.19; 35–42) und Mahnrede (33 f. 38), daneben noch theologischen Überlegungen typisch paulinischer Art (56 f) weiter argumentiert.

Damit sind die ausdrücklich als Zitat eingeführten Formeln des NTs erschöpft. Weit häufiger ist der Fall, daß offenbar Formeln ohne besondere Kennzeichnung in eine literarische Aussage eingearbeitet worden sind[19]. Einige Beispiele:

Röm 1, 3 f[20]: statt „Sohn Gottes in Macht" wäre paulinisch eher zu erwarten „Herr". „In Macht" allerdings typisch paulinisch. Wahrscheinlich eine alte Bekenntnisformel mit dem Zusatz „in Macht", möglicherweise auch „dem Fleische nach", „dem Geiste der Heiligkeit nach"[21]. Im Zusammenhang des Briefanfangs wird es zur Umschreibung des Evangeliums (das von den Propheten in der Schrift vorausverkündet worden ist!). Sind die Bestimmungen „in Macht", „dem Fleische nach" und „dem Geiste nach" tatsächlich paulinisch, so ist die Formel in das theologische Denken des Paulus eingeschmolzen worden. Das Prinzip der Texttreue scheint sich hier im Belassen fremder Terminologie bemerkbar zu machen.

Röm 3, 24 f[22]: das singuläre πάρεσις (25) mag Anhaltspunkt dafür sein, daß Paulus eine Formel zitiert. Typisch paulinisch sind „umsonst durch seine Gnade" (24) und „durch den Glauben" (25). Die Formel verwendet die Versöhnungstagstypik (Lv 16) für das Verständnis des Todes Christi. Paulus umschreibt also mit dieser die „Gerechtigkeit Gottes".

Röm 4, 25: mag wegen des parallelen Aufbaus vorher geformte Formel sein. δικαίωσις nur hier und 5, 18. Dort mag dann auch der kommentierende Nachklang der Formel sein.

Röm 10, 9: κύριος Ἰησοῦς ist kürzeste Zusammenfassung urkirchlicher akklamierender Verkündigung[23]. Paulus verwendet die Formel, indem er sie syntaktisch einbaut (Objekt der Homologie!). Die im Zusammenhang wichtige Bestimmung dieser Kürzestform durch die Erwähnung der Auferstehung Christi — die selbst wieder Verwendung bereits bekannten formulierten Gutes ist — ist zu betonen.

1 Thess 1, 9 f[24]: hier wird die urchristliche Predigt in einem wesentlichen Abriß geboten: der eine Gott, der seinen Sohn von den Toten erweckt hat und vom Himmel her kommen lassen wird (die Seinen vom kommenden Zorn zu erretten). Formuliertes Gut[25] wird zum Leitfaden christlicher Predigt.

1 Tim 6, 13[26]: in dieser Homologie wird Christus in die Geschichte gestellt („unter Pontius Pilatus"). In der Verwendung im Brief als Motiv rechter Homologie unter Hinweis auf Christi Beispiel verstanden.

---

[19] Eine Liste von Kennzeichen für die Aufdeckung solcher Formeln bei *E. Stauffer*, Die Theologie des Neuen Testaments[4], Gütersloh 1948, 316.

[20] Vgl. *R. Bultmann*, Theologie[3], 52; *O. Kuß*, Der Römerbrief, Regensburg 1957, 8 f.; *H. Zimmermann*, Neutestamentliche Methodenlehre, Stuttgart 1967, 192–202.

[21] Diese Formulierung ist allerdings auch paulinisch einmalig; immerhin ist ἁγιωσύνη im NT nur bei Paulus nachzuweisen (außer Röm 1, 4 noch 2 Kor 7, 1 und 1 Thess 3, 13). Außerdem ist die Idee der Heiligung durch den Auferstandenen immerhin paulinisch: vgl. 2 Kor 13, 4; Phil 3, 10.

[22] Siehe *R. Bultmann*, Theologie[3], 49; *A. Pluta*, Gottes Bundestreue, SBS 34, Stuttgart 1969.

[23] Über die Herkunft des Kyrios-Titels ist hier nicht zu referieren, vgl. *Cullmann*, Christologie[2] 209–241; *Kramer*, Christos 91–103; *Hahn*, Hoheitstitel 67–125.

[24] Vgl. *B. Rigaux*, Saint Paul — Les épîtres aux Thessaloniciens, Paris-Gembloux 1956, 392.

[25] „Jesus, der Erretter . . ."; „Gott, der Lebendige und Wahrhaftige"; „hat ihn erweckt von den Toten".

[26] *M. Dibelius - H. Conzelmann*, Die Pastoralbriefe[3] (HNT 13), Tübingen 1955, 67.

2 Tim 2, 8: die Formel (hier für den Zusammenhang überschüssig „aus dem Geschlecht Davids") wird hier als Trostmotiv der apostolischen Arbeit ausgelegt.
2 Tim 4, 1: ist als Formel deutlicher als 1 Thess 1, 9 f (s. o.).
1 Petr 1, 19—21[27]: an formalen Elementen ist deutlich herauszustellen „Gott, der ihn von den Toten erweckt hat" (21), wohl auch „auserwählt vor Grundlegung der Welt, geoffenbart am Ende der Zeiten" (20). Hier wird ein christologisches Bekenntnis geformt mit den Stadien Präexistenz, Erscheinung, Tod (19!), Auferstehung, Erhöhung. Der ganze Ton liegt auch in diesem verhältnismäßig späten christologischen Stadium auf Gott (21 „durch ihn gläubig an Gott", „so daß euer Glaube und eure Hoffnung auf Gott gehen").
1 Petr 3, 18: Passionsformel, dient zur Motivierung der Forderung, das Unrecht zu ertragen (13—17). Die Formel ist doppelt gedeutet. Das Leiden[28] wird vom Sein des Christus (δίκαιος) und uns (ὑπὲρ ἀδίκων, περὶ ἁμαρτίαν) her präzisiert, unter Verwendung des durchgehend im NT bezeugten Schemas Fleisch-Geist[29]. Der Ton liegt wieder sehr scharf auf dem Wirken Gottes (ζωοποιηθείς).
1 Petr 3, 22: die Erhöhungsformel, die die Funktion des Christus herausstellt, dient zur Erläuterung der Kraft der Auferstehung des Christus.
1 Petr 4, 5: volle Aussage[30] über das Gericht (durch die Allgemeinheit der Macht des *Richters*).
Diese knappe (durchaus nicht vollständige) Überschau zeigt das frühe Interesse an fester Formel, die doppelte Tendenz, Formel unversehrt zu bewahren und zu tradieren, daneben aber kein sklavisches Festhalten, sondern Auswerten der Formel für einen bestimmten Verkündigungszweck. Die Formeln werden bisweilen offenbar zum Gerippe kirchlicher Predigt. Die Formel wird, da als bekannt offenbar vorausgesetzt, zur Bekräftigung verwendet.

B) Hymnische Texte

Jo 1, 1—18[31]: ohne auf die schwierigen Einzelfragen nach Umfang und Art eines vermutlichen Urhymnus, der hier zum Prolog umgearbeitet erscheint, eingehen zu können, muß auf die offenbaren Einschübe 6—8.15 noch einmal hingewiesen werden. Sie betreffen eindeutig historische Aussage über Person und Funktion des Täufers. Dazu kommt 17 als Konkretisierung von 14 und 18 als theologische Deutung von 17. Logos-Spekulation in hymnischer Form wird an die Geschichte gebunden.
Eph 1, 3—14[32]: sollte hier ein vorher geformter Hymnus aufgenommen worden sein, so ist er jedenfalls völlig in die Brief-Eulogie eingeschmolzen worden.
Phil 2, 6—11[33]: wenn hier ein vorpaulinischer Hymnus zugrundeliegt, so ist als paulinischer Einschub „ja bis zum Tod am Kreuz" (8) wahrscheinlich. Deutliches Zeugnis für Vergeschichtlichung. In diesem Zusammenhang Betonung des gerade für Juden besonders Ärgerniserregenden. Der Hymnus dient der Motivation sehr einfacher ethischer Forderung (2, 1—5).

---

[27] *K. H. Schelkle*, Die Petrusbriefe — Der Judasbrief (Herders ThK XIII/2), Freiburg 1961, 51; besonders den Exkurs „Christologische Formeln in 1 Petr" 110—112.
[28] „litt" oder „starb", siehe *Schelkle*, Petrusbriefe 102, 2.
[29] Mt 26, 41; Jo 6, 63; Röm 7—8; freilich mit sehr kennzeichnenden Verschiedenheiten kategoriell verstanden: anthropologisch, theologisch, heilsgeschichtebezogen.
[30] Vgl. Apg 10, 42; Röm 14, 9; 2 Tim 4, 1 — jeweils auf Christus bezogen, was hier durchaus nicht sicher ist.
[31] Siehe *W. Beilner*, Kerygma und Theologie in der Schrift, ThPQ 118 (1970) 127, Anm. 48.
[32] *N. A. Dahl*, Adresse und Proömium des Epheserbriefes, in: ThZ 7 (1957), 261—264; *Ch. Maurer*, Der Hymnus von Eph 1, in: EvTh 11 (1951/52), 151—172; *G. Schille*, Frühchristliche Hymnen, Berlin 1965, 65—73. Dagegen *H. Schlier*, Epheser 41. Vgl. noch *J. Cambier*, La bénédiction d'Eph 1, 3—14, in: ZNW 54 (1963), 58—104.
[33] *E. Lohmeyer* (kurz zusammengefaßt). Die Briefe an die Philipper usw.[11], Göttingen 1956, 90—99; vgl. *E. Schweizer*, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern[2] (AThANT 28), Zürich 1962, 93—102 (8f-n); *J. Gnilka*, Der Philipperbrief, HThK X/3, Freiburg 1968, 131—147.

Kol 1, 15–20[34]: durch knappe Formelemente eindeutig kirchlich (18 „der Kirche") und geschichtsgebunden (20 „durch das Blut seines Kreuzes").
1 Tim 3, 16[35]: macht den Eindruck eines Fragmentes[36]. Vielleicht Inthronisationshymnus, der eigentlich fremd in seinem Kontext steht.
Hebr 1, 3[37]: wird zum Bindeglied zwischen der Funktion (1 f) und Wesensaussage der Einleitung dieses Schreibens.
1 Petr 2, 21–25[38]: in Worten des ATs geformt. Besonderer Anklang an Is 53 (stärker als sonst im NT). Wird zum Anruf zur christlichen Ertragung des Sklavenloses.

C) Verwendung der Schrift

Es ist ausgeschlossen, in diesem Rahmen einen Abriß über die Schriftverwendung im NT zu geben. Für den Zweck dieser Untersuchung ist es nur nützlich, auf einige Arten dieser Verwendung hinzuweisen.
a) Das NT spricht weitgehend in der Terminologie der Schrift (= des ATs). Das Ausmaß dieser Terminologieverwendung ist verschieden[39].
b) Das Wort der Schrift gilt im NT als unverrückbare Norm. Daher werden Schriftworte angeführt, die sich im NT „erfüllt" haben. Die Art dieser Bezüge ist für unseren Geschmack oft sehr äußerlich[40]. Angeführte Schriftworte geben ihren Sinn oft nur aus der griechischen (LXX-)Fassung[41].
c) Wiewohl das Wort der Schrift als Norm gilt, herrscht verblüffende Freiheit in der Verwendung. Paulus bietet eklatante Beispiele einer Verwendung, die den Sinn gerade ins Gegenteil des literarisch eigentlich Gemeinten umbiegt[42].
d) Nicht nur das Schriftwort (seine Formulierung), sondern auch das Beispiel der Schrift werden als Typus verstanden (sehr deutliches Beispiel 1 Kor 10, 1–13). Die Auslegung folgt hier ganz den Regeln der Zeit. Ein typisches Beispiel ist der Midrasch über Sara und Hagar (Gal 3, 22–31). Gegen den klaren Literalsinn wird Sara als Mutter des neuen Israel — also nicht der Israeliten (als Volk verstanden) — in Anspruch genommen. Die Gedankenverbindung stellt die Assoziation Freiheit (die als durch Christus gegebene Tatsache selbstverständlich gesichert gilt) und Freigeborene (Sara) her. Weitere Assoziationen werden dadurch hergestellt, daß Hagar mit ihren Nachkommen das Gebiet bewohnt, in dem der Sinai gesucht wird. Der dort geschlossene Gottesbund aber wird (wieder von vornherein) als abgetan und abgeschlossen verstanden. Schließlich achtet Paulus noch auf das Motiv der Verfolgung (der er selbst und die Kirche ausgesetzt ist): er legt es als Erfüllung des bekannten Verständnisses des „Scherzens" in Gn 21, 9 aus. Ein ähnliches Beispiel ist die Deutung des Abrahamssegens (Gal 3, 16) auf Christus *(allein)*. Gegen alle linguistischen Regeln wird die (kollektive) Einzahl „Same" als individuelle Einzahl verstanden und auf diesem (philologisch) unhaltbaren Verständnis die Exegese aufgebaut.
e) Thematisch erarbeitete Erkenntnisse werden unter das Licht der Schrift gestellt,

---

[34] Siehe *W. Beilner*, Kerygma und Theologie . . . ThPQ 118 (1970), 127, Anm. 47.
[35] *E. Schweizer*, Two New Testament Creeds Compared — I Corinthians 15, 3–5 and I Timothy 3, 16, in: Neotestamentica, Zürich-Stuttgart 1963, 122–135; *J. Jeremias*, Briefe an Timotheus usw.[7] (NTD), Göttingen 1954, 22–24; *Dibelius-Conzelmann*, Pastoralbriefe[3], 49–51; *H. Zimmermann*, Methodenlehre 203–213.
[36] Textkritisch wahrscheinlicher Beginn mit ὃς! *E. Schweizer*, Erniedrigung . . . 104, 419 (8a) für Beginn mit Relativpronomen.
[37] Vgl. *G. Bornkamm*, Das Bekenntnis im Hebräerbrief, in: ThBl 21 (1942), 56–66.
[38] *Schelkle*, Petrusbriefe 112.
[39] Was ausdrückliche oder implizite Zitation anbelangt, am geringsten Phm, 1, 2, 3 Jo.
[40] Beispiele: Mt 2, 18; 4, 15 f.; 8, 17; 13, 35; Jo 10, 34; Röm 2, 24.
[41] Beispiele: Mt 15, 8 f.; 27, 10; Apg 10, 36; 2 Kor 9, 7; 2 Thess 1, 10; Hebr 2, 6–9; 3, 2. 5 f.; 8, 2; 12, 13; Jak 4, 6; 1 Petr 5, 5; vgl. *P. Bläser*, Schriftbeweis I. In der Schrift selbst: LTK IX[2] 1964, 484–486.
[42] Röm 2, 24; Eph 4, 8.

z. B. das Thema der Glaubensgerechtigkeit unter den Typus Abraham (Röm 4). Der Kerntext ist Gn 15, 6, der gegenüber jüdischen wie ntl Auslegungen[43] gemäß dem erzählenden Ablauf der Genesis als Beispiel reinen und absoluten Glaubensvertrauens verstanden wird. Da die Anrechnung der Gerechtigkeit Gn 15 erfolgt, von der Beschneidung erst Gn 17 geredet wird, wird die Glaubensgerechtigkeit als über der Beschneidungsordnung stehend erkannt (10—12). A fortiori wird dann die Gesetzesgerechtigkeit als unter die Glaubensgerechtigkeit untergeordnet verstanden (da eben „das Gesetz" erst nach Abraham gegeben wird, 13—15). Die Erfüllung des Abrahamsglaubens aber sieht Paulus in einer Vorbildung der Auferstehungstatsache. Er soll als „Erstorbener" aus seiner für das Gebären toten Frau Völker erhalten (18—21). Dieses Erstorbensein nun ist Klammer zum Verständnis, daß Gott Tote erwecken kann — was er getan hat in Christus Jesus für unsere Rechtfertigung (23—25).

f) Weit ausgeführt ist diese Verwendung der Schrift im Hebr. Wiewohl auch hier das bereits vorhandene Glaubenswissen über Christus dominiert (vgl. 7, 3!), so wird man hier mehr als sonst sagen können, daß die Schrift dem Verwender neue Gesichtspunkte an die Hand gibt. Aus der Grunderkenntnis, daß das Sterben Christi Opfer war, und zwar Versöhnungsopfer, daß dieses Opfer aber freiwillig dargebracht worden ist, also Christus nicht nur Opfer, sondern auch Priester ist, werden nun nach dem typisch hellenistisch-jüdischen Überhöhungsschema die Typen des Christus (speziell der „Hohepriester") abgeleuchtet, um seiner Bedeutung ganz inne zu werden.

g) Formende Kraft hat die Schrift für die beiden in Mt und Lk überlieferten „Kindheitsgeschichten"[44]. Bei Mt wird dies schon durch eine Reihe von Reflexionszitaten deutlich gemacht, ebenso aber auch durch typologische Formung. Bei Lk ist auf die doppelbödige Typik (vom Täufer zum AT, vom Täufer zu Christus) hinzuweisen. Der atl-israelitische Charakter dieser Geschichte ist oft hervorgehoben worden. Hier wird Israel unmittelbar an Christus gebunden.

D) Quellenverwendung in den Evangelien

Auch dieses Problem muß hier kurz gestreift werden. Daß und wie Quellen verwendet werden, ist wichtiges Faktum zur differenzierten Erfassung christlicher Theologie und Verkündigung. Ausdrücklich auf Quellen verweist Lk (1, 1). Aber auch die anderen Evangelien sind offenbar auf solche angewiesen gewesen[45]. Ohne auf Einzelheiten eingehen zu können, muß festgehalten werden: die Bindung an eine feste Vorlage bedingt Bindung an ein bestimmtes Verständnis. Die Vorlagen sind offenbar im großen und ganzen im Einzelstück wie im bereits vorliegenden Zusammenhang treu wiedergegeben worden[46]. Ununterbrochen aber ist in allen Schichten der Evangelien eine durchaus individuelle Anwendung, Deutung, Aktualisierung nachzuweisen. Das geschieht meist nur durch kleine Änderungen, die in sich selbst und ihrer Gesamtheit aber auf bestimmte theologische Konzeptionen hinweisen[47]. Solche Änderungen lassen sich nachweisen in der Formulierung[48], in der Anordnung der Stücke[49], in

[43] 1 Makk 2, 52; Jak 2, 22.

[44] Vgl. *A. Vögtle*, Die Genealogie Mt 1, 2—16 und die matthäische Kindheitsgeschichte, in: BZ 8 (1964), 45—58, 239—262; 9 (1965), 32—49; *R. Laurentin*, Structure et théologie de Luc I—II (EB), Paris 1957. Zur Literatur auch *W. Beilner*, Die Kindheitsgeschichten der Evangelien, in: ThPQ 117 (1969), 301—314; *E. Nellessen*, Das Kind und seine Mutter, in: SBS 39, Stuttgart 1969.

[45] Vgl. die Einleitungen, z. B. *Wikenhauser* 180—182.

[46] Das läßt sich ziemlich deutlich bei Lk zeigen, der Mk im wesentlichen unverändert der Anordnung nach aufnimmt: Auslassung von Mk 6, 45-8, 26. Einschub neuen Gutes zwischen Mk 3, 19. 20; 9, 50. 10, 1. Bedeutend schwieriger ist die Antwort bei Mt. Jo muß hier außerhalb der Betrachtung bleiben, da rein literarische Urteile hier zu schwierig sind.

[47] Stark, wenn auch öfters zu pointiert herausgestellt von der redaktionsgeschichtlichen Arbeit.

[48] Ein sehr deutliches Beispiel Mt 8, 10 zu Lk 7, 9.

[49] Typisch Mk 3, 6, offenbar Abschluß einer apologetischen Sammlung zum Thema „Warum

der Rahmengebung[50], in der Auslassung von Gut aus der Vorlage[51], im Grad der Berücksichtigung von anderen Quellen. Die Evangelien sind durch die Art ihrer Quellenverwendung ein Beispiel dafür, wie sehr Tradition im weiteren Sinn heilig gehalten worden ist, wie sehr aber ebenso die Tradition unter dem Gebot der Reflexion gestanden ist.

III. Der „Ort" ntl Glaubensformulierung

Die Ausformulierung ntl Glaubensaussagen ist als Anrede von den Anzuredenden her in einer doppelten Weise bestimmt, nämlich (a) der Person der Anzuredenden und (b) der konkreten Gelegenheit des Anredens nach.

a) Von Bedeutung ist die Frage, ob oder inwieweit der Angeredete in seinem Vorwissen usw. ernst genommen wird, beziehungsweise inwieweit ein solches Ernstnehmen in der Ausformulierung nachweisbar ist, und inwieweit der Angeredete sich seinerseits der Eröffnung hinzugeben hat. Beide Elemente kommen in der Art ntl Glaubensformulierung zur Geltung. Da Kerygma seinem Wesen nach Mitteilung eines Geschehens ist, ist das Offenbarende und Neuheit Vermittelnde unmittelbar gegeben. Andererseits aber bedient sich die Glaubensformulierung in ihrer theologischen Ausformung beziehungsweise Deutung bereits bekannter Kategorien, um eben das Kerygma verständlich zu bieten. Diese verschiedene Kategorik geht aber im Einzelfall wieder nicht so weit, daß die Aussage, die im Kerygma bezeugt wird, tatsächlich aufgegeben würde. Das klassische Beispiel dafür ist die Grundaussage des Kerygmas, nämlich die von der Auferstehung des Christus[52]: das Kerygma ist in seiner (primär- wie sekundärtheologischen) Formulierung von den konkret Anzuredenden her bestimmt, ohne in seinem Wesen angetastet zu werden.

Die Anzuredenden spielen im NT auch insofern eine wesentliche Rolle, als die ntl Aussagen daraufhin abzuhören sind, ob sie Ausführung des Schreibers oder konkrete Anrede (und damit zugleich auch schon Antwort) auf Anzuredende sind. Eine glatte Antwort ist hier nicht zu geben. An sich sind die ntl Schreiben, weil eben Schreiben an jemand, auch der Versuch einer Anrede. Dieser Charakter wird vor allem in den Briefen besonders betont, wiewohl keineswegs alle Briefe an eine bestimmte greifbare Situation gehen[53]. Ähnliches gilt von bestimmten Rahmenbeteuerungen in den Evangelien, die diese Schriften als gezielt auf eine bestimmte Person (Lk 1, 1—4) oder einen Personenkreis (Jo 20, 30 f) bezeichnen. Dieser so greifbare Aussagezweck ntl Schriften erweist die somit in Frage kommenden ihrem Charakter nach als Anredeschriften. Sie sollen in gewisser Weise direkt „predigende" Funktion ausüben. Sie sind nicht „Lehranweisung", sondern selbst „Lehre". Besonders deutlich ist das bei den Evangelien: sie sind jedes für sich nicht ein Normalevangelium, sondern eine konkrete Ausformung des Evangeliums.

---

mußte der Messias sterben". Jetzt Vorziehung der absoluten Feindschaft an den Anfang der Wirksamkeit!

[50] Z. B. Lk 11, 37—53, Weherufe innerhalb des Mahles!

[51] Z. B. die Szene Jesu mit der Kanaanäerin Mk 7, 21—28 bei Lk.

[52] Stoßrichtungen der theologischen Deutung: „gemäß der Schrift" 1 Kor 15, 4 — israelitische Kontinuität; „Wohnung vom Himmel" 2 Kor 5, 1 — in hellenistischer Kategorik; Erhöhung 1 Tim 3, 16, ebenso aber nun nicht mehr anthropologisch, sondern christologisch gezielt; die Auferstehungsberichte mit ihrer jeweiligen besonderen Betonung des Unerkanntseins (zum Beispiel Lk 24, 16; Jo 20, 14; 21, 4) oder der Leiblichkeit des Auferstandenseins (Lk 24, 39; Jo 20, 27). Die Einzelanalyse zeigt, daß die jeweiligen Stoßrichtungen nicht verabsolutiert werden dürfen, weil sie nicht anders genommen werden wollen, als im Gesamten der Auferstehungserkenntnis.

[53] Beispiele sind Eph oder Jak. Röm gehört insofern her, als eine eingehende Analyse dieses Briefes zeigt, daß Paulus eher sich selbst darlegt, als daß er auf die Probleme der Gemeinde in Rom eingeht — wiewohl das hier nicht unterbleibt (14—15!).

Freilich lassen sich im NT auch die Ansätze zur Unterrichtung des Lehrers (Predigers) feststellen. Besonders deutliche Beispiele sind in diesem Zusammenhang die Pastoralbriefe. Hierher gehören aber auch die festen Formeln überhaupt (s. u. b!). Durch die Fixierung des Inhaltes wie der Form ist ja nicht nur eine Einheit der Lehre, sondern auch der Lehrweise gegeben. Die Sorge gilt nun nicht nur dem zu Lehrenden, sondern auch dem Lehrer (als Person wie als Institution)[54].

Das Eingehen auf den Hörer der Botschaft bedingt auch die Frage nach den Voraussetzungen, die notwendig sind, das Kerygma zu hören und zu verstehen. Ntl Kerygma im engeren wie weiteren Sinn setzt fast durchgängig eine bestimmte religiöse Bildung voraus. Ganz selbstverständlich ist das AT in seiner Denk- und Ausdrucksweise als Grundlage verschiedener Art verstanden und verwendet. Das Verwenden formelhafter Ausdrücke zeugt ebenfalls für das bewußte Verlangen eines Vorwissens (zum Beispiel nur die Verwendung eines absoluten ἠγέρθη!). Freilich sind solche Beobachtungen von vornherein zu erwarten, da die ntl Schriften allen Indizien nach sich an bereits Gewonnene richten und damit ein Schluß auf die eigentliche Missionspredigt nur schwer möglich ist (woran auch die Missionsreden der Apg, wie bereits erwähnt, nichts ändern).

b) Das NT läßt die Möglichkeit offen, nach den Gelegenheiten zurückzufragen, bei denen sich das Kerygma in besonderer Weise in seinen mehr oder weniger theologischen Formen geäußert hat. Ein wesentlicher Testfall ist hier die Verwendung geformten Glaubensgutes. Das Bedürfnis nach festen Formeln ist naturgegeben. Der zu Gewinnende ist auf eine bestimmte Wahrheit hin anzusprechen (Taufunterricht)[55]. Mit Hilfe fester Formel kann die Abgrenzung gegen Irrlehrer vorgenommen werden[56]. Der eigentliche Gottesdienst kann in früherer Zeit kaum recht und adäquat erfaßt werden. Immerhin ist wahrscheinlich, daß am Anfang das homologische Interesse feste Glaubensformel im Gottesdienst heimisch werden ließ[57]. Im Gottesdienst ist dann sicher ein weiteres Eindringen solch geformter Elemente durch das Lied überhaupt[58] gegeben. Frühformen des Credo mit grenzsetzender Funktion (hierher am ehesten der innerkirchliche Exorzismus) treten sicher bald im Gottesdienst auf. Eine ganz wesentliche Funktion fester Glaubensformeln aber liegt in der Festlegung eines Verkündigungskanons. Dies ergibt sich einmal aus dem Zusammenhang von Elementen geformter Glaubensaussage mit Proklamationsverben[59], dann aber besonders aus dem inneren Strukturkern ntl Glaubensformeln. Ob ein-, zwei- oder dreiteilige Formeln nachzuweisen sind, immer sind sie christologisch zentriert. Christologische Aussage aber ist immer in eigentlicher Weise kerygmabezogen. Unablösbar von der Aussage über das Geschehen, das sich in Christus ereignet hat, von der Verkündigung über Tod und Auferstehung des Christus[60]. Gerade anhand der geformten Glaubens-

---

[54] Ein bezeichnendes Beispiel ist hier als Analogie die Anwendung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf Lk 15, 4—7 auf die Hirten Mt 18, 12—14.

[55] *O. Cullmann*, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse[2] (Theologische Studien/K. Barth 15; übers. H. Schaffert), Zollikon-Zürich 1949, 13 u. u. verweist auf Apg 8, 36—38; vgl. 1 Petr 3, 18—22; Eph 4, 5. Hierher gehört aber natürlich vor allem die ganze Problemgruppe διδαχή.

[56] *Cullmann*, Glaubensbekenntnisse 28 verweist dafür auf 1 Jo 4, 2; 1 Kor 8, 6; 15, 3—8.

[57] Vgl. zu Röm 10, 9. Siehe *Kramer, Christos 61*. Andere Verweise wie Phil 2, 6—11 oder 1 Kor 15, 3—7 (*Cullmann*, Glaubensbekenntnisse a. a. O.) sind hypothetischer Art. Ähnliches gilt von der Vermutung, Exorzismen (vgl. Apg 3, 6; 4, 10; vgl. Mk 1, 24; 3, 11; 5, 7) oder die bereits beginnende Verfolgung (1 Kor 12, 3; 1 Tim 6, 12—16) seien Sitz im Leben für die Glaubensformeln (*Cullmann*, Glaubensformeln 13). Die richtigen Beobachtungen führen doch wieder nur zu Untertypen der Abgrenzungsfunktion.

[58] Gegen scharfe Unterscheidung Lied — Bekenntnis *Schweizer*, Erniedrigung 93 (8 f.), 370.

[59] Vgl. *O. Michel*, ὁμολογέω TWNT V (1954), 212.

[60] Eingliedrig: (Apg 8, 37); 1 Kor 12, 3; Hebr 4, 14; 1 Jo 2, 22; 4, 2. 15, dann Entwicklung dieses christologischen Artikels Röm 1, 3; 1 Petr 3, 18; 1 Tim 3, 16; daneben Phil 2, 6—11; 1 Kor 15, 3—5; zweigliedrig 1 Kor 8, 6; 1 Tim 2, 5; 6, 13 f.; 2 Tim 4, 1 f.; dreigliedrig nach

aussagen zeigt sich die untrennbare Verbindung von Kerygma und Theologie im NT. Theologie ist für das Kerygma unentbehrlich, dient (recht verstanden) jeweilig dem Kerygma, läßt das Kerygma erst in Erscheinung treten und verstehbar werden, appliziert es an die konkrete Frage, die je dem Verkünder aufgegeben ist. Eine Unterscheidung zwischen „Werk"- und „Personformeln"[61] trifft insofern nicht die hier behandelte Frage, als personale Aussagen über den Christus Abbreviaturen seines Christus-Wirkens sind.

Theologie ohne Kerygmabezug ist im NT somit kaum nachzuweisen. Das Verhältnis der beiden läßt sich nach dem nun Gezeigten also wechselseitig bestimmen. Das Kerygma tritt als eigentliches, über den reinen Bericht in wertungsfreier Form hinausgehend und erst so zu eigentlicher personaler Vermittlung werdend, in mehr oder weniger theologisch ausgeprägter Form auf. Rechte Form ntl Theologie ist immer in einer der aufgezeigten Arten auf das Kerygma bezogen. Jedes Abgehen von dieser im NT ganz deutlich wahrnehmbaren Norm, konnte nur zum Schaden christlicher Verkündigung ausschlagen.

*

Praktisch lassen sich also folgende Schlüsse aus dem Erörterten ziehen. Kerygma ist Bezeugung eines bestimmten historischen Geschehens. Predigt ist unersetzliche Grundform der kirchlichen Wirklichkeit und Erfüllung des eigentlichen kirchlichen Auftrages. Jede Vernachlässigung der Predigt (Vorbereitung, Verdrängung aus der Mitte kirchlicher Tätigkeit) ist Preisgabe des eigentlichen Auftrages der Kirche. Das Kerygma begegnet immer in einer bestimmten Ausgelegtheit. Als in dieser Welt mich Verstehender muß ich versuchen, das bezeugte Geschehen übersetzend inne zu werden. Theologie ohne Verkündigung ist ein Unding, Verkündigung ohne Theologie ist eine Leerformel. Wer nicht verkündet, darf nicht Theologe sein, wer nicht Theologe ist, darf nicht Verkünder sein. Die Verkündigung (also besonders auch die Predigt) ist an den Anfang gebunden (Textbezogenheit, Auslegung des Evangeliums, überhaupt Funktion der Schrift für die Verkündigung der Kirche). Dieser Anfang kann aber nur als übersetzter gepredigt werden. Es muß also in den Kategorien der Hörer gedacht und gesprochen werden. Dabei darf nicht übersehen werden, daß die Verkündigung von Anfang an auch bisher nicht Gewußtes und Wißbares mitteilt. Verkündigung ist aber auch auf der anderen Seite *nur* als Übersetzung legitim: sie ist nicht mehr Verkündigung, wenn sie nicht den *ganzen* Anfang der Verkündigung unverkürzt wiedergibt und sich an ihn bindet.

Cullmann, Glaubensbekenntnisse 37 f. aus Eph 4, 4 — Erwähnung der Taufe und ihrer Folgen — und literarisch dreigliedriger Formeln wie 2 Kor 13, 13; Mt 28, 19 — Taufgebrauch. Die Meinung C.s (45), die dreiteilige Formel habe das Wesen des Christentums schließlich verfälscht, weil die Stellung des Vaters am ersten Platz judenchristlich mißverstanden worden sei, ist unberechtigt, weil alle christologischen Aussagen auf den Vater zielen, das christologische Geschehen zum Vater zu führen hat, vgl. 1 Kor 15, 28; besonders Jo!

[61] *Kramer*, Christos 70.

ERNST JOSEPH GÖRLICH

Christ und Antisemitismus

Christentum und Judentum

Von allen nichtchristlichen Bekenntnissen steht keine Religion dem Christentum so nahe wie das Judentum. Das Judentum hat den Boden vorbereitet, aus dem sich das Christentum erhob. Niemand anderer als Christus selbst hat davon gesprochen, er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen (Mt 5, 17). Die Apostel — vor allem Paulus — wandten sich in ihrer Missionstätigkeit immer zuerst den jüdischen Gemeinden außerhalb Palästinas zu, ehe sie — von ihnen abgewiesen — zu den Heiden gingen. Noch Kardinal Faulhaber hat zu jener Zeit, da eine Welle des Judenhasses Europa überflutete, die Worte gesprochen: „Geistig sind wir alle Semiten."

Das jüdische Volk war das auserwählte Volk. Es ist hier nicht der Platz, uns darüber auszulassen, inwieweit dieses auserwählte Volk durch die Ablehnung Christi als seines Messias seine Erlösung für immer verwirkt hat. Daß dies nicht der Fall ist, sollte einem Christen selbstverständlich sein. Gott verwirft keinen Menschen bedingungslos; umso weniger verwirft er ein ganzes Volk. Wer also im nachchristlichen Judentum ein „verfluchtes" oder ein „verdammtes" Volk sieht, geht irre. Das II. Vatikanum sagt ausdrücklich: „Die Kirche kann nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in dem die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind. Denn die Kirche glaubt, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat.

Die Kirche hat aber auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammesverwandten sagt, daß ‚ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören, wie auch die Väter, und daß aus ihnen Christus dem Fleisch nach stammt' (Röm 9, 4 f), der Sohn der Jungfrau Maria. Auch hält sie sich gegenwärtig, daß zum jüdischen Volk die Apostel gehören, die Grundfesten und Säulen der Kirche, sowie die meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben.

Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt, ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt. Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis des Apostels immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich (Röm 11, 28 f). Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen' "[1].

Das Judentum hat Jahrhunderte lang mitten unter Völkern und Kulturen mit Vielgötterglauben das Bekenntnis zu einem einzigen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, wachgehalten und dieses Bekenntnis dem Christentum überliefert. Das Judentum ist also weltlich gesprochen *die Mutter des Christentums;* es ist geistig gesprochen die wahre Religion bis zum Erscheinen Christi. Es wäre also vorauszusetzen, daß zwischen „Mutter" und „Tochter", zwischen Synagoge und Kirche trotz der bestehenden Verschiedenheiten ein besonderes Verhältnis herrschte. Dies ist durch viele Jahrhunderte nicht der Fall gewesen und ist auch heute noch nicht in allen christlichen, nicht einmal in allen katholischen Kreisen der Fall.

[1] Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Art. 4. LThK², II. Vat. Bd. II, 493.

„Antisemitismus" und „Antijudaismus"

Es gibt viele christliche Gegner des Judentums, die erklären: Wir sind keine „Antisemiten", denn wir haben nichts gegen die Araber oder andere semitische Völker, wir sind nur gegen die Juden. Es gibt andere, die argumentieren: Wir haben nichts gegen die Juden, wir bekämpfen nur den Zionismus, denn wir halten ihn für staatsgefährlich. Diese Umdeutungen der inneren Gefühle sind unseres Erachtens nur Flucht vor dem eigenen schlechten Gewissen und der eigenen Verantwortung, die man auf sich lasten fühlt.

Es ist selbstverständlich *rein sprachlich* richtig, daß Araber Semiten sind und daß sich der Antisemitismus *nicht* gegen die Araber richtet. Vielleicht war es seinerzeit wirklich unklug und unhistorisch, die Judengegnerschaft als Antisemitismus zu bezeichnen. Heute aber ist dieser Begriff in die Terminologie und das Bewußtsein aller denkenden Menschen eingegangen und sie wissen, was unter Antisemitismus zu verstehen ist. Es ist deshalb nur üble Roßtäuschermanier zu erklären „Ich bin kein Antisemit, ich bin nur ein Antijudaist". Man kann eben geschichtlich gewordene Terminologien nicht dadurch aus der Welt schaffen, daß man an ihre Stelle eine andere Terminologie setzt.

Der Begriff des Antisemitismus ist heute klar und eindeutig. Er betrifft jenes Gefühl der Abneigung gegenüber dem *gesamten* jüdischen Volk und dem *gesamten* jüdischen Glauben, das von Nicht-Juden diesen entgegengebracht wird. Seine Entstehung kann verschiedene Ursachen haben: rein religiöse, kulturelle, soziale, wirtschaftliche, biologisch-rassische. Der Antisemit findet nicht den einen oder den anderen Juden unsympathisch und lehnt ihn ab. Er lehnt *jeden* Juden ab. Interessanterweise kommt der Antisemitismus oft gerade bei Menschen zum Durchbruch, die einen echten und vollblütigen Juden noch nie gesehen haben. Es war jedenfalls für viele „Antisemiten" ein wahrer Schock, daß die Israelis in den drei Kriegen von 1948, 1956 und 1967 über einen vielfach überlegenen Feind die Oberhand gewannen. Denn der „Jude" war doch noch vor 1938 im allgemeinen als „feig" und „unsoldatisch" eingestuft worden. Eine erste Erschütterung dieses Pauschalurteiles brachte bereits der heldenhafte Widerstand des Warschauer Ghettos im Zweiten Weltkrieg mit sich.

Antisemitismus ist ein typisches Vor-Urteil. Wenn wir das Wort Vorurteil in seine beiden Bestandteile zerlegen und darüber nachdenken, erkennen wir, daß es sich um keine logische oder auf wissenschaftlicher Basis erarbeitete Auffassung handelt, sondern um ein Urteil, das man gefällt hat, *ehe* man die Tatsachen selbst kannte. Solche Vor-Urteile gibt es auf vielen Gebieten und nicht allein den Juden gegenüber. Aber wohl kaum hat ein Vor-Urteil (vielleicht das gegen die Zigeuner ausgenommen) ein solches Blutbad und eine solche Katastrophe über eine geschlossene Menschengruppe ausgelöst, wie das „Vor-Urteil" gegenüber den Juden. Es geht nicht darum, ob ich „Antisemit" oder „Antijudaist" oder „Antizionist" bin — es geht einfach um die primitivsten Formen der Humanität und Menschlichkeit, für den Christen und Katholiken darüber hinaus noch um eines der größten Mißverständnisse der eigenen christlichen Religion gegenüber. Wie mancher Antisemit muß erst darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Gottesmutter Maria, die Apostel, ja Christus selbst ihrer menschlichen Natur nach vollblütige Juden waren.

„Gottesmördervolk"?

Eines der beliebtesten Schlagworte, das von religiös-christlicher Seite zur Aufstachelung anti-jüdischer Gefühle bis vor kurzem immer gebraucht wurde, ist der Ausdruck „Gottesmörder". Unter dieser Parole zogen die Vortruppen der Kreuzfahrerheere des Ersten Kreuzzuges unter dem Ritter Walter Sansavoir (Habenichts) raubend und plündernd durch die rheinischen Städte und richteten unter den dort lebenden Juden ein Blutbad an, das sich in seinem Grauen und in seiner Ausdehnung vielleicht nur mit den Massenmorden der nationalsozialistischen Ära vergleichen läßt. Es ist interessant, daß bis heute dieser geschichtlichen Tatsache in unseren Schul-Geschichts-

büchern und von vielen Geschichtslehrern nur mit Stillschweigen, bestenfalls mit einigen belanglosen Phrasen begegnet wird.

Der Ausdruck „Gottesmörder" ist ein in sich unmögliches Wort, denn Gott kann nicht „gemordet" werden. Gemeint ist natürlich der „Mord" an Christus, dem Fleisch gewordenen Gottessohn. Nun ist auch hier zu unterscheiden. Es kann historisch nicht geleugnet werden, daß es Juden gab — vor allem solche der damals herrschenden Klasse —, die sich des Justizmordes an Christus schuldig machten. Das wird auch heute von Juden selbst anerkannt und es wurde sogar schon der Plan entworfen, den Prozeß Jesu von neuem aufzurollen und ihn nachträglich „freizusprechen". So ähnlich, wie man Jahre nach dem Tod von Jeanne d'Arc, die 1431 als Hexe in Rouen verbrannt wurde, den Prozeß wieder aufnahm und sie rehabilitierte. Man möge über derartige *ernstgemeinte* Versuche von jüdischer Seite weder spöttisch lächeln noch sie als unerheblich abtun. Sie zeigen vielmehr eine ernste Beschäftigung vieler heutiger Juden mit dem Problem „Jesus".

Aber auch wenn wir statt von „Gottesmördern" von „Christusmördern" sprechen, müßten wir folgendes bedenken: niemand wird deshalb, weil im Namen des deutschen Volkes im Zweiten Weltkrieg unsägliche Grausamkeiten begangen worden sind, dem *einzelnen* Deutschen die Schuld zuschieben. Ebensowenig kann man für die Schuld einzelner Juden zur Zeit Christi das *gesamte* jüdische Volk, noch dazu das jüdische Volk der Gegenwart, haftbar machen. Stellen wir uns doch einmal die Situation an jenem unglücklichen Tag vor, da Christus, der Gottessohn, vor Gericht gestellt und verurteilt wurde. Der jüdische Hohe Rat, die damals höchste Körperschaft des jüdischen Volkes, bestand aus nur verhältnismäßig wenigen Personen. Die Hohenpriester Judäas waren längst nicht mehr freigewählte Vertreter ihrer Gemeinde, sondern von den Römern eingesetzte Kollaborateure. Sie meinten, der römischen Besatzungsmacht Dienste zu erweisen, wenn sie jemanden hinrichten ließen, der — nach ihrer Ansicht — die Königskrone eines unabhängigen Judenstaates anstrebte. Daß es so war, wird uns klar, wenn wir an die berühmten zwei „Schächer" denken, die zusammen mit Christus den Tod erlitten. Hier hat eine falsche und falsch verstandene Übersetzung viel Schaden angerichtet. Diese beiden Schächer waren nämlich keine „Diebe", „Räuber" und „Mörder" im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Nach dem griechischen Text waren sie „Rebellen" der jüdischen Unabhängigkeitsbewegung. Allein aus dem geht der *politische* Akzent hervor, den man der ganzen Angelegenheit zu geben trachtete. Wir müssen uns auch über die Person des Pontius Pilatus klar sein. Im Römischen Reich übte zur Zeit des Kaisers Tiberius (14 bis 37 n. Chr.), unter dem Christus den Tod erlitt, jahrelang der Oberst der kaiserlichen Leibgarde Sejanus eine fast unumschränkte kaiserliche Macht als Günstling des Kaisers aus. Dann wurde er plötzlich des Hochverrates für schuldig erklärt, verhaftet und hingerichtet. Tiberius übte Sippenrache: mit Sejanus fiel seine ganze Familie, selbst seine noch minderjährigen Kinder dem Henker zum Opfer. Und in den darauffolgenden Monaten verschwanden auch allmählich alle jene Kreaturen des Sejanus, die dieser an wichtige Posten im Römischen Reich gestellt hatte. Eine solche Kreatur des Sejanus war auch Pontius Pilatus. Versteht man jetzt, daß die Angst und Sorge, er könne nicht mehr als „Freund des Kaisers" gelten, bei seinem Urteilsspruch maßgebend mitwirkten?

Jerusalem war zur Zeit Christi eine volkreiche Stadt. Zur Osterzeit drängten sich Tausende von Pilgern in ihren Mauern. Der Platz vor dem Amtsgebäude des Pontius Pilatus faßte — wie wir von Ausgrabungen her wissen — kaum mehr als 8000 bis 10.000 Menschen, vielleicht noch weniger. Waren diese höchstens 10.000 Juden, die nach dem Tod Christi verlangten, die *gesamte* Bevölkerung von Jerusalem, ja die *Mehrheit* aller damals lebenden Juden?

Wer sich erinnert, wie im März 1938 beim Einzug Hitlers in Wien anscheinend die „gesamte Bevölkerung" der österreichischen Hauptstadt dem Eroberer zujubelte, der wird die Situation zur Zeit Christi deutlich erkennen. Die 100.000 Menschen oder mehr, die auf der Ringstraße in Wien demonstrierten, sah man. Die Hunderttausende, die in Wut und stiller Verzweiflung, in Resignation oder in Furcht daheim saßen, die sah man nicht. Man sah auch nicht die über 60.000 Österreicher, die bereits in den Kerkern des Nationalsozialismus verschwunden waren. Da kommen einem die Verse aus der „Dreigroschenoper" von Bert Brecht in den Sinn:

Und die einen stehn im Dunkel
und die andern stehn im Licht —
und man sieht wohl die im Lichte,
die im Dunkel sieht man nicht!

Wie viele Anhänger Christi mögen damals zitternd und bebend, in stummer Trauer oder heißer Wut dem Prozeß des Herrn gefolgt sein? Und diese Menschen waren *auch Juden, gläubige Juden.* Es ist also mehr als leichtfertig, unchristlich, ja sogar frevelhaft, die Juden als ganzes Volk mit dem Schimpfnamen „Gottes-" oder „Christusmörder" zu bezeichnen. Auch hier hat das II. Vatikanum seine Entscheidung getroffen. „Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen. Gewiß ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geist Christi nicht im Einklang steht[2]."

Judenverfolgungen

Es hat bereits vor dem Nationalsozialismus Judenverfolgungen gegeben. Die des „Dritten Reiches" war allerdings unseres Wissens nach die blutigste und die grausamste, die wir kennen. Dabei spielt es eine geringe Rolle, ob sechs oder fünf Millionen Juden umgebracht wurden. Die Schuld wird deshalb nicht geringer. Es ist lächerlich und unfair, wenn sich verschiedene Verteidiger des Nationalsozialismus auf diese Zahlen stürzen und mit großer Lautstärke verkünden, es seien nicht „sechs Millionen", sondern *„nur"* drei Millionen Ermordete gewesen. Als ob dadurch der Mord geringer wiege! Wenn auch nur ein *einziger* Mensch seiner Abstammung und seines Glaubens wegen getötet worden wäre, so wäre dies gleicherweise ein unentschuldbares Vergehen gegen die Menschlichkeit und den Geist der christlichen Bruder- und Nächstenliebe. Trotzdem findet man immer wieder solche Zahlenspielereien, und mancher Christ läßt sich von ihnen beeinflussen und nimmt das Verbrechen, das am jüdischen Volk in unserem Jahrhundert begangen wurde, für leichter. Eine andere beliebte Behauptung ist die, daß es ebenfalls unter Nicht-Juden schwere Verluste gegeben habe. Man weist auf die Bombardierung deutscher Städte durch die alliierte Luftflotte und besonders auf die grauenhafte Zerstörung Dresdens wenige Wochen vor Ende des Krieges hin. Selbstverständlich ist es die Pflicht eines redlich denkenden Menschen, *jedes* Unrecht zu verurteilen. Doch es geht nicht an, ein Unrecht mit einem anderen kompensieren zu wollen. Im übrigen steht auch die Frage voran: *wer* hat mit diesen dem Völkerrecht zuwiderlaufenden Handlungen begonnen? Was war zuerst: die Bombardierung Dresdens oder die Judengesetze Adolf Hitlers? Auch hier entscheidet das II. Vatikanum: „Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben[3]."

Ist die Absage an die Judenverfolgungen nicht scheinheilig?

Die eben angeführte Erklärung des letzten Konzils mit ihrer bedingungslosen Ablehnung einer Judenverfolgung läßt in manchem Christen die Frage auftauchen, ob wir es nicht in diesem Fall mit einer gewissen „Scheinheiligkeit" zu tun haben? Hat nicht die Kirche in früheren Jahrhunderten die Juden mit aller Härte und Brutalität verfolgt?

[2] A. a. O., Abschnitt 4.
[3] A. a. O., Punkt 4.

Glaubt sie heute, mit dieser Erklärung die dunklen Seiten der Geschichte auslöschen zu können? Es muß offen einbekannt werden, daß wir Christen an den Judenverfolgungen früherer Zeiten ein gerütteltes Maß Schuld haben. Auch die Kirche besteht nur aus schwachen und sündigen Menschen. Die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit ist ihr nur auf wenigen Gebieten von Christus verheißen und zugesichert. Es ist eine weit verbreitete fehlerhafte Logik, für die Vergehen einzelner Christen oder ganzer christlicher Gruppen „die Kirche" verantwortlich zu machen. Man müßte im Gegenteil feststellen, daß sich Christen dieser Art zu ihrem eigenen Glauben in Gegensatz gestellt haben.
Zweitausend Jahre Christentum liegen hinter uns. Im Rahmen der Menschheitsentwicklung eine sehr kurze Zeit, auch wenn zweitausend Jahre für den einzelnen Menschen sehr lange zu sein scheinen. Gewisse primitive Denkarten sind noch immer — auch bei uns in Europa — weitverbreitet.

Wir brauchen uns nur an eine volkstümliche Art der Heiligenverehrung zu erinnern. Nichts gegen die *echte* Verehrung der Heiligen im Rahmen des christlichen Kultes. Aber kann man wirklich daran glauben, daß etwa der hl. Antonius nichts anderes zu tun habe, als sich um das Wiederfinden verlorener Gegenstände zu kümmern? Ist es nicht so, daß manchem frommen Katholiken die Muttergottes von Einsiedeln wunderkräftiger erscheint als die eines anderen Wallfahrtsortes? Stecken hier nicht Reste vorchristlicher Vorstellungen im subjektiv ehrlichen Glauben solcher Personen? Wie oft stellen sich noch Erwachsene Gott als einen lieben Großpapa mit weißem Bart hoch über den Wolken vor? So mancher Abfall von der Kirche ist darauf zurückzuführen, daß der Abgefallene wohl in seinem Wissen auf allen Gebieten des Lebens große Fortschritte machen konnte, in seinem religiösen Glauben indessen auf dem Boden des Schulkindes stehen blieb, dem göttliche Wahrheiten selbstverständlich anders dargeboten werden müssen als einem gelehrten Professor. Anders in der Form und Einkleidung, nicht im Inhalt.

Wenn daher in früheren Jahrhunderten dieser primitive Glaubensverstand — auch führender Männer jener Zeiten — Glaubensverfolgungen ins Leben rief, so sind diese selbstverständlich unter keinen Umständen zu entschuldigen, aber sie können aus der Zeitsituation heraus verstanden werden. Der wahre Inhalt des Glaubens wurde hier falsch gedeutet. Selbst ein Mann von der Größe eines hl. Thomas v. A. hielt es für richtig, „Ketzer" und „Häretiker" mit dem Tod zu bestrafen. Da zu seiner Zeit die Kirche mit dem Staat Hand in Hand ging, bedeutete der Konflikt mit der Kirche zugleich Konflikt mit dem Staat. Wer von der Kirche als „Ketzer" oder „Häretiker" eingestuft wurde, war auch „politisch verdächtig", war ein Staatsverbrecher. Es war nicht die Schuld des Christentums und der Kirche als göttlicher Stiftung, sondern die Schuld der Menschen, die die Kirche in diesem Augenblick vertraten. Man mag sagen: was hatte der Verfolgte, der zum Tod Verurteilte von diesem Unterschied? Er selbst bedauerlicherweise nichts. Aber in dieser Unterscheidung lag allein die Möglichkeit, bei besserer Erkenntnis der Glaubenswahrheit auch zu einem anderen Verhalten zu gelangen. Daß der Weg zu dieser besseren Erkenntnis des wahren Glaubensgutes so schwer, so langwierig und so furchtbar war, hat der Kirche Blut und Tränen, Entfremdung der Massen und Krisen, die fast bis zu ihrer Auflösung führten, gekostet. Noch einmal gesagt: wir geben zu, und müssen zugeben, daß maßgebende Männer der Kirche schweres Unrecht auf sich geladen haben, da sie das Gebot der christlichen Nächsten- und Feindesliebe verletzten, aber dieses Schuldbekenntnis, das Paul VI. den „getrennten Brüdern" gegenüber ausgesprochen hat — und es gilt auch den Juden gegenüber —, zeigt uns, daß hier eine Wiederbesinnung auf urchristliches Erbgut möglich war und möglich wurde.

Das Buch von *Friedrich Heer* „Gottes erste Liebe" enthält eine erschreckende Fülle von Material, das die Stellung des Christentums und der katholischen Kirche zum Judentum von den ältesten Zeiten bis zur jüngsten Gegenwart beleuchtet. Wer es aufmerksam durchliest, wird mit Schrecken und Bestürzung feststellen, was er alles im Religions- und im Geschichtsunterricht *nicht* zu hören bekam. Sicherlich — wie ernstzunehmende Kritiker, die durchaus keine Antisemiten sind, feststellen — enthält das Buch eine Reihe von Fehlern, Mängeln und Irrtümern. Das sagt aber nichts darüber aus, daß die *Grund*konzeption des Buches von

erschütternder Einseitigkeit ist. Heers Buch wird nur richtig verstanden, wenn wir daneben jene — allerdings spärlicheren — Quellen heranziehen, in denen das Verhältnis von Juden und Christen in den vergangenen Jahrhunderten im günstigeren Licht dargestellt wird. In den Kreuzzügen, als die Kreuzfahrer über die sogenannten „Gottesmörder" in entmenschter Wut herfielen, fanden viele Juden der rheinischen Städte in den bischöflichen Residenzen Schutz. Es gab Bischöfe, die sich selbst gefährdeten, um das Leben der zu ihnen geflüchteten Juden zu retten. Während sonst der Abfall vom Christentum in Europa mit dem Tod bestraft wurde, erlaubte die Kirche jenen Juden, die im Verlauf der Pogrome der Kreuzzugszeit die Taufe empfangen hatten, den Rücktritt zum Judentum, allerdings unter Bedauern. Im Jahr 1236 ermahnte Gregor IX. den König von Frankreich, die von den Kreuzfahrern an den Juden begangenen Ausschreitungen zu bestrafen. Der Erzbischof Konrad von Köln gewährte 1252 den Juden seiner Stadt ein weitgehendes Schutzprivileg. Der römische König Rudolf I. von Habsburg befreite 1288 einen unschuldig eingekerkerten Juden namens Meir von Rothenburg aus der Haft. Martin V. verbot 1421 die Zwangstaufe von jüdischen Kindern unter zwölf Jahren. Kaiser Ferdinand II. verbot 1621 die eigenmächtige Verfolgung der Juden. Wenige Jahre vor Ausbruch der großen Französischen Revolution (1784) hob König Ludwig XVI. von Frankreich den bis dahin bestehenden Judenleibzoll im Elsaß auf. Die preußische Verfassung vom 31. Jänner 1850 verfügte die rechtliche Gleichstellung von Juden und Christen. In wahrhaft erschütternder Weise protestierte der englische Kardinal Manning 1882 in einer Protestversammlung in London gegen die wenige Monate vorher im zaristischen Rußland vorgekommenen Judenpogrome. „Es gibt ein Buch" — rief der Kardinal aus und nahm hier Gedanken des II. Vatikanums vorweg —, „das das gemeinsame Besitztum des jüdischen Volkes und der Christen darstellt. Dieses Buch knüpft ein Band zwischen uns. Und in diesem Buch lese ich, daß Israel das älteste Volk der Welt ist, während Russen, Österreicher und Engländer nur Völker von gestern sind. Dieses Volk lebt durch die Kraft seines unauslöschlichen Geistes, seiner unwandelbaren Traditionen, seines unerschütterlichen Glaubens an Gott und die göttlichen Gesetze — ein durch die ganze Welt zerstreutes, durch Feuer hindurchgegangenes, aber nicht untergegangenes, in den Staub getretenes, aber mit dem Staub nicht vermischtes Volk."

Es soll niemand glauben, daß wir mit diesen wenigen Zitaten die vielen Greueltaten und Verfolgungen entschuldigen und als Ausgeburt des Gedankengutes einer kleinen Minderheit der Christen hinstellen wollen. *Es war vielmehr die Minderheit denkender und Christus ergebener Gläubigen, die im Geist des wahren Christentums ihre Entscheidungen fällten.* Es gebührt ihnen aber gerade deswegen unsere besondere Hochachtung. Schließlich kann es kein reiner Zufall sein, daß — wie jüdische Geschichtsschreiber selbst berichten — die Lage der *Juden* relativ gesehen in den geistlichen Gebieten und im Kirchenstaat am günstigsten war, wenn wir unter den christlichen Ländern Umschau halten.

Die Beschuldigungen

Auch unter Christen werden noch immer uralte Beschuldigungen aufgegriffen, weitererzählt und wenn auch nicht offiziell, doch insgeheim geglaubt. Wir sprechen hier in erster Linie vom sogenannten „Ritualmord", dessen man die Juden seit altersher beschuldigte. Es kam anscheinend keinem der Beschuldiger jemals der Gedanke, daß hier die herrschende Christenheit die gleiche Beschuldigung erhob, die das heidnische Römertum gegen die ersten Christen erhoben hatte. Entrüstet lehnt jeder Christ die Verleumdung ab, die in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung an der Tagesordnung war und die dahin ging, daß die Christen bei ihren Gottesdiensten kleine Kinder töteten und ihr Fleisch aßen.

Die gleiche Beschuldigung wurde gegen die Juden erhoben. Immer wieder tauchen die Erzählungen von hingemordeten Kindern auf: in England, in Frankreich, in Deutschland, in Österreich und in anderen Ländern Europas. Juden werden auf Grund dieser Beschuldigungen verhaftet, gefoltert, ausgewiesen — was noch als große Gnade zu betrachten war — und verbrannt. Die mittelalterliche Kirche hat sogar einige dieser Kinder selig oder heilig gesprochen. Aber schon 1247 hat Innozenz IV. eine eigene Bulle gegen das Ritualmordmärchen erlassen. In ihr heißt es unter anderem:

„Wir haben die Tränen erregende Klage der Juden Alemanniens (= Deutschlands) vernommen, daß einige, sowohl geistliche wie weltliche Fürsten und andere Edle und Mächtige

eurer Städte und Sprengel, um die Güter jener ungerechterweise zu plündern und sich anzueignen, böse Ratschläge sinnen und häufige und verschiedene Gelegenheiten herbeiführen — wahrlich ohne kluges Überlegen, da aus ihren Urkunden gleichsam die Zeugnisse des christlichen Glaubens hervorgegangen sind. Da die Göttliche Schrift unter anderen Befehlen des Gesetzes sagt: ‚Du sollst nicht töten', und jenen besonders verbietet, am Osterfest etwas Gestorbenes zu berühren, so beschuldigt man sie fälschlich, daß sie an demselben Fest sich das Herz eines getöteten Knaben gegenseitig mitteilen, in dem Glauben, daß das Gesetz ihnen dies vorschreibe, während dies offenbar ihrem Gesetz zuwider ist; — übel ist es, daß man ihnen die Leichname gestorbener Menschen, die man irgendwo gefunden hat, aufbürdet. Und über solche und viele andere Erfindungen gegen sie in Wut entbrannt, begeht man gegen sie, ohne Anklage, ohne Geständnis, ohne Überführung, wider die ihnen vom päpstlichen Stuhl verliehenen Privilegien, wider Gott und die Gerechtigkeit, Raub aller ihrer Güter, quält sie mit Hunger, Gefängnis und so vielen Bedrängnissen und Bedrückungen, indem man sie mit den verschiedensten Strafen belegt und so viele von ihnen zum schmählichen Tod verdammt, so daß diese Juden unter der Herrschaft jener Fürsten, Edlen und Mächtigen schlechter daran sind als ihre Väter unter Pharao in Ägypten gewesen sind." Und der Papst fährt in seiner Bulle fort: „Indem wir daher nicht wollen, daß die sogenannten Juden unschuldig gequält werden, denn der mitleidige Herr erwartet doch ihre Bekehrung, da nach dem Propheten ihre Überreste auch gerettet werden sollen — so befehlen wir eurer Brüderlichkeit durch Apostolisches Schreiben, daß ihr euch ihnen günstig und wohlwollend zeigen, und daß, wenn ihr die erwähnten Prälaten, Edle und Mächtige in einem ähnlichen Versuche findet, ihr den rechtlichen Zustand zurückrufen und nicht ferner gestatten sollet, daß sie wegen dieser, ähnlicher oder irgendwelcher Dinge unverschuldet bedrückt und gequält werden. Die Bedrücker ähnlicher Art sollt ihr durch geistlichen Zwang ohne weitere Berufung zur Ruhe bringen . . ."

Es war nämlich so, daß alle möglichen Beschuldigungen den Juden aufgelastet wurden. Wenn eine Seuche ausbrach, war nicht die mangelnde Hygiene schuld — sofern man eine solche damals überhaupt schon kannte —, sondern Juden hatten die Brunnen vergiftet. Wenn eine Hostie verschwand, so hatte sie ein Jude gestohlen. Wenn Teuerung ins Land kam, so waren die Juden daran schuld. Immer wieder: Wer ist schuld — der Jud! Man glaubt die Schreie wütender Nationalsozialisten zu vernehmen, wenn man die Beschuldigungen jener fernen Tage in den Dokumenten studiert.

Freilich: niemand wird leugnen, daß es unter den Juden vor- und nachchristlicher Zeit asoziale Elemente, auch Verbrecher gegeben hat. Wir entnehmen derartige Vorfälle dem AT. Aber während niemand asoziale Elemente, die einem anderen Volk angehören, diesem Volk in seiner Gesamtheit zur Last legt, geschieht dies bei den Juden bedenken- und gedankenlos. Wir haben erst 1968 und 1969 vor einem Schweizer Strafgericht jene traurige Episode vor unseren Augen abrollen sehen, in deren Verlauf festgestellt wurde, daß Angehörige einer Sekte, an deren Spitze ein ehemaliger katholischer Priester stand, ein ihnen zur Obhut übergebenes junges Mädchen zu Tod quälten. Dieses fürchterliche Ereignis wird aber keinen einzigen Menschen dazu bringen, diese aus religiösem Irrwahn geborene Untat dem Christentum als solchem zuzuschreiben. Es hat genug religiöse Sekten und Gemeinschaften gegeben, denen Mord anbefohlen war: denken wir an die Thugs in Indien oder die Assasinen im islamischen Kulturbereich. Niemals wurde daraus die verbrecherische Haltung des Hinduismus oder des Islam gefolgert. Nur im Judentum sollte es anders sein. Selbst wenn es jemals Außenseiter gegeben haben sollte, die ähnlich wie die Thugs oder die Assasinen oder wie die Anhänger der verurteilten Schweizer Sekte mit Menschenleben gespielt hätten — und wir betonen, daß bis heute kein irgendwie wirklich stichhaltiger Beweis dafür vorliegt! — dürfte dies nicht dem gesamten jüdischen Volk und dem jüdischen Glauben zur Last gelegt werden. Diese Überlegung sollte allein genügen, dem „Blutmärchen" in all seinen Formen ein Ende zu bereiten, auch wenn sich daran überkommene volkstümliche religiöse Bräuche knüpfen!

Charaktereigenschaften

Werden Charaktereigenschaften erworben oder sind sie vererbbar? Wir wollen uns hier nicht in die Beantwortung dieser Frage einlassen. Tatsache ist, daß in christlichen

Kreisen auch heute noch die Behauptung umgeht; die Juden seien zu bestimmten Berufen besonders geschickt und drängten sich dazu. Statistiken aus dem 19. und dem frühen 20. Jahrhundert sollen diese Behauptung untermauern. Sowohl der vornazistische wie der nazistische Antisemitismus haben sich auf die „Überfremdung" bestimmter Berufe durch das Judentum bezogen.

Was das angeblich besondere Geschick der Juden zum Gelderwerb betrifft, so sei hier ein orientalisches Sprichwort angeführt, das im alten Türkischen Reich gebraucht wurde, wenn es auch nach unserer Überzeugung auf völlig falschen und einseitigen Beobachtungen beruht. Man sagte in Anatolien: „Ein Jude betrügt 70 Christen, ein Grieche betrügt 70 Juden und ein Armenier betrügt 70 Griechen." Demnach wurde der „Jude" bei anderen Völkern und in anderen Kulturen durchaus nicht in *der* Weise als typischer „Geldmann" und „Erwerber" angesehen wie im mitteleuropäischen Raum. Es ist bezeichnend, daß in Italien ein Antisemitismus größerer Prägung kaum besteht; Mussolini brachte auch unter dem Druck Hitlers keine so durchgreifenden Maßnahmen zur „Endlösung der Judenfrage" auf wie der Nationalsozialismus selbst.

Sicherlich kann statistisch festgestellt werden, daß vor 1938 oder 1933 bestimmte Berufe besonders gern von Juden ergriffen wurden. Erfaßt man aber die soziologischen und wirtschaftlichen Hintergründe, so wird man sagen müssen, daß es sich um *soziale Phänomene* handelt, die mit Rasse oder immanenten Charaktereigenschaften wenig oder gar nichts zu tun haben. Hätten wir Österreicher Jahrhunderte lang unter den gleichen sozialen und gesellschaftlichen Bedingungen leben müssen wie die Juden bis in die Neuzeit hinein, so würden wir gleiche oder zumindest ähnliche Charaktereigenschaften entwickelt haben. Es sind Eigenschaften, die jeder Menschengruppe eignen, die unter schwierigsten äußeren Verhältnissen um ihre Existenz kämpft. In dieser Situation gilt es, alle Geisteskräfte anzustrengen, um zu überleben.

Lesen wir Berichte aus den KZ des Dritten Reiches, dann sind wir erstaunt, bestürzt und hingerissen von der Findigkeit und der Schlauheit der Insassen. Wie mußte es anderseits auf Menschen wirken, die von der Lagerleitung den Befehl bekamen, 1000 Mann oder auch mehr zur Überstellung in ein anderes Lager zusammenzustellen, wenn sie genau wußten, daß dieses andere Lager ein Vernichtungslager war, den physischen Tod bedeutete. Wer wird es solchen Menschen verargen, wenn sie in diesem Fall ihre engeren Verwandten und Freunde bevorzugten? Wenn sie alle Listen anwandten, nicht auf die Todesliste zu kommen?

In ähnlicher Situation war das europäische Judentum durch Jahrhunderte. Unter Sondergesetzgebung stehend, galten sie nach mittelalterlicher Auffassung als „Kammerknechte", das heißt als „Sklaven" und „Leibeigene" des römischen Kaisers. Er konnte sie an Fürsten und Städte verkaufen. Er bestimmte, wie viele jüdische Familien in einer Ortschaft wohnen durften. Dem Juden war es verboten, Grund und Boden zu erwerben. Er wurde als Ungetaufter in keine Handwerkszunft aufgenommen. Er konnte nicht Staatsbeamter werden. Was blieb ihm also zur Sicherung seines Lebensunterhaltes übrig, als zum Handel und zum Geldgeschäft zu greifen, das ihm nicht verwehrt war. Im Gegenteil — hier brauchte man den Juden. Die Kirche hatte im Mittelalter ein absolutes Verbot erlassen, von Darlehen Zinsen zu nehmen. Wer dies Verbot übertrat, wurde aus der Kirche ausgeschlossen. Schon in der frühen Naturalwirtschaft ließ sich dieses Verbot im strengsten Sinn des Wortes nicht durchhalten. Beim Aufblühen der europäischen Städte und des Handels wurde auch der Geldwirtschaft ein immer größerer Platz eingeräumt. Dazu brauchte man Geld, „Kapital", wie wir heute sagen würden. Die Exkommunikation, die auf Ausleihen von „Kapital" gegen „Zinsen" stand, traf natürlich den ungetauften Juden nicht. Dadurch fiel ihm dieses Geschäft automatisch zu. So wurde der jüdische Händler und Finanzmann geboren — nicht wegen einer besonderen Charakterveranlagung des Juden, sondern aus der Not der Zeit und dem Druck der Umstände heraus. Die Juden bildeten für manche Fürsten des Heiligen Römischen Reiches und auch darüber hinaus eine „lebende Sparkasse". Man nützte sie aus, man borgte von ihnen, man ließ sie wohlhabend werden und schlug dann zu, indem man unter irgendeiner Beschuldigung (Ritualmord oder Hostienfrevel, Seuche oder sonst etwas) die Juden verhaften und

verbrennen ließ. Ihr Vermögen wurde konfisziert. Nach einigen Jahren erlaubte man dann wieder die Einwanderung von Juden und — sie kamen. Es blieb ihnen sonst nichts übrig.

Es müßte einmal von Wirtschaftshistorikern objektiv untersucht werden, inwieweit der jüdische Geldleiher des Mittelalters tatsächlich eigenes Kapital verlieh und dafür Zinsen nahm. Konnte er nicht in Wirklichkeit nur der „Strohmann" für einen christlichen Geldgeber sein, der den Juden vorschob, um selbst der Exkommunikation zu entgehen und dennoch die Früchte eines zinsreichen Darlehens zu genießen? Es kam vor, daß später Christen höhere Zinsen als jüdische Geldverleiher forderten. So verlangten 1344 jüdische Geldverleiher je Pfund (1 Pfund = 240 Pfennige) 2 Pfennige Zinsen; während gleichzeitig christliche Geldverleiher — 8 Pfennige nahmen. Zinsen von 36 Prozent bis 43 Prozent waren normal. Man muß freilich bedenken, daß es sehr schwer war, säumige Schuldner zur Zinszahlung zu zwingen. Ein Christ konnte sich überhaupt nicht zu ihnen bekennen, der Jude war dem mächtigen Feudalherren gegenüber einflußlos. Ihn schützte vor allem der Gedanke des Schuldners, daß er vielleicht wieder einmal Geld brauche und ihm dann kein Jude mehr Geld borgen würde, wenn er es nicht jetzt zurückzahle. Auch der Shylock in Shakespeares Schauspiel „Der Kaufmann von Venedig" ist in seiner Charakterschilderung des Juden als Einzelfall und nicht als generelles Urteil zu werten; doch wirft es blitzartig ein Licht auf das Ansehen, dessen sich der Jude erfreute. Der „Typ" des Juden kehrte dann in der europäischen Literatur immer wieder. Er taucht selbst in Lessings „Nathan der Weise" in dieser Berufseigenschaft auf.

Es ist auch zu verstehen, daß sich bei Aufhebung der Schranken, die den Juden von der übrigen europäischen Gesellschaft trennten, jene Berufe große Anziehungskraft ausübten, in denen ein rasches Fortkommen gesichert war. Bis spät ins 19. Jahrhundert hinein waren Grund und Boden in einzelnen Ländern — auch für Nicht-Juden — nicht frei verfügbar. So durften im preußischen Staat lange Zeit hindurch Rittergüter an Nicht-Adelige nicht verkauft werden. Hervorgehoben sei schließlich die Tatsache, daß die Judengesetzgebung dieser Zeit — wenigstens solange die Kirche mitzubestimmen hatte — sich *nur auf den Glaubens- und nicht auf den Rassejuden bezog*. Mit der Taufe erwarb man sich, wie es der Dichter Heinrich Heine ausdrückte, das „Eintrittsbillet" in die europäische Gesellschaft. Eine rassisch begründete Ablehnung des Judentums trat erst stärker hervor, als die Anziehungskraft des Christentums sich verringerte. Daß aber der Rassenantisemitismus, wie er in der ausgeprägtesten Form von Hitler verkündet wurde, nicht über Nacht entstand, zeigt die 1819 in Würzburg erschienene „Judenbibel". Ihr Verfasser, ein gewisser Hartwig Hundt von Radowsky, forderte hier nicht mehr und nicht weniger als den Verkauf aller Juden auf die englischen Plantagen nach Indien oder in die Bergwerke, ferner die Kastrierung aller jüdischen Männer und die zwangsweise Einweisung aller jüdischen Mädchen in Bordelle. Forderungen, die jenes Pharao würdig sind, der die Juden in Ägypten bedrückte.

Der gesellschaftlichen Gleichberechtigung mußte das Judentum noch die längste Zeit entraten. Selbst dann, als die gesetzliche Gleichberechtigung gegeben erschien. Es ist schwer, gesellschaftliche Gleichberechtigung auf gesetzlichem Weg zu erzwingen. Die Kämpfe der amerikanischen Neger um das gleiche Ziel in der Mitte des 20. Jahrhunderts zeigen dies zur Genüge. Ich kann gesetzlich gezwungen werden, das Wahlrecht des anderen anzuerkennen. Ich kann *nicht* gesetzlich gezwungen werden, mit dem anderen gesellschaftlich zu verkehren. Dies war sicherlich ebenfalls einer der Gründe, warum sich das emanzipierte Judentum des 19. Jahrhunderts erst einmal Intelligenzberufen und dem Bankiersstand zuwandte, in denen ihm diese gesellschaftliche Gleichberechtigung am ehesten zuteil wurde, auf der anderen Seite sich aber von verschiedenen Sitten und Gebräuchen des eigenen Glaubens löste, um bei dem „christlichen" Nachbarn keinen Anstoß zu erregen. Dieses emanzipierte Judentum war auch den jüdischen Orthodoxen ein Dorn im Auge.

Eine jüdische Autorin, Lucie Begov, sagt in einem 1969 erschienenen Buch, „Das verkannte Volk", darüber wörtlich: „Was sich hinter der glanzvollen Fassade abzeichnete, sahen wir in unserer Verblendung entweder nicht, oder wir deuteten es auf unsere Art. Antisemitische

Bemerkungen, die uns zu Ohren kamen, hielten wir für individuelle Feindseligkeiten, mit denen sich unsere Landsleute, wie wir überzeugt waren, niemals identifizieren konnten. Oft waren es harmlose, dem Volksmund geläufige Redensarten, die wir uns ihrer offenkundigen Verkehrtheit wegen vielfach nicht einmal zu deuten wußten. So etwa ‚Ich hab' gehandelt wie ein Jud'!', obwohl ein hervorstechendes Merkmal der echten Juden ihre Großzügigkeit ist. Oder ‚Hier geht's zu wie in einer Judenschul' —, während Lernen, Studieren zu den geheiligten Elementen des Judentums gehören. Aber auch deutlichere Hinweise auf einen latent vorhandenen Antisemitismus um uns herum nahmen wir nicht ernst. Wir sahen die Hintergründe nicht, die zu einer Schlägerei zwischen christlichen und jüdischen Studenten führten; auch die Wurzel antijüdischen Denkens, den kirchlichen Judenhaß erkannten wir nicht, sondern fanden es kindisch, wenn ein sechsjähriger christlicher Bub seinem Mitschüler oft mit dem Vorwurf kam: ‚Ihr habt unseren lieben Jesus getötet!' Im Gegenteil: der kirchliche Pomp beeindruckte uns sogar. ‚Die Christen haben viel schönere Feiertage', meinten wir harmlos, wenn unsere hohen Tage nahten, deren einzigartigen Sinn wir kaum noch erfaßten, wenn der Schall der Trompeten uns am Neujahrstag zur Umkehr rief."

Diese *jüdische* Stimme sieht die Probleme bereits vom Standpunkt der *nach*-nationalsozialistischen Zeit aus. Wie schwer muß es vor allem jene Juden getroffen haben, die sich der Hoffnung hingaben, man würde sie endlich doch einmal als Angehörige des gleichen Volkes, nur mosaischer Konfession anerkennen.

Der Sozialismus des kleinen Mannes

Wir haben schon von der christlichen Mitschuld an dem grauenvollen Verbrechen gesprochen, dem das jüdische Volk unter dem Nationalsozialismus erlegen ist. Diese christliche Mitschuld wird in einer besonderen Weise in unseren Gedanken wach, wenn wir an die katholisch-soziale Bewegung, vor allem in Österreich, denken. Es kann nicht bestritten werden, daß der latente Antisemitismus, der auch heute noch in christlichen und katholischen Österreichern vorhanden ist und jederzeit wieder erwachen könnte, darauf zurückzuführen ist Sicherlich können wir zu unserer Entschuldigung erklären, daß die frühe Christlichsoziale Partei Karl Luegers keinen Rassenantisemitismus predigte, wie dies der Alldeutschenführer Georg von Schönerer mit Begeisterung und Fanatismus tat. Dem Ruf der österreichfeindlichen Alldeutschen: „Ohne Juda, ohne Rom bauen wir Alldeutschlands Dom!" ist das von K. Lueger überlieferte Wort entgegenzuhalten: „Wer a Jud' ist, das bestimm' *ich!*" Aber auch in diesem Zusammenhang, als mehr oder weniger „reißerische" Wahlpropaganda gedacht, schuf dieser Antisemitismus christlicher Prägung die „Stimmung", mit der dann der Nationalsozialismus rechnen konnte. Heute noch kann einem unvoreingenommenen Beobachter die Feststellung gelingen, daß jene Katholiken Österreichs, die am meisten diesem latenten Antisemitismus zuneigen, auch am leichtesten deutschnationalen Einflüssen zugänglich sind. *Der Nationalsozialismus und der deutschnationale Gedanke in Österreich erschöpfen sich bestimmt nicht in der Judengegnerschaft; aber anderseits ist kein Nationalsozialismus und kein deutschnationales Bekenntnis in Österreich ohne Antisemitismus denkbar.* Dies ist umso sonderbarer, als es heute buchstäblich nur einen verschwindend kleinen Überrest von Juden in Österreich gibt. In vielen Teilen der österreichischen Bevölkerung stecken aber noch heute die Vorurteile eines gewaltigen Einflusses des Judentums in Österreich und einer gewaltigen wirtschaftlichen Macht der Juden.

Der antisemitische Einschlag in der katholisch-sozialen Bewegung Österreichs muß um der historischen Wahrheit willen genannt werden. Aber wir haben das Recht, auch seine psychologischen und sozialen Wurzeln an das Licht der Öffentlichkeit zu bringen. Das Judentum schloß sich unter dem Eindruck der Emanzipationskämpfe selbstverständlich jenen Kreisen und Bewegungen an, die diese jüdische Emanzipation und Gleichberechtigung verlangten, forderten und oft auch durchsetzten. Das waren auf der einen Seite liberale Kräfte. Dieser Liberalismus zeigte eine gewisse antiklerikale Note und ein völliges Mißverstehen der sozialen Forderungen der Zeit. Man freute sich der errungenen Freiheit und glaubte, auf den Lorbeeren der Vergangenheit ausruhen zu dürfen. Daher der starke Anteil des Judentums in den liberalen Parteien des altösterreichischen Reichsrates. Dies forderte auf der anderen Seite gerade die Angriffslust der Christlichsozialen heraus, die in eben diesen Liberalen ihre Hauptfeinde auf politischem Boden erblickten. Mit dem raschen Gefühl für das Zugkräftige

übernahm dann K. Lueger, ursprünglich selbst liberal, den antisemitischen Kampfruf der Alldeutschen Schönerers, ihn nur im christlichen Fahrwasser etwas modifizierend. Diese Modifizierung bekamen aber viele seiner Anhänger und Mitläufer nicht mit und verstehen sie noch heute nicht.

Ein sozialistischer Führer Altösterreichs hat den Ausspruch getan: „Der Antisemitismus ist der Sozialismus des kleinen Mannes." Manchmal hört man auch die Variante, er sei der „Sozialismus des dummen Kerls". Wie in jedem Schlagwort steckt auch in diesem ein Körnchen Wahrheit. Die katholisch-soziale Bewegung nahm, in der Meinung, so die Straße mobilisieren zu können, den Kampfruf der Schönerianer gegen das Judentum auf. Sie glaubte sich dazu berechtigt, da im liberalen Lager so und so viele Juden standen. Im Gegensatz dazu übernahm die Sozialdemokratie den Antisemitismus programmäßig nicht, obwohl in ihren Anfängen eine gewisse Gefahr in dieser Richtung vorhanden war. Denn nicht nur Viktor Adler noch mehr Engelbert Pernerstorfer konnten in ihrer Frühzeit manches deutschnational klingende Schlagwort in die Masse der Arbeiterschaft werfen. Fanden jene Juden im Liberalismus ihre Heimstatt, die sich mit der herrschenden Staats- und Gesellschaftsordnung ausgesöhnt, ja an ihr profitiert hatten, so sammelten sich in der Sozialdemokratie jene Juden, die eine neue Ordnung der Welt zu schaffen bereit waren. Es geht hier nicht um die Frage, ob die Wege, die zu dieser neuen Ordnung führen sollten, gut oder schlecht waren. Es geht nur darum, die in der Sozialdemokratie der Frühzeit vorhandene jüdische Komponente zu erklären und zu verdeutlichen. Die Sozialdemokratie war alles andere als eine „Judenschutztruppe", wie sie manchmal in jenen Tagen genannt wurde, aber sie war die Hoffnung vieler jüdischer Menschen, die in ihr die Wegbereiterin zu einem Paradies auf Erden erblickten. Die internationale Einstellung der Sozialdemokraten bot darüber hinaus von allem Anfang an Gewähr, daß niemand wegen seiner abstammungsmäßigen, konfessionellen oder nationalen Bindungen zurückgewiesen würde. So trug die historische Entwicklung unerbittlich dazu bei, daß im christlichen und katholischen Volksteil Österreichs und — wenn auch schwächer — Deutschlands der antisemitische Geist als eine — wie man dachte — ungefährliche „Stimmungsmache" in Dienst genommen wurde. Wir sind davon überzeugt, daß niemand — vor allem nicht Karl Lueger — auch nur im Traum an die Gaskammern von Auschwitz gedacht hat.

Philosemitismus?

Philosemitismus ist das Gegenteil von Antisemitismus. Ist der Antisemit ein Gegner der Juden, so ist der Philosemit ihr Freund. Aber unter Umständen kann der Philosemitismus noch hart an den Antisemitismus heranreichen. Auch wenn er es nicht will und wenn er den Antisemiten verachtet und über die Achsel ansieht. Es ist bekannt, daß Personen, die einen körperlichen Mangel besitzen, gerade in dieser Beziehung ein besonderes Zartgefühl, eine Art Minderwertigkeitskomplex entwickeln. Der Mann mit der Krücke sieht es am liebsten, wenn man seine Krücke übersieht. Er möchte „voll" genommen werden. Der Mann, der schlecht hört, sucht diesen Mangel zu verdecken. Das ist eine allgemein beobachtete Tatsache. Man will kein Mitleid. Denn Mitleid ist oft grausamer als Nichtbeachtung.

Der jüdische Mitbürger innerhalb der christlichen Gesellschaft sah sich auf einmal ins Nichts hineingeschleudert. Bindungen, die er für fest gehalten hatte, zerbrachen. Es kam nicht nur einmal vor, daß der sogenannte „arische" Ehemann seine „jüdische" Frau der Karriere opferte. Wir wissen, daß es auch Gegenbeispiele gibt. Das sind die wahren Heroen unserer Zeit, auch wenn sie von keinem Massenkommunikationsmittel in den Himmel gehoben werden. Der jüdische Teilnehmer am Ersten Weltkrieg sah auf einmal, daß er trotz seines Offiziersranges, seines Eisernen Kreuzes oder seiner Goldenen Tapferkeitsmedaille in die Saugnäpfe dieses unheimlichen Polypen geriet, der sich Nationalsozialismus nannte. Wie mancher jüdische Mitbürger sprach noch wenige Wochen vor dem Machtantritt Hitlers in Deutschland oder wenige Tage vor

dem kriegsmäßigen Einmarsch der deutschen Truppen in Österreich: „Das ist doch nicht möglich! Das kann *mir* nicht geschehen!" Es gab auch Juden, die ohneweiters bereit waren, in die Forderung einzustimmen, man müsse die „Ostjuden" fortschaffen. Nun fühlten sie sich verraten. Nun fühlten sie sich ausgestoßen. Die gesetzliche Gleichberechtigung war in den Rassegesetzen von Nürnberg gefallen; bald gab es auch keine gesellschaftliche Gleichberechtigung unter den nächsten Bekannten. Die christliche Hilfsbereitschaft erwies sich nicht in *dem* Ausmaß tragend, wie sie es hätte sein können. Wir leugnen nicht, daß es großzügige christliche Hilfe gab. Der Berliner Probst Grüber war einer der Männer, der sich der verfolgten Schafe Israels annahm. Die jüdische Gemeinde anerkennt auch heute in voller Dankbarkeit die Unterstützung, die sie erfahren hat.

Vielleicht wird nach diesen vorausgesandten Erläuterungen klar, was wir nunmehr sagen. Das jüdische Leid ist so groß, daß es nicht verkitscht werden darf. Dies geschieht aber, wenn wir dem Juden so gegenübertreten wie dem Mann mit der Krücke. Wir ordnen ihn nicht in die Gesellschaft ein. Wir heben ihn aus der Gesellschaft wieder heraus. Nicht in böser, nicht in beleidigender Absicht. Aber wir heben ihn heraus. Er ist nicht einer von uns, der eben mehr Leid erlitten hat als jeder andere — er ist selbst ein anderer. Ich weiß nicht, ob ich mich gut genug ausgedrückt habe. Das ist jener Philosemitismus, den ich für falsch halte. Ein Philosemitismus, der ständig den „armen Juden", den „unglücklichen Juden" herumzeigt und ihn so noch mehr als ohnedies in das Licht einer Öffentlichkeit stellt, die ihre antisemitischen Gefühle durchaus noch nicht zur Gänze überwunden hat.

Die von uns schon genannte Lucie Begov schreibt in ihrem Büchlein: „Uns Juden in Österreich aber fällt neben all unseren natürlichen staatsbürgerlichen Pflichten die große und ehrenvolle Aufgabe zu, die gegen den Antisemitismus gerichteten Bemühungen unserer Freunde zu unterstützen. Doch nur der bewußte Jude kann diese Aufgabe erfüllen! Von allen Schwächen und Fehlern, die uns von unserer langen und demütigenden Wanderschaft geblieben sind, müssen wir uns vor allem von der Versuchung der Assimilation befreien, von der Unkenntnis und Geringschätzung unseres Selbst, unseres Jude-Seins! Eine solche Assimilation ist unbewußt Kollaboration mit dem Antisemitismus und daher Verrat an Israel, am Judentum, am Christentum, an der gesamten Kultur. Von dieser Warte aus gesehen, kann die in österreichischen nichtjüdischen Kreisen oft auftauchende Frage, ‚ob ein Jude, der sich als Jude fühlt, ein guter Österreicher sein kann' — eine Frage, die auch in Deutschland auf die dort lebenden Juden variiert oft gestellt wird — mit einem eindeutigen „Ja" beantwortet werden. Ja — und mehr als das: denn meiner Theorie zufolge kann *nur* der bewußte Jude ein guter Österreicher sein."

Der Philosemitismus, der allein wirksam werden kann, ist nur jener, der in dem jüdischen Mitbürger eben den jüdischen *Mit*bürger sieht.

Der Staat Israel

So sehr es der Logik und der Vernunft zu widersprechen scheint — der Staat Israel ist indirekt und unbewußt eine Schöpfung des Antisemitismus. Er wäre vielleicht einmal, auf jeden Fall viel später, Wirklichkeit geworden. Heute ist er eine Realität, mit der die ganze Welt rechnen muß. Niemand wird diesem Staat sein Existenzrecht absprechen dürfen. Jede echte Lösung im Nahen Orient kann nur unter Anerkennung dieses Lebensrechtes erfolgen. Doch auch hier müssen wir auf eine Parallele hinweisen, die oft genug übersehen wird. Für den Geschichtskundigen liegt das Problem Israel-arabische Nachbarn nicht so sehr in der religiösen, sondern in der sozialen Ebene. Wir haben augenblicklich im Nahen Orient die gleiche Situation wie zur Kreuzfahrerzeit. Damals bohrten sich die kleinen christlichen Herrschaften tief in das islamisch-arabische Gebiet. Die Araber brauchten beinahe dreihundert Jahre, die letzten Stützpunkte der „Franken" zu beseitigen. Diese fränkischen Herrschaften waren damals ein Fremdkörper in der arabischen Kulturwelt. Nur der Nicht-Kenner kann der Meinung sein, daß die Kreuzfahrerstaaten der arabischen Welt zivilisatorisch und kulturell überlegen waren. Europa, das Abendland, war — wenn wir den religiösen

christlichen Standpunkt für einen Augenblick ausschalten – gegenüber der reichen und vielgegliederten islamischen Kulturwelt, die von Samarkand bis Toledo reichte, ein barbarischer Erdteil. Daß dieser Fremdkörper den arabischen Völkern fremd blieb, war die Tragik des Mittelalters. Am Ende der Kreuzfahrerzeit hatte Europa von Arabiens Kultur gelernt und war zur Blüte des Hochmittelalters gelangt. Heute finden wir ein ähnliches Verhältnis vor: wieder ist ein kleiner Randstreifen völlig anderer Kulturentwicklung in die arabische Welt hineingeworfen worden. Denn der Staat Israel ist trotz seiner jüdischen Gründer der Kultur und der Zivilisation nach ein europäisch-amerikanisches Staatswesen. Der seinerzeitige Gegensatz hat aber heute andere Formen angenommen. Es stehen sich nicht in erster Linie Islam und Judentum gegenüber – so leicht man dies behaupten könnte! –, sondern die noch immer im halben feudalen Mittelalter lebende Welt des arabischen Islams mit seinen Großgrundbesitzern, seinen Emiren, seinen Paschas, seinen Millionen armer und ausgebeuteter Fellachen. Demgegenüber vertritt der Staat Israel die moderne Industriekultur. Hier ist der Feudalismus niemals vorhanden gewesen. Das Kollektiveigentum hat in der Form der Kibbuzzim tiefe Wurzeln geschlagen. Dieses aufstrebende israelische Staatswesen *muß* den halbfeudalen Herren der arabischen Länder vom Standpunkt ihres Herrschaftsinteresses aus als gefährlich erscheinen. Es wäre eine echte Aufgabe für den Staat Israel, die Millionen armer Fellachen zu sozialer Gleichberechtigung zu führen. Dies würde Israel auch vom arabisch-islamischen Standpunkt aus eine Existenzberechtigung geben. Wir können nur hoffen, daß eine Entwicklung in dieser Richtung eintritt. Wir können ebenso nur hoffen, daß die Führer Israels den klaren Kopf behalten, daß sie nicht ihre Kräfte überspannen.
Für den engagierten Antisemiten Europas bildet heute Israel eine Erscheinung, die er noch immer nicht begreifen kann. Denn hier gibt es jüdische Soldaten, es gibt jüdische Bauern, es gibt jüdische Arbeiter. All das, wozu nach der landläufigen antisemitischen Theorie der Jude nicht fähig war. Ist dies nicht auch der beste Beweis dafür, daß er diese Berufe in Europa deshalb nicht ausübte, weil er sie Jahrhunderte lang nicht ausüben *durfte?*

Der Christ und das Judentum

Aus all dem, was wir hier in kurzen Zügen angedeutet haben – denn eine eingehende Untersuchung würde ein Buch erfordern – ergibt sich für den gläubigen Christen in seinem Verhältnis zum jüdischen Volk als zwingendes Ergebnis:

1. Rassenantisemitismus, das heißt Antisemitismus, der sich nur auf die rein biologischen Fakten der Abstammung gründet, ist unchristlich und zu verwerfen.

2. Religiöser Antisemitismus widerspricht den ausdrücklichen Forderungen des II. Vatikanums. Niemals darf der Christ vergessen, daß das Judentum der Mutterboden unserer Kirche war.

3. Der Christ von heute muß vorurteilsfrei die Mitschuld seiner Vorväter an der Unterdrückung und der Verfolgung der Juden zugeben. Er kann versuchen, die Ursachen zu ergründen, die sie hervorriefen, er darf sie aber weder leugnen noch verniedlichen.

4. Der Christ von heute muß dem Juden mit jener offenen Herzlichkeit und brüderlichen Gesinnung entgegenkommen, die die gemeinsame Grundlage des christlichen und jüdischen Glaubens, des Glaubens an *einen* Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, notwendig macht. Das II. Vatikanische Konzil sagt darüber: „Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist[4]."

[4] A. a. O.

Allein unter solchen Voraussetzungen wird das Martyrium, das das jüdische Volk in der Vergangenheit erlitten hat, Früchte einer gemeinsamen besseren Zukunft im Geist der Versöhnung, der Liebe und des Bekenntnisses zum allgegenwärtigen Gott bringen.

KARL GASTGEBER

Der Bußgottesdienst

Die Feier der Versöhnung mit Gott und den Menschen.

In der theologischen Literatur nehmen die Reformvorschläge für die Erneuerung des Bußsakramentes einen immer größeren Raum ein; da und dort wagt man kühne Experimente. Es ist eine ernstzunehmende Tatsache, daß die bisherige Beichtpraxis stark zurückgegangen ist und die Zahl der dem Bußsakrament Fernbleibenden immer größer wird. Daran ist nicht nur die allgemeine Säkularisierung und der Glaubensschwund allein schuld, sondern auch ein durch die Erkenntnisse der Anthropologie, Psychologie und Soziologie genährtes Mißtrauen gegen Bekehrungsmethoden der Kirche. Mit wachsender Sorge hat die Kirche dies zur Kenntnis genommen. In der Liturgiekonstitution (Nr. 109 und 110), im Motu proprio „Paenitemini" (vom 17. Februar 1966) und im Ökumenismusdekret werden Anregungen zur Überprüfung und Erneuerung der Bußpraxis im allgemeinen gegeben.
Wandelt sich aber nicht auch das Schuldbewußtsein der Menschheit? Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" stellt sich diese Frage und versucht jene Ursachen aufzuspüren, weshalb der heutige Mensch den Sinn für Sünde und Unrecht, für soziale und kosmische Schuld verloren hat. Die großen Probleme der Menschheit, wie Ehe, Familie, Wirtschaft, Politik, Krieg und Frieden werden auf ihre ethische und religiöse Bedeutung hin untersucht und es bildet sich ein neues Verständnis für das menschliche Verhalten inmitten eines gigantischen Übergangs zur Industriekultur. Ermutigt durch den Vorstoß des 2. Vatikanums[1] haben eine Reihe von Theologen eine grundlegende Reform der Bußpraxis der Kirche vorgeschlagen. Am weitesten wagten sich die Holländer (Bischof Bekkers, F. Heggen[2]) vor, die Amerikaner ließen sich mehr von psychologischen und praktischen Gesichtspunkten leiten[3], während deutsche Theologen sich mit den grundsätzlichen theologischen Fragen über Buße und Bußsakrament beschäftigen[4]. Als wesentliches Ergebnis dieser Grundlagenforschung und als Ausgangsbasis für Reformpläne muß man folgende Tatbestände festhalten:
1. Das Wesen der Buße liegt in der „Metanoia", in der Umkehr und ganzen Bekehrung des Menschen zu Gott. Das Wort Gottes ruft uns zum Glauben und zur Umkehr, wodurch der Mensch seine Selbstgerechtigkeit aufgibt und sich im Glauben an Jesus wendet, der in Wahrheit über den Sinn des Menschenlebens Endgültiges aussagen kann. Der Mensch vertraut sich der Gnade und Barmherzigkeit des Vaters an. Gott entläßt den Versöhnten wieder zum Dienst an den Mitmenschen. Daher können alle Werke der Gottes- und Nächstenliebe Werke der Buße sein, vor allem gehören dazu: Beten, Fasten und Almosengeben. So wird die Metanoia zu einer tatsächlichen Entscheidung, zur konstruktiven Tat des Menschen. 2. Das Wesen des Bußsakramentes

[1] Lit. Konst. art. 72, Kirchenkonst. art. 11.
[2] *F. Heggen*, Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte, Freiburg 1967.
[3] *Ch. E. Curran*, The Sacrament of Penance Today, in: „Worship", Nov. 1969, 608.
[4] *K. Rahner*, Pastoraltheologie des Bußsakramentes, Handbuch für Pastoraltheologie IV, 128—144. *B. Häring*, Die große Versöhnung, Salzburg 1970. *L. Bertsch*, Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche, in: Pastorale Handreichung für den pastoralen Dienst, Mainz 1970. *W. Kasper*, Beichte — außerhalb des Beichtstuhles, in: Concilium, April 1967, 282—286. *F. Nikolasch*, Bußfeier — Bußsakrament, in: Klerusblatt 1970, 161, 173 u. 267 f.

steht mit der Metanoia in engster Verbindung, in der Praxis aber wurde durch Fehlhaltungen und falsche Akzentuierungen diese verdeckt oder verschoben. So hat man die horizontale Linie des Bußsakramentes, die Wiedergutmachung am Nächsten vernachlässigt; aus dem einseitigen Gebrauch des Beichtspiegels hat sich ein aktualistisches Sündenverständnis entwickelt; die schwere Sünde, die nach traditioneller Sicht ständig das Leben der christlichen Gemeinde bedroht und behindert, wird nach neuen moraltheologischen Erkenntnissen zu definieren versucht. Schließlich wirken sich auch die neuen Erkenntnisse der Sexual- und Ehemoral, die sich langsam von alttestamentlichen, kultisch-magischen Reinheitsvorstellungen lösen, weitgehend auf die neue Bußpraxis der Kirche aus.

Nach K. Rahner ist das Evangelium Jesu Christi das sakramentale Wort der Versöhnung. Daher sind Annahme der Heilsbotschaft im Glauben und Umkehr zu Gott untrennbar miteinander verbunden. Es kommt aber auch jeder menschlichen Versöhnung, die sich auf das Evangelium beruft, eine sakramentale Qualität zu[5]. Rahner verweist auch auf den Bereich der außersakramentalen Versöhnung hin, der nur eine andere Phase des einen Versöhnungsgeschehens durch das eine Wort des Evangeliums ist. Dieses Wort ergeht schon allgemein in der Predigt und kann da schon vom umkehrenden Menschen ergriffen werden. Es ist traditionelle Lehre der Kirche, daß der Mensch schon im voraus zum sakramentalen Wort sich durch gnadengewirkte Reue, die freilich nur durch die zuvorkommende Gnade ermöglicht wird, von der Schuld befreit.

Betonung der Gemeinschaftsbezogenheit von Sünde und Buße.

Die seit dem Trienter Konzil erfolgte Individualisierung und Isolierung der Buße muß im Interesse einer größeren Fruchtbarkeit dieses Sakramentes um die ekklesiale Dimension erweitert werden. Der Sünder soll sich bewußt werden, daß seine Umkehr nicht bloß eine Rückkehr zum göttlichen Willen bedeutet, sondern zugleich eine Rückkehr zum Volke Gottes und zur Gemeinschaft der in Christus Erlösten ist.

Die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums hat die kirchliche Dimension des Bußsakramentes hervorgehoben:

„Die aber zum Sakrament der Buße hinzutreten, erhalten für ihre Gott zugefügten Beleidigungen von seiner Barmherzigkeit Verzeihung und werden zugleich mit der Kirche versöhnt, die sie durch die Sünde verwundet haben und die zu ihrer Bekehrung durch Liebe, Beispiel und Gebet mitwirkt." (Art. 11)

Das Konzil hat die Frage offen gelassen, ob die Versöhnung des Sünders mit der Kirche eine Folge der Sündenvergebung durch Gott ist oder ob sie Voraussetzung für die Sündenvergebung vor Gott sei im Sinne des Herrenwortes „Wenn du zum Altare kommst, versöhne dich zuvor mit deinem Bruder" (Mt 5, 24).

Gerade dieser Tendenz entspricht der immer allgemeiner werdende Wunsch nach gemeinsamen Bußfeiern, in denen der Gemeinschaftsaspekt von Schuld und Sühne deutlich zum Ausdruck kommt. Viele Bischofskonferenzen haben daher die Bußfeiern gutgeheißen und sie sehr empfohlen.

Eine strittige theologische Frage ist nur, ob eine solche Bußfeier bloß eine Einstimmung der Gemeinde zur Vertiefung der Bußgesinnung ist oder ob sie nicht auch eine Form der sakramentalen Lossprechung darstellt. K. Rahner und andere Theologen sind der Meinung, daß die Bußgottesdienste sakramentalen Charakter haben, insofern sie allgemein für läßliche Sünden Lossprechung gewähren. In besonderen Fällen kann gemäß dem päpstlichen Indult vom Jahre 1944 auch die Generalabsolution von schweren Sünden gegeben werden[6].

Grundsätzlich fordert aber das Konzil von Trient die persönliche Beichte aller schweren Sünden nach Zahl und Umständen, und zwar jure divino (DS 1679). Daher

[5] *K. Rahner*, a. a. O., 104.
[6] AAS 36 (1944), 155—156.

müssen auch nach einer Bußfeier alle schweren Sünden in der Einzelbeichte bekannt und absolviert werden. Das Konzil berief sich auf die geschichtliche Tradition, aber gerade diese zeigt eine große Wandelbarkeit des Bußsakramentes. Bis zum 7. Jahrhundert ist die Privatbeichte kaum bekannt und die Bußdisziplin beschränkt auf die drei großen Sünden Glaubensabfall, Mord und Ehebruch, wenn sie öffentlich erfolgten. Auch der Hinweis auf die richterliche Form der Lossprechung, die eine detaillierte Kenntnis der Sünden verlange, um lösen oder binden zu können, entspricht nicht ganz dem biblischen Verständnis von „binden" und „lösen", das darunter zwei zeitlich verschiedene Vorgänge verstand, nämlich bannen und vom Banne lösen. Mit Recht nehmen daher viele Theologen an, daß die Trienter Konzilsbeschlüsse bezüglich des Bußsakramentes keine unfehlbaren Lehräußerungen darstellen, wohl aber streng verpflichtende, disziplinäre Anweisungen sind, die durchaus noch einer weiteren Entwicklung fähig sind.

Im letzten geht es also hier um die Frage, ob es im Bereiche des Ius Divinum irreversible Entwicklungen gibt, was von K. Rahner bejaht, aber beispielsweise von J. Neumann verneint wird: „Der Versuch, bestimmte rechtliche Konkretisierungsprozesse als irreversible Entscheidungen rechtschaffender Art zu bestimmen und sie damit in die Nähe des ius divinum zu rücken, wie es K. Rahner tut ... ist nicht nur bedenklich, sondern dürfte auch theologisch nicht erforderlich sein." „Gerade die sich im Laufe der Zeit herausgebildeten Vorschriften zum Schutz einer Norm des göttlichen Rechtes können und müssen sich entsprechend den verschiedenen Zeitumständen wandeln. Darum empfiehlt sich Behutsamkeit hinsichtlich der Anwendung dieses Begriffes!"

„Insgesamt sollte von der Theologie und der Kanonistik wie auch vom kirchlichen Gesetzgeber vorurteilsfreier beachtet werden, daß ein Gestaltwandel die Wesensidentität des ursprünglichen göttlichen Gebotes einerseits zwar weder verdunkeln noch verletzen darf, jedoch ist anderseits auch zu erwägen (was in diesem Zusammenhang nicht getan werden kann), ob es nicht hinsichtlich des ius divinum eine echte theologische Entwicklung geben darf, ja geben muß. Dann nämlich wäre es denkbar, daß eine bestimmte Norm, die auf dem Weg sachgerechter Ausformung die Prärogative eines ius divinum sich erworben hat, in einer anderen Epoche der Menschheitsentwicklung zwar nicht als solche, wohl aber ihrem Umfang nach modifiziert werden kann. Denn Entwicklung im theologischen Bereich muß ja nicht nur heißen, daß eine bestimmte Form die geworden ist, nicht mehr reduziert werden kann; man könnte darunter doch wohl auch verstehen, daß eine konkretere Norm in einer bestimmten kirchen- und heilsgeschichtlichen Situation nicht nur überflüssig, sondern möglicherweise sogar schädlich ist[7]!"

H. Vorgrimler, der zum ius divinum der Einzelbeichte für schwere Sünden steht, sucht einen Ausweg in der Problematik der Todsünde, indem er meint: „Wenn es gelänge, unter genauem Bedenken der biblischen und späteren kirchlichen Tradition, unter Berücksichtigung der altkirchlichen Bußpraxis, unter Beiziehung psychologischer und gesellschaftswissenschaftlicher Erkenntnisse ein praktikables Kriterium jener Todsünden zu finden, die nach dem Konzil von Trient individuell bekannt werden müssen, dann könnte vielleicht das richterliche Tribunal, von dem das Konzil von Trient spricht, doch zu seiner seltenen Form werden[8].

Von den Todsünden sagt das Tridentinum, „der Mensch übergebe sich darin ‚der Knechtschaft der Sünde und der Herrschaft Satans' (1. Kap.; Neuner-Roos 554), woraus der Mensch sich nicht leicht und ohne weiteres befreien kann: vielmehr wird ‚die Buße mit Recht eine mühsame Taufe' genannt (2. Kap.; Neuner-Roos 558). Mit dieser Auffassung steht das Konzil zweifellos näher bei der biblischen ‚Sünde

[7] *J. Neumann*, Erwägungen zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches, in: ThQ CXLVI, 1966, 296 ff.

[8] *Vorgrimler*, Das Bußsakrament — iuris divini? in: Diaconia IV (1969), 264.

zum Tode' mit ihrer radikalen Abkehr von Gott und mit ihren ungeheuerlichen Folgen als bei der landläufigen pastoralen Auffassung von der ‚Todsünde'. Wir sagen absichtlich: landläufige Auffassung, denn die moraltheologische Definition der schweren Sünde ist noch einmal davon verschieden. Sie stellt so zahlreiche und gravierende Bedingungen für das Zustandekommen einer schweren Sünde auf, daß man sich fragt, ob je in einem konkreten Fall bei sämtlichen Bedingungen und Umständen auch noch der leiseste Zweifel ausgeräumt werden kann, so daß auch eine subjektive Sünde vorliegt. Die landläufige Auffassung der Pastoral dagegen rechnet mit durchschnittlich zahlreichen Todsünden und faßt deren Tilgung keineswegs als mühsamen Vorgang auf[9]."

Formen des Bußgottesdienstes

Die geschichtlichen Rückblicke zeigen uns, daß es sich beim Bußsakrament bei aller Bewahrung der wesentlichen Substanz um ein lebendiges und gestaltungsfähiges Sakrament handelt. Es würde der kirchlichen Lehrtradition nicht widersprechen, wenn das oberste Lehramt auch den gemeinsamen Bußfeiern volle Sakramentalität zubilligte, wie es ja für Sonderfälle schon geschehen ist.

Die Befürchtung, daß mit einer Verbilligung der Lossprechung ein alles auflösender Laxismus einreißen würde, scheint unbegründet zu sein. Man darf nicht vergessen, daß der Mensch den entscheidenden Beitrag, nämlich die Reue, als Materie des Bußsakramentes beibringen muß und seine Umkehr und Bekehrung notwendig ist für einen heilbringenden Empfang des Sakramentes.

Nach den bisherigen Erfahrungen aus Gemeinden, die gut vorbereitete Bußfeiern hielten, geht hervor, daß dadurch keine Beeinträchtigung der Einzelbeichte erfolgt ist, wenn man den allgemeinen starken Rückgang der Privatbeichte, der aber auf andere Ursachen zurückzuführen ist, außer Acht läßt.

Daher wird man schon heute die verschiedenen Formen der Buße in der Kirche pflegen. Solange nicht in der allgemeinen Bußfeier die volle sakramentale Lossprechung erteilt werden kann, wird man den Gläubigen, die sich nicht mehr für eucharistiefähig halten, die Einzelbeichte empfehlen.

Wesentliche Elemente der Bußfeier

A. Höfer hat die Frage gestellt, ob die Tugend der Buße und das Sakrament der Buße organisch aufeinander zuwachsen. „Hilft das Zeichen dem Christen, daß er tiefer zur Reue, ehrlicher zum Bekenntnis und nachhaltiger zur Umkehr findet? ... Der Christ ist bei der Erforschung seines Gewissens, bei der Findung der Reue und beim Bekenntnis praktisch alleingelassen ... er muß sie ohne aktuelle Hilfe einer Gemeindeliturgie aus eigenem Vermögen setzen[10]."

Es ist sicher ein dringendes Gebot der Stunde, Modelle für eine Bußliturgie der Gemeinde zu erstellen und nach jenen Wesenselementen zu fragen, die bei aller Variationsmöglichkeit vorhanden sein müssen, um den Charakter eines Bußgottesdienstes zu wahren. Zu solchen unentbehrlichen Elementen gehören:

1. *Die Verkündigung des Evangeliums* von der absoluten Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft Gottes gegenüber dem Menschen. In Jesus Christus, dem fleischgewordenen Worte Gottes, ist uns die Nähe und die Wahrheit Gottes zuteil geworden. Der Mensch erlebt sich ständig als unvollkommen und als unfähig, letztlich seine ewige Zukunft zu erreichen. Aber der Vater Jesu und jedes Menschen, der sich als Bruder Jesu versteht, wartet auf seinen verlorenen Sohn, und seine Freude über dessen Heimkehr ist größer als über die 99 Gerechten, die der Umkehr nicht bedürfen. Grundsätzlich ist daher die Verkündigung der Umkehr und die Aufforderung zur

[9] *H. Vorgrimler*, a. a. O., 265.
[10] *A. Höfer*, Modelle einer pastoralen Liturgie, Graz 1969, 158/9.

Buße das Fundament der Bußfeier. Zu allen Zeiten wurde den Bußpredigten größte Bedeutung beigemessen. Die Formen haben sich gewandelt. Noch bis in unsere Zeit herauf haben die Fastenpredigten und Missionspredigten *den Charakter* der Bußpredigten.
Die Kirchenkonstitution sagt: „Die Kirche ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig und geht so immerfort den Weg der Buße und Erneuerung." (Art. 8) Es geht in der Buße um die stets heimkehrende Gemeinde. Die Verkündigung der Buße und der Ruf zur Umkehr werden daher immer wieder neue Wege suchen müssen, um jene Fernstehenden zu erreichen, die sich nicht mehr zum Sakrament der Buße hinwagen, obwohl sie Akte echter Reue und der Umkehr zu Gott in ihrem alltäglichen Leben in vielerlei Formen setzen. Wie viele haben das Leid ihres Lebens oder die Last der Gemeinschaft als Buße auf sich genommen und so in einer echten, wenn auch oft ihnen nicht bewußten Entscheidung die Kreuzesnachfolge Christi angetreten. Wäre hier nicht vieles zum echten christlichen Bewußtsein zu erheben und die Gleichgültigen zu einer wachen christlichen Existenz aufzuwecken?
Die Bußpraxis muß heute weitgehend den Menschen entgegengehen und sie dort abholen, wo sie stehen. Die büßende Gemeinschaft der Kirche wird die Schuld aller Menschen in Stellvertretung auf sich nehmen und sie der Barmherzigkeit Gottes empfehlen. Der zentrale Inhalt der Bußpredigt wird aber die Umkehr zu Gott hin und die Heimkehr zu Christus sein müssen, man dürfte sie nicht dem reinen Zufall überlassen, ob sie den heutigen säkularen Menschen bewußt wird oder nicht.
Die Disposition des Büßenden ist entscheidend für das opus operantis und für den fruchtbaren Empfang des Sakramentes. Da er selbst diese Akte zu setzen hat, muß ihm auch ein Mitspracherecht in der Frage nach der besten Möglichkeit zu einer solchen Disposition zukommen. Denn diese ist stark von personalen, sozialen und religiösen Faktoren geprägt. Daraus erklärt sich auch der oftmalige Wandel in den Formen des Bußsakramentes.
Das Ziel der Bußverkündigung ist erreicht, wenn der Christ seiner Sünde überführt wird und er seinen Mangel an Glauben und Gehorsam gegen Gott bereut. Eine bloß anthropologische Erkenntnis seiner Amoralität reicht dazu nicht aus. Der Pönitent muß aus einer echten und tiefen Gotteserfahrung heraus seine Schuld erkennen und sich voll und ganz der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen. Er muß wissen, daß das Wichtigste im Sakrament der Versöhnung das Tun Christi und die Kraft des Heiligen Geistes ist.

2. *Die Gewissenserforschung:*

Wenn der Ruf zur Umkehr in Lesung und Predigt an die Gemeinde erfolgt ist, wird entweder in aller Stille oder nach Art einer Revision des Lebens durch gelegentliche Hinweise die Gewissenserforschung in aller Intensität betrieben. Hier könnten auch die Laien mit ihrer größeren Erfahrung zu Wort kommen, um so ein möglichst echtes Erkennen der Schuld zu bewirken. Bei Jugendlichen haben oft Bildmeditationen und kurze Reportagen einen aufrüttelnden Erfolg gehabt.

3. *Die Reue:*

Als dem Kernstück der Bußfeier muß der Reue besondere Sorgfalt zugewandt werden. Als zwischenpersonales Geschehen vollzieht sie sich zwischen Mensch und Gott. Sie ist eine außerordentliche starke Bewegung auf Gott hin. In gleichem Maße wird sie sich von der bisherigen Sünde und Bosheit abwenden. Eine Reue wegen Verletzung der Sittengesetze oder aus Furcht vor der Strafe würde der Liebe entbehren, die allein der tiefste Beweggrund hin zu Gott ist. Daher ist die Erkenntnis des liebenden, leidenden und barmherzigen Gottesknechtes die Voraussetzung für eine echte Liebesreue. Die in früheren Zeiten eifrig besuchten Fastenpredigten und Kreuzwegandachten erwiesen sich als gute Gelegenheit für eine fruchtbare Reue.

4. *Das Bekenntnis:*

Bei Bußfeiern ist sie ein schwieriges Problem, und zwar aus mehrfacher Hinsicht: Schon beim persönlichen Bekenntnis fehlen uns oft die rechten Worte, um die Schuld richtig zu bekennen. Erst recht ist es schwierig, die Schuld in einem allgemeinen Bekenntnis vorzutragen. Vielleicht kann man das öffentliche Schuldbekenntnis am besten in der Form eines Bußgebetes verrichten, wie es ja die Bußpsalmen, die Confessiones des hl. Augustinus und das Confiteor im Stufengebet es getan haben. Beim Confiteor fällt einem freilich auf, daß Christus gar nicht genannt wird. In Bußfeiern könnte auch ein entsprechendes Bußlied an Stelle des Bekenntnisses treten. Ein vollständiges Bekenntnis wird man dann annehmen können, wenn der Pönitent keine Sünden vor Gott verschweigen will und er sich aus ehrlicher Reue Gott wieder zuwendet. Freilich muß auch der Vorsatz zu einer grundlegenden Besserung vorhanden sein, denn er gibt erst der Reue diese Festigkeit.

5. *Die Vergebung:*

Sie ist ein Wort aus dem Glauben der Kirche heraus auf den Glauben des Beichtenden hin gesprochen. Das Vergebungswort bewirkt durch Gottesgnade, was es ausspricht, denn Christus und sein Erlösungswerk stehen hinter diesem Wort. Es erhebt sich nun die Frage, ob nicht gerade dieses tiefste und sakramentale Geschehen durch eine größere Variationsmöglichkeit der Vergebungsworte etwa im Sinne der Segensgebete in den Apostelbriefen wirkungsvoller werden könnte. In Bußfeiern stehen folgende Möglichkeiten einer Vergebung zur Verfügung:

a) Bußfeiern mit einer allgemeinen Bitte um Vergebung ohne autoritative Lossprechung;

b) Bußfeiern mit nachfolgender Gelegenheit zur Einzelbeichte mit Einzelabsolution oder gemeinsamer Schlußabsolution durch alle beteiligten Beichtväter;

c) Bußfeiern mit gemeinsamer sakramentaler Lossprechung auf Grund des päpstlichen Indultes vom Jahre 1944. Nach B. Häring[11] und anderen Moraltheologen ist diese Form auch heute schon erlaubt und pflichtgemäß, wo keine Möglichkeit besteht, alle Einzelbeichten zu hören. Die so Losgesprochenen müssen aber bei gegebener Gelegenheit alle Todsünden, die sie seit der letzten Ohrenbeichte begangen haben, individuell beichten.

d) Bußfeiern im Rahmen des Wortgottesdienstes der hl. Messe mit oder ohne sakramentaler Lossprechung entsprechend dem päpstlichen Indult.

6. *Die Buße und Genugtuung:*

Will man den in den Bußfeiern angestrebten neuen Wandel nicht frustrieren, sollte man von kleinlichen Bußakten absehen. Es wäre wesentlich besser, durch Mahn- und Trostworte dem Christen Mut zu machen, die Frucht seiner Umkehr im ganzen Leben zu zeigen. Damit soll das in der Dichte des Sakramentes vollzogene Sterben und Auferstehen in Christus sich nun in der Breite des alltäglichen Lebens als eigentliche Glaubenskraft erweisen. Der Ausklang einer Bußfeier sollte in einem frohen Bekenntnis zu Christus gestaltet werden (Gebet oder ein Lied).

Es ist verständlich, daß die Neugestaltung der Bußgottesdienste viel Unruhe in das Kirchenvolk gebracht hat. Es ist aber ein Zeichen der Gegenwart Christi in seiner Kirche und des fortdauernden Wirkens des Hl. Geistes, daß sie zu einer heilsamen Unruhe geworden ist, denn allenthalben, wo solche Bußfeiern veranstaltet werden, vertieft sich das Glaubensleben und gewinnen die individuellen Beichten an Tiefe. Es ist zu hoffen, daß mit der ständigen Erneuerung des Bußsakramentes der Kirche auch jene Gabe des Geistes geschenkt wird, die offen und frei macht, dem Anruf der Gnade zu folgen und in einem vertieften Glauben zu leben.

---

[11] *B. Häring*, Die große Versöhnung, 136 f.

MARCKHGOTT EBERHARD

Wiedererweckung einer Basilika

Das Kultkontinuum zu St. Laurentius in Enns-Lorch

1. Lauriacum, Standlager der Legio II Italica und Municipium

Ungefähr 15 v. Chr. besetzten die Römer das keltische Königreich Noricum und schoben die Grenzen ihres Imperiums im Raum zwischen Inn und Wienerwald bis an die Donau vor. Der Romanisierungsprozeß in der jungen römischen Provinz wurde jäh gestoppt, als um 160 n. Chr. germanische und nichtgermanische Stämme in breiter Front den nur schwach befestigten Donaulimes überrollten und über die Alpenpässe bis nach Oberitalien vordrangen.

In den blutigen Markomannenkriegen gelang es Mark Aurel, den Einbruch abzuriegeln. Zum Aufbau eines wirksameren Grenzschutzes wurde nun die II. italische Legion aus dem Raum von Celeja (Cilli, Jugoslawien) an die norische Donau kommandiert. Sie errichtete im Bereich der Ennsmündung um 190 n. Chr. das Castrum Lauriacense, das als gewaltiges Festungswerk noch in der severinischen Ära (470 bis 488) als Fliehburg für die bedrängten Romanen diente und nach der Landnahme der Baiern um 550, als Herzogspfalz umgebaut, schließlich um 700 von den Awaren zerstört wurde. Die bei den archäologischen Grabungen auf dem Boden des ehemaligen Legionslagers aufgefundene Bauinschrift vom Kommandantengebäude datiert die Fertigstellung in das Jahr 205. Der knapp 200 Meter westlich vom Lager schachbrettartig angelegten Zivilsiedlung Lauriacum verlieh Kaiser Caracalla im Jahre 212 das römische Stadtrecht. Bruchstücke der bronzenen Stadtrechtsurkunde gehören zu den Kostbarkeiten des Römischen Museums zu Enns[1].

2. Archäologische Grabung: Voraussetzungen und Erwartungen

Durch die systematischen Untersuchungen des Areals der Zivilstadt in den Jahren 1951 bis 1959 konnte ein anschauliches und umfassendes Bild von der Ausdehnung und Bedeutung des Municipiums gewonnen werden[2]. Je näher man mit den Grabungen an die St.-Laurentius-Kirche in Enns-Lorch und den sie umgebenden Friedhof herankam, umso repräsentativer zeigten sich die Reste römischer Bauwerke, so daß sich die seit langem bestehende Vermutung, die Kirche könnte auf dem Platz des ehemaligen Kapitols stehen, so verdichtete, daß eine archäologische Untersuchung des Fußbodens der Kirche als erfolgversprechend erkannt wurde. Da außerdem der schlechte Bauzustand der Kirche statische Sanierungsmaßnahmen erforderte und eine Gesamtrestaurierung des Innenraumes im Hinblick auf die Wiedereinsetzung der Kirche in ihre ursprünglichen, jedoch seit 1553 unterbrochenen pfarrlichen Rechte angestrebt wurde, bot sich eine günstige Gelegenheit, die lokale Überlieferung der St.-Laurentius-Kirche zu Enns-Lorch als Nachfolgerin antiker Kultbauten wissenschaftlich zu prüfen.

Auf weite Sicht vorbereitet wurde die Arbeit des Archäologen durch das Interesse an Lorch seitens der Geschichtswissenschaft des letzten Jahrhunderts. Es setzt mit der Untersuchung der „Lorcher Frage"[3] ein und findet einen Höhepunkt in I. Zibermayrs Werk: „Norikum, Baiern und Österreich"[4]. Schon 1944, also 16 Jahre vor der Aufdeckung des Kultkontinuums unter dem Kirchenboden, konnte der Linzer Historiker die Ergebnisse seiner Quellenforschung für die Geschichte von „Lorch als Hauptstadt

---

[1] *Alexander Gaheis*, Lauriacum. Führer durch die Altertümer von Enns. Österreichisches Archäologisches Institut, Wien 1937, 53.

[2] Forschungen in Lauriacum, Institut f. Landeskunde von Oberösterreich, Band 6/7, Linz 1960, 9.

[3] *Max Heuwieser*, Geschichte des Bistums Passau, 1. Bd., Passau 1939, 60.

[4] *Ignaz Zibermayr*, Noricum, Baiern und Österreich. Lorch als Hauptstadt und die Einführung des Christentums. Horn, ²1956.

und die Einführung des Christentums" – so lautet der Untertitel des Werkes – in die lapidaren Sätze zusammenfassen: „Das Gotteshaus des römischen Blutzeugen Laurentius in Enns wird durch seine reiche Vergangenheit zu einem Eckpfeiler der baierischen Kirchengeschichte; es erstreckt seine Wurzeln noch in die Römerzeit und überragt als Metropolitankirche von Ufernoricum alle Gotteshäuser Österreichs an Alter und Ansehen[5]."

Zibermayrs Lorcher Thesen fanden in vielen Belangen durch die vom OÖ. Landesmuseum in den Jahren 1960 bis 1967 vorgenommene Kirchengrabung eine eindrucksvolle Bestätigung[6]. Die unverrückbaren Grunderkenntnisse dieser bedeutendsten Kirchengrabung Österreichs – in manchen Belangen der gesamten altchristlichen Ökumene[7] – sollen hier in knapper Form dargelegt werden.

3. Der gallo-römische Umgangstempel (um 200 n. Chr.) und die Passio Floriani et sociorum (304)

Schon in den ersten Wochen der Grabungsarbeiten konnte festgestellt werden, daß alle späteren christlichen Kultbauten einen ausgedehnten heidnischen Sakralbau überlagern. Es handelt sich dabei um einen gallo-römischen Umgangstempel, dessen quadratischer, turmartig überhöhter Zentralraum in der Ausdehnung von 11 × 11 Meter von einem 3 Meter breiten Umgang eingeschlossen war. Anbauten nach Osten und Westen dienten für kultische Waschungen und Mahlzeiten. Die nach Norden orientierte Schaufront betrug über 34 Meter. Dieser Umgangstempel stellt sich bisher in 5 faßbaren Bauperioden dar und wurde vom Archäologen als kelto-römisches Hauptheiligtum von Lauriacum angesprochen. Die erste Bauperiode fällt in die Gründungszeit von Lauriacum (um 200 n. Chr.), die letzten Adaptierungen fanden um 300 statt, also zu einem Zeitpunkt, wo sich bereits eine starke christliche Zelle in der neuen ufernorischen Hauptstadt befand[8].

Angesichts dieses Tempels erlitten im Jahre 304 einige Lauriacenser Christen das Martyrium. Aus der Schar der Namenlosen tritt nur Florianus, der Chef der Kanzlei des Statthalters (princeps officii praesidis) in das Licht der Geschichte. Die durch Jahrzehnte hindurch zum Teil polemisch geführte Diskussion über die Echtheit der Passio Floriani et sociorum ist heute von der kritischen Geschichtsforschung positiv abgeschlossen[9].

In der neu errichteten Unterkirche von St. Laurenz zu Enns-Lorch steht man vor den konservierten Mauerresten des Tempels und vor einem bereits 1910 in Kirchennähe gefundenen Weihealtar, der die Aufschrift trägt: IOM (Iovi Optimo Maximo) Iunoni Reg, Minervae Aug, Ceterisque Diis Deabusque . . ."[10] Vielleicht hätte Florianus auf diesem Altar das Weihrauchopfer als Zeichen der Loyalität gegenüber den Gesetzen Diokletians darbringen sollen. Er mußte es aus Gewissensgründen verweigern. Schauprozeß und Todessturz in die Enns waren die Folgen.

4. Die frühchristliche Basilika von Lauriacum (um 360)

Neun Jahre später, als Kaiser Konstantin in den Mailänder Vereinbarungen der jungen Kirche Kultfreiheit im römischen Reich zusicherte, erwies sich die Christengemeinde von Lauriacum schon so gefestigt, daß der Tempel als heidnische Kultstätte

---

[5] *Zibermayr*, a. a. O., 348.

[6] Der Grabungsleiter, Dr. Lothar Eckhart, Vorstand der Abteilung „Römerzeit und frühes Christentum", wird die archäologische Dokumentation dieser Grabungen in einem Band vorlegen.

[7] *Lothar Eckhart*, Die archäologische Vergangenheit der Kaplaneikirche St. Laurentius zu Lorch-Enns in Oberösterreich – Ein erster Überblick über die Grabungsergebnisse 1960 bis 1966. In: Christliche Kunstblätter, Jg. 1967, Heft 3, 62.

[8] *Eckhart*, a. a. O., 62.

[9] *Willibrord Neumüller*, Sie gaben Zeugnis. Lorch-Stätte des heiligen Florian und seiner Gefährten. Linz 1968, 15.

[10] *Gaheis*, a. a. O., 33.

seine Bedeutung verlor und schließlich um 360 der ersten christlichen Stadt- und Bischofskirche von Lauriacum weichen mußte.
Die teilweise Weiterverwendung der Tempelfundamente für den Bau der Basilika bezeugt die Kultkontinuität in eindrucksvoller Weise. Auch die Gesamtlänge der Basilika mit den Zubauten im Osten und Westen entspricht ungefähr den Längenmaßen des heidnischen Tempels. Der einschiffigen 17 Meter langen Halle ist im Westen ein Aufenthaltsraum für die Taufbewerber vorgebaut. Im Anschluß an die Apside im Osten befinden sich noch zwei Raumeinheiten, die möglicherweise dem Bischof oder Kultvorsteher als Wohnung dienten[11]. Die äußere Basilikabreite beträgt etwas mehr als 14 Meter. Ein raffiniert angelegtes Heizsystem gilt als Besonderheit des Basilikabaues. Heißluftkanäle unter dem Fußbodenestrich und Hohlziegel, die in vertikaler und horizontaler Anordnung die Wände hinter dem Innenverputz ausfüllen und das Zugsystem steuern, erregen die Bewunderung der Heiztechniker unserer Tage.
Kultgeschichtlich bedeutungsvoll ist die Aufdeckung des Fundamentes des ersten und ältesten Altares der Lorcher Basilika, dessen Stipes ein Steinkistengrab mit sterblichen Überresten der Märtyrer aus Lauriacum bildete[12]. Über die Auffindung dieses Ossuars im gotischen Hochaltar im Jahre 1900 und über die wissenschaftliche Untersuchung seines Inhaltes wird noch berichtet.

5. Die severinische St.-Laurentius-Basilika. Abzug der Romanen (488)

Der Hunnensturm in der Mitte des 5. Jahrhunderts hat den ersten Basilikabau in Schutt gelegt. Aus der „Vita Severini" des Eugippius (511), deren Bedeutung als spätantike Geschichtsquelle für Lauriacum und den ganzen ufernorischen Raum nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, ist zu entnehmen, daß damals die Basilika wieder erstand und dem „Pontifex huius loci, Constantius" als Bischofskirche diente[13]. In ihr versammelte sich die notleidende Gemeinde, um aus Severins Händen Lebensmittel in Empfang zu nehmen. Vielleicht stammt das Patrozinium des hl. Laurentius von Severin, der als „homo omnine Latinus"[14] dem Liebling Roms hier am Schnittpunkt der Kulturen und Machtbereiche ein Denkmal römisch-christlicher Geistigkeit setzen wollte.
Dem gewiegten Diplomaten und Organisator Severin gelang es durch geschickte Verhandlungen mit den germanischen Nachbarn, der vom römischen Militär bereits preisgegebenen ufernorischen Provinz für eine Generation lang noch römische Kultur und christliche Zivilisation zu erhalten. Er war aber Realpolitiker genug, um zu wissen, daß die Römer hier nichts mehr anzumelden hätten und daß die neuen Herren die Germanen sein werden. Deshalb verhandelte er mit Odoaker über die Rückführung der Romanen in Freiheit und Ordnung in das Mutterland südlich der Alpen. Sechs Jahre nach Severins Tod erfolgte die große Rücksiedlungsaktion der auswanderungswilligen Romanen[15].

6. Lorch als erste Hauptstadt der Baiern. Christianisierung um 630. Zerstörung durch die Awaren um 700.

Die zurückgebliebene Minderheit einer mit dem Boden verwurzelten Bevölkerungsschicht pflegte das römisch-christliche Erbe weiter, bis um 550 die Baiern als neue Herren in den ufernorischen Raum einzogen und die ehemalige Römerfestung Lauriacum als Herzogspfalz adaptierten. Die Zivilstadt wurde zur „Urbs Baiuvariorum

---

[11] *Eckhart*, a. a. O., 65.
[12] *Eckhart*, Die frühchristliche Märtyrerkirche von Lauriacum (Lorch-Enns, Oberösterreich), in: Akten des VII. Internationalen Kongresses für Christl. Archäologie. Trier 1965, 481.
[13] *Eugippius*, Vita Sti. Severini, cap. XXX.
[14] *Eugippius* ad Paschasium . . .
[15] *Klemens Kramert / Ernst Karl Winter*, St. Severin. Der Heilige zwischen Ost und West. Klosterneuburg 1958, 107.

apud Anasim Flumen"[16]. Der Einfluß der bodenständigen romanischen Bevölkerungsteile reichte nicht aus, um die heidnischen Baiern zu christianisieren. Erst um 630 erfolgte unter fränkischer Patronanz das Bekehrungswerk durch die Mönche Eustasius und Gefährten aus Luxeuil[17]. Die Basilika Severins wird baierische Gemeindekirche und setzt damit die Kultkontinuität fort.
Dem massierten Einfall der Awaren um 700 fiel die ehemalige römische Festung und nunmehrige baierische Pfalz Loriacha zum Opfer, die gewaltigen Festungsanlagen, die ein halbes Jahrtausend bestanden hatten, wurden geschleift und die Baiern aus ihrer „ersten Hauptstadt" verdrängt. Der donauaufwärts fliehende Herzog konnte erst im Raum von Regensburg die stammesmäßige Konsolidierung ermöglichen. Regensburg wird zweite Hauptstadt der Baiern[18].

7. Karl der Große in Lorch 791. Umbau der St.-Laurenz-Kirche.

Nun beginnen unter fränkischem Schutz die Aktionen der Rechristianisierung des von den Awaren kontrollierten Gebietes an der Enns. Die Bischöfe der neuerrichteten Diözese Passau sehen ihre missionarischen Aufgaben vor allem im Osten. Ähnliche Zielsetzungen verfolgen auch die benediktinischen Kult- und Kulturzentren Mondsee und Kremsmünster. Um 791 kam Karl d. Gr. auf seinem Awarenfeldzug nach Lauriacum-Lorch und hielt sich hier drei Tage auf, um seine Truppen in kultischen Feiern auf den gefürchteten Waffengang gegen die Awaren vorzubereiten[19].
Der Archäologe hat überzeugende Hinweise dafür, daß der dritte große Kultbau, der über den Fundamenten der Vorgängerbauten errichtet wurde, für diese Zeit anzusetzen ist. Es handelt sich um einen einschiffigen Raum, dessen Süd- und Nordmauer den bisherigen Bautraditionen folgt. Nur im Osten wird durch eine doppelapsidale Anlage ein völlig neuer Typ geschaffen. Durch die Freilegung einer Bestattung, die in einer im Bauverband mit der äußeren Apside befindlichen Ummauerung lag, konnte eine präzise Datierung gegeben werden. Die Bestattung trug reichen karolingischen Schmuck. Zwischen den beiden Apsidenringen fanden sich stark abgenützte Estrichschichten, die auf einen typisch karolingischen Umgang um ein Märtyrergrab schließen lassen[20].
Kultgeschichtliche Untersuchungen haben ergeben, daß diese Kirchenanlage auf die Verehrung der lokalen Lorcher Märtyrer ausgerichtet war. Die innere Apsidenmauer trug ein Fensterband, das den Blick auf den bereits erwähnten antiken Steinsarg freigab, der außerdem von einem Baldachin überragt war, dessen Basen vom Archäologen gefunden wurden[21].

8. Passauer Bischof Pilgrim „Episcopus Lauriacensis" 971
Romanische Kirchenanlage.

Ob dieses karolingische Heiligtum des späten 8. Jahrhunderts erst vom gotischen Neubau abgelöst wurde, der rücksichtslos mit der über 1000 Jahre beibehaltenen Grundrißdimension bricht, oder ob eine romanische Pfeilerbasilika[22] als architektonisches Zwischenglied angenommen werden muß, konnte bis heute nicht eindeutig geklärt werden. Jedenfalls weisen gewaltige Fundamente einer monumentalen Westfassade, die von einem Nordturm flankiert war, auf die Zeit des großen Passauer Bischofs Pilgrim hin, der als Kompilator des Nibelungenliedes in Frage kommt. Er überraschte seine Zeitgenossen mit der Absicht, den Passauer Bischofssitz nach Lorch-Lauriacum

[16] *Zibermayr*, a. a. O., 99.
[17] *Zibermayr*, a. a. O., 85.
[18] *Zibermayr*, a. a. O., 111.
[19] *Heuwieser*, a. a. O., 129.
[20] *Eckhart*, Die archäologische Vergangenheit . . ., 66 f.
[21] *Eckhart*, a. a. O., 68.
[22] *Walther* Buchowiecki, Die gotischen Kirchen Österreichs, Wien 1952, 231.

zurückzuverlegen, nachdem er sich seinen Zeitgenossen bereits bei seiner Thronbesteigung 971 als „Episcopus Lauriacensis" vorgestellt hatte. Er wollte damit die behauptete Rechtskontinuität mit den geschichtlichen Lorcher Bischöfen untermauern. Seine These gründet auf der Behauptung, daß Vivilo auf der Flucht vor den Awaren (um 700) den zerstörten Bischofssitz von Lauriacum verlassen und in Passau als „Episcopus Lauriacensis" weiter residiert hätte. Pilgrims berühmte „Lorcher Fälschungen", durch die die Passauer Bischofsliste über die „Lorcher Erzbischöfe" bis auf die apostolische Zeit zurückgeführt wird, sind im Grunde nichts anderes als ein sehr beredtes Zeugnis für das Wissen um die Kultkontinuität, die die Kirche von Lorch von der christlichen Antike her auszeichnet. Nur so sind die „Lorcher Fälschungen" zu verstehen und zu beurteilen[23]. Anlaß zu dieser „Rekonstruktion" bot die Kirchenpolitik der Salzburger Erzbischöfe, die sich nach Pilgrims Meinung zu Unrecht Ansprüche auf die hoffnungsvollen Missionsgebiete in Ungarn und Mähren anmaßten, da diese Länder von „altersher" zum Jurisdiktionsbereich der „Lorcher Erzbischöfe" bzw. der Passauer Bischöfe gehörten.

Zur Sicherung der Ennsgrenze gegen die Magyaren wurde im 10. Jahrhundert auf dem Hügel südlich des Ruinenfeldes von Lauriacum eine Befestigungsanlage gebaut, in deren Bereich sich der Markt „Ense" entwickelte.

Enns erhielt im Jahre 1212 (genau 1000 Jahre nach der Stadterhebung Lauriacums von Caracalla) das babenbergische Stadtrecht[24]. Auf dem Platz, an dem heute der 400 Jahre alte Stadtturm als Wahrzeichen von Enns aufragt, stand bis zum Jahre 1564 eine romanische Marienkirche (Sta. Maria rotunda), die als Filialkirche diente[25]. Denn Stadtpfarrkirche von Enns war die fast einen Kilometer außerhalb der Stadtmauern von Enns auf dem Boden des ehemaligen Kapitols von Lauriacum gelegene St.-Laurentius-Kirche. Ihr Ansehen als ehemalige Gemeinde- und Bischofskirche von Lauriacum und als Grabesdom der Lorcher Märtyrer, deren sterbliche Überreste im Hochaltar ruhten, blieb ungeschmälert. Passauer Bischöfe und Archidiakone benützten sie als Synodalkirche. Ein Schreiben Papst Gregors VIII., datiert vom 7. November 1187, richtet sich an eine solche Kirchenversammlung zu Enns-Lorch[26].

Leider liegen über die Neu- und Umbauten des 14. Jahrhunderts keine schriftlichen Nachrichten vor. Man wird nicht fehlgehen, einen zur Förderung des Kirchenbaues ausgestellten Ablaßbrief Papst Johannes XXII. und der Kurie von Avignon an die St.-Laurentius-Kirche aus dem Jahre 1318 mit dem gotischen Kirchenbau in Verbindung zu bringen[27]. Daß man damals noch um die Funktion der St.-Laurentius-Kirche als Grabeskirche der Lorcher Märtyrer wußte, beweist eine Stiftungsurkunde vom 12. Juli 1332, in der eine Ennser Bürgersfrau zum Bau und zur Messe, die daselbst gestiftet werden soll, ihr Haus und ihren Garten widmet mit der Umschreibung: „um Gottes, Mariens und um aller Heiligen willen, die daselb in Gotes lieb ir Plut habent vergozzen durch rechten christlichen Glauben"[28].

9. Ossuar aus dem 4. Jahrhundert

Vielleicht erfolgte diese Stiftung im Zusammenhang mit der Übertragung des antiken Ossuars aus dem Altar des Vorgängerbaues in den neu errichteten gotischen Hoch-

---

[23] *Rudolf Zinnhobler*, Zum Verständnis der mittelalterlichen Urkundenfälschungen (mit Beispielen aus dem bayrisch-österreichischen Raum), in: Oberösterreichische Heimatblätter, 23. Jg. (1969), Heft 1/2, 21.

[24] *Alois Zauner*, Lorch und Enns. Enns-Lorch-Lauriacum. Festschrift zur 750-Jahr-Feier des Stadtrechtes von Enns. Herausgegeben v. Land Oberösterreich 1962, 62.

[25] *Pius Schmieder*, Die Frauenkirche am Markte (Scheiblingkirche) in Lorch und Enns (XI.—XVI. Jhdt.), in: 30. Bericht über das Museum Francisco-Carolinum, Linz 1871, 43.

[26] *Eberhard Marckhgott*, Ecclesia Lauriacensis. Enns-Lorch-Lauriacum. Festschrift wie Anm. 24, 115.

[27] *Lothar Eckhart*, Die frühchristliche Märtyrerkirche von Lauriacum, 483.

[28] *Neumüller*, a. a. O., 37.

altar, wo der Reliquienschatz in den folgenden Jahrhunderten in Vergessenheit geriet, bis er gelegentlich von Renovierungsarbeiten im Jahre 1900 wieder entdeckt wurde[29].
Der 75 × 75 × 45 cm große Steinsarg war mit einer Steinplatte zugedeckt, deren Inschrift eine Weihung an den Genius der II. italischen Legion verewigt, die im Jahre 191 stattfand. Im antiken, schmucklosen Ossuar befanden sich 89 Gebeine von 30 bis 40 Individuen. Das Ganze war in ein brüchiges grobes Linnen eingehüllt. Da man keine Authentik fand, aus der man etwas über die Herkunft der Gebeine hätte erfahren können, wurde vom Bischöflichen Ordinariat Linz bei der Ritenkongregation in Rom angefragt, ob die Gebeine weiterhin als Altarreliquien gelten dürfen. Rom gab einen negativen Bescheid und den Auftrag, die Gebeine im Friedhof zu bestatten[29].
44 Jahre später nahm sich der Reliquienforscher P. Timotheus Stumpfl der Sache an und konnte Weihbischof und Kapitelvikar Dr. Fließer von Linz davon überzeugen, daß das Fehlen einer Authentik eher darauf schließen lasse, daß es sich bei den Reliquien um die sterblichen Überreste von einheimischen Märtyrern handelt, deren Beisetzung in dem Steintrog bereits in der konstantinischen Ära erfolgte, also zu einer Zeit, da die Kinder und Kindeskinder der Hingerichteten und Augenzeugen aus der Verfolgungszeit noch lebten. Bei der Exhumierung aus dem ersten Bestattungsplatz können versehentlich die Tierknochen dazugekommen sein.
Nachdem durch eine glückliche Fügung der Beisetzungsort am Friedhof zu Enns ausgeforscht worden war und die zweite Exhumierung durchgeführt werden konnte, erfolgte am Florianstag, 4. Mai 1944, die Übertragung in die St.-Laurentius-Kirche, wo die Gebeine im Kapellenraum des südlichen Seitenschiffes eine vorübergehende Ruhestätte fanden.
Im Zuge der archäologischen Grabungen in der Kirche mußte die Bestattung neuerdings gehoben werden. Am 11. Oktober 1962 waren zu diesem Anlaß bekannte Fachwissenschaftler nach Lorch gekommen, u. a. der Erforscher des Petrusgrabes in Rom, P. DDDr. Kirschbaum. Der Anthropologe der Universität Wien, Prof. Dr. Emil Breitinger, machte in der Befundauswertung die Feststellung, daß die überwiegende Mehrzahl der Gliedmaßengebeine von Männern stammt und daß die Gesamtzahl der Individuen um 40 betragen habe[30]. Diese Zahl entspricht den Angaben der ältesten Handschrift, die den Kern der Passio Floriani et sociorium noch aus frühchristlichen Quellen schöpfen[31].
Dozent Dr. Egger, Wien, unterzog sich der Aufgabe, das Textil, mit dem die Gebeine bei ihrer Auffindung zugedeckt waren und damals in die Obhut des Ennser Stadtmuseums übergeben wurde, zu untersuchen. Auf Grund der Analyse der Struktur des Gewebes, der Webetechnik und der Bemalung kam er zu folgendem Ergebnis: „Jedenfalls würde der Befund des Stoffes einer Datierung des gesamten Altares mit dem Grab in das 4. Jahrhundert nicht widersprechen, woraus es naheliegend erscheint, daß dieser Stoff als ursprüngliche Hülle der in dem Altargrab aufbewahrten Reliquien anzusehen ist." Das Textil wurde in der Ausstellung „Frühchristliche und koptische Kunst" in Wien 1964 gezeigt[32].
Weitere bedeutungsvolle Hinweise auf das Alter, den Inhalt und den Verwendungszweck des antiken Ossuars boten dessen Maße, die wir bereits angegeben haben. Bei der Vermessung des Altarfundamentes der ersten frühchristlichen Basilika von Lauriacum stellte sich heraus, daß dessen Umfang dem Flächenmaß des antiken Steinsarges entsprach. Aus dieser auffallenden Feststellung ergab sich für den Archäologen die naheliegende Schlußfolgerung, daß dieses Ossuar ein Element des Altarstipes gewesen sein dürfte[33]. Beim Neubau des Altares in der severinischen Ära wurde der

[29] *Neumüller*, a. a. O., 25 f.
[30] *Neumüller*, a. a. O., 75.
[31] *Zibermayr*, a. a. O., 19.
[32] *Willibrord Neumüller*, Der hl. Florian und seine Gefährten, in: Österr. Klerusblatt, Jg. 1967, Nr. 8, 11, 115 ff.
[33] *Eckhart*, a. a. O., 481.

Steinsarg nicht mehr als Unterbau verwendet, sondern an der Ostseite des Altares versenkt. Die entsprechende Ausnehmung ist einwandfrei erkennbar.
Daß in der karolingischen Kirchenanlage ein Baldachin dieses Ossuar der Lorcher Märtyrer überragte, wurde bereits erwähnt.

10. St. Laurenz zu Enns-Lorch — Grabeskirche der Lorcher Märtyrer.

Als ehrwürdiges Denkmal der Kultkontinuität wurde das Ossuar in die dafür geschaffene Ausnehmung des neuen Altarblockes versetzt. Der Reliquienschatz, den es birgt, ist mit einer Bronzeplatte zugedeckt, die die Aufschrift trägt: „Ossa Sanctorum Martyrum Lauriacensium denuo hoc loco condita."
Bei der feierlichen Konsekration des Altares am 31. Oktober 1968 wurden in das Sepulchrum außerdem Reliquien der Lorcher Heiligen Florian und Severin eingeschlossen, die aus St. Florian-Krakau[34] bzw. aus St. Jakob-Wien-Heiligenstadt[35] stammen und dankenswerterweise für die wiedererstandene St. Laurentius-Kirche zu Lorch gestiftet wurden.
Nach der statischen Sanierung des Bauwerkes und der Konservierung der freigelegten Fundamente und Mauerreste der Vorgängerbauten in einer begehbar gemachten „Unterkirche" erfolgte die Innenrestaurierung und künstlerische Ausgestaltung des Gotteshauses. Die ehemalige Stadtpfarrkirche von Enns, die dieses Recht und diesen Titel bis zum Reformationsdekret König Ferdinands vom 22. August 1553 innegehabt hatte[36], hat nach der Pfarrteilung in Enns am 1. Jänner 1968 diese Funktion wieder zurückgewonnen. Im Bereich der altehrwürdigen Stadtpfarrkirche Enns-St. Laurenz entstand ein neues Seelsorgezentrum, das neben den pastoralen Aufgaben auch den kultgeschichtlichen Auftrag der „Passio Floriani" und der „Vita Severini" zu erfüllen hat.
In Anerkennung des nunmehr von der Geschichtswissenschaft bestätigten 1700jährigen Lorcher Kultkontinuums sowie der großen seelsorglichen und kirchenhistorischen Bedeutung wurde dieses Gotteshaus 1968 zur Titelkirche eines Titular-Erzbischofes von Lauriacum erhoben. Am 5. Oktober 1968 kam der erste Träger des Titels, der zum Apostolischen Nuntius in Guatemala und El Salvador ernannte Msgr. Gerolamo Prigione, nach St. Laurenz zu Enns-Lorch und feierte mit der Gemeinde den Gottesdienst. Mit Päpstlichem Breve vom 27. Mai 1970 wurde schließlich der Kirche der Rang einer Basilika minor zuerkannt. Der Höhepunkt anläßlich der Basilika-Erhebung am 11. Oktober 1970 war das Pontifikalamt, das der Titularerzbischof von Lauriacum mit den Bischöfen von Linz, Passau und St. Pölten in Anwesenheit des Apostolischen Nuntius in Österreich, Erzbischof Opilio Rossi, sowie Vertretern der Bundes- und Landesregierung zelebrierte.

---

[34] *Eberhard Marckhgott*, Lauriacum—St. Florian—Rom—Krakau—Lorch, in: „Der Ennser Turm", 15. Jg. (1969), Folge 6.
[35] *Ernst Karl Winter*, Studien zum Severinsproblem. Klosterneuburg 1959, 353.
[36] *Josef Lohninger*, Die Stadtpfarrkirche zu Lorch-Enns, in: Christl. Kunstblätter, Bd. 58 (1917), 3—7.

JOHANNES H. EMMINGHAUS

Literaturbericht zur Liturgie

Dieser Bericht[1] umfaßt die Zeit von Jänner 1969 bis Sommer 1970[2] und bietet neben den Buchveröffentlichungen auch wichtige Zeitschriftenaufsätze, da gerade in der Liturgiewissenschaft und Sakramentenlehre vieles infolge des II. Vatikanums in Fluß ist. Die Beschränkung auf Bücher ergäbe einen völlig schiefen Eindruck: Standardwerke und Handbücher wie Jungmanns Missarum Sollemnia sind auf Jahre hinaus nicht zu erwarten. So schlägt sich die Reflexion vor allem in Aufsätzen nieder, die erklären, anmerken, deuten und neue Wege aufweisen. Daher kann unsere Aufgabe nur eine Bestandsaufnahme sein, die bewußt Akzente setzt und im Blick auf die Praxis auswählt. Eine Beschränkung auf die deutschsprachige Literatur wäre nicht zu verantworten; sie macht — von einigen sehr guten Ausnahmen abgesehen — vielfach den Eindruck des vorwiegend Pragmatischen, der Handreichung für den Augenblick. Die theologische Durchdringung kommt vielfach zu kurz. Darum ist auch die Literatur des französischen, gelegentlich auch des englisch-amerikanischen und italienischen Sprachraums herangezogen, dessen psychologische und soziokulturelle Situation vergleichbar ist, so daß die fremdsprachigen Überlegungen und Konkretisierungen in Text und Verhalten für uns lehrreich sein können.

I. Neue liturgische Texte und Agenden

In die Berichtszeit fällt die Herausgabe einer großen Zahl neuer liturgischer Texte; im März 1969 erschienen der Trauungsritus, das Kalendarium und der Karwochenritus in einer einstweiligen Ausgabe der deutschen liturgischen Kommission; im April der neue Ordo Missae; im Mai der Taufritus und die Leseordnung sowie eine amtliche Verlautbarung zu den Hausmessen bzw. Messen im kleinen Kreis und zur Handkommunion; im August der Begräbnisritus und im Februar 1970 der Ordo der religiösen Profeß. Jüngstens liegt auch das neue Missale Romanum vor. Zu den im Vorjahr erschienen Texten sind auch einige Arbeiten und Kommentare erwähnenswert, so zu den neuen Hochgebeten (Juni 1968) und zum Ordo der Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe.

Beginnen wir mit diesen. Die Arbeit von B. Kleinheyer[3] über das *Hochgebet*, im Augenblick sicher die nützlichste, verschafft einen guten Überblick: Gründe für die Neubearbeitung des Kanons; Aufweis der Strukturelemente, die nunmehr in den Neuformungen konsequent durchgehalten sind; Die Bereicherung der Präfationen, die

[1] Im folgenden sind zunächst die eigentlich liturgischen Zeitschriften herangezogen; aus dem deutschsprachigen Raum vor allem Bibel und Liturgie (= BL) (Klosterneuburg), Hl. Dienst (= HD) (Salzburg), Liturgisches Jahrbuch (= LJ) (Münster), an fremdsprachigen vor allem Ephemerides Liturgicae (= ELit) (Rom), La Maison-Dieu (= MD) (Paris), Paroisse et Liturgie (= PeL) (St. André/Bruges), Worship u. e. a. Bei den bekannten Reihen (Spicilegum Friburgense/Fribourg; Archiv für Liturgiewissenschaft [= ALW] [Münster]; Texte und Arbeiten [Beuron] u. a.) sind stets Erscheinungsort und -jahr und die entsprechende Bandzahl bibliographiert. Darüber hinaus sind die bekannten theologischen Fachzeitschriften angeführt. Kaum ergiebig waren die allgemeinen Periodica. Hingegen sind die zusammenfassenden (wenn auch ungezeichneten) Berichte der Herder-Korrespondenz (= HerKorr) einbezogen, wenn sie wichtige Hinweise enthalten.

[2] Für den Zeitraum von der Verabschiedung der Liturgiekonstitution (1963) bis zum Erscheinen der neuen Hochgebete (August 1968), also für die unseren Angaben unmittelbar vorausgehende Periode, hat Diethelm Bock vom Liturgischen Institut Trier eine verdienstliche Aufstellung gemacht, die alle einschlägigen Dokumente und Publikationen genau bibliographiert und deren Inhalt kurz und präzise angibt. Man findet dort ebenfalls alle Entscheidungen der Ritenkongregation (jetzt: Gottesdienstkongregation) und des römischen Consiliums, aber auch die Schritte der deutschsprachigen Bischöfe: *D. Bock*, Die Einzelschritte der Liturgiereform seit Erscheinen der Konstitution über die Hl. Liturgie = *H. G. Schmidt* (Hg.), Zum Gottesdienst morgen. Wuppertal-München 1969, 259—269. Der Beitrag „Der römische Liturgierat und seine Reformarbeit" (HerKorr 24 [1970] 234—240) informiert gut über die Durchführung de Konzilsbeschlüsse bis in die jüngste Zeit, skizziert aber auch treffend den background der Arbeit. Wohlabgewogen und informativ ist auch der Aufsatz des Paderborner Weihbischofs *Paul Nordhues*, Der Stand der Liturgiereform in katholischer Sicht (ThGl) 59 [1969] 272—281).

[3] *B. Kleinheyer*, Erneuerung des Hochgebets, Regensburg 1969.

— nach römischer Tradition — vorwiegend die Preisungen entweder dem Fest zugeordnet oder aber in der Breite der Heilsökonomie entfaltet. Von Nutzen ist auch die neu aufgelegte Schrift von Th. Schnitzler[4], die nach dem eigenen Untertitel sich gut für Verkündigung wie Betrachtung eignet. Vf. setzt damit seine Arbeiten in der Reihe der Meßbetrachtungen fort. Es ist unschwer zu erkennen, daß dieses Bändchen ein erstes Glied in der zu erwartenden Kette von Betrachtungen zum neuen Missale Romanum sein wird. Dazu sei hingewiesen auf den Aufsatz des B. Senger O.S.B.[5], der ebenfalls Didaktisches mit Hilfen für die Spiritualität gut zu verbinden weiß.

Die neuen Weiheriten[6], die einen ersten Faszikel des zu erwartenden Pontificale Romanum darstellen, sind samt der Apost. Konstitution nochmals abgedruckt in den ELit und knapp kommentiert. Eine sehr wichtige dogmen- und ritusgeschichtliche Erklärung bietet der Aufsatz von J. E. Lengeling[7], der zunächst die Übereinstimmung des neuen Ritus mit der Theologie des II. Vatikanums über die Weihe klar herausstellt und im 2. Teil, auf Grund der Texte, wesentliche Aussagen macht zur Theologie des dreifach gestuften ordo: einer Reduktion des vorwiegend „Sazerdotalen" und einer Neubesinnung auf das Amt nach der Schrift und der Tradition, die von Verunklärungen nicht ganz frei waren. Daß er im Schlußwort des Artikels nicht nur „Freude und Dankbarkeit, sondern auch Fragen" ausspricht, entspricht der tatsächlichen Situation von Theologie und Ritus. Die Zeitschrift MD[8] widmet den Faszikel 98 ebenfalls diesen Fragen. Die neuen Texte sind dort gut kommentiert und durchschaubar gemacht. M. Cnudde, B. Kleinheyer und B. Botte bearbeiten je eine Stufe des ordo, während P. Jounel einen Überblick gibt und A. Rose das Bischofsweihegebet ausdeutet. Von noch größerer Bedeutung scheint mir Faszikel 102 zu sein[9]. Die einzelnen Aufsätze sind wertvolle Bausteine einer noch zu schreibenden neuen Theologie des Amtes im kirchlichen Verständnis. Die Artikel sind klug abgewogen, wohl fundiert und äußerst nützlich.

Der erneuerte Trauungsritus wurde bisher nur wenig kommentiert, sehr knapp in den ELit[10] und im HD[11], etwas ausführlicher in Faszikel 99 von MD[12]. Die theologische Relevanz kommt darin noch nicht recht zum Ausdruck.

---

[4] *Th. Schnitzler*, Die drei neuen Eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen in Verkündigung und Betrachtung, Freiburg 1968.

[5] *B. Senger*, Zur Erneuerung des eucharistischen Hochgebetes, Erbe und Auftrag 45 (1969) 5—18.

[6] Const. Apost. vom 18. 6. 1968; Decr. S. R. C. v. 15. 8. 1968. Texte und Kommentare zur Weihe der Diakone, Priester und Bischöfe = ELit 83 (1969) 4—63, mitsamt den Lectiones pro missis Ordinationum (59) und einem Schema comparatum rituum Ordinationum (63 ff.).

[7] *E. J. Lengeling*, Die Theologie des Weihesakraments nach dem Zeugnis des neuen Ritus, LJ 19 (1969) 142—166.

[8] MD 98 (1969/II): *P. Jounel*, Le nouveau rituel de l'ordination (63—72); *M. Cnudde*, L'ordination des diacres (73—94); *B. Kleinheyer*, L'ordination des prêtres (95—112); *B. Botte*, L'ordination de l'évêque (113—126); *A. Rose*, La prière de consécration pour l'ordination épiscopale (127).

[9] MD 102 (1970/II): *Y. Congar*, Ministères et structuration de l'église (7—20); *J. Colson*, Désignations des ministères dans le Nouveau Testament (21—29); *K. Hruby*, La notion d'ordination dans la tradition juive (30—56); *C. Vogel*, L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident (57—72); *I.-H. Dalmais*, Ordinations et ministères dans les églises orientales (73—81); *J. Huard*, Des diacres pour notre temps (82—96); *J. Lécuyer*, Les ordres mineurs en question (97—102); *J.-R. de Benoist*, Catéchistes africains (103—119).

[10] Ordo celebrandi Matrimonium vom 19. 3. 1969, Ausgabe der Pol. Vat. 1969. Kommentar von *S. Mazzarello* = ELit 83 (1969) 251—277 (dort weitere Hinweise).

[11] *Fr. Nikolasch*, Der erneuerte Ritus der kirchlichen Trauung (Kommentar und Anmerkungen) = HD 23 (1969) 119—123 (ebda 167—193 vorläufige deutsche Übersetzung des Ritus).

[12] MD 99 (1969/III): *P.-M. Guy*, Le nouveau rituel romain du mariage (124—143); *A. Duval*, La formule „Ego vos in matrimonium conjungo" au Concile de Trente (144—153); *B. Fischer*, Note sur le droit liturgique du mariage (154—159); *N. Le Bousse*, Comment a été élaboré le rituel français du mariage? (160—176); *R. Mouret*, Le rituel français du mariage (177—201); *M. Gaudillière*, Nouveau rituel et pastorale du mariage (202—209).

Ähnlich verhält es sich mit dem neuen *Kalendarium*, das mit Recht mancher Kritik unterworfen wurde. Einen Wiederabdruck bringen die ELit mit einem kurzen Kommentar von C. Braga[13]. Einen Überblick verschafft die Tabelle von N. Höslinger[14]; zu erwähnen wären zwei Aufsätze im MD Faszikel 100 von P. Jounel über den Aufbau des liturgischen Jahres und von J. Dubois über die Heiligen des neuen Kalendariums[15], worin die historischen Gründe ihres Verbleibens (bzw. der Aufnahme) und ihrer Verehrung kurz aufgeführt sind. Wegweisend scheint mir der Artikel von Ph. Harnoncourt[16], der zunächst eine Geschichte des Kalenders und seiner Reformen bringt, dann die Intentionen des II. Vatikanums aufzeigt, samt der Reformarbeit des nachkonziliaren Konsiliums. Offenbar hat das Sanktorale nun doch wieder das Herrenjahr zu sehr überlagert.

Erst knapp vor dem Termin der *Karwoche* erschien die deutsche Studienausgabe[17] zu ihrer Feier. Sie hat wohl nur provisorischen Charakter. Einzelerfahrungen wurden in zahlreichen Bemerkungen und Zuschriften, in kirchlichen Wochenzeitungen u. ä. veröffentlicht, doch haben sie kaum Wert über den Tag hinaus. Ich führe nur einige Artikel und Mitteilungen an, die vielleicht für die Zukunft — als Anregungen — von Nutzen sein könnten[18]. Liturgie- und dogmengeschichtlich von großer Bedeutung ist die gründliche Untersuchung von H. Huber[19]. Unkonventionell sind die Festbetrachtungen von H. Fortmann[20], nicht nur zum Osterfest, sondern zum Herrenjahr überhaupt. Aber gerade wegen ihrer formalen Nüchternheit und klaren Sicht der Gegenwartsprobleme möchte ich den Band an dieser Stelle anführen.

Von höchster Bedeutung war die Ausgabe des neuen *Ordo Missae*[21], da sie über alle bisherigen und einstweiligen Verbesserungen und Reinigungen des Textes von zugewachsenen Elementen und Überwucherungen hinaus einen klar komponierten und strukturierten Text bietet, wobei allerdings jedem Eingeweihten klar ist, wieviel Wasser dennoch wieder in den Wein des ursprünglichen Konzepts gegossen worden war. Das Bonmot des Vorsitzenden des Konsiliums von den „14 Kreuzwegstationen" des Textes machte bald die Runde. Bisher liegen nur eine Reihe von — durchaus hilfreichen — Einführungen und Handreichungen vor[22], so in den ELit, HD, MD, PeL und

---

[13] Calendarium Romanum: Litterae Apostolicae vom 14. 2. 1969 und das Decretum S. R. C. vom 21. 3. 1969 auch in ELit 83 (1969) 154 ff. Dort auch (183—201) ein Kommentar von C. Braga.

[14] *N. Höslinger*, Stürmischer Liturgiesommer 1969 = BL 42 (1969) 106—112.

[15] MD 100 (1969/IV): *P. Jounel*, L'organisation de l'année liturgique (139—156); *J. Dubois*, Les saints du nouveau calendrier. Tradition et critique historique (157—178).

[16] *Ph. Harnoncourt*, Kritische Erwägungen zum neuen Calendarium Romanum, LJ 20 (1970) 65—91.

[17] Entwurf der Liturgie der Heiligen Woche. Studienausgabe für die Liturgischen Räte der deutschsprachigen Bistümer, im Auftrag der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes herausgegeben. Freiburg 1969 (als Manuskript gedruckt).

[18] *F. Nikolasch*, Einführung in die erneuerte Feier der Osternacht = HD 23 (1969) 11—22 (dort auch deutscher Text [22—43], lateinischer Text 44—55). *H. Auf der Maur*, Überlegungen und Wünsche der Schweizer Liturgikdozenten zur Neugestaltung der Karwochen- und Osterliturgie (6./7. 7. 1969 in Zürich) = LJ 20 (1970) 52—57. *H. Becker*, Pascha Palmarum. Gedanken zur Palmsonntagsliturgie des neuen Karwochenordo = LJ 19 (1969) 219—233. *R. Berger*, Eine Nacht des Wachens für den Herrn. Materialien und Erwägungen zur Erneuerung der Osternacht = HD 24 (1970) 3—10. *A. Zwinggi*, Die Osternacht bei Augustinus, LJ 20 (1970) 4—10.

[19] *H. Huber*, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche (Diss. Tübingen; ZNW, Beiheft 35). Berlin 1969.

[20] *H. Fortmann*, Vom bleibenden Sinn christlicher Feste. Freiburg 1969.

[21] Ordo Missae vom 6. 4. 1969, Ausgabe der Pol. Vat. Text auch: ELit 83 (1969) 313—375.

[22] Ebda Kommentare von *C. Braga* (375—385); *L. Brandolini* (386—402); *A. Franquesa* (403—408); *A. Pistoja* (409—421) und *S. Famoso* (422—432) zu einzelnen Aspekten. Der deutsche Text der Apost. Konst. wie der Instr. Gen. in der einstweiligen Übersetzung = HD 23 (1969) 57—110. Der lateinische Ordo ebda 111—118. *F. Nikolasch*, Die erneuerte Form der Meßfeier = Seelsorger 39 (1969) 377—391. *G. Fontaine*, Der neue „Ordo Missae" = BL 42 (1969), 84—103; ders., Commentarium ad Ordinem Missae = ELit 83 (1969)

Seelsorger. Die ersten Erfahrungen nach drei Monaten Umgang mit den neuen Texten bringt R. Gantoy[23]. Ähnliche Bemerkungen sind in zahlreichen Zeitschriften, Handreichungen der Ordinariate und liturgischen Kommissionen vorzufinden. Wahrscheinlich wird erst eine längere Praxis lehren, was gut und brauchbar ist und was sich schnell überleben wird. Der Ritus ist aber variabel und flexibel genug, daß der verständige Liturge und Seelsorger das Beste daraus machen kann. Von manchen wenig erleuchteten — allzu subjektivistischen oder auch sofort wieder starren — Modifizierungen sei nicht die Rede. Zum Trost aber sollten wir uns sagen, daß völlig ideale Editionen und Lösungen die schlechtesten wären, weil man sie vermutlich sofort wieder per omnia saecula zementierte. Da ist manche Willkür sicher das geringere Übel. Was fehlt, ist eine gute und griffige „Meßerklärung" im Sinne des guten alten Parsch. Sie sollte baldigst geschrieben werden, damit unsere Liturgen, die im Seminar völlig unzureichend auf die Liturgiereform vorbereitet worden sind, einen klaren Überblick über Grundstruktur und Gestaltwandel der Messe sowie ein Qualitätsgefühl für Unveräußerliches und Grundlegendes, aber auch für zeitgemäß Notwendiges bekämen.

Die im Mai 1969 veröffentlichte[24] *neue Leseordnung* wurde bisher wenig kommentiert, von zwei sich nahezu deckenden Arbeiten von G. Fontaine in den ELit und in BL.[25] abgesehen. PeL brachte ein weiter ausholendes Sonderheft[26] zum Thema heraus, das sich aber mehr auf den gesamten Wortgottesdienst bezieht: eine sehr allgemeine Einführung ins Lektionar, sodann Betrachtungen über die jüdisch-synagogale, abendländische, byzantinische und reformationskirchliche Wortverkündigung. Zu nennen wäre auch das Sonderheft von MD[27] zu Fragen des Lektionars, wobei die Beiträge zum Teil weiter ausholen und auch Hinweise zur Theologie des Wortes und der Verkündigung beibringen. Die Auswertung der Leseordnung für die Praxis bzw. die Verkündigung geschieht durch mehrere Reihen von Predigtmeditationen und -vorlagen, die aber nicht mehr in diesen Rahmen, sondern in die Kerygmatik gehören.

Der *Ritus der Kindertaufe* (vom Mai 1969)[28] hat sich sehr schnell eingeführt, zumal schon bald Vorlagen in der Muttersprache[29] herausgebracht wurden. Vermutlich liegt

---

436—451. PeL bringt 51 (1969) in Nr. 5 ein Sonderheft zum neuen Ordo; darin u. a.: *R. Gantoy*, La présentation générale du Missel Romain, 387—427; *A. Turck*, Reflexions pastorales en marge du nouvel Ordo Missae, 447—452. *H. Auf der Maur*, Der neue Ordo Missae — Abschluß der Meßreform? = Musik und Altar 21 (1969) 147—153. MD 100 (1969/IV): *R. Cabié*, Le nouvel Ordo Missae (8—20); *C. Rozier*, Les rites d'ouverture de la Messe (36—43); *N. K. Rasmussen*, Les rites de présentation du pain et du vin (44—58); *R. Béraudy*, Les rites de préparation à la communion (59—71); *A. M. Roguet*, L'arrière-plan doctrinale de la nouvelle liturgie de la Messe (72—88); *P. Cneude*, L'assemblé (89—103); *J. Gélineau*, Les chants dans le nouvel Ordo Missae (104—116); *B. Soudé*, Evènement et célébration (117—122).

[23] *R. Gantoy*, La nouvelle liturgie de la Messe après trois mois d'expérience = PeL 52 (1970) 115—126.

[24] Ordo lectionum Missae. Manuskript-Edition der Pol. Vat. 1969. Decretum promulgationis S. C. pro Cultu Divino vom 25. 5. 1969 nebst Instructio und Kommentar (G. Fontaine) = ELit 83 (1969) 433—451.

[25] *G. Fontaine*, Der Ordo lectionum Missae = BL 42 (1969) 150—170.

[26] PeL 51 (1969) 481—565 (Heft 6) zur Einführung des neuen Lektionars: mit Beiträgen von *Ph. Rouillard, N. Egender, P.-Y. Emery, B. Besret, R. Gantoy* u. a.

[27] MD 99 (1969/III): *A. M. Roguet*, Lectures bibliques et mystère du salut (7—27); *C. Wiéner*, Présentation du nouveau lectionnaire (28—49); *J. Feder*, La traduction française du lectionnaire (50—61); *J. Batteux*, Le psaume graduel (62—76); *M. Guillaumin*, Problèmes pastoraux du nouveau lectionnaire (77—87); *B. Fischer*, Peut-on prêcher sur un verset ou une phrase de la Bible? (87—93); *P. Bony*, La parole de Dieu dans l'écriture et dans l'évènement (94—123).

[28] Eine Ausgabe der Pol. Vat. (1969) ist im Buchhandel erhältlich. Wiederabdruck auch in den ELit 84 (1970) 3—42.

[29] Die deutsche (einstweilige) Studienausgabe bei Benziger/Einsiedeln-Zürich und Herder/Freiburg, Frühjahr 1970. Sie ist herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg-Trier-Zürich.

die rasche Einführung daran, daß gerade hier die Ritusverbesserung schon lange gewünscht war: die Behandlung des Kleinkindes als eines Als-ob-Erwachsenen konnte nicht mehr befriedigen. Überhaupt zeigt sich, daß ein älterer Ritus, in die Muttersprache übersetzt, seine Schwächen unbarmherzig offenbart: Was man im Lateinischen noch hinnimmt, wird in der Landessprache — weil unzutreffend und nicht mehr Artikulation gegenwärtigen Denkens und Sprechens — unzumutbar. Weil gerade in bezug auf die Theologie und Pastoral der Taufe — speziell des Kleinkindes — schon länger Überlegungen angestellt wurden, sind für diesen Bereich einige gute Aufsätze zu nennen. Ich erwähne hier nur jene, die speziell den neuen Ritus behandeln bzw. zu ihm Stellung nehmen[30]. Die anderen werde ich bei der Behandlung der einzelnen Sakramente später anführen. Es fällt auf, daß die meisten Überlegungen aus dem frankophonen Sprachraum vorliegen, wo schon immer die Frage der „soziologischen" Kindertaufe lebhaft ventiliert war und einstweilige Lösungen versucht wurden.

Kaum von Bedeutung für die zukünftige liturgische Entwicklung wird die recht phantasielose *Instruktion über die Messen im kleinen Kreis* der — nunmehr umbenannten — Congregatio pro cultu divino an die Bischofskonferenzen werden: Sie war von der Entwicklung längst überholt. Die prompte Reaktion nationaler Bischofskonferenzen führte sofort zu einigen Änderungen, so daß der Abdruck in den AAS nicht mehr ganz den authentischen ersten Wortlaut wiedergibt[31]. Für den speziell an diesem Fragenkreis Interessierten nenne ich die Arbeiten über die Hausmessen in der gegenwärtigen Literatur[32], ohne den Inhalt ausführlicher zu referieren, da Ansätze wie theoretische und praktische Ausformungen recht unterschiedlich sind und in der hier gebotenen Kürze die Bestrebungen notwendig simplifizieren und damit verkehren würden. Offenbar liegt hier ein Feld echter liturgischer Versuche vor, dem Beachtung zu schenken ist.

Von weitaus größerer Bedeutung hingegen war die Instructio der gleichen Kongregation für die *Gestattung der Handkommunion*[33], ebenfalls noch im Mai 1969 an die nationalen Bischofskonferenzen versandt. Damit wurde ein schon weithin — wenigstens in einigen Ländern — geübter Brauch legitimiert. Wenige Wochen später lag das Bänddhen des Bonner Liturgikers O. Nussbaum[34] vor, ein Paradigma für eine kluge

---

[30] Sonderheft (De initiatione christiana) ELit 84 (1970) Heft 1: *C. Braga*, Commentarius in ordinem baptismi parvulorum (43—55); *A. Pistoja*, I fondamenti del battesimo dei bambini nel nuovo rito (56—61); *L. Brandolini*, Aspetti e problemi pastorali del nuovo Ordo baptismi parvulorum (62—75). PeL 52 (1970): *R. Gantoy*, Le nouveau rituel du baptême des enfants. Questions théologiques et pastorales (8—28); *P. Talec*, Le nouveau rituel du baptême des enfants, essai d'appréciation pastorale (339—347). MD 98 (1969/II): *L. Ligier*, Le nouveau rituel du baptême des enfants (7—31); *J. B. Molin* et *G. Becquet*, La célébration de la Parole dans le nouveau rituel du baptême des enfants (32—58).

[31] Text der von der S. C. pro Cultu Divino an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen verschickten Instruktion = AAS 61 (1969) 806—811; abgedruckt = ELit 84 (1970) 191—196 (mit Kommentar von *C. Braga*).

[32] *J. H. Emminghaus*, Hausmessen = ThPQ 117 (1969) 314—326. *F. Nikolasch*, Die Feier der Messe im kleinen Kreis. Arbeitspapier für die Liturgiekommissionen Österreichs = LJ 20 (1970) 40—52. *D. Dufrasne*, Les eucharisties „domestiques" = PeL 51 (1969) 80—84; *ders.*, Les messes de groupes, ebda, 181—184; *ders.*, Le pain et la liberté, ebda, 184—185; *ders.*, Les célébrations domestiques, ebda, 185—188. *R. Dumont*, Une liturgie domestique pour la semaine sainte (lucernaire, liturgie de la parole, liturgie eucharistique), ebda, 368—371. Vgl. a. *F. Debuyst*, Eloge de la fête intime, ebda, 319—323. *D. Dufrasne*, Les messes de petites groupes, ebda 52 (1970) 278—282. *R. Dumont*, Une célébration domestique de la semaine sainte, ebda, 381—384. *R. Coffy*, La signification du phénomène „groupes" = MD 100 (1969/IV) 123—129; *B. D. Marliangeas*, Réflexions sur les messes de petites groupes, ebda, 130—138.

[33] Handkommunion: Instr. S. C. pro Cultu Divino: De modo sanctam Communionem ministrandi. Epistola qua conceditur Conferentiis Episcopalibus indultum distribuendi fidelibus s. Communionem in manu. Beide Dokumente nach den AAS wieder abgedruckt = ELit 83 (1969) 488 und 492.

[34] *O. Nußbaum*, Die Handkommunion, Köln 1969.

und praxisnahe Erläuterung eines Ritus von Geschichte, Theologie und Zeichenhaftigkeit her. Wäre das Buch ein Jahr früher erschienen, so wäre sein Nutzen noch viel größer gewesen, da man die Gemeinden besser vorbereiten hätte können. Es rächt sich eben, wenn liturgische Neuerungen, die vorbereitet sein wollen, plötzlich wie Offenbarungen auf das Gottesvolk fallen, obwohl es gar keine sind, sondern nur Früchte guter pastoraler Überlegungen, die von den Gemeinden und ihren Pfarrern mitgetragen sein sollten. Die Handkommunion wäre dann kaum zum Ausdruck einer „konservativen" oder „progressiven" Einstellung innerhalb der Gemeinden geworden, wie man es mancherorts bemerken kann. Das sollte sich bald ändern. Wie die Tischsitten innerhalb einer Gruppe zwar keineswegs immer zwingend, aber stets einheitlich sind, so sollte es auch beim Gottesmahl sein.

Der *Begräbnisritus*[35], schon im August 1969 veröffentlicht, aber erst ab dem 1. Juni 1970 gültig, brachte nicht viel Umwälzendes, zumal schon lange deutsche Riten vorlagen, freilich mit etlichen ortsüblichen Varianten. Erfreulich ist die große Auswahl an Texten für die Wortverkündigung. Nur sollte man in Zukunft die Texte ganz ausdrucken und nicht bloß die Stelle notieren, denn sonst wird der Reichtum des Gebotenen nie ausgeschöpft. Man wird als Priester zum Friedhof kaum eine Bibliothek unter dem Arm mittragen, Rituale, Hl. Schrift, Gesangbuch etc. Das ist an Ambo und Altar — wenigstens im Augenblick — unangenehm genug. An nützlichen Erwägungen zum Ritus brachten die ELit[36] und vor allem MD[37] Sonderhefte heraus, die mindestens die diözesanen liturgischen Kommissionen zur Kenntnis nehmen müßten. Der Aufsatz von R. Kleiner[38], offenbar schon vor der Neuherausgabe des Ritus konzipiert, bringt praktikable Hinweise, sicher für den Wortgottesdienst. Mit besonderem Nachdruck möchte ich die schöne Arbeit des reformierten schweizerischen Pfarrers B. Bürki[39] nennen, die von Geschichte wie Praxis her Texte und Problemkreis aufarbeitet. Der erste Teil bietet theologisch sehr Bedeutsames, die historischen Teile bringen eine Unmenge Material für das pastoral wichtige Brauchtum um Sterben und Begräbnis, das nicht aufgegeben werden darf, wenn auch die Großstadt-Friedhöfe mit ihren Leichenhallenzellen offenbar immanente, grausame Gesetze der Kollektivierung haben. Wo noch Totenwache oder das eventuell leicht wieder einzuführende Gemeindegebet für die Verstorbenen am Abend Brauch sind, hätte man an dem Buch des einschlägig wohlbekannten Praktikers H. Steffen[40] eine gute Hilfe. Seine Schriftmeditationen ergäben auch eine gute Anregung für Predigt oder Worte am offenen Grabe.

II. Probleme der gegenwärtigen Liturgiegestaltung.

Angesichts dieser immensen und fleißigen Arbeit an den neuen Texten und Agenden verstummt die Frage nicht, ob solche Liturgie überhaupt beim heutigen Menschen „ankommt".

---

[35] Ordo Exsequiarum vom 25. 8. 1969, Ausgabe der Pol. Vat. 1969.

[36] *L. Brandolini*, Il nuovo ordo exsequiarum = ELit 84 (1970) 129—148; *A. Pistoja*, Elementi dottrinali del nuovo ordo exsequiarum = ebda, 149—159; *C. Braga*, L'ordo exsequiarum per i bambini = ebda, 160—168.

[37] *P.-M. Guy*, Le nouveau rituel romain des funérailles = MD 101 (1970/I) 15—32; *D. Sicard*, Le rituel des funérailles dans la tradition, ebda, 33—38; *J.-D. Benoît*, Prier pour les morts ou pour les vivants. Valeurs complémentaires de l'eucologie catholique et de l'eucologie reformée, ebda, 39—50; *P. Puthanagady*, Le rite funéraire en Inde, ebda, 51—56; *Ph. Ariès*, La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales, ebda, 57—89; *J.-Y. Hameline*, Quelques incidences psychologiques de la scène rituelle des funérailles, ebda, 90—96; *G. Brisacier*, Ignorer ou vivre sa mort, ebda, 97—112; *A. Turck*, Notes sur les funérailles d'enfants non baptisés, ebda, 113—118; *M. Tissier*, L'homélie aux funérailles, ebda, 119—126.

[38] *R. Kleiner*, Dienst zum Heimgang = BL 43 (1970) 261—265.

[39] *B. Bürki*, Im Herrn entschlafen. Eine historisch-pastoraltheologische Studie zur Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses (= Beiträge zur Praktischen Theologie, 6), Heidelberg 1969.

[40] *H. Steffen*, Totengedenken. 10 Wortgottesdienste. Paderborn 1969.

Die Frage ist legitim, weil eben faktisch allenthalben — ausgesprochen oder unausgesprochen — vorhanden und in manchen Paraliturgismen bis zum Underground hin artikuliert. Die Frage ist aber nicht nur von der Faktizität her legitim, sondern auch von der Theologie her. Liturgie ist nicht „Kult", von der Kirche geregeltes Gemeinschaftsgebet des Gottesvolkes, sondern schon vorher Gottes Heilsangebot an den Menschen. Man hat es lange — in einer Art katholischer Betriebsblindheit — fast übersehen, daß Liturgie einfachhin Feier und Vollzug der Sakramente der Kirche ist, also — dogmatisch absolut sicher — primär Gottestun und erst dann — als Antwort — Menschentun. Das hat schon Pius XII. in der Enzyklika Mediator Dei (Artikel 20), vor allem das Konzil in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit (Liturgiekonstitution, Artikel 2, 6 und 7) herausgestellt. Liturgie ist also die doppelte Bewegung von Gott zum Menschen und erst dann die Anbetung des Menschen vor Gott. Daraus folgt doch ganz offenbar, daß die bisher vorwiegend betonte Richtung Mensch-Gott innerhalb der Liturgie (mit der Voraussetzung der „theologischen" Richtigkeit, also der Deckung von lex orandi und lex credendi) nunmehr dringend ergänzt werden muß von der „anthropologischen" Richtigkeit: Der Mensch muß von Gottes Wort und Heilstun in seiner konkreten Welt „betroffen" werden und sich dann auch in solchen Worten und Zeichen artikulieren, die dem Gebet in „Geist und Wahrheit" angemessen sind.

1. *Die Frage der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen.*

A. Aubry wandelt in seinem Buchtitel die bange Frage des schon vom Tode gezeichneten R. Guardini an den Mainzer Liturgiker-Kongreß (1964) nur leicht ab: Ist die Zeit der Liturgie vorbei[41]? Psychologisch und im praktischen Erfolg scheint es fast so. Vf. zeigt aber — in guter Kollationierung von Liturgie- und Kirchenkonstitution des Vatikanums — die Notwendigkeit der Liturgie als Heilsereignis auf und folgert daraus, daß — wenn wir nicht das Sakrament aufgeben wollen — mit der Liturgie eben etwas geschehen müsse. Die Lektüre des Buches ist außerordentlich nützlich, auch wenn man nicht allen Thesen zustimmt. Der gleiche Vf. setzt sich im Concilium[42] mit der Interesselosigkeit gegenüber der Liturgie auseinander, erwähnt die Spannung zwischen liturgischem Recht und Charisma und die Notwendigkeit einer Symbiose von Priestertum und Prophetentum. Es spielt auch die Gott-ist-tot-Theologie eine gewisse Rolle. Heiligtümer im heidnischen Sinn müssen fallen — Bestattung eines gewissen Kults —, aber die Kirche muß aufrecht bleiben. Verbindung von Liturgie und Leben ist erforderlich, der Kult ist für den Menschen da. Neue christliche Existenz soll sich nicht in anderer Liturgie, sondern in Liturgie des Neuen Bundes, in neuen Ausdrucksweisen vollziehen. Es geht nicht um Tun, sondern um Sein.

Von besonderer Bedeutung — nicht nur für die Liturgie allein — scheinen mir zwei Arbeiten des Paderborner Dogmatikers H. Mühlen[43] zu sein, der in eindringlicher theologischer Spekulation den Schlagworten der „Gott-ist-tot-Theologie" und der „Entsakralisierung" an die Wurzel geht. In seiner erweiterten Rektoratsrede arbeitet er das Problem scharf heraus und versucht einen personologischen Aufweis der Existenz Gottes. Ein ausführliches Referat ist hier nicht möglich, ein verkürztes würde niemandem dienen. Man sollte sich der Lektüre aber unterziehen. Die zweite Arbeit zeigt das Sakrale als Grunddimension der menschlichen Existenz auf: Eine totale Entsakralisierung ist ontologisch wie personologisch nicht möglich. Wer es leugnet, wird schon von Phänomenen neuer Religionsformen des 20. Jhs. glatt widerlegt. Mühlen zeigt aber — über solche Faktizität hinaus — die Aufgaben der Kirche: neue philosophische und theologische Denkansätze, Verkündigung, Kult und Caritas vermögen die „Sakralität" alles Geschaffenen aufzuzeigen und die Synthese von „Welt" und „Gnade" erfahrbar und sichtbar zu machen. K. Rahner[44] setzt sich — in einem Vortrag vor Ordensfrauen — mit der Frage auseinander: Können wir in einer ent-

---

[41] *A. Aubry*, Ist die Zeit der Liturgie vorbei? (Le temps de la Liturgie est-il passé?) Mainz 1969.

[42] *A. Aubry:* Liturgie, Fest und Phantasie, Concilium 5 (1969) 674—680.

[43] *H. Mühlen*, Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Anfang einer neuen Gotteserfahrung. Paderborn 1968; *ders.*, Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen, Paderborn 1970.

[44] *K. Rahner*, Vom Beten heute = GuL 42 (1969) 6—17.

sakralisierten und vielfach kultfeindlichen Welt überhaupt noch beten und Liturgie feiern? Er wehrt sich dagegen, Gebet und Liturgie vollzugsfern zu ideologisieren. Liturgie wird aufgezeigt als das Zu-sich-selber-Kommen des Menschen, als ausdrücklich ins Wort und ins Zeichen gebrachtes Leben der realen Wirklichkeit. E. Vilanova[45] zeigt in seinem Aufsatz auf, wie das — trotz aller nachkonziliaren Liturgiereform — unverkennbare Phänomen der Liturgiekritik letztlich auf dem Problem des Gottesbildes basiert. Er zeigt aber ebenso, wie die Religionskritik positiv die Liturgie läutern kann, die dann — geläutert — den modernen Menschen erneut in Beziehung zur Kirche und zu Gott bringen kann.

Von größter Bedeutung ist in dieser Lage die philosophisch-theologische Besinnung auf das Sakrament als Zeichen, als „Realsymbol", das Gottes Heilstun manifestiert und beinhaltet. Es ist das keineswegs eine nominalistische Verdünnung der Sakramentsrealität im Sinne des Berengar von Tours auf ein „Nur-Symbolisches", seitdem im Gefolge von E. Cassirer die moderne Philosophie die Symbolrealität neu entdeckt hat. In dieser Bemühung sind vor allem der Bamberger Liturgiker H. Reifenberg und der Frankfurter Pfarrer und Praktiker A. Kirchgässner zu nennen. Reifenberg legte in der Berichtszeit drei schöne Aufsätze[46] vor, die allesamt von verschiedenen Ausgangspunkten her das gleiche Problem umkreisen und zeigen, wie die Präsenz des Göttlichen im Bereich des Zeichens geschieht; daß der moderne Mensch des Zeichens fähig ist, wenn dieses nur seinem Wesen als echter Ausdruck entspricht. Seine Anregungen, es dem heutigen Menschen entsprechend zu machen, verdienen höchste Beachtung. Letztlich geht es um das, was Guardini schon vor einem Menschenalter in der „Liturgischen Bildung" und in „Heilige Zeichen" forderte. Ganz im gleichen Problemkreis liegen die — schon in den vergangenen Jahren zahlreichen — Überlegungen Kirchgässners[47], der in schöner Sprache nicht nur die Probleme aufzeigt, sondern den Leser gleichsam bei der Hand nimmt und ihn die Realität des Göttlichen sehen lehrt. In aller Bescheidenheit möchte ich meinen eigenen Beitrag[48] nennen, der die Sicht des Sakraments als Realsymbol als Möglichkeit darstellt, dem modernen Menschen liturgisches Geschehen als vollziehbar aufzuzeigen und es zu machen.

Den gleichen Fragen gehen noch einige außerdeutsche Untersuchungen nach. So der Aufsatz von A. Gignac[49], der zeitanalytisch die neuen psycho-sozialen Bedingungen des modernen Menschen, den Technizismus und die spezifische Problematik der heutigen Jugend aufzeigt, um sie einem angemessenen Kult zu konfrontieren. Das gleiche tut R. G. Weakland[50], der das Phänomen der Kommunikation durch Zeichen und Symbole beschreibt, die Grenzen des historisch Überkommenen aufweist und daraus Folgerungen zieht für neue Modelle der Symbole und der Liturgie. Nützlich scheint mir auch die Lektüre des Aufsatzes von Th. Maertens[51], der ja durch seine Predigtmeditationen (gemeinsam mit J. Frisque) sehr bekannt geworden ist und nun einmal auch grundsätzlich aufzeigt, was ihm wichtig zu sein scheint, um der Gegenwart gerecht zu werden. Durch die etwas reißerische Überschrift des Artikels von

---

[45] *E. Vilanova:* Liturgiekrise und Religionskritik, Concilium 5 (1969) 77—83.

[46] *H. Reifenberg,* Entsakralisierung — oder Liturgie im Wandel? Erwägungen zur Situation des Gottesdienstes nach dem II. Vatikanischen Konzil = ThGl 59 (1969) 255—272; *ders.,* Katholische Sakramentalien und die evangelische Agende. Zeichenhafter Gottesdienst in ökumenischer Begegnung = MThZ 19 (1968) 204—224; *ders.,* Symbol als Sinnbild und Sinnspruch = LJ 20 (1970) 11—21.

[47] *A. Kirchgässner,* Welt als Symbol, Würzburg 1968; *ders.,* Sakramente sind Ausdruckshandlungen = LJ 19 (1969) 79—90; vgl. a.: *ders.,* Welt als Symbol, Würzburg 1968.

[48] *J. H. Emminghaus,* Die Vollziehbarkeit des Kultes. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen = ThPQ 117 (1969) 198—217.

[49] *A. Gignac,* La conjoncture actuelle de la pastorale liturgique = Liturgie et Vie chrétienne 63 (1968) 5—11.

[50] *R. G. Weakland,* La liturgie dans une église qui change = PeL 51 (1969) 99—105.

[51] *Th. Maertens,* La liturgie de l'assemblée face aux problèmes d'aujourd'hui = PeL 51 (1969) 106—120.

Th. F. O'Mara[52] lasse man sich nicht von dessen Lektüre abhalten; auch hier ist erneut die Notwendigkeit des Zusammenhangs von zeitgenössischer Kultur, Psychologie und Soziologie mit der Liturgie — oft aus etwas anderer Umwelt als unserer — gut begründet. Der Römer G. Stefani[53] holt philosophisch weit aus (Liturgie et science des signes; la parole; le chant; la musique) und umkreist alle Probleme menschlicher Kommunikation. Folgt man ihm bei seinen Überlegungen, geht einem manche neue Erkenntnis auf. — Der Praxis entschieden näher sind die Akten des 11. Kongresses für die Liturgikdozenten in Siena im Juli 1968, nunmehr auch im Druck erschienen[54]. Vieles ist eben italienisch, aber nicht uninteressant für unser Land. Ein schönes Beispiel des Kontakts eines Liturgikers, eben des verehrten Trierers B. Fischer[55], mit moderner Sprachschöpfung, mit G. Benns Gedicht „Verlorenes Ich" (1943), ist das Geburtstagsgeschenk an den Altmeister unseres Fachs, an J. A. Jungmann zum 80. Geburtstag. Hier ist exemplarisch aufgezeigt, was moderne liturgische Texte leisten müßten. Dagegen beschäftigt sich R. W. Hovda[56] mit — auf den ersten Blick abwegigen — Experimenten des Underground. Es spricht für den Vf., daß er nicht einfach eine vielfach sicher angebrachte und höheren Orts stets gern gehörte Verurteilung solcher Versuche ausspricht, sondern nach den Gründen und gar der Notwendigkeit, deren „prophetischem Charakter" und ihrer ökumenischen Relevanz fragt und sie als Äußerung des Zeitgefühls wertet. Man wäre sicher nicht schlecht beraten, würde man öfter versuchen, einem Gegner (gibt es den für eine missionarische Kirche?) gerecht zu werden. Und wäre es nur nach dem guten Grundsatz: „audiatur et altera pars"! Nur im liebenden Hinhören, das keineswegs billiges Nachlaufen sein muß, werden wir zu angemessenen liturgischen Formen finden. Die „Welt" ist ja nicht nur einfach das Widergöttliche, sondern der Stoff, an dem sich Liturgie realisiert. Woran denn sonst? Die vorgegebene Welt ist eben die, die in der Liturgie ins Heil zu heben ist. Der Mensch scheint der Liturgie fähig zu sein, aber nicht einer Liturgie aus „Wille und Vorstellung", sondern der aus der konkreten Realität zu gestaltenden. L. J. Madden ergänzt in seinem Bericht[57] manche Fakten der Entwicklung in den USA.

2. *Soziologische Aspekte der Liturgie.* Daß die Auswertung moderner soziologischer Erkenntnisse von größter Bedeutung für die Liturgie ist, wird zunehmend erkannt: die feiernde Gemeinde ist nämlich konstituiert nach solchen gesellschaftlichen Voraussetzungen und beeinflußt umgekehrt wieder von sich aus die Gesellschaft. Selbstverständlich, daß das liturgische Handeln alle Soziologie wiederum transzendiert, im gleichen Maße wie die Gnadenwirkung das Zeichen beim Sakrament ganz allgemein. Der Innsbrucker Liturgiker H. B. Meyer[58] hat sich in jüngster Zeit — zusammen mit seinem Kollegen, dem Soziologen J. Morel — gerade dieser Sparte zugewandt und wichtige Erkenntnisse vermittelt. Während die erste Arbeit in sauberer Enquete für die Verhältnisse in Innsbruck repräsentativ ist — globale Verallgemeinerungen würden billig simplifizieren —, ist die zweite das Ergebnis der Tagung der Liturgikdozenten des deutschen Sprachraums in Puchberg, Oberösterreich, im September 1969. Ein

---

[52] *Th. F. O'Mara,* Liturgy Hot and Cool = Worship 42 (1968) 214—222.

[53] *G. Stefani,* Essai sur les communications sonores dans la liturgie = PeL 52 (1970) 99 ff., 323 ff. und 319 ff.

[54] Il segno nella liturgia (= Liturgica, Nuova serie IX). A cura del Centro Azione Liturgica, Padova 1970.

[55] *B. Fischer,* Eucharistie im Gedicht unseres Jahrhunderts = LJ 19 (1969) 194—204.

[56] *R. W. Hovda,* The Underground Experiment in Liturgy = Worship 42 (1968) 322—336.

[57] *L. J. Madden,* Die jüngste Entwicklung der liturgischen Bewegung in den USA = LJ 20 (1970) 121—128.

[58] *H. B. Meyer / J. Morel,* Ergebnisse und Aufgaben der Liturgiereform (= Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 52, Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät, VI), Innsbruck 1969. *H. B. Meyer (Hg.),* Liturgie und Gesellschaft, Innsbruck 1970. *H. B. Meyer,* Wandel und Verbindlichkeit liturgischer Formen, Concilium 5 (1969) 91—96.

wichtiger Beitrag zu dieser Frage ist die Arbeit von E. J. Lengeling[59], wenn sie auch den Rahmen einer bloß liturgiesoziologischen Untersuchung weit überschreitet. Aus dem außerdeutschen Sprachraum seien einige Untersuchungen wenigstens genannt[60]. Während F. Houtart sich vorwiegend im engeren und eigentlichen Raum der modernen Soziologie bewegt, weisen A. Hamman, A. M. Roguet und J. M. R. Tillard auf die Offenheit des Kults für die Caritas hin, für die christliche Brüderlichkeit allgemein.

3. *Theologie der liturgischen Versammlung.* Die theologische Dimension der Gemeinde wird in großartiger Konzeption vom Erfurter Weihbischof H. Aufderbeck[61] umrissen. In engem Zusammenhang damit steht der Aufsatz des dortigen Neutestamentlers W. Trilling[62]. Beiden Arbeiten ist nachzurühmen, daß sie weniger am Schreibtisch entstanden als vielmehr Ausflüsse des Seelsorgekonzepts eines Diaspora-Teilbistums sind und dort schon in jahrzehntelanger Arbeit Früchte trugen und tragen. Mit Nutzen wird man auch den Artikel von A. Pascual[63] lesen, der noch einzelne Gesichtspunkte beiträgt. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang mit besonderem Nachdruck die Habilitationsschrift des Dogmatikers G. Hasenhüttl[64]. Gegenüber einer einseitigen und vorwiegend formalen Betrachtung der Kirche von ihrer juridisch-gesellschaftlichen Außenseite her versucht Vf., das Charisma als Grund- und Aufbauprinzip der Kirche herauszuarbeiten. In der Übergabe der Reichgottesgewalt durch den Herrn der Kirche selbst an ein Kollegium, nämlich die zwölf Apostel mit Petrus an der Spitze, ist von allem Anfang an das Zusammenspiel einer Vielfalt je verschiedener, aber ganz konkreter Begabungen, „Charismen", als Ordnungsprinzip der Kirche aufgestellt und in der biblisch-paulinischen Charismenlehre ausgeführt. Das Buch ist hervorragend geeignet, das vielberufene und vielbefehdete Schlagwort von der Demokratisierung der Kirche — und eben auch der Liturgie — dogmatisch aufzuhellen und abgeklärter in die Diskussion zu bringen. Rühmend hervorgehoben sei auch die Münsteraner Dissertation von Th. Maas-Ewerd[65], die glücklich theologische und zeitgeschichtliche Fakten zusammenfügt. Auf dem Hintergrund der zugleich pfarrlichen wie liturgischen nachkonziliaren Erneuerung seit den zwanziger Jahren, an damals zwar noch ungewöhnlichen, insgesamt aber symptomatischen und paradigmatischen Bemühungen einiger bahnbrechender Großstadtseelsorger vorgeführt, wird die Pfarre als lokaler und theologischer Ort der Liturgiefeier herausgestellt und bestimmt. Darüber hinaus hat das Buch den Wert einer Historiographie der liturgischen Bewegung im letzten Halbjahrhundert. Ob die Entwicklung freilich in solchen Bahnen einer gewissen Wohlabgewogenheit weiter zu gehen vermag, wird mancher mit Fug bezweifeln. Der Bericht der HerKorr[66] über die Studentengemeinden und deren Avantgardismus sollte nicht übersehen werden. Selbst Pastoralplan-Entwürfe so besonnener Theologen wie Kasper-Lehmann-Ratzinger gelangen an die Grenze der Zerreißprobe bei Fragen der individuellen und politischen Diakonie, aber auch im Verhältnis von Gemeinde und Vorsteher. Romantizismen der Gemeindetheologie sollten frühzeitig in der Konfrontierung mit der Realität bedacht und ausgeschieden werden.

---

[59] *E. J. Lengeling,* Liturgie im Wandel der Gesellschaft und der Kirche = Lebendiges Zeugnis, Paderborn 1970, 5—28.

[60] *F. Houtart,* Sociological Aspects of Liturgy = Worship 42 (1968) 342—363; *A. Hamman,* Vie liturgique et vie sociale, Paris 1968; *A. M. Roguet,* Table ouverte. La messe d'aujourd'hui, Paris 1969; *R. M. Tillard,* L'Eucharistie et la fraternité = NRTh 101 (1969) 113—135.

[61] *H. Aufderbeck,* Gemeinde als Versammlung = LJ 19 (1969) 65—78.

[62] *W. Trilling,* Kirche als Bruderschaft und Mitverantwortung der Christen = Diakonia/Seelsorge 1 (1970) 220—236.

[63] *A. Pascual,* La asemblea liturgica, sacramento de salvación = Liturgia 24 (1969) 47—63.

[64] *G. Hasenhüttl,* Charisma, Grundprinzip der Kirche. Freiburg 1969 (= Ökumenische Forschungen, ekklesiologische Abteilung, 5).

[65] *Th. Maas-Ewerd,* Liturgie und Pfarrei. Einfluß der liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet, Paderborn 1969.

[66] Neue Entwicklungen in den Studentengemeinden = HerKorr 23 (1969) 524—529.

4. *Formen der Wortgottesdienste.* Der Rang der Wortgottesdienste ist vom Vatikanum II neu entdeckt und bestimmt worden. Dazu gibt F. Wasner[67] wichtige ideengeschichtliche Hinweise. Das Auftun der „Schatzkammer der Bibel", der Vortrag der wesentlichen Teile der Schrift in bestimmten Zeitabständen, war ein längst überfälliges Desiderat aller Liturgiker, da die bisher üblichen Perikopenordnungen infolge historischer Bedingtheiten längst nicht mehr genügten. Doch ist es mit dem rein materiellen Vortrag wohl kaum getan. Die Schrift muß im lebendigen Kerygma erschlossen werden, im Hinblick auf die gegenwärtige Zeit und ihre Problemstellungen. So ist gerade der Wortgottesdienst — sei es im Zusammenhang der gesamten Liturgiefeier, sei es als selbständige Größe — zu einem erfreulichen Experimentierfeld geworden. Die zahlreichen Hilfen für den Prediger und Katecheten können hier nicht angeführt werden: sie überschreiten notwendig den gesteckten Rahmen. Doch sei auf das Sonderheft der Zeitschrift Lebendige Seelsorge[68] hingewiesen, das viele Anregungen bringt. Der Aufsatz von A. Zwinggi[69] bedeutet ein historisches Zurückfragen auf schon früher geübten Brauch und ist lehrreich. Die axiomatische Struktur des Wortgottesdienstes: Hören — Meditieren — Antwort im Bekenntnis des Glaubens und im Gebet sollte immer deutlicher erkannt und geübt werden. Dem Problem einer gültigen Glaubensantwort im Anschluß oder zum Abschluß des Wortgottesdienstes geht J. Baumgartner[70] nach. Die Allzweckformel des Credo vermag kaum zu genügen oder zu befriedigen, weder das Apostolische Glaubensbekenntnis noch das — heute kaum mehr vom Normalgläubigen theologisch konkret nachvollziehbare — Nicaenum.

Für die *„Fürbitten"* liegen viele Handreichungen vor. Sie befriedigen nicht immer ganz, zeigen vor allem, wie schwer es ist, gültige Formeln zu finden. Sie ergehen sich zu leicht in Allgemeinplätzen, in denen sich der Hörer mit seinen ganz konkreten Anliegen kaum angesprochen fühlt. So können die im Handel erhältlichen „Fürbittbücher" nur Anregungen bieten. Der Liturge muß sich um die Gabe mühen, nicht nur verkünden, sondern auch vorbeten zu können. Beides wird er aber nie können ohne genaue Kenntnis seiner Gemeinde. Hilfreich sind dazu zwei Aufsätze von R. Gantoy über das Vorsteher- und Vorbeteramt des Liturgen[71]. In diesem Umkreis liegen zahlreiche Aufgaben für die Erziehung und Bildung der Seminaristen, aber auch der Priester, die in ihrer Studienzeit zu diesen Problemen noch zuwenig Zugang hatten und heute vielfach überfordert scheinen. Mit Nutzen wären die Vorträge und Anregungen einer Studienkonferenz in St. Remacle bei Lüttich[72] heranzuziehen, die auch die Probleme und Aufgaben hierzulande ansprechen.

Das Problem des *gottesdienstlichen Sprechens,* das in den letzten Jahren oftmals angegangen ist, wird von W. Gössmann und P. Wess[73] nochmals untersucht. Vor allem P. Brunner[74] beschäftigt sich mit der theologischen Frage, was eine Sprache zur Sprache der Liturgie macht, mit ihrem Gestaltungsgesetz und ihren Strukturen, aber

---

[67] *F. Wasner,* Die beiden Tische. Zur Geschichte von CSL Art. 51 = ThPQ 118 (1970) 19—27.

[68] Wortgottesdienste, (1969) Heft 2, mit den Beiträgen von *A. Schilling,* Zur Wortgestalt der Eucharistiefeier; *J. Seuffert,* Elemente des Wortgottesdienstes; *W. Gross,* Gelegenheiten für Wortgottesdienste; *J. A. Jungmann,* Neuentdecktes Gotteswort; *A. Weitmann,* Dialogische Liturgie; *ders.,* Modelle für Wortgottesdienste; *B. Zürcher,* Ökumenische Gottesdienste; *B. Dreher,* Es gibt so viele Möglichkeiten.

[69] *A. Zwinggi,* Der Wortgottesdienst bei Augustin = LJ 20 (1970) 92—113.

[70] *J. Baumgartner,* Neubesinnung auf das Credo der Messe = LJ 19 (1969) 91—112.

[71] *R. Gantoy,* Présider l'assemblée liturgique = PeL 51 (1969) 513—527; *ders.,* Prier dans l'assemblée et en son nom = ebda, 291—308.

[72] *J. Dupont,* Comprendre l'Evangile. Conférence IV. Session „Liturgie et monastères", juin/juillet 1969, à St. Remacle (Liège) = PeL 51 (1969) 428—446.

[73] *W. Gössmann,* Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch. Stilkritische und sprachdidaktische Untersuchungen. München 1970; *ders.,* Der Sprachgebrauch in der Predigt = ThPQ 118 (1970) 234—240. *P. Weß,* Wie von Gott sprechen? Graz 1970.

[74] *P. Brunner,* Die Sprache der Liturgie. Eine theologische Überlegung zu ihrer geistlichen Bedeutung = Festschrift H. Volk, Mainz 1969, 320—339.

auch mit ihrer Rückbindung an die Sprache der Bibel als dem Offenbarungswort schlechthin, das im Gottesdienst durch Christus im Hl. Geist vor dem Vater je neu gegenwärtig wird. Leider sind die Hinweise von P. Murray[75] auf die Ergebnisse der Tagung der Societas Liturgica in der Glensdal-Abbey in Irland (September 1969) nur sehr gedrängt (Einfluß der Massenmedien, Verwendung biblischer Bilder in der Sprache von heute, Verlangen nach einem angemessenen Redestil, Natur und Funktion der Sprache). Diesen Problemen gilt es unbedingt noch weiter nachzugehen.
Die Muttersprachlichkeit der Texte des Wortgottesdienstes, die erst das Konzil ausdrücklich gewährte, ist uns heute eine Selbstverständlichkeit. S. Marsili[76] macht darauf aufmerksam, daß es einer gründlichen Denkarbeit bedarf, um lateinische Texte so zu übersetzen, daß sie den Genius des Lateins wie der gegenwärtigen Volkssprache, in die übersetzt wird, angemessen erfassen. Eine einfache Übersetzung reicht keineswegs aus; vielmehr muß sich langsam eine neue, aktuelle Liturgiesprache entwickeln. Bescheidung und Geduld seien da wichtige Voraussetzungen. So sind die zu nennenden Versuche und Anregungen[77] alle miteinander nur als Bausteine und nicht als fertige Patentlösungen anzusehen: Sie sind Hilfen für die konkreten Situationen und Anlässe, selten mehr. Informativ ist das jetzt fortlaufend erscheinende Verzeichnis solcher Liturgiebehelfe in BL[78]; dort werden die — kaum je vollständig zu erfassenden — Hefte und Broschüren und Bänddchen ganz kurz kommentiert und nach Brauchbarkeit (freilich subjektiv) gewertet.

5. *Jugend-Wortgottesdienste.* Die Grenze zwischen Wortgottesdiensten nach Art der früheren „Katechumenen- oder Vormesse" und völlig freien neuen Gestaltungen wird gelegentlich fließend sein. Erste bieten sich vor allem für den sonntäglichen oder auch werktäglichen Gottesdienst bestimmter Gruppen an, besonders wenn sich eine Eucharistiefeier anschließt. Der Ermessensspielraum des Liturgen wird dort von der Natur der Sache her und aus klugen pastoralen Rücksichten geringer sein als bei reinen und selbständigen Feiern, die man früher als Paraliturgie bezeichnet hätte. Eine Bezeichnung übrigens, die nach dem II. Vatikanum heute kaum mehr aufrechtzuerhalten ist, wenn der Artikel 7 des Liturgiedekrets ausdrücklich die Gegenwart Christi bei solchen Feiern in der Person des Amtsträgers, des Gotteswortes und der im Namen Christi versammelten Gemeinde herausstellt.
Material zu solchen Jugendgottesdiensten liegt in großer Menge vor. Es hier aufzuführen erübrigt sich, da manches nur ephemer ist und sich vermutlich schnell überlebt. Aber man sollte es beachten, auch wenn bei mancher verlegerischen Tätigkeit gelegentlich der Zweifel aufkommt, wo der Schwerpunkt der Aktivität liegt: beim Charisma oder beim Commercium. Nennen möchte ich aber die von D. Zils[79] und H. G. Schmidt[80] herausgegebenen Bände, da sie einige Grundsatzüberlegungen an-

---

[75] *P. Murray,* Die Sprache des christlichen Gottesdienstes, Concilium 6 (1970) 144—145.
[76] *S. Marsili,* Liturgietexte für den Menschen von heute, Concilium 5 (1969) 97—105.
[77] *A. Höfer,* Modelle einer pastoralen Liturgie. Vorschläge zur Reform, Graz 1969. *G. v. d. Branden,* Les messes à thèmes = PeL 51 (1969) 244—257. *A. Schilling,* Motivmessen, Essen 1970. Nous te prions, 30 Psaumes, Invitatoires, Hymnes, Antiennes, Oraisons (= Collection „La bible et son message", Editions du Cerf), Paris 1969. Oraisons pour célébrations diverses = PeL 51 (1969 168—172; 354—362. Liturgie et monastères, Chronique 3, Abbaye St. André, Bruges, 1969, als Manuskript gedruckt (Hinweis PeL 51 [1969] 168, Anm. 1). Zeitgemäße Orationen = BL 42 (1969) 57—64. *P. Talec,* Prières = PeL 52 (1970) 127—140. *D. Dufrasne,* Projet de Préface = PeL 51 (1969) 33; *ders.,* Projet de prière eucharistique pour les jours de fête = ebda, 34—36; *ders.,* Essai de prière eucharistique à partir des thèmes teilhardiens, ebda, 324—327. *A. Häußling,* Neue Eucharistiegebete in Holland = LJ 20 (1970) 113—120.
[78] Was gibt es an Behelfen für die neue Liturgie? = BL 43 (1970) 58—63; 66.
[79] *D. Zils* (Hg.), Gottesdienste für die Jugend. Arbeitsbehelfe zur Gestaltung von Jugendgottesdienst und Eucharistie, Haus Altenberg 1969.
[80] *H. G. Schmidt* (Hg.), Zum Gottesdienst morgen. Ein Werkbuch. Gem.-Verlag Jugenddienst Wuppertal/J. Pfeiffer, München 1969.

stellen. Ein Sonderheft von PeL[81] bietet eine Menge beachtlicher Hinweise zu dem Problem, das sich im deutschen Sprachraum ganz ähnlich stellt. Bei allem Experimentieren sollte man bedenken, daß Fehler nicht unbedingt immer wieder gemacht werden müssen und daß man sich vor Sackgassen der Entwicklung gegenseitig früh genug warnen kann! Der Kommunikationsfluß könnte ein wertvolles Regulativ darstellen.
Angesichts mancher Experimente erhebt sich oftmals die Frage nach ihrer Erlaubtheit. Es wäre das eigentlich eine moraltheologische Frage, doch ist sie in diesem Zusammenhang ganz spezifisch zu stellen. Die Spannweite zwischen subjektiv sicherem aber objektiv falschem Gewissen einerseits und subjektiver Unsicherheit bei objektiver Richtigkeit oder wenigstens Vertretbarkeit andererseits zeigt sich gerade hier besonders oft, wird aber leider nur zu oft durch konstitutionelle Forschheit der nicht immer Erleuchtetsten überspielt! Zu den hier angeführten Überlegungen[82] möchte ich noch die — meines Erachtens bemerkenswerte und ausgewogene — Anmerkung 2 auf S. 114 des Aufsatzes von A. Häußling[83] nennen.
Historisch interessant ist der Situationsvergleich zwischen jüngster Liturgieerneuerung und der Entstehung der altslawischen Liturgie unter Cyrill und Method im 9. Jahrhundert, den H. Grotz[84] anstellt. Schon damals war der Widerstand der Vertreter der Theorie von den „drei canonischen Sprachen" (hebräisch, griechisch, lateinisch) kaum geringer als der von manchen Verfechtern der Immobilität in der Gegenwart. Aufsehen erregte auch die Streitschrift gegen den neuen Ordo Missae, die Kardinal Ottaviani[85] unter seinem Namen herausgeben ließ. Die Anliegen sind achtenswert, doch ist es nicht schwer, aus dem liturgischen Kontext alle Bedenken zu zerstreuen. Bedenklich ist nur, daß Dogmatiker so wenig das literarische genus liturgischer Agenden von den dogmatischen Aussagen abheben können. Die Einwände des — sonst als Sakramentarienforscher von mir hochgeschätzten — Regensburgers K. Gamber[86] scheinen mir nicht recht durchschlagend zu sein; manche Vorschläge scheinen mir — ich bitte um Verzeihung! — geradezu abstrus und ohne Kenntnis der pastoralen Situation völlig am Schreibtisch entstanden zu sein.

---

[81] „Jugendmessen" 51 (1969) Heft 3. Darin: *F. Deleclos*, Les „messes des jeunes": un fait qui demande reflexion; *G. Danneels*, Le problème posé par les „messes des jeunes" et ses implications profondes; *D. Dufrasne*, Célébrer les evènements salutaires d'autrefois ou d'aujourd'hui (Fortsetzung des Artikels im folgenden Heft, 463—465); *R. Gantoy*, Où se fait la liturgie; *L. Mattagne*, Préparation d'une messe des jeunes; *G. v. d. Branden*, Les messes à thème; *P. Frison*, L'expression musicale et le chant.

[82] *Ph. Harnoncourt*, Liturgie zwischen Gesetz und freier Gestaltung. Musik und Altar 21 (1969) 153—171. *F. Zauner*, Liturgische Experimente = HD 23 (1969) 1—6. *O. Mauer*, Selbstverschleiß der Autorität = Diakonia/Seelsorge 1 (1970) 217—219; *P. Bertin*, La liberté, statut de la foi. L'initiative, exigence pour le croyant = PeL 51 (1969) 37—45; 150—155.

[83] *A. Häußling*, Noch einmal: Neue Eucharistiegebete in Holland = LJ 20 (1970) 113—120.

[84] *H. Grotz*, Streit um die liturgische Erneuerung. Die Einführung der altslawischen Liturgie = ZKTh 91 (1969) 395—410.

[85] *A. Ottaviani*, Kurze kritische Untersuchung des neuen „Ordo Missae". Vaduz 1969.

[86] *Kl. Gamber*, Liturgie heute. Zur Problematik der gegenwärtigen Reform. Regensburg 1969; *ders.*, Zur Problematik der gegenwärtigen Liturgiereform = HD 23 (1969) 6—10; *ders.*, Es fehlt der Mut zur wirklichen Reform, ebda, 24 (1970) 16—18.

ANDRÉ HEIDERSCHEID

Aus der Weltkirche

Die Umstände wollen es, daß dieser Zeitbericht in jenen Tagen fertiggestellt werden muß, da Papst Paul VI. zu seiner weitesten und längsten Auslandsreise aufgebrochen ist. Deshalb läßt sich über dieses Ereignis, das sicher zu den spektakulärsten, wenn nicht zu den wichtigsten der diesmaligen Berichtsperiode zu rechnen ist, nur Bruchstückartiges sagen.

David oder Don Quichotte?

Seit die Welt um die Absicht des Papstes weiß, die Philippinen und Australien zu besuchen, hat es in allen Kreisen und selbstverständlich in der Weltpresse eine ganze Menge Spekulationen um die eigentliche Ursache und die möglicherweise nicht eingestandenen Motive dieser neunten Auslandsreise Pauls VI. gegeben. Allein schon der Umstand, daß der 73jährige Papst die Anstrengungen einer mehr als 45.000 km langen Fahrt auf sich nehmen wollte, entbehrte nicht des Ungewohnten. Kritische Stimmen zu dem ganzen, in seiner letzten Begründung sicher nicht direkt einsichtigen Vorhaben, ließen denn auch nicht auf sich warten. Allgemein aber darf dazu wohl bemerkt werden, daß sie auf keinen Fall schärfer und lauter waren als bei anderen Auslandsreisen des Papstes, bei denen übrigens auch von Anfang an feststand, daß sie in den besuchten Gebieten oder im Hinblick auf die anstehenden Fragen keine Wunder bewirken könnten. Umso überraschender mußte die Reaktion des Papstes wirken, der gerade diesmal wiederholt auf die vorgebrachten Kritiken einging und seine Reise in mehreren Ansprachen bis hin zum Abflug vom römischen Flughafen mit kirchlich-apostolischen und humanen Absichten rechtfertigte. In einer dieser Ansprachen hat er selbst gesagt, gewisse Leute fragten sich, ob er David vor Goliath oder Don Quichotte spiele; nichts von alledem treffe zu, seine Reise, die mit Tourismus aber auch nicht das Geringste zu tun habe, sei rein pastoraler Natur und von evangelisch-apostolischem Verantwortungsbewußtsein getragen.

Welche Risiken eine solche Reise in einer Zeit, in der brutale Gewalt immer mehr zu einem Mittel zwischenmenschlicher Beziehungen zu werden droht, auch für den Papst mit sich bringen kann, hat das verfehlte Attentat auf dem Flughafen von Manila wohl mit letzter Deutlichkeit gezeigt. In seinen bisher bekannten Ansprachen kam vor allem die Solidarität des Papstes und der Kirche mit dem Menschen und die Forderung nach größerer Gerechtigkeit zum Ausdruck. So in Teheran, in Dacca, das gerade den ersten Schock nach der furchtbaren Flutkatastrophe überwunden hatte, und in Manila, wo die Ansprache des Papstes an die Völker Asiens ganz und gar auf der Linie lag, die die panasiatische Bischofskonferenz sich für ihre wenige Tage zuvor eröffneten Beratungen gezogen hatte. Angesichts der Not und der vielschichtigen Probleme, die sich im jetzt vom Papst besuchten Teil der Welt zusammenballen, erscheint Paul VI. tatsächlich als ein Pilger des Evangeliums, der es eilig hat und schließlich auch nicht mehr vollbringen kann, als die Menschen und die Christen vor ihre Verantwortung zu stellen. Wird seine Stimme gehört werden?

Kurz vor Antritt dieser Reise hat der Papst einmal mehr Schlagzeilen in der Weltpresse ausgelöst, als er mit Wirkung vom 1. Jänner 1971 den 80 und mehr Jahre alten Kardinälen das Recht entzog, am Konklave und damit an der Papstwahl teilzunehmen, und die 75jährigen aufforderte, spontan von ihren Funktionen zurückzutreten. An Kritiken aus interessierten und betroffenen Kreisen hat es natürlich nicht gefehlt. Paul VI. aber hat damit einmal mehr bewiesen, daß er ein Papst im Sinne von Vatikanum II sein will. Anderseits hat er mit diesem Entscheid gerade jenen Spekulationen neuen Aufwind verliehen, die um seinen möglichen eigenen Rücktritt kreisen.

„Le scandale des forts"

Doch versuchen wir einmal, uns von dieser, zur Zeit der Abfassung unseres Berichtes direkten Aktualität zu lösen, und in kurzen Strichen das allgemeine Bild der letzten Monate zu zeichnen. Überall sucht die Kirche heute nach ihrer neuen Identität, die sie in der Welt von morgen ausweisen soll. Mal geschieht dieser Umbruch vehement, stürmisch und radikal, mal vollzieht er sich gemächlicher, ohne augenscheinliche Gefahr eines nicht wiedergutzumachenden Risses. Alles in allem hat er direkt alarmierende Krisensituationen, wie die Niederlande sie zu Anfang dieses Jahres ausgelöst hatten, im Verlauf der jetzigen Berichtsperiode nicht gegeben, wenngleich die kollektive Amtsaufgabe durch 44 (resp. 100) französische Geistliche im vergangenen Sommer sicher nicht zu unterschätzen ist. Die bekannten Kontestationsgruppen sind eher gemäßigter geworden oder haben zumindest weniger von sich reden gemacht; die sogenannten Traditionalistengruppen ihrerseits dürften während der letzten Monate aktiver und lautstärker geworden sein; zwischen beiden Extremen regt sich hier und dort immer mehr die sogenannte (bisher) schweigende Mitte.

Aber wenn es auch der lauten, gefährlichen Spannungen weniger gab, so ist das noch nicht unbedingt ein Grund zu wähnen, die nachkonziliare Krisenzeit der Kirche sei im Abflauen. Der lautlose Abfall geht nun einmal ohne viel Geräusch vonstatten, und es steht zu befürchten, daß mancher Reformer, des Rufes nach Umstellung müde, einfach zur sogenannten Selbsthilfe greift. Auch diese Gefahr, die wiederum keine Knalleffekte hervorruft, weil sie auf stillen Wegen lauert, sollte nicht unterschätzt werden in einer Zeit, da römische Kreise offensichtlich die Leine wieder kürzer spannen wollen und der Episkopat der einzelnen Länder mehr denn je bedroht ist, zwischen Hammer und Amboß zu geraten.

Anläßlich der jüngsten französischen Bischofskonferenz in Lourdes hat Kardinalerzbischof Marty von Paris etliche beherzigenswerte Worte ausgesprochen. Der Kardinal, der wohl zur Mitte des innerkirchlichen Spannungsfeldes zu rechnen ist, legte dar, wie die Kirche Gefahr läuft, sich in ihre Bestandteile aufzulösen. Er zeichnete vor seinen Mitbrüdern das Bild des Bischofs, den die Zeit von heute nötig hätte: ein Mann, der wohl am Unaufgebbaren der Tradition festhält, aber sich voll Mut den Anforderungen seiner Zeit zu stellen weiß. Die Halbheiten vieler Reformen beklagend, sagte Marty, man spreche immerfort soviel vom Skandal der Schwachen und den Rücksichten, die auf all jene genommen werden müßten, die im heutigen Trend kaum mitkommen könnten. Demgegenüber stellte der Kardinal die Frage, wer eigentlich an den „scandale des forts", an den Skandal der Starken, denke, eine Frage, die sicher nicht nur für Frankreich gültig ist. Sind unter denen, die lautlos weggehen oder wider Recht und Autorität zur Selbsthilfe greifen, nicht solche, die vom Skandal der Starken gezeichnet wurden?

Als das eigentliche Problem unserer Zeit, das nur zu oft durch kirchliche Geschäftigkeit auf anderen Gebieten überdeckt wird, hat Kardinal Marty sodann die individuelle und kollektive Glaubenskrise genannt. Damit legte er ohne jeden Zweifel den Finger auf eine der ernsthaftesten Wunden, welche die Kirche heute zu heilen hat. Hier wäre eines der Hauptprobleme aufgezeigt, das vor allem der Theologie vorgezeichnet ist, das jedenfalls nicht ohne die Theologen gelöst werden kann. Wohl ist es nicht ihre Aufgabe, den Glauben zu verkünden, aber es genügt in der modernen Problematik, die sowieso die Autorität kleinschreibt, auch nicht die bloße Lehrverkündigung des Amtes, denn das Fragen und Hinterfragen fängt ja genau in Kenntnis der ständigen Verkündigung an. Hier wäre nun der Betätigungsraum für die Theologie. Aber wie soll es zur letztlich unumgänglichen Klärung und Erneuerung, zur „Entrümpelung" und zur Öffnung kommen, wenn vielerorts nur das spannungsgeladene Mißtrauen zwischen Theologen und Lehramt offen zutage tritt und zudem die Theologen unter sich uneins sind? Das sieht dann aus, als sei die Kirche tatsächlich so sehr mit sich

selbst beschäftigt, daß ihr keine Zeit mehr bleibt, den brennenden Fragen der Welt und des Menschen die nötige Aufmerksamkeit zu schenken. Und ist nicht gerade damit die Gefahr gegeben, daß die Welt diese Kirche als unglaubwürdig und nutzlos bewertet und sich von ihr abwendet? Es hat in den letzten Monaten etliche wichtige Theologentreffen gegeben. Doch illustrierten sie allesamt die eben beklagte Situation.

„Die Zukunft der Kirche"

Unter diesem Motto stand der Theologenkongreß in Brüssel, vom 12. bis 17. September 1970. Einberufen worden war er vom Kreis um die internationale Zeitschrift „Concilium", die damit zugleich den 5. Jahrestag ihres Erscheinens begehen wollte. Rund 1000 Wissenschaftler, Theologen und Beobachter aus nicht weniger als 32 Ländern sollen daran teilgenommen haben. Führende Theologen aus allen Sprachgebieten waren anwesend und äußerten sich zu den gestellten Fragen. Rom hatte einen eigenen Beobachter entsandt. Das Thema umriß ganz gewiß ein Anliegen, das viele anspricht und die Kirche beschäftigen muß.

Die Tatsache, daß in Brüssel zukunftsorientierte Resolutionen verabschiedet wurden, hat hier und dort belobigende Erwähnung gefunden. Kardinal Suenens ließ einmal mehr aufhorchen, als er in seiner Ansprache Vaticanum II eher als Vorbereitung eines noch zu kommenden Konzils der Einheit — warum nicht in Jerusalem? — hinstellte. Einzelne Theologen haben auch beherzigenswerte Analysen und Prognosen vorgelegt, aber „grau" blieb letztlich doch alle „Theorie", in der sich die Beratung schließlich erschöpfte.

Vor allem aber wurde offenkundig, welcher Riß heute, besonders in wichtigen Fragen, durch die Welt der Theologie geht und wieviel Mißtrauen und Gegensätzlichkeit, nicht nur von seiten Roms, die Erarbeitung einer gemeinsamen Linie erschweren, wenn nicht kurzerhand verunmöglichen. Dabei brauchte diese einheitliche Linie selbstverständlich nicht die Vielfalt der Meinungen in allen offenen Fragen zu unterbinden. Kritik blieb dem Brüsseler Treffen denn auch nicht erspart, sowohl aus den eigenen Reihen wie von seiten Außenstehender. Gezielte Opposition aus Rom war unüberhörbar.

Dem Brüsseler Treffen vorausgegangen war Anfang September in Rom selbst ein Thomistenkongreß. Rund 300 Philosophen, Theologen und Wissenschaftler hatten daran teilgenommen. Seine Thematik kreiste um „den Menschen im Universum". Hier stach vor allem das Referat von Kardinal Daniélou hervor. Aber auch in Rom wurden nur einmal mehr die oft profunden Meinungsverschiedenheiten unter Theologen herausgestellt. Welchen Dienst kann mithin die Theologie in ihrer augenblicklichen Notlage der Kirche, vor allem aber dem mit sich und seinem Glauben ringenden Menschen, leisten, wobei zusätzlich der Graben nicht zu übersehen ist, der nur zu oft die Theologen von dem eigentlichen Lehramt trennt.

In Rom wiederum ist schließlich am 5. Oktober die internationale Theologenkommission zusammengetreten. Ihre Beratungsthemata waren: Einheit des Glaubens und theologischer Pluralismus, Amtspriestertum, Theologie der Hoffnung, Kollegialität und moraltheologische Fragen. Es heißt, in allen Fragen seien Fortschritte erzielt und gute Vorarbeiten für die nächste Bischofssynode geleistet worden.

Der Bischofsrat beim römischen Synodensekretariat seinerseits tagte vom 12. bis zum 15. Oktober und gab anschließend bekannt, daß er den Fragenkomplex des Amtspriestertums für die Beratungen der nächsten Synode vorgeschlagen habe, ein Vorschlag, der kurz danach vom Papst gutgeheißen wurde, womit dann endlich diese längst akute Problematik im Oktober 1971 zur Sprache kommen soll. Damit rühren wir an ein Thema, das infolge des niederländischen Vorprellens im Jänner 1970 eine echte Krisensituation, zumindest zwischen Rom und den Niederlanden, hervorgerufen und Wochen hindurch die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hatte. Wie ist es in dieser Frage weitergegangen?

Die Priesterfrage

Sie betrifft sicher nicht nur die Niederlande, wie aus einer Unzahl von Meldungen, allein für diese Berichtsperiode, nachgewiesen werden könnte. Aber nirgendwo hatte sich der Gesamtepiskopat eines Landes so eindeutig für die Zölibatsforderungen seines Klerus eingesetzt wie in den Niederlanden. Wir wissen, wie der Papst darauf reagierte.

Nach seiner Fensteransprache und dem anschließenden Brief an Kardinalstaatssekretär Villot kam die Frage von direkten Kontakten zwischen Kardinal Alfrink und dem Papst offensichtlich nicht vom Fleck. Erst gelegentlich der letzten Session des niederländischen Pastoralkonzils erfuhr die Öffentlichkeit, daß der Primas der Niederlande am 7. und 8. März Kardinalstaatssekretär Villot in Paris getroffen hatte. Nicht früher als im Juli kam es dann, praktisch sechs Monate nach der niederländischen Resolution, zum Rombesuch Kardinal Alfrinks; am 10. und 11. Juli wurde der Erzbischof von Utrecht vom Papst in Audienz empfangen, daneben führte Alfrink Gespräche mit den Kardinälen Villot, Seper und Wright sowie den Erzbischöfen Casaroli, Benelli und Schroeffer. Zunächst verlautete nichts über das Ergebnis all dieser Besprechungen; bald aber wurde offenkundig, daß sie sich genau im Rahmen jener Grenzen abgewickelt hatten, die vom Papstbrief am 2. Februar an Villot vorgezeichnet worden waren.

Anläßlich der Papstkrönungsfeier hatte Alfrink bereits am 28. Juni eine sehr versöhnliche Ansprache gehalten, und ein Hirtenbrief des niederländischen Episkopats vom gleichen Tag ließ keinen Zweifel mehr an der Loyalität der Bischöfe aufkommen. Am 30. Juli wurde dann ein Kommuniqué der niederländischen Bischöfe veröffentlicht, dem wir folgenden Kernsatz entnehmen: „Der Papst verkennt die vom Kardinal dargelegten Probleme keineswegs, ist aber trotzdem der Meinung, daß die Gründe für die Beibehaltung des herkömmlichen Bandes zwischen Priesterweihe und Zölibat auch heute noch gelten, mehr vielleicht noch als in anderen Zeiten. Der Papst betrachtet es als eine schwere und gebieterische Forderung seines apostolischen Amtes, dies nach wie vor zu verkünden." Daß die niederländischen Bischöfe in der Person ihres Vorsitzenden getan haben, was sie konnten, dürfte offensichtlich sein. Genau so aber bedeutet die Antwort des Papstes, wenn wir von der hypothetischen Ordination Verheirateter absehen, ein deutliches Nein auf das Ansinnen der Niederlande. Man durfte sich deshalb wundern, daß dieser Entscheid so gelassen hingenommen wurde, wenn nicht diese Gelassenheit nur eine Fassade ist, hinter der sich eigenmächtiges Tun verbirgt.

Jedenfalls ist damit das ganze Priesterproblem, das sicher weit über die Zölibatsfrage hinausragt, nicht aus der Welt geschafft. Das hat sich z. B. im Sommer darin gezeigt, daß in Frankreich 44 Geistliche kollektiv ihr Amt aufgaben, weil sie, ihren Aussagen gemäß, nicht mehr mit den Strukturen und dem Führungsstil der Kirche einverstanden sein könnten. Insgesamt sollen 100 Priester diesen Schritt getan haben. Auch aus anderen Teilen der Welt liegen Nachrichten vor, die glaubhaft machen, daß dieser Trend nach wie vor anhält, wenngleich lautloser als noch vor einigen Monaten.

Gelegentlich einer öffentlichen Debatte in Löwen über die Zukunft der Kirche hat Professor und Kanonikus Houtart (Belgien) erklärt, im Verlaufe der letzten acht Jahre hätten rund 25.000 Geistliche (oder fünf Prozent des Gesamtklerus) ihr Priesteramt aufgegeben, was eine Zahl darstelle, so groß wie der ganze Jesuitenorden oder wie der Gesamtklerus von Lateinamerika. Für 1970 sprach Houtart von etwa 3000 Austritten, gegenüber 167 in 1967. Wenn demgegenüber die vatikanischen Zahlen nur von insgesamt 14.000 Austritten berichteten, so sei festzuhalten, behauptete Houtart, daß ein Drittel der Priester ihr Amt aufgegeben hätten, ohne überhaupt beim Vatikan nachzufragen. Von den Ausgetretenen seien 80 Prozent zwischen 30 und 45 Jahren alt, so daß die Austrittsquote unter diesen Jahrgängen auf Weltebene zehn Prozent erreiche. Die Ordinationsrückgänge ihrerseits aber erreichten Werte zwischen 20 und

50 Prozent. In der Tat wird offiziell mitgeteilt, daß es in den letzten drei Jahren rund 20.000 Seminaristen weniger gibt, was einem Rückgang von zwölf Prozent entspricht. Damit sind wohl die weltweiten Ausmaße dieses Problems genügend unterstrichen, auch wenn das dritte Internationale Treffen der Solidaritätspriester keine neuen Wogen hochgehen ließ.
Dieses Treffen fand vom 28. September bis 3. Oktober in Amsterdam statt und vereinigte etwa 300 Teilnehmer aus 25 Ländern. Nicht zu übersehen war die Anwesenheit von Bischof Ernst von Breda (Niederlande), der auf diese Weise den Kontakt zwischen Priestern und Episkopat sichern wollte und übrigens selbst ein Referat hielt. Als verantwortlich für die Organisation dieses Treffens zeichnete die niederländische Gruppe „Septuagint", die bereits viel von sich reden machte. Am Beginn des Treffens stand auch eine nicht kleine Herausforderung, als ein laisierter und verheirateter Ex-Jesuit in der Amsterdamer Studentengemeinde das Meßopfer feierte, ein Schritt, den die Bischöfe verurteilten, ohne indes bis zum Äußersten zu gehen. Das Treffen selbst, bei dem auch außereuropäische Gruppen vertreten waren, stand unter dem Motto: Kirche in der Gesellschaft. Das Zölibatsproblem wurde zwar nicht totgeschwiegen, nahm aber gegenüber den Solidaritätserklärungen mit den Unterdrückten, den Verfolgten und Rechtlosen nur eine untergeordnete Stellung ein. Offensichtlich wurde übrigens einmal mehr, daß es neben Gemeinsamem auch Differenzen gibt, die nicht immer eine einheitliche Stellungnahme zulassen.
Neben dem Priesterproblem, das nun im Herbst 1971 auf der römischen Bischofssynode zur Sprache kommen soll, beschäftigte in den vergangenen Monaten immer noch die Mischehenfrage all jene Teile der Christenheit, in denen jeweils ein höherer Prozentsatz konfessionsverschiedener Ehen geschlossen wird.

Die Ehefragen

Sozusagen alle Bischofskonferenzen, die es direkt betrifft, haben in den letzten Wochen praktische Ausführungsbestimmungen zum jüngsten römischen Dekret in dieser Frage erlassen. Allen voran die deutsche. Ihr wird denn auch von den Kritikern bescheinigt, daß sie wenigstens bis an die Grenze des Zulässigen gegangen sei, wenngleich die jetzige Regelung immer noch nicht als die bestmögliche angesehen wird.
Auch aus vielen anderen Ländern, die mit dem Problem zu tun haben, ließe sich ähnliches berichten. In Frankreich, wo das Mischehenproblem nicht die gleiche Rolle spielt wie in germanischen Ländern, hat der Episkopat das gesamte Problem der sakramentalen Ehe aufgegriffen und das traditionelle kanonische „Brautexamen" gewissermaßen ad acta gelegt, dafür aber ein „Gespräch" zwischen den Brautleuten und einem Priester ihrer Wahl vorgeschrieben, das eine möglichst echte Sinnerschließung der kirchlich-sakramentalen Ehe ermöglichen soll. In Italien wiederum wird das Eheproblem überschattet von der Kampagne um die Einführung der zivilrechtlichen Scheidung. Zu unzähligen Malen haben Papst und Bischöfe die Scheidungsvorlage mit dem Hinweis auf die Unauflöslichkeit der Ehe und das Wohl der Familie wie des Kindes verurteilt. Das konnte nicht verhindern, daß eben jetzt, bei Fertigstellung dieses Berichtes, das römische Parlament für die Gesetzesvorlage stimmte.

Deutschland

Nach diesen allgemeinen Erörterungen drängt sich ein kurzer Blick auf einzelne Länder und Regionen auf. Das kirchliche Leben in Deutschland war in den letzten Monaten gekennzeichnet vom 83. Katholikentag in Trier, der unter dem Motto „Gemeinde des Herrn" stand. Er war bewußt als kleiner Katholikentag geplant worden und verzeichnete denn auch kaum mehr als 15.000 Teilnehmer. Auf spektakuläre Großmanifestationen war ausdrücklich verzichtet worden, so daß die wenigen Großreferate neben den 27 Arbeitskreisen die Ausnahme bildeten. Alles in allem ist die Frage berechtigt, ob man nicht des Guten zuviel tat und deshalb ein greifbares

Resultat kaum sichtbar wurde. Jedenfalls blieb bei manchen ein zwiespältiges Gefühl des Unbefriedigtseins zurück.
Die Eröffnungssitzung der gemeinsamen Synode in Deutschland ist für Anfang Jänner in Würzburg vorgesehen. Endlose Diskussionen wurden schon um die verschiedensten Synodenaspekte und die Traktandenliste geführt. In seiner letzten außergewöhnlichen Sitzung in Königsstein im Taunus (16. bis 18. November) hat der deutsche Episkopat die Namen der 40 von ihm zu bestellenden Synodenmitglieder bekanntgegeben und die zehn Themenkreise festgelegt, mit denen die synodalen Arbeitsgruppen sich beschäftigen sollen. Inzwischen wurden auch die ersten Auswertungen der Fragebogenaktion bekannt, denen zufolge bei den 4,5 Millionen deutscher Katholiken, die sich an dieser Großumfrage beteiligten, die Glaubensnot an erster Stelle der Probleme steht.
Andere Fragen, die die deutsche Kirche und die deutsche Öffentlichkeit zur Zeit beschäftigen, sind der steigende Trend der Kirchenaustritte, die geplanten Änderungen im Strafgesetzbuch, und namentlich der Schwangerschaftsabbruch, die Pornographie und die Ehescheidungsrechtsreform.
In Bonn fand vom 3. bis 6. September der XX. Altkatholische Kongreß statt, an dem erstmals auch katholische Vertreter und ein Abgesandter des römischen Einheitssekretariats teilnahmen.
Besondere Kontakte hat es zwischen dem deutschen und dem niederländischen Episkopat gegeben, die übrigens auch in Zukunft aufrechterhalten werden sollen. Gemeinsam beraten wurde bis jetzt über das geistliche Amt, das Kirchenverständnis, die Ehe und ihre Unauflöslichkeit sowie die Öffentlichkeitsarbeit der Kirche.

Frankreich

Die Frühjahrsberatungen der französischen Bischöfe waren vor allem der Erneuerung und dem Wachstum der Kirche gewidmet. Ernste Verwarnungen wurden nach links und nach rechts ausgesprochen, was wiederum herbe Kritik, wenigstens in einzelnen Kreisen, auslöste. So ging u. a. Rede von „geistlichem Autoritarismus", was Kardinal Marty bewog, am 24. Juni im Pariser „Figaro" deutlich auszusprechen, gegen welche „Abweichler" das bischöfliche Dokument gerichtet war. Sie wurden namentlich genannt! Anderntags wurde dann die schon erwähnte kollektive Amtsniederlegung von 44 Geistlichen gemeldet. Die Bischöfe hinwiederum gaben ihrer schmerzlichen Betroffenheit öffentlichen Ausdruck, betonten aber gleichzeitig, es bedürfe der Gemeinschaft mit den Bischöfen auch in der Frage, wie das Evangelium zu verkünden sei, um das priesterliche Amt ausüben zu können.

Vom 1. bis 5. Juli fand in Dijon die bekannte Sozialwoche Frankreichs statt. Ihr Thema lautete: „Die Armen in den reichen Gesellschaften." Besonders unterstrichen wurde dort, wie die Armut eine Frage der Lebensbedingungen sei. Im Brief von Kardinalstaatssekretär an die Soziale Woche hieß es, wir müßten uns einsetzen für eine Gesellschaft, in der nicht mehr Prestigedenken, Egoismus und Profit an erster Stelle ständen, sondern die Bereitschaft zu teilen, zu schenken und zu dienen.

Auf der Herbstkonferenz des französischen Episkopats erklärte der Vorsitzende, Kardinal Marty, wir müßten von einer Dialektik der Furcht zu einer Dynamik des Friedens gelangen. Bekannt wurde ebenfalls, daß eine Lösung in der lange schwelenden Krise der bekannten „Mission de France" gefunden worden sei. Ob das, was sich auf dem Papier schön ausnimmt, auch in der Praxis zu etwas führt, muß allerdings abgewartet werden.

Aufsehen erregte Mitte November eine Massenversammlung der sogenannten „schweigenden Mitte" der Kirche in Versailles, an der unter anderen auch der ehemalige Ministerpräsident Bidault teilnahm. Als ihr Ziel gaben die Teilnehmer an, das bisher bewahrte Schweigen zu brechen, um die Glaubenswahrheiten und die Tradition

zu verteidigen. Die Kirche von heute sei nämlich von einer Art Neomodernismus bedroht.
Die Leichenfeierlichkeiten für General de Gaulle, am 12. November, waren u. a. ein nicht zu verkennendes Zeugnis für die Kirche und den christlichen Glauben. Mehrfach war zu hören oder zu lesen, der General habe an seinem Begräbnistage Frankreich wieder zur „fille aînée de l'Eglise — zur ältesten Tochter der Kirche" gemacht und die Franzosen dazu gebracht, ihre Knie zu beugen.

Spanien

Viele Einzelmeldungen aus Spanien wären festzuhalten, aber sie kreisen immer um dieselben Themata: Sozialprobleme, politische Spannungen, besonders im Gebiet der Basken, Arbeiterfragen, Verhältnis zwischen Kirche und Regime, Konkordat, Verhaftungen, Gerichtsurteile usw. Die Sommer-Vollversammlung des spanischen Episkopats hatte sich das Problem der Armut gestellt. Immer mehr auch treten einzelne Bischöfe oder der Gesamtepiskopat mit Dokumenten an die Öffentlichkeit, die bezeugen, daß die spanische Kirche in einer Wandlung steht.

Großbritannien

Das wohl auffälligste Ereignis der letzten Monate war der 1. nationale Priesterkongreß des Diözesanklerus von England und Wales Anfang Juni. Besonderes Gewicht wurde hierbei auf die Erarbeitung eines neuen Verhältnisses zwischen Klerus und Bischöfen gelegt. Im britischen Klerus gibt es etwa 50 Amtsniederlegungen pro Jahr; aber das Zölibatsproblem wurde bei besagtem Treffen eher auf Distanz behandelt; hingegen sprachen sich die Teilnehmer für die Zulassung Verheirateter zum Priesteramt aus. Weiter blieb das kirchliche Leben Großbritanniens durch die nicht enden wollenden Unruhen in Nordirland gekennzeichnet.

Jugoslawien

Dieses Land verdient sicher eine eigene Erwähnung allein der Tatsache wegen, daß am 14. August durch Notenaustausch zwischen Belgrad und dem Vatikan wieder volle diplomatische Beziehungen aufgenommen wurden. Sodann begab sich Erzbischof Casaroli am 24. August zu einem offiziellen Besuch nach Belgrad. Wohl gibt es immer noch Reibereien und Zusammenstöße zwischen staatlichen und kirchlichen Instanzen, aber die innere Entwicklung in Jugoslawien ist doch unverkennbar auf größere Freiheit hin orientiert, was anerkennend hervorgestrichen werden muß. Unter den vier Martyrern, die am 21. Juni heiliggesprochen wurden, befand sich auch ein kroatischer Franziskaner († 1391). Er ist der erste Kroate, der damit zur vollen Ehre der Altäre erhoben wurde.

Osteuropa

Die Lage in Polen läßt sich wohl dahingehend umschreiben, daß zumindest ein Teil der jüngsten Spannungen zwischen kirchlicher Hierarchie und politischen Instanzen abgebaut wurde. Offiziell aber wurde der 50. Jahrestag des sogenannten „Sieges an der Weichsel" nicht gefeiert. Ein Hirtenbrief zu diesem Datum wurde zurückgezogen. In seiner Predigt aber rühmte Kardinal Wyszynski die Opferbereitschaft und den Patriotismus seines Volkes.
Ungarn feierte im vergangenen August das Millennium seines Bestehens und der Christianisierung des Landes. In einem Apostolischen Schreiben rief der Papst die Ungarn auf, dem Glauben der Väter treu zu bleiben. Die Bewegung der Friedenspriester in Ungarn will wieder aktiver werden und u. a. Kontakte zu Westeuropa aufnehmen. In letzter Zeit wurden auch neue Verhaftungen von Geistlichen gemeldet, ohne daß der Grund dieser Maßnahme ersichtlich gewesen wäre.
Die Meldungen aus der Tschechoslowakei lassen allesamt darauf schließen, daß der Kirche und ihrer Tätigkeit wieder sehr enge Grenzen gezogen werden; die Kette der

Schwierigkeiten scheint jedenfalls nicht abzureißen. Anderseits will auch hier die Bewegung der Friedenspriester wieder aktiver werden.

Afrika

Aus diesem Kontinent ist besonders die Zusammenkunft des 2. panafrikanischen Bischofssymposiums, vom 19. bis 24. August in Abidjan, Elfenbeinküste, zu melden. Das Beratungsprogramm kreiste vor allem um das Statut der Bischofskonferenz, um die Priester- und Katechistenfrage und um die Entwicklung von „Justitia et Pax" in Afrika.

Lateinamerika

Die Vielzahl der politischen und wirtschaftlich-sozialen Spannungen, die den lateinamerikanischen Subkontinent nicht zur Ruhe kommen lassen, das Massenelend, das in den meisten dieser Länder zum Himmel schreit, hat auch in den vergangenen Monaten daselbst in immer stärkerem Maße die Kirche geprägt. Einzelheiten müssen wir uns ersparen, sie könnten ganze Seiten füllen. Nicht unerwähnt bleiben aber darf Brasilien, dessen Polizeimethoden überall auf heftige Kritik und Verurteilung stoßen, und das jüngst die Führungsleute der katholischen Arbeiterjugend verhaftete, ohne daß präzise Anklagen gegen sie bekannt geworden wären.
Sodann muß aus Chile die Übernahme der Regierungsgeschäfte durch den Marxisten Allende vermerkt werden, der sich indes zur Gewissens- und Religionsfreiheit bekannte und ohne Zweifel mit Hilfe christlicher Stimmen erst an die Macht kommen konnte. Ein Experiment, das nachhaltige Aufmerksamkeit verdient.

Vatikan

Sämtliche Weltprobleme, die den Menschen von heute in gleich welchem Lande und Erdteil bewegen; die vielen, manchmal grauenvollen Katastrophen, die es in den vergangenen Monaten hier und dort gab, haben stets auf seiten des Papstes ein Echo der Mitsorge und der brüderlichen Anteilnahme ausgelöst. Allen voran stand und steht nach wie vor die Frage nach Krieg oder Frieden, sodann die Verwirklichung sozialgerechter Lebensbedingungen überall auf der Welt. Gerade diese Anliegen haben denn auch mehr als irgendein anderes die vielen Ansprachen des Papstes auf seiner Asienreise gekennzeichnet.
In seinen traditionellen Mittwochs- und Sonntagsansprachen hat der Hl. Vater in den letzten Monaten besonders auf die Konzilstexte verwiesen, in denen er die Erneuerung der Kirche vorgezeichnet sieht. Sodann hat er zu praktisch allen Zeitfragen, angefangen vom Aufbegehren der Jugend über die Unruhe in der Kirche bis hin zu den Terrormethoden, die sich immer weiter auszudehnen drohen, Stellung bezogen. Aufsehen erregt hat des Papstes Entscheid, die päpstliche Gendarmerie, die Palatin- und die Nobelgarde abzuschaffen, ein Akt, durch den Paul VI. dazu beitragen wollte, das Bild der Kirche vom heute unnötigen Zeremoniell früherer Jahrhunderte zu entlasten.
An wichtigen Dokumenten sind seit dem letzten Bericht zu verzeichnen: die neue, dritte, Liturgieinstruktion, die sich u. a. für feste, verbindliche Normen ausspricht und weitere Experimente nur in eng begrenzten Ausnahmefällen gestatten will; ein Schreiben aus dem Sekretariat für die Nichtglaubenden, das verlangt, daß alle Kandidaten für das geistliche Amt sich mehr denn je mit dem Atheismus, dem Marxismus in seinen verschiedenen Zweigen, und dem Säkularismus befassen müssen; schließlich der Entscheid des Papstes, daß ab 1. Jänner 1971 die Kardinäle von 80 und mehr Jahren nicht mehr an einem Konklave und folglich nicht mehr an einer Papstwahl teilnehmen dürfen, und daß jene, die das 75. Lebensjahr vollendet haben, ihre führenden Kurienämter zur Verfügung stellen sollen.
Die Berufung von Kardinal Rossi, Sao Paulo, zum Präfekten der Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens hat eine Menge Spekulationen über den wahren Grund dieser Beförderung ausgelöst, so daß der Papst selbst öffentlich Stellung bezog und

erklärte, es hätten bei dieser Ernennung keinerlei politische Gründe mitgespielt. Aus der Tätigkeit des Hl. Vaters bleibt auch die Erhebung der hl. Katharina von Siena und der hl. Theresia von Avila zu Kirchenlehrern zu erwähnen, da hiermit zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche Frauen diese Ehre zuteil wurde.
An hohen Persönlichkeiten hat der Papst während unserer Berichtsperiode empfangen: Präsident Nixon, Kanzler Brandt, Kaiser Hailé Sélassié, Außenminister Gromyko; für Mitte Dezember war ebenfalls eine Audienz für Marschall Tito vorgesehen. In den Beziehungen zwischen den USA und dem Vatikan ist insofern Neues zu vermelden, als Präsident Nixon einen persönlichen Vertreter, in der Person des gewiegten Diplomaten Cabot Lodge, beim Papst ernannt hat.
Beim ersten Kongreß der Weltreligionen in Kyoto (Japan) war die katholische Kirche durch Kardinal Wright vertreten.
Ans Sensationelle grenzt die Freilassung des Missionsbischofs Walsh durch Rotchina.
Viel Staub wirbelt die Frage nach den indischen Novizinnen in europäischen Klöstern auf; nach allerjüngsten Meldungen aber hat der indische Außenminister vor dem Parlament erklärt, die Untersuchungskommission sei zum Schluß gekommen, daß diese Inderinnen in Europa gut behandelt werden und mithin kein Anlaß zur Klage besteht.
Das gute Einvernehmen zwischen dem Vatikan und Italien hat der Papst in einem Schreiben an Präsident Saragat betont. Anlaß dazu war die hundertste Wiederkehr des Tages, an dem Rom zur italienischen Hauptstadt proklamiert wurde. Ob allerdings dieses Einvernehmen nicht doch durch die eben erfolgte Annahme des zivilen Ehescheidungsgesetzes belastet wurde, kann erst die Zukunft beantworten.
Schließen wir diesen langen Bericht mit dem Hinweis, daß der nächste Weltfriedenstag (1. Jänner 1971) unter dem Motto steht: „Jeder Mensch ist dein Bruder."

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Erweiterte Möglichkeit für Kelchkommunion der Gläubigen

Die drei vom Vatikanum II (Lit.-Konst.) vorgesehenen Fälle der Kelchkommunion für die Gläubigen wurden durch weitere Regelungen auf 14 erhöht. Darüber hinaus mußte Erlaubnis von Rom erbeten werden. Eine neue Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst verfügt nun im Interesse der Seelsorge, daß die Bischofskonferenzen, die Ortsordinarien sowie die Ordensoberen für den eigenen Bereich noch weitere Fälle bestimmen können (einmalig oder für dauernd), falls die Kelchkommunion für die Gläubigen von großem Nutzen ist. Diese soll nur unterbleiben, wenn die Zahl der Kommunikanten sehr groß ist. Durch Unterweisung ist zu sorgen, daß Spendung wie Empfang in Ehrfurcht und Andacht geschehen. Dabei soll von den verschiedenen Spendeformen jene ausgewählt werden, die sich für die betreffende Gemeinschaft am besten eignet. Zu vermeiden ist nur, daß sich die Gläubigen selbst den Kelch weiterreichen. Bei größeren Gemeinschaften ist trotz eines gewissen Mangels an Zeichenhaftigkeit das Eintauchen der Hostie in den Kelch den anderen Formen vorzuziehen. Damit ist die Ritusreform der vom Konzil gestatteten Kelchkommunion abgeschlossen. (Instruktion „Sacramentali communione" vom 29. Juni 1970; AAS, LXII [1970] 664–667.)

Neuer Ritus der Jungfrauenweihe

Am 8. September 1970 veröffentlichte unter dem Datum vom 31. Mai 1970 die Kongregation für den Gottesdienst einen „Ordo consecrationis virginum". Dieser neue Ritus gehört zum ersten Teil des „Pontificale Romanum", das die Weiheriten für verschiedene Personengruppen enthält: Firmung, Erteilung der niederen Weihen,

des Diakonates, der Priester- und Bischofsweihe sowie der Abtbenediktion. Er stellt eine Revision des von Clemens VIII. veröffentlichten Ordo dar (1596), der mit seinen Wurzeln bis ins 5. und 6. Jahrhundert zurückreicht. Mit der Ausarbeitung des Ritus war zunächst eine Gruppe von Fachleuten aus dem Orden- und auch Laienstand beschäftigt, die schon früher eine Reform der Profeßablegung erarbeitet hatte, die durch einige Jahre in Gemeinschaften verschiedener Länder erprobt wurde. Der neue Ritus richtet sich sowohl an die Klausurschwestern (mit feierlichen Gelübden) als auch an jene Mädchen und Frauen, die zwar in der Welt leben, sich aber auf Grund reiflicher Überlegung vollkommen Christus weihen wollen. Auch die zuletzt genannte Gruppe kann — das ist eine völlige Neuerung — mit Zustimmung des Ortsordinarius die Jungfrauenweihe nach dem neuen Ritus empfangen. (AAS, LXII [1970] 650.)

Erleichterungen für Ordensleute

Mit dem Ordensleben befassen sich zwei Erlässe der Kongregation für die Religiosen und für die Säkularinstitute. Eine Deklaration besagt, daß der Hl. Vater den Bitten zahlreicher höherer Oberer nachkam und ihnen — mit Ausnahme der Mönche — erlaubte, die Klausur in ihren eigenen Häusern nach der Art der Kongregationen — gemäß c. 604 CIC — zu regeln.
Ein Dekret, vom Hl. Vater am 1. Juni 1970 approbiert, sieht für die Durchführung verschiedener Experimente und Neuerungen nach dem Motuproprio „Ecclesiae sanctae" die Aufhebung oder Abänderung einiger Canones des Ordensrechtes vor: 1. In Abänderung von c. 494 § 1 steht es nun den Ordensgemeinschaften des päpstlichen Rechtes selbst zu, bestehende Provinzen zu vereinigen, anders abzugrenzen, neue zu gründen oder schon gegründete aufzuheben. Nur für die erste Provinzeinteilung sowie für deren völlige Aufhebung bleibt weiterhin die römische Kongregation zuständig. 2. Die Errichtung oder Aufhebung der Niederlassung einer exempten Ordensgemeinschaft — mit Ausnahme von Nonnenklöstern (c. 497 § 1 und 498) — bedarf keiner Apostolischen Genehmigung. 3. Die höchsten Ordensoberen müssen die ewigen Gelübde abgelegt und das 35. Lebensjahr vollendet haben; für die anderen höheren Oberen (c. 488 n. 8) genügt neben der Profeß ein Alter von 30 Jahren; dieses Mindestalter wird auch vom Novizenmeister gefordert. 4. Ordensanwärter müssen keine Beurteilungsschreiben (Litterae testimoniales nach c. 544 § 2 und 545) beibringen; die Oberen sollen aber die ihnen für die Charakterbeurteilung des Kandidaten notwendig erscheinenden Informationen einholen. 5. Es bleibt jedem Orden überlassen, die Dauer der Exerzitien zu bestimmen vor dem Eintritt ins Noviziat und für die Novizen vor den zeitlichen Gelübden (c. 541 und 571 § 3); sie sollen aber wenigstens fünf Tage (bisher acht Tage) dauern. 6. Die Verpflichtung zur Abfassung eines Testamentes kann vom Zeitpunkt vor Ablegung der zeitlichen Profeß auf die Zeit vor der feierlichen Profeß verschoben werden (c. 569 § 3). 7. Die Erkundung der Willensmeinung (nach c. 552) unterbleibt in Zukunft. 8. Ordensschwestern dürfen in Zukunft auch allein ohne Begleiterin ausgehen (c. 607); die Oberen sollen jedoch sorgen, daß dabei Unzukömmlichkeiten vermieden werden.
Beide Erlässe tragen das Datum vom 4. Juni 1970. (AAS, LXII[1970] 548—550.)

Theresia von Avila und Katharina von Siena „Kirchenlehrer"

Zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche wurden zwei hl. Frauen mit dem Titel „Kirchenlehrer" ausgezeichnet. Am 27. September 1970 wurde dieser Titel der hl. Theresia von Avila zuerkannt. Paul VI. sagte während der Pontifikalmesse im Petersdom, die Erhebung dieser „einmaligen und überragenden Heiligen" zur Würde eines Kirchenlehrers stehe nicht im Widerspruch zur Mahnung des Völkerapostels, daß die Frau in der Kirche schweigen solle. Paulus lehne lediglich die Berufung der Frau zu hierarchischen Ämtern in der Kirche ab, nicht aber ihre Mitarbeit im Rahmen des allgemeinen Priestertums. Die Auszeichnung gelte Theresia von Jesus als Frau, als

Karmeliterin, als genialer Verfasserin aszetisch-mystischer Schriften sowie als Lehrerin und Meisterin des beschaulichen Lebens.
Eine Woche später, am 4. Oktober 1970, wurde dieselbe Ehrung der hl. Katharina von Siena zuteil. Der Hl. Vater sagte während der Zeremonie in St. Peter, Katharina von Siena sei keine gelehrte Frau im üblichen Sinne des Wortes gewesen; in ihrem ganzen Leben und Wirken leuchte nämlich die übernatürliche, von Gott eingegossene Weisheit in außerordentlicher Weise auf. Den Ehrentitel „Kirchenlehrer" habe sie sich durch diese ihre außerordentliche und hervorragende Gelehrsamkeit verdient und erworben. Ihr großes Anliegen sei die Erneuerung der Kirche gewesen. Darunter habe sie jedoch weder die Veränderung ihrer wesentlichen Struktur noch das Aufbegehren gegen die kirchliche Autorität noch die willkürlichen Neuerungen in ihrer Liturgie und äußeren Ordnung verstanden, wie es heute manche anstreben. Katharina habe vielmehr eine innere Erneuerung der Kirche „in Frieden und Ruhe" erstrebt, d. h. in demütigem Gebet und Gehorsam gegenüber der kirchlichen Obrigkeit. (AAS, LXII [1970] 590–596)

Neue Normen über Heiligenverehrung

Da nun die Feier der Heiligenfeste für die gesamte Kirche durch die Herausgabe des allgemeinen Kalendariums, des Meßbuches und des Breviers geregelt ist, scheint auch die Zeit gekommen zu sein für die Revision der Sonderkalendarien und der Proprien, betont einleitend eine neue Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst. Das Dokument stellt im 1. Kapitel fest, daß die Fragen der besonderen Feste und Heiligenkalender von Kommissionen auf diözesaner, regionaler und nationaler Ebene erörtert werden sollen unter theologischem, historischem und pastoralem Gesichtspunkt. Die Ergebnisse der Studien müssen innerhalb von fünf Jahren nach der Veröffentlichung des neuen Breviers vorliegen, dessen Neuausgabe für 1971/72 erwartet wird. Das 2. Kapitel setzt die Normen fest für den liturgischen Vorrang der Feste sowie die Titel der Heiligen. (Die Titel Bekenner-Bischof, Bekenner nicht Bischof, weder Jungfrau noch Martyrin, Witwe sind abgeschafft.) Das 3. Kapitel stellt fest, daß jede Nation oder Region, jeder Sprengel, jede Ordensfamilie oder religiöse Gemeinschaft in Zukunft nur einen Hauptpatron haben solle; aus entsprechenden Gründen könne auch ein „Nebenpatron" gefeiert werden. Ferner wird eine gründliche Revision der Bitt- und Quatembertage gefordert, die beide der westlichen Hemisphäre angehören und vorwiegend „landwirtschaftlichen Lebensformen" entsprechen, während doch auch in früher vorwiegend ländlichen Bezirken heute das Leben weitgehend industrialisiert sei. Demzufolge müßten gewisse Gebete, Riten und der Geist dieser Feiern selbst in vielen Fällen als „unverständlich und anachronistisch" gelten. Aufgabe der Bischofskonferenzen sei es, diesen liturgischen Riten neues Leben zu geben, jedoch entsprechend den realen Lebenslagen der Gläubigen. Das 4. Kapitel beschäftigt sich mit den „Euchologien" (Gesängen und Gebeten) und den Lesungen; es soll der Charakter des Heiligen und das Besondere seines geistlichen Lebens kurz hervorgehoben werden unter Vermeidung von Phrasen und stereotypen Redewendungen. Das 5. Kapitel behandelt einige Privilegien und Indulte.
Auf die Diskussion hin, welcher der beiden Patrone Italiens, Franz von Assisi oder Katharina von Siena, „deplaciert" würde, wurde erklärt, diese Normen hinsichtlich der Nationalheiligen bezögen sich auf die Zukunft; sie erstreckten sich nur indirekt auf die Vergangenheit, falls es eine Bischofskonferenz, ein Ortsoberhirte oder das Generalkapitel eines Ordens für angebracht halten, die Frage der betreffenden Patrone zu überprüfen und ihre Zahl zu beschränken; aus entsprechenden Gründen könne auch weiterhin ein „Nebenpatron" verehrt werden; außerdem könnten zwei oder auch mehrere Heilige als Hauptpatrone gefeiert werden, falls diese zusammen im Heiligenkalender aufgeführt sind, wie z. B. Peter und Paul, die die liturgische Tradition immer gemeinsam gefeiert hat. Auch der hl. Franz von Assisi und die hl. Katharina von

Siena wurden im Jahre 1939 „per modum unius" zu Schutzpatronen Italiens proklamiert, weshalb sich hier die Frage einer „Deplacierung" eines von beiden Heiligen gar nicht stelle.
Für das deutsche Sprachgebiet hat eine Spezialkommission aus Vertretern Deutschlands, Österreichs, Südtirols, der Schweiz und Luxemburgs bereits eine Liste der „nationalen" Heiligen ausgearbeitet. Bonifatius und Elisabeth werden im allgemeinen Kalender durch einen gebotenen Gedenktag geehrt. Für zehn Heilige sind Gedenktage vorgesehen (Ansgar, Fidelis von Sigmaringen, Norbert, Heinrich, Bruno, Hedwig, Albert, Gertrud, Kolumban, Petrus Canisius). Für 34 Heilige wurden im Entwurf nichtgebotene Gedenktage vorgeschlagen (Valentin, Severin, Meinrad, Clemens Maria Hofbauer, Walburga, Luitger, Leo IX., Konrad von Parzham, Florian, Godehard, Johannes Nepomuk, Hermann Josef, Benno, Otto, Ulrich, Kilian, Kunigunde, Paulinus, Hildegard, Lambert, Rupert, Virgil, Nikolaus von der Flüe, Viktor von Xanten, Ursula und Gefährtinnen, Wolfgang, Hubert, Leonhard, Willibrord, Leopold, Konrad von Konstanz, Gebhard, Odilia). Die diözesanen Kommissionen können weitere Vorschläge zur Aufnahme von Heiligen in den liturgischen Kalender machen.
(Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst vom 24. Juni 1970, veröffentlicht am 21. August 1970; AAS, LXII [1970] 651–663)

Berichtigung

Im 118. Jahrgang (1970), Heft 4, ist zu verbessern:

S. 390, rechte Spalte, Zeile 13 v. u.: Christlichkeit statt Christenheit.
S. 391, rechte Spalte, Zeile 4 v. o.: Digamie statt Bigamie.

Eingesandte Werke und Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

AUER JOHANN, *Das Evangelium der Gnade.* Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche (Kleine kath. Dogmatik v. J. Auer/J. Ratzinger, Bd. V.) (264.) Pustet. Regensburg 1970. Kart. DM 12.80.

BARTSCH E./KAMPHAUS F./MASSA W. SCHLÖSSER F./ZERFASS R., *Verkündigung.* Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst. (117.) Grünewald, Mainz 1970. Kart. DM 5.20.

BECK HEINRICH, *Machtkampf der Generationen?* Zum Aufstand der Jugend gegen den Autoritätsanspruch der Gesellschaft. (106.) Knecht, Frankfurt/M. 1970. Paperback DM 8.80.

BÖCKLE F./GREINACHER N./BETZ F., *Ehe in der Diskussion.* Was hat die Kirche zur Ehe zu sagen? (Herder-Bücherei, Bd. 379) (123.) Freiburg 1970. Kart. lam. DM 2.90.

BOSSE AUGUST JOSEPH, *Die Sonntagspredigt.* Handreichung für die Verkündigung. 1. Fastensonntag bis Pfingsten. (124.) Pustet, Regensburg 1970. Pappband DM 9.50.

DELHAYE PH./GROOTAERS J./THILS G., *Pour relire Humanae vitae.* Déclarations épiscopales du monde entier. Commentaires théologiques. (66. u. 241.) Duculot, Gembloux 1970. Kart. lam. FB 300.—.

EHRENBERGER HILDE, *Der verwirrte Christ.* Glossen zur Situation in der Kirche. (69.) Fährmann-V., Wien 1970. Kart. lam. S 38.—, DM/sfr 5.50.

EHRENBERGER HILDE, *Was man so erlebt in der lieben Familie.* (120.) Fährmann-V., Wien 1970. Paperback lam. S 74.—.

EICHER PETER, *Die anthropologische Wende.* Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. (Dokimion, Neue Schriftenreihe zur FZThPh, Bd. 1) (XXIV u. 429.) Universitäts-V., Freiburg/Schweiz 1970. Kart. sfr 40.—.

FAHRNBERGER GERHARD, *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient.* Eine rechtstheologische Untersuchung. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXX) (130.) Herder, Wien 1970. Brosch. S 70.—, DM 11.20.

FRANK/KILIAN/KNOCH/LATTKE/RAHNER, *Zum Thema Jungfrauengeburt.* (158.) KBW Stuttgart 1970. Kart. lam. DM 16.—.

GÖSSMANN WILHELM, *Protestieren — Nachdenken — Meditieren — Beten.* Gesamtausgabe: Texte, Kommentare, Unterrichtsentwürfe. (189.) (Pfeiffer Werkbuch Nr. 90) München 1970. Kart. lam. DM 10.80, sfr 12.40; Textausgabe für den Schulgebrauch. (64.) (Pfeiffer Werkbuch Nr. 91) München 1970. Kart. lam. DM 3.40, sfr 4.40.

GRUBER SIEGFRIED, *Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein.* Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Dogmas von 1854 in Deutschland. (156.) Ludgerus-V., Essen 1970.

HAMAN BRUNO, *Religiöse Erziehung als Unterrichtsprinzip.* (Werdende Welt, Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen, Bd. 15) (160.) Lahn-V., Limburg 1970. Kart. lam. DM 14.50.

HELBICH HANS-MARTIN, *Wie ein Traum.* Merkwürdige Begegnungen (175.) Wichern-V., Berlin o. J. Kart. lam. DM 9.80.

HERTLE V./MÜLLER J./SALLER M., *Praxis der Glaubensunterweisung in der Hauptschule.* Bd. 6: 6. Schuljahr. (208.) Kösel, München 1970. Ln. DM 19.80.

HOF WALTER, *Pessimistisch-nihilistische Strömungen in der deutschen Literatur vom Sturm und Drang bis zum Jungen Deutschland.* (VIII u. 238.) Niemeyer, Tübingen 1970. Brosch. DM 40.—.

HORVATH TIBOR, *Encyclopedia of human ideas on ultimate reality and meaning.* A Plan and List of Topics for a New Encyclopedia. (166.) Regis College, Toronto 1970. Kart.

JERG ERNST, *Vir venerabilis.* Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellungen. (Wiener Beiträge zur Theologie, Band XXVI) (290.) Herder, Wien 1970. Brosch. S 198.—, DM 32.—.

KASPER WALTER, *Glaube und Geschichte.* (448.) Grünewald, Mainz 1970. Ln. DM 39.—.

KOCH JAKOB, *Weggeleit durchs Erdenleben Gott entgegen.* 17. Aufl. (432.) St. Gabriel-V., Mödling 1970. Plastik S 59.—.

KRAMER HANS, *Die sittliche Vorentscheidung.* Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moraltheologie. (200.) Echter, Würzburg 1970. Brosch. DM 28.—.

LENZ HERMANN, *Süchtig. Flucht aus dem Leben?* (32.) Veritas, Linz 1970. Kart. lam. S 5.—, DM 0.80, sfr 0.90.

LIPPERT PETER, *Frömmigkeit auf dem Prüfstand.* (Offene Gemeinde, Bd. 8) (152.) Lahn-V., Limburg 1970. Kart. lam. DM 12.80.

MARBÖCK JOHANN, *Das Eindringen der Versio Gallicana des Psalteriums in die Psalterien der Benediktinerklöster Oberösterreichs.* (Dissertationen der Universität Graz 5) (XVI u. 122.) Notring der wissenschaftlichen Verbände Österreichs, Wien 1970.

METZ JOHANN B., *Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi.* (16.) Grünewald, Mainz 1970. Kart. DM 2.—.

MÜHLEN HERIBERT, *Entsakralisierung.* Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. (XIV u. 568.) Schöningh, Paderborn 1970. Ln. DM 32.—.

OTTO GERT, *Denken — um zu glauben.* Predigtversuche für heute. (133.) Furche-V., Hamburg 1970. Paperback DM 9.80.

PESCH OTTO HERMANN, *Rechenschaft über den Glauben.* (Reihe: Erlöstes Dasein) (215.) Grünewald, Mainz 1970. Kart. lam. DM 9.80.

PESCH RUDOLF, *Die Bibel kritisch lesen.* (theologia publica hg. v. I. Hermann/H. R. Schlette. Bd. 14) (134.) Walter-V., Olten 1970. Brosch. sfr 11.50.

PHILIPS GERARD, *Le chrétien authentique demain.* (Réponses chrétiennes 14) (196.) Duculot, Gembloux 1970. FB 150.—.

PILZ GRETL, *Jung sein — Christ sein — gibt es das?* (64.) Fährmann, Wien 1970. Kart. lam. S 36.—.

PIWOWARSKI WLADYSLAW, *Praktyki religijne w diecezji warminskiej.* Studium socjografizne. (266.) Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969.

PRATZNER FERDINAND, *Messe und Kreuzesopfer.* Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXIX) (136.) Herder, Wien 1970. Brosch. S 82.—, DM 13.20.

RAHNER KARL, *Einübung priesterlicher Existenz.* (304.) Herder, Freiburg 1970. Efalin DM 28.50.

SCHÄFER RÜTGER, *Die Misere der theologischen Fakultäten.* Dokumentation und Kritik eines Tabus. (194.) Freistühler, Schwerte (Ruhr) 1970. Paperback DM 9.80.

SCHLEISSHEIMER BERNHARD, *Der Mensch als Wissender und Glaubender.* (224.) Herder, Wien 1970. Ln. S 117.—, DM 18.80.

SCHLÖSSER FELIX, *Moral braucht Normen.* Neue Kriterien. (Offene Gemeinde Bd. 10) (181.) Lahn-V., Limburg 1970. Kart. lam. DM 14.50.

SCHMAUCH JOCHEN, *Er aber lacht, der in den Himmeln wohnt.* (81.) Knecht, Frankfurt/M. 1970. Efalin DM 8.80.

SCHÜTZ PAUL, *Die Glaubwürdigkeit des Absurden.* Meditationen zur Zeit. (119.) Furche-V., Hamburg 1970. Paperback DM 9.80.

SCHULZ SIEGFRIED, *Die Stunde der Botschaft.* Einführung in die Theologie der vier Evangelisten. (2. Aufl.) (392.) Furche-V., Hamburg 1970. Paperback DM 14.80.

SCHULZ WINFRIED, *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis.* Eine erkenntnistheoretisch-theologische Studie zum Problemkreis der Dogmenentwicklung. (Analecta Gregoriana, vol. 173) (XXXI u. 356.) Univ. Gregoriana, Roma 1969. Kart. L 4000. $ 6.70.

STEFFENS HANS, *... damit du dich überzeugst.* Homilien zu den Evangelien. Lesejahr C. (320.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1970. Pappband DM 14.80.

STEMBERGER GÜNTER, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean.* (Collection „Parole de Dieu") (274.) Editions du Seuil, Paris 1970. Kart. lam.

THILS GUSTAVE, *Choisir les Evèques? Elire le Pape?* (Réponses chrétiennes 13) (96.) Duculot, Gembloux 1970. Kart. lam. FB 120.—.

VOLK GEORG, *Entspannung — Sammlung — Meditation.* Einübungen zur Erhaltung unserer Gesundheit. (100.) Grünewald, Mainz 1970. Kart. lam. DM 7.80.

WEBER CHRISTOPH, *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876 bis 1888.* Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern, Reihe B: Forschungen, Bd. 7) (XX u. 198.) Grünewald, Mainz, 1970. Kart. lam. DM 30.—.

WEBER GÜNTER, *Das Zeichen für eine bessere Welt.* Ein Bußbuch. (48.) Herder, Freiburg 1970. Geb. DM 3.80.

WEBER JOHANN, *Ich bin Optimist.* (96.) Fährmann, Wien 1970. Kart. lam. S 36.—.

WIDDER ERICH, *Kirchenkunst im Osten.* Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, Jugoslawien, Rumänien, Bulgarien, Sowjetunion. (130 S. 8 Vierfarben-, 228 Bildtafeln, 28 Grundrisse und Zeichnungen) OÖ. Landesverlag, Linz 1970. Ln. S 396.—, DM 58.—, sfr 70.—.

HERAUSGEBER

BECK E./HERTLE V./MILLER G./QUADFLIEG J., *Praxis der Glaubensunterweisung in der Hauptschule,* Bd. 8: Glaubensunterweisung im 8. Schuljahr. (184.) Kösel, München 1970. Ln. DM 18.80.

BURGSTALLER ERNST, *Biographisches Archiv von Oberösterreich:* Heft 1 (E. Koref), Heft 2 (E. Fietz), Heft 3 (O. Stöber). Institut

für Landeskunde von Oberösterreich, Linz 1970. Je S 12.—.

CHRISTLICHER ZEITSCHRIFTENVERLAG, *Evangelischer Kirchenkalender 1971.* (288.) Berlin, Plastik DM 4.95.

ENGELHARDT PAULUS, *Zur Theorie der Praxis.* Interpretationen und Aspekte. (Walberberger Studien, Phil. Reihe Bd. 4) (X u. 213.) Grünewald, Mainz 1970. Ln. DM 25.—.

FINK H./KORHERR E. J., *Neue Schwerpunkte der Katechese in der Volksschule.* Unterstufe. (Veröffentlichungen österreichischer Religionspädagogen) (319.) Herder, Wien 1970. Paperback S 80.—, DM 12.80.

FLIEDER VIKTOR, *Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag.* 1. Bd. (Sammlung „Aus Christentum und Kultur".) (412.) Hollinek, Wien 1970. Ln. S 260.—.

GRABNER-HAIDER ANTON, *Gott.* (Grünewald Materialbücher 1.) (356.) Mainz 1970. Snolin DM 24.—.

HASENKAMP GOTTFRIED, *Dem Worte verpflichtet.* 250 Jahre Verlag Aschendorff. 1720—1970. Mit einer Bibliographie der Verlagswerke von 1912—1970. (589 S., 50 Abb.) Aschendorff, Münster 1970. Ln. DM 40.—.

HÜSTER WILHELM, *Jesusworte und andere Kernstellen des Neuen Testaments.* (407.) Pfeiffer, München 1970. Ln. 9.80, sfr. 16.—.

JAEGER HENRY EVRARD, *Zeugnis für die Einheit.* Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Bd. I: Luthertum. (268.) Grünewald, Mainz 1970. Paperback DM 18.—.

KAHLEFELD H./KNOCH O., *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. Die Evangelien, Lesejahr B. Fasz. 3: 7. bis 21. Sonntag d. J. (136.) Kart. DM 8.50; Fasz. 4: 22. bis 34. Sonntag d. J. (95.) Kart. DM 8.—. Knecht, Frankfurt/M. 1970.

KASPER WALTER, *Christsein ohne Entscheidung* oder: Soll die Kirche Kinder taufen? (241.) Grünewald, Mainz 1970. Paperback DM 17.80.

LAUBACH JAKOB, *Predigtgespräche.* (299.) Grünewald, Mainz 1970. Kart. lam. DM 19.50.

LEITUNG DER KONFERENZ DER DEUTSCHSPRACHIGEN PASTORALTHEOLOGEN, *Pastoraltheologische Informationen* 1970. (157.) Grünewald, Mainz 1970. Kart. lam. DM 18.—.

ÖSTERREICHISCHES KULTURINSTITUT IN ROM (Hg.), *Römische historische Mitteilungen,* 12. Heft. (297.) Böhlaus Nachf., Wien 1970. Brosch. S 364.—.

RAHNER K./SEMMELROTH O., *Theologische Akademie,* Bd. 7. (103.) Knecht, Frankfurt/M. 1970. Brosch. DM 9.80.

SCHEELE P.-W./SCHNEIDER G., *Christuszeugnis der Kirche.* Theologische Studien. (304.) Fredebeul & Koenen, Essen 1970. Ln. DM 20.—.

SUTTNER ERNST CHR., *Eucharistie — Zeichen der Einheit.* Erstes Regensburger Ökumenisches Symposion. (134.) Pustet, Regensburg 1970. Kart. lam. DM 9.80.

WETZEL NORBERT, *Die öffentlichen Sünder* oder: Soll die Kirche Ehen scheiden? (302.) Grünewald, Mainz 1970. Paperback DM 22.80.

ZINKE LUDGER, *Gottesdienst — Gemeinschaftsfeier.* Fragen, Anstöße, Modelle. (248.) (Pfeiffer Werkbuch Nr. 88.) München 1970. Kart. lam. DM 13.80, sfr. 16.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT AT

DEXINGER FERDINAND, *Das Buch Daniel und seine Probleme.* (Stuttgarter Bibel-Studien, hg. von Haag H./Kilian R./Pesch W., Bd. 36.) (88.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1969, Kart. lam. DM 6.80.

Diese Studie über das Buch Dn, das in jenem Milieu entstanden ist, „das sehr wesentliche Ansätze des späteren ntl. Gedankengutes vorbereitet hat" (7), will „der Information über den gegenwärtigen Stand der Forschung dienen und durch die Literaturhinweise zu weiterer Beschäftigung mit dem Thema anregen" (ebd. 7). Eine Reihe von Publikationen bestätigt das neuerwachte Interesse für die Literatur der Apokalyptik (vgl. J. Schreiner, Alttestamentliche und jüdische Apokalyptik, 1969; Kl. Koch, Ratlos vor der Apokalyptik, 1970). — Vf. behandelt die Einleitungsfragen und die wichtigsten theologischen Probleme und Themen des Buches Dn, wobei besonders auf Kap. IV: Der geistige Mutterboden des Buches Dn verwiesen sei mit Ausführungen über die Eigenart der Apokalyptik, die exegetischen Methoden des Buches Dn, die „Heiligen des Höchsten", über den „Menschensohn" bei Dn und über die Frage der Auferstehung. Bezüglich des Ursprunges der Apokalyptik nimmt Vf. im Anschluß an Dingermann einen vermittelnden Standpunkt zwischen der Herleitung von der Weisheit (von Rad) und von der Prophetie (Rowley) ein (47 f). Unter den „Heiligen des Höchsten" (Dn 7, 18.22) und den „Einsichtigen" (Dn 11, 33.35; 12, 3) versteht er mit K. Schubert die Asidäer (54). Für die Deutung der vieldiskutierten Gestalt des Menschensohnes bevorzugt Vf. die These von F. Stier, wonach der Menschensohn bei Dn (mit dem Henochbuch und 4 Esra) eine individuelle Gestalt der Endzeit darstellt, die die priesterliche Tradition vom urzeitlichen Adam (Gn 1, 26 f; Ps 8) wieder aufgreift (64). So ist in Dn 7 „an eine messianische Gestalt im weiteren Sinn des Wortes gedacht" (65). Zur Menschensohn-Diskussion wäre vielleicht noch der Beitrag von C. Colpe in ThW VIII, 403—481 besonders erwähnenswert gewesen. — Kap. V faßt die theologische

Bedeutung der behandelten Einleitungsfragen und des Buches Dn überhaupt zusammen.
Die Vielfalt der von D. zu den schwierigen Danielproblemen auf schmalem Raum referierten Meinungen wird einem weiteren Leserkreis die Lektüre und das Urteil nicht immer leicht machen. Wer aber die Mühe nicht scheut, sich in die für das Verständnis des NT hochbedeutsame Apokalyptik an Hand des Buches Dn einzuarbeiten, findet in der informativen Studie Dexingers reichhaltige Anregung, Wegweisung und Weiterführung zu einem aktuellen Bereich der biblischen Botschaft.

NÖTSCHER FRIEDRICH, *„Das Angesicht Gottes schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung.* Im Anhang: WOLF WILHELM GRAF BAUDISSIN, „Gott schauen" in der alttestamentlichen Religion. 2. Aufl. (VI u. 261.) Darmstadt 1969, Ln. DM 35.60.

Daß die von der wissenschaftlichen Buchgesellschaft neu aufgelegte Arbeit des 1966 verstorbenen Alttestamentlers und Orientalisten F. Nötscher aus dem Jahr 1924 für das behandelte Thema noch immer grundlegend ist, zeigt der von J. Scharbert beigefügte Literaturnachtrag (191 f) zum Thema, der nur wenig Arbeiten anführen kann, die kaum über Nötscher hinausgeführt haben. Scharbert hat auch nach dem von Nötscher hinterlassenen Handexemplar die Berichtigungen des Autors nachgetragen (190), soweit sie nicht im Nachdruck selbst berücksichtigt werden konnten. Auf S. 65 Anm. 2 wäre dabei ein sinnstörender Druckfehler zu korrigieren gewesen: Es muß dort natürlich 1565 Jahre statt Jahwe heißen! — Von den 7 Kapiteln (Der Begriff „Angesicht" — Gott erscheint — Gottes Angesicht schauen — „Vor Jahwe" — Gott schaut den Menschen an — „Mystisches" Gottschauen — Jenseitiges Gottschauen — Gottschauen und Leben. — Zusammenfassung) ist für die atl. Theologie Kap. VII über „mystisches" Gottschauen von besonderem Interesse, wenn dabei unter Hinweis auf Pss 16; 49; 73 festgestellt wird, daß der Gerechte „in der Gottesnähe und Gottesgemeinschaft ein Glück besitzt, das mit dem diesseitigen Leben nicht zu Ende geht" (164). So sagt N. auch mit Recht, die Hoffnung, Gottes Antlitz zu schauen, sei eine der Wurzeln des im AT selbst begründeten Jenseitsglaubens (169 f). Wenn N. der Meinung war, solche Gedanken seien, entgegen der herrschenden Ansicht, im AT durchaus schon vor dem Exil möglich gewesen (168), so hat er damit eine Position vertreten, die heute vor allem durch die Arbeiten von M. Dahood über die Unsterblichkeitshoffnung der atl. Weisheitsliteratur und der Psalmen wieder einen eifrigen Verfechter gefunden hat (vgl. z. B. M. Dahood, Psalms I, Anchor Bible, 1966, XXXVI), der zur Diskussion einer festgefahrenen Meinung herausfordert. — Der Exeget wird also die neu vorgelegte Arbeit Nötschers dankbar begrüßen.

SCHEFFCZYK LEO (Hg.), *Der Mensch als Bild Gottes.* (Wege der Forschung, Bd. CXXIV.) (LIV u. 538.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969. Ln. DM 53.50.

„Ein charakteristisches Zeichen der gegenwärtigen Situation des Geistes und seiner Betätigung in der Wissenschaft ist die Hinwendung zum Menschen, zum Humanum als Wirkliches und zu Verwirklichendes", sagt Sch. in seiner Einführung zur Thematik dieses Sammelbandes (IX). Das Spektrum der hier vereinigten Aufsätze aus den Gebieten der Bibelwissenschaft, der Theologiegeschichte und der systematischen Theologie reicht von 1923 bis 1964.
Der Bibliker z. B. wird es gewiß begrüßen, aus der Fülle der Studien zu Gn 1, 26 einige wichtige Arbeiten aus den Jahren 1947—1964 in diesem Band zu finden (3—130), so: L. Köhler, Die Grundstelle der Imago Dei-Lehre, Gn 1, 26 (1948); K. L. Schmidt, Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament (1947/48); J. J. Stamm, Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft (1956); G. Duncker, Das Bild Gottes im Menschen (Gn 1, 26.27). Eine physische Ähnlichkeit (1959, Übersetzung aus d. Italienischen); E. Schlink, Die biblische Lehre vom Ebenbild Gottes (1963); O. Loretz, Der Mensch als Ebenbild Gottes (Gn 1, 26 ff) (1964) und eine Studie von J. Kürzinger zu Röm 8, 29 (1958). Nach dem neuesten Beitrag von Loretz besagt die Gottebenbildlichkeit des Menschen, „daß wir Menschen innerhalb der Schöpfung die einzigen Lebewesen sind, die Gott nahe oder fern sein können, mit allen Folgen, die mit dem einen oder anderen Zustand verbunden sind" (130). Es wäre wünschenswert gewesen, zur Abrundung auch die letzte größere Studie von H. Wildberger, Das Abbild Gottes Gn 1, 26—30, ThZ 21 (1965) 245—59, 481—501, die des öfteren zitiert wird (XXI, XXIX, 528), in die Reihe der biblischen Beiträge aufzunehmen.
Die historischen Aufsätze behandeln die Lehre vom Bild Gottes bei Tertullian, bei den griechischen Vätern, in der Frühscholastik und vor allem bei Thomas v. A. (133 bis 327). Aus dem dritten Teil: Die systematische Durchdringung (331—525), über deren Auswahl sich der Rezensent als Bibliker kein Urteil anmaßt, seien nur Beispiele angeführt: H. Thielicke, Die Subjekthaftigkeit des Menschen (1950); G. Söhngen, Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (1951); L. Hödl, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und der sakramentale Charakter des Christen (1960).

Als Ergebnis des informativen Überblickes „Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie" (IX—LIV) vermerkt

Scheffczyk zwar „eine dünne Scheidewand zwischen katholischer und protestantischer Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen" (LII), die aber nach ihm Anlaß zur positiven Frage bietet, ob diese Differenzen nicht legitime Aspekte und Sichtweisen derselben Realitäten sind, die voneinander nicht getrennt werden sollten, sondern einander ergänzen können" (ebd. LII). Über und vor allen Differenzen scheint dies im Augenblick eine der dringendsten Aufgaben der Theologie zu sein, zu zeigen, daß man vom Menschen nur recht redet, wenn man auch von Gott spricht, als dessen Bild er geschaffen ist. Dies verleiht dem Band seine Aktualität.

Linz *Johann Marböck*

KORNFELD WALTER, *Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels.* RUDOLF SCHWARZENBERGER, *Reflexionen Israels über die Anfänge* (Gn 1—11). (376.) Tyrolia, Innsbruck 1970. Ln. S 290.—; DM 45.—, sfr 51.75.

Vf. will einen „Studienbehelf für die Geschichte Israels und der atl. Religion in die Hand geben". Die Kenntnisse der atl. Einleitung und der Methoden der atl. Wissenschaft setzt er voraus. Abschnitt I „Bibel und Geschichte" (15—27) unterrichtet über die Spannung zwischen der wissenschaftlich verifizierbaren Geschichte und der durch Israel geglaubten, von den Theologen als „Heilsgeschichte" bezeichneten Geschichte der Gotteserfahrung sowie über die geschichtliche Situation im „präisraelitischen Vorderen Orient". Es folgen fünf weitere Abschnitte „Die hebräischen Patriarchen" (28 bis 54), „Der Exodus" (55—86), „Die Landnahme und die Richterzeit" (87—129), „Die Königszeit Israels" (130—209) und „Das nachexilische Judentum" (210—272). Dabei hält sich der Vf. streng an das Schema „Geschichte — Religion — Heilsgeschichte" in der Weise, daß er in je einem Kapitel zuerst ausführt, was sich aus den Texten selbst nach Anwendung der modernen literarkritischen, gattungs- und überlieferungsgeschichtlichen Methoden und aus außerbiblischen Quellen über den tatsächlichen Ablauf der Geschichte der entsprechenden Epoche ergibt, dann über die Entwicklung der israelitischen Religion und über die Auseinandersetzung mit den religiösen Strömungen der Umwelt berichtet und schließlich die Deutung dieser Geschichte in der atl. Überlieferung selbst darlegt. In den Anmerkungen wird ausführlich Literatur genannt und besprochen und werden die biblischen und außerbiblischen Quellentexte angegeben. Abweichende Meinungen anderer Forscher werden objektiv mitgeteilt und diskutiert, so daß der Leser ein klares Bild von der Forschungssituation erhält. So ist ein Buch entstanden, das man allen Theologen, jedem an der Bibel Interessierten und auch Studenten der Altertumswissenschaft und der altorientalischen Disziplinen zum Studium empfehlen kann. Vor allem wird es solchen Studenten gute Dienste leisten, die über keine Hebräischkenntnisse verfügen, sich aber dennoch mit dem Inhalt des AT vertraut machen müssen.

Gewiß wird der Fachexeget, der Assyriologe und Ägyptologe manche Ungenauigkeiten feststellen und sich oft in der Beurteilung eines Problems vom Vf. unterscheiden. Auch scheint dem Rez. das Spannungsverhältnis zwischen tatsächlicher und geglaubter Geschichte zu wenig klar dargelegt und noch weniger einleuchtend gelöst worden zu sein, wie er überhaupt die schematische Scheidung zwischen Geschichte, Religionsgeschichte und „Heilsgeschichte" nicht immer für sehr glücklich hält. Dennoch ist es ein vorzügliches Handbuch, das dem Dozenten die Arbeit sehr erleichtert, weil er es in Vorlesungen, die eine allgemeine Einführung in die Geschichte und Religionsgeschichte Israels sowie in die „Theologie" des AT bieten sollen, als Studienbuch zugrunde legen kann. Er kann dann darauf verweisen, wenn er Themen übergehen muß, und kann dort, wo er es für angezeigt hält, vertiefende Ergänzungen anbringen. Zu korrigieren ist: Den Vertrag mit Ramses II. hat nicht Muwatalli geschlossen, der nur an der Schlacht bei Kadesch 1285 beteiligt war, sondern Hattuschilisch III., der zur Zeit des Vertragsabschlusses 1270 König der Hethiter war (74). Auf der gleichen Seite fehlen im Rezensions-Exemplar mindestens 6 Zeilen, so daß der Text dort unklar bleibt. In einer neuen Auflage wird auch die heutige Diskussion über die Geschichte des Bundesgedankens mehr berücksichtigt werden müssen. Nach den Arbeiten von Fohrer, Kutsch und Perlitt muß man über dieses Thema differenzierter reden.

Der Beitrag von R. Schwarzenberger trägt zur Brauchbarkeit dieses Buches wesentlich bei. Er unterrichtet gut über alle mit Gn 1—11 verbundenen exegetischen Probleme. Wenn auch der Rez. manches anders sagen würde, will er sich auf keine eingehendere Diskussion einlassen. Er möchte nur ein Mißverständnis hinsichtlich seiner Analyse von Gn 6, 1—4 klären. Sch. hat den Aufsatz des Rez. unter die Gruppe von Arbeiten der Exegeten, „größtenteils katholische Theologen", eingereiht (320), die die „Gottessöhne" auf die Setiten und die „Menschentöchter" auf die Kainitinnen aus dogmatisch-apologetischen Gründen deuten, und dabei sogar diesen Aufsatz als einzigen genannt. Dazu kann der Rez. nur feststellen, daß Sch. entweder den Aufsatz überhaupt nicht oder nur sehr oberflächlich gelesen hat. Es ist dem Rez. unerklärlich, wie etwa ein „Fundamentalist" oder ein „apologetisch" eingestellter Theologe sich über die in BZ NF 11 (1967) 66—78 erzielten Ergebnisse freuen könnte. Wenn die Umdeutung jenes alten mythologischen Stückes, über dessen Sinn in den

vorpentateuchischen Schichten der Tradition der Rez. keinen Zweifel gelassen hat, erst ein später Theologe, eben der letzte Pentateuchredaktor, aus recht vordergründiger „kirchenrechtlicher" Tendenz, nämlich zur Unterbauung der nach unseren Begriffen sehr fragwürdigen Mischehenauffassung Esras, vollzogen hat, dann wird der Apologet, der die absolute Wahrheit und Unfehlbarkeit der Schrift beweisen wollte, in nicht geringe Schwierigkeiten geraten. Der Rez. hält es, gelinde gesagt, für eine arge Verzeichnung, wenn man seine Ergebnisse hinsichtlich der Analyse von Gn 6, 1—4 mit der alten „traditionellen" Setiten-Kainiten-Deutung, die völlig von überlieferungsgeschichtlichen und literarkritischen Erwägungen unbelastet war, in einen Topf wirft. Auf jeden Fall ist es äußerst fragwürdig, diese Stelle dem Jahwisten zuzuweisen, wie es Sch. ohne Auseinandersetzung mit den vom Rez. und vielen anderen schon vor ihm vorgelegten Argumenten gegen eine Zuweisung an J tut. Diese Bemerkungen sollen aber die sonstige Gediegenheit des Beitrags von Sch. nicht in Frage stellen.

München *Josef Scharbert*

BIBELWISSENSCHAFT NT

SCHÜRMANN HEINZ, *Das Lukasevangelium.* I. Teil (1, 1—9, 50.) (HThK Bd. III.) (XLVIII u. 591.) Herder, Freiburg 1969. Ln. DM 96.—.

Mit Freude nimmt man diesen Band entgegen. Die form- und redaktionsgeschichtliche Forschung hat über die synoptischen Evangelien viel Licht gebracht. Seit H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit[1] 1954 wurde das Lk-Ev. und seine Theologie zum Gegenstand vieler Monographien und Untersuchungen (vgl. XXVIII—XXXII), aber ein diese Erkenntnisse zusammenfassender und auswertender wissenschaftlicher Kommentar wurde weder von der evang. noch von der kath. Forschung geschrieben.

Das Werk beginnt mit einem sehr eingehenden Verzeichnis „Texte und Literatur" (XI bis XXXVII). Dann folgt der Kommentar. Die Einleitungsfragen werden am Ende des Kommentars behandelt. Zum Schluß wird ein „Verzeichnis der Ausführungen" gegeben (581), z. B. Lk als Tradent, die theologische Eigenart und literarische Art der Vorgeschichte, Königtum Christi nach Lk. Das „Register" deutscher Stichwörter und ein griechisches Wortregister (Auswahl) will Hilfe bieten für Überlegungen zur lukanischen Theologie und zu redaktionsgeschichtlicher Arbeit („die ohne sorgfältige Untersuchungen des lukanischen Sprachgebrauchs nicht gewagt werden sollte").

Das den Text befragende Vorverständnis gibt das Proömium (1, 1—4), dem eine eingehende Untersuchung gewidmet wird. Es ist der Schlüssel zum Verständnis der Schrift und enthält „geradezu die lukanische Theologie in nuce". „Mit großer Hellsichtigkeit sieht Lukas die Gefahren, die der Kirche nach dem ‚Fortgang' der Apostel (vgl. Apg 20, 29) drohen. Es ist die Lehrunsicherheit des ausgehenden apostolischen Zeitalters — innerkirchlich mit seinem Nebeneinander recht unterschiedlicher judenchristlich-palästinensischer und heiden-christlich-paulinischer Traditionen, von außen verstärkt durch synkretistische Neigungen im Hellenismus — die Lukas auf Abhilfe sinnen läßt. Und mit bewunderungswürdiger Klugheit sieht er das Mittel, das da helfen kann: die apostolische Paradosis, und zwar diese in ihrer die genannten Unterschiede umspannenden Ganzheitlichkeit" (3). Lk schreibt nicht als „Historiker", nicht als Theologe der Heilsgeschichte"; „er war ein sehr umsichtiger Kirchenmann, dem die praktischen Fragen des kirchlichen Lebens der ausgehenden Apostelzeit Sorge machten und der darum verantwortlich zur Feder griff (17). Er wollte die Gemeinde vor auflösenden Kräften schützen, indem er sie auf die Basis der Überlieferung stellte und die Notwendigkeit einer geordneten Verfassung betonte.

Die ersten zwei Kapitel sind das „Präludium", der „Vorbau" der Evangelienschrift. An ihnen haben in den letzten zwei Jahrzehnten Forscher, aber auch viele Dilettanten gearbeitet. Sch. unterzieht dies alles einer gesunden Kritik und gibt verläßliches, fundiertes und solides Urteil. Das Zeugnis von Lk 1—2 ist „in besonderer Weise Glaubensbekenntnis, nicht nur Christusverkündigung (so wenig beides voneinander getrennt werden darf)" (20). Diese theologische Funktion macht auch die hier gewählte literarische Art verständlich. „Es ist ein tief sitzendes Mißverständnis, die jenseitig endzeitliche Christusoffenbarung könne nur in einem historischen Bericht moderner Historiographie adäquat ins Wort kommen. Es gibt literarische Gattungen, die Wirklichkeit und Bedeutung derselben gültiger verständlich machen können" (21). „Eindeutig läßt sich die literarische Art von Lk 1—2 nicht einem vorgegebenen Genus zuordnen. Wenn man nach einem Artbegriff sucht ... kann man umschreibend von gläubiger Erzählweise nach Art der spätjüdischen Haggada reden" (24). Viele diskutierte Fragen finden eine glaubwürdige Antwort. Der Gruß für Maria: χαῖρε (1, 28) ist nicht Anspielung auf Soph 3, 14 etc., Maria also nicht Repräsentantin der „Tochter Sion". Zu V. 34 wird gesagt: „So oder so versagt also eine psychologische Ausdeutung ... als historischer Ausspruch Mariens. Er muß in seiner literarischen Funktion ... im Sinn des Schriftstellers Lk verstanden werden. Die Frage nach dem Jungfräulichkeitswillen Mariens ist somit keine exegetische, sondern eine historische und dogmatische Frage, für die der vorliegende Text in seiner literarischen Art nichts hergibt" (51).

Ausführlich wird über „die vaterlose Lebensentstehung Jesu" gesprochen. In den urchristlichen Gemeinden ist das Wissen um sie älter als die Berichte in den Vorgeschichten. Ein direkter Widerspruch gegen das Theologumenon von der Jungfrauengeburt kann aus den sonstigen urchristlichen Traditionen schwerlich herausgelesen werden. Auch die heutigen hermeneutischen Fragen in dieser Frage werden behandelt. Damit mag an einem Beispiel die Fülle des Materials gezeigt sein, die der Kommentar bietet.

3, 1 wird als Beginn des Korpus der Evangelienschrift bezeichnet, dessen erster Hauptteil überschrieben wird: „Der Anfang von Galiläa aus" (3, 1—4, 44). Der zweite Hauptteil trägt den Titel: „Jesu öffentliches Wirken und Lehren im Land der Juden" (5, 1—9, 50 [sic] nicht 27). Für jede Perikope wird Übersetzung, Kommentar und traditionsgeschichtlicher Rückblick gegeben. Die Übersetzung hält sich sehr eng an den Originaltext. Der Kommentar bemüht sich, die Aussagen des dritten Evangelisten und seiner Tradition als Wort an die Kirche der damaligen Zeit zu verstehen. Um der Übersichtlichkeit, Lesbarkeit und Prägnanz des Kommentars nicht zu schaden, wird die Fülle des Materials, die der Erklärung dient, in die zahlreichen Anmerkungen unter dem Strich verwiesen. Im traditionsgeschichtlichen Rückblick sind solide Kriterien die Brücke zum Sitz im Leben Jesu.

Der Kommentar birgt eine Fülle von Material, das die Texte aus ihrer Zeit und aus der Zeit der damaligen Kirche verstehen läßt. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode macht vieles sichtbar, was bisher nicht erkannt wurde. Die Auslegung bemüht sich in Verantwortung und Ehrfurcht um den Sinn der Texte. Dilettantisches Haschen nach Originalität und Sensation liegt fern. Aus dem Proömium wird die Aktualität des Lk-Ev., die durch den Kommentar verhalten unterstrichen wird, sichtbar. Zwei Wünsche beschließen diese Besprechung: Möchte die Fortsetzung bald folgen! Möchten viele Seelsorger zu diesem Buch greifen, wenn sie die Perikopen des Lk-Ev. für die Homilie vorbereiten.

HOFFMANN F./SCHEFFCZYK L./FEIEREIS K. (Hg.), *Sapienter ordinare.* Festgabe für Erich Kleinadam. (Erfurter Theologische Studien Bd. 24.) (494.) Bennoverlag, Leipzig 1969. Brosch.

Die 25 Beiträge, von Kleinadams Freunden und Schülern verfaßt, stammen aus der Werkstatt der theologischen Forschung und der pastoral-aszetischen Praxis. Zusammengehalten werden sie durch den Impuls, den das II. Vatikanum allen Gebieten der Theologie gab. Es ist nicht möglich, auf alle Aufsätze einzugehen. Die Auswahl nimmt Rücksicht auf die Theologisch-*praktische* Quartalschrift.

Der 1. Teil des Werkes ist „Fragen zur biblischen Theologie" gewidmet. Die ersten Faszikel der Einheitsübersetzung der Heiligen Schriften, hg. von den Bischöfen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sind bereits herausgekommen. *J. Schabert* erzählt über die Anfänge: „Aus der Werkstatt der Einheitsbibel". — *W. Trilling* konstatiert in seinem Aufsatz: „‚Sola scriptura' und ‚Selbstauslegung der Schrift' im Licht der Exegese": „Über der Hermeneutik werden sich die Christen finden müssen, das heißt in der Weise der Auslegung und im Verstehen der Aussage der Schrift" (49). Wir haben gemeinsame Regeln der Schriftauslegung (Vatik. II!), aber es gibt Grenzen durch konfessionelle Auslegung. — Heute wird viel vom Pluralismus der theologischen Anschauungen gesprochen, aber wenig von der Einheit. Begründet der ntl. Kanon wegen seiner Differenziertheit wirklich nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielheit der Konfessionen? *H. Lubsczyk*, „Die Einheit der Schrift. Zur hermeneutischen Relevanz des Urbekenntnisses im Alten und Neuen Testament" nimmt zu dieser Frage Stellung. *H. Schürmann*, Jesu letzte Weisung, deutet Jo 19, 26—27 a: Die Mutter Jesu steht hier in einer besonderen Weise repräsentativ für die Gemeinde derer, die bestimmt sind, das Christusheil zu empfangen. Die Einheit der Kirche aber wird garantiert durch das Wort Jesu, das im Jo-Ev. in kanonischer Gestalt vorliegt. Vom Kreuz her stiftete der Erhöhte die Einheit der Kirche, indem er alle Heilsuchenden an das Wort verweist" (120).

„Fragen aus der Geschichte der Theologie" behandelt der 2. Teil der Festschrift. Nur zwei Aufsätze sollen herausgegriffen werden. Sehr aktuell ist der Beitrag von *W. Dürig*, „Der Laienkelch im Bistum Breslau". Er schließt mit den Worten: „An die Stelle einer sachfremden, mehr oder weniger äußerlichen, apologetischen Argumentation, die von vornherein zur Erfolglosigkeit verurteilt war, ist (heute) eine wesensbedingte, biblisch-liturgische Begründung getreten, von der zu hoffen ist, daß sie die von eh und je vorhandenen, durchaus ernst zu nehmenden praktisch-seelsorglichen Schwierigkeiten zumindest für besondere gottesdienstliche Anlässe überwindet" (271). *F. G. Friemel* zeichnet „Sailer als Priestererzieher". Die Zeit, in der Sailer an der Ausbildung junger Priester wirkte (1784—1794) gleicht in manchem der Gegenwart. „Der Sailersche Beitrag zur Priesterbildung in Deutschland gerät in Vergessenheit... Eine andere Ausbildungsordnung der Priester setzt sich durch, die letztlich auf die Seminarordnung des Alfons v. Liguori zurückgeht und die durch ‚eine strenge Disziplin' gekennzeichnet ist. Das institutionelle Moment der Priesterausbildung rückt wieder in den Vordergrund, die

Disziplin wird dem Appell an die Freiwilligkeit vorgezogen" (306).
Unter den „Fragen der nachkonziliaren Theologie" (3. Teil) schrieb *A. Laminski* über „die Entwicklung der pneumatologischen Dimension der Kirche durch das Konzil und ihre Bedeutung". Er führt den Klerikalismus auf ein „deistisches" Mißverständnis der kirchlichen Amtsfunktion und einer damit gegebenen Trennung von Pneuma und Amt zurück. — Wie die Probleme über die priesterliche Lebensform sich stellen für jemand, der durch einige Jahrzehnte als Spiritual darüber nachdenken durfte und der von einer ganzen Priestergeneration viele positive Anregungen bei diesem Nachdenken erfahren hat, schreibt *E. Puzik* („Zur Spiritualität und Lebensform eines Priesters in unserer Zeit"). — *R. Zielasko*, Die Aszesse des Weltpriesters in der Sicht des Vatikanum II bringt die vorkonziliare Diskussion über das Problem der spezifischen Priesterspiritualität und die Antwort des Vaticanum II im Priesterdekret, das analysiert wird. *B. Löbmann*, „Der Priesterrat und das Presbyterium", zeigt die Entwicklung des Domkapitels aus dem Presbyterium. „Wenn das Konzil das alte Presbyterium wieder erneuert hat, scheint es eine einfache Konsequenz aus dieser Entwicklung zu sein, daß das Domkapitel vom Priesterrat als Repräsentant des Presbyteriums wieder abgelöst wird. ... Wahrscheinlich werden ihm (dem Priesterrat) soviele Aufgaben zuwachsen, daß es sich als notwendig erweisen kann, wenigstens einen Teil seiner Mitglieder zu einem ständig tagenden Kollegium werden zu lassen, das in der Bischofsstadt residiert und damit wenigstens seiner äußeren Gestalt nach als eine Weiterführung des Domkapitels gelten wird". — Bringt die von der Liturgiekonstitution empfohlene Homilie nicht eine Verarmung der Predigtinhalte? Mit diesem Problem beschäftigt sich *J. Mann*. Die Gefahr wird da nicht auftauchen, wo in der rechten Weise mit dem Text umgegangen wird. Der Seelsorger nimmt viele Anregungen aus diesem Buch mit.

St. Pölten *Alois Stöger*

TRILLING WOLFGANG, *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien.* Beispiele gattungsgemäßer Auslegung. (Bibl. Handbibliothek, Bd. 4.) (243.) Kösel, München 1969. Ln. DM 198.80.

Trilling, Lehrbeauftragter für NT in Erfurt, gibt Einblick in die Werkstatt des Exegeten und Hermeneuten, um die Arbeit verständlich zu machen, die von der Lektüre des biblischen Textes bis zur Praxis in Predigt und Katechese zu leisten ist. An zehn Synoptikertexten von unterschiedlicher Gattung werden sieben Arbeitsgänge exemplifiziert: Durchführung und Würdigung des synoptischen Vergleichs, Erläuterung des Wortlauts, Feststellung und Würdigung der Textgattung und der Textform. Unter dem Stichwort Textform wird vor allem nach dem „Sitz im Leben" der Urgemeinde gefragt und mit Hilfe der Formgeschichte geantwortet. Der fünfte Arbeitsgang „Redaktion" würdigt die literarische und theologische Arbeit des Evangelisten. Der sechste bringt einen speziellen Aspekt der „gattungsgemäßen" Auslegung zur Sprache: Da es um exemplarische Texte für bestimmte Gattungen geht, wird „Verwandtes" zum Vergleich herangezogen und durch eben diese weiteren Beispiele die Besonderheit der gemeinten Gattung verdeutlicht. Der letzte Abschnitt „Praktisches" gibt nicht immer ausdrücklich Anweisungen für die Predigt, unterscheidet aber für die Katechese (mit Halbfas) drei hermeneutisch relevante Altersstufen von Katechizanden.
So konkret hat sich noch kaum ein Exeget auf die kerygmatische Praxis eingelassen, und man ist Trilling dankbar für seinen Versuch. Freilich beschränkt sich der praktische Teil aus der Feder des Exegeten auf Stichworte, Anregungen und Teilaspekte und auf Zielsetzungen, die mehr das Textverständnis des Predigthörers als seine gläubige Existenz ins Auge fassen.

München *Winfried Blasig*

KIRCHENGESCHICHTE

GRASS NIKOLAUS, *Der Wiener Dom, die Herrschaft zu Österreich und das Land Tirol.* (XII u. 136.) Rauch, Innsbruck 1968. Ln S 125.—, DM 19.80, sfr 21.—.

Seit über einem Jahrzehnt beschäftigt sich der Innsbrucker Rechtshistoriker mit der Erforschung der Rechtsgeschichte der „capella regia", einem Themenkreis, dem bisher von der deutschsprachigen Fachwissenschaft nur geringes Interesse entgegengebracht wurde, während Italien auf ein reichhaltiges Spezialschrifttum verweisen kann. Er schließt damit an die ältere Kirchenrechtslehre des 17. und 18. Jhs. an, die sich vor allem im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus — aus durchaus praktischen Gründen — eingehend mit Geschichte, Rechtsstellung und teilweise auch mit der Liturgie der Hofkirchen bzw. -kapellen befaßte. Diesmal steht der Wiener Dom zum hl. Stephan im Mittelpunkt, wenn G. ihn — erstmals — in die abendländische Königskirchenforschung miteinbezieht. Nach einer Übersicht über ältere Pfalzkirchen in Wien werden die Stiftung des jugendlichen Herzog Rudolfs IV. in der Allerheiligenkapelle der Wiener Burg, die schon alle für ein Pfalzkapitel markanten Vorrechte (z. B. Exemtion, Pontifikalienrecht für die erste Dignität) aufweist, wie Vergleiche mit ähnlichen Instituten in Paris und Venedig lehren, und die Frühgeschichte der Wiener Stephanskirche behandelt. Dann schildert G. eingehend die Vorbereitungen zur Erhebung der Pfarrkirche zum Dom (durch Stiftungen,

Errichtung eines Westwerkes und Erhebung zur Collegiata) sowie die Umwandlung zur Kathedrale des 1469 begründeten Wiener Bistums. Ergänzt werden diese sachkundigen Ausführungen durch eine kanonistische Untersuchung der Wiener Domkapitelsexemtion, wobei der zehnjährige Streit um dieses aus der Hofbefreiung stammende Vorrecht ausführlich behandelt wird (von 1719/29). Unmittelbar hier anzuschließen haben die Exkurse, die aus drucktechnischen Gründen erst als Anhang gebracht werden konnten, und in denen sich der Autor besonders mit dem Wiener Dom als „Königskirche" auseinandersetzt. Wenn H. Sedlmayr in St. Stephan nur die zur „Erzherzogskirche aufgewertete Pfarr-Hallenkirche einer Bürgergemeinde" sehen wollte, betont demgegenüber G., daß Rudolf IV. bemüht war, alle Besonderheiten wirklicher Königskirchen im Sinne des ius canonicum und der höfischen Sakralkultur in der zum „fürstleich tum" erhobenen Grabeskirche seines Hauses zu verwirklichen. Auch durch den Umstand, wonach der Habsburger vom „königlichen Bildrecht im Heiligtum" Gebrauch machte und sein Bildnis — bekanntlich das älteste erhaltene Porträt im deutschen Raum überhaupt — im Presbyterium aufhängen ließ, kann diese Ansicht gestützt werden. Interessante Zusammenhänge werden sichtbar, wenn G. dieses Bildrecht bis in die Antike und in den Orient zurückverfolgt. Zu diesem Gedankenkreis gehören natürlich auch die Statuen an den Fürstenportalen, wobei vom Vf. erstmals die Meinung geäußert wird, sie stellen beide Male Rudolf IV. und seine Gemahlin dar, während man bisher auch Herzog Albrecht III. und dessen Gattin abgebildet glaubte.

Der II. Hauptteil des Buches ist den Beziehungen des Wiener Domes zum Land Tirol gewidmet. Aus Raumgründen kann hier nur auf den Abschnitt „Tiroler als Pröpste und Kanoniker von St. Stephan" verwiesen werden (52—68), in dem deutlich wird, daß in der ständischen Zusammensetzung des Wiener Kapitels stets das bürgerlich-bäuerliche Element überwog, was als herkunftsmäßiges Charakteristikum des Hofklerus zu werten ist; erst seit der frühen Neuzeit kann ein langsames Ansteigen der Zahl adeliger Domherren beobachtet werden. Im 18. Jh. wurden dann die sog. savoyisch-liechtensteinischen Kanonikate gestiftet, die ausschließlich dem Adel reserviert waren. Bei dem aus Kitzbühel gebürtigen Kanoniker Heinrich Fleckel (gestorben 1482) handelt es sich nicht um den als Kanzler Herzog Albrechts V. und Domdekan von Passau Bezeugten, der schon 1431 verstarb, sondern um einen gleichnamigen jüngeren Verwandten, der seit 1462 Propst von Ardagger (NÖ.) war.

Abschließend sei der emsig tätige Autor zu dem wohlgelungenen Versuch beglückwünscht, den Wiener Dom von einer bisher noch nicht beachteten Warte aus zu sehen. Er kam dabei zu Ergebnissen, die auf Sankt Stephans Stellung als „capella regia Austriaca" neues Licht werfen und deshalb von historischer wie kunsthistorischer Seite nicht übersehen werden dürfen.

GRASS NIKOLAUS. *Zur Rechtsgeschichte des Allerheiligen-Pfalzkapitels, des Vorgängers des Metropolitankapitels zu St. Stephan in Wien.* (Studia Gratiana 14, Roma 1967. 459—494.) — DERS., *Propst und Kanzler.* Ein Beitrag zur Geschichte der Capella regia und des geistlichen Kanzleramtes. (Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl, Wien 1967, 131—140.) — DERS., *Königskirche und Staatssymbolik.* Begegnungen zwischen Griechischem Osten und Lateinischem Westen im Bereich von Staatsrepräsentation und Sakralkultur. (Gedächtnisschrift Hans Peters, Springer, Berlin 1967, 66—96.)

Im Anschluß an das Buch über den Wiener Dom seien hier drei, den oben berührten Themenkreis ergänzende Studien des vielseitig interessierten Autors angezeigt. Im ersten Beitrag befaßt er sich mit rechts- und verfassungsgeschichtlichen Besonderheiten des Wiener Kapitels, darunter Exemtion, ständische Zusammensetzung, Stellung von Propst und Kustos in Kapitel und Herzogtum sowie den mannigfaltigen Beziehungen zur Wiener Universität. Wesentlich ist dabei die auf genauem Quellenstudium beruhende Aussage, daß in der „alten" Propstei zwar der Adel überwog, doch seit der 1469 erfolgten Bistumserrichtung die Propstwürde meist an Bürgerliche kam, die als wissenschaftlich vorgebildete Beamte mit dem Landesfürstentum aber in engem Kontakt standen. G. setzt sich dann auch mit der aufs erste etwas eigenartig anmutenden Stellung des Kustos auseinander, der auf Grund des Rudolfinischen Stiftbriefes von 1365 die zweite Dignität im Kapitel innehatte. Wohl werden französische Vorbilder, wie z. B. die Sainte Chapelle in Paris, vorgeführt, doch besitzt — wie G. erstmals zu zeigen versteht — der zumeist übersehene Umstand ungleich größere Bedeutung, wonach der Heiltumschatz, dem Rudolf IV. so großen Symbolwert beimaß, eben der Hut dieses „gusters" als Thesaurar eines fürstlichen Domstiftes anvertraut war. Wenn auch diese Dignität nach Erhebung Wiens zum Erzbistum 1723 den „usus pontificalium" erhielt, so wurden ihr doch damals Dechantei und Kantorei vorgereiht, wodurch ein altes Vorrecht verlorenging. Aus der Verbindung der Propstei mit dem Amt des Universitätskanzlers erklären sich die seit der Reorganisation der Wiener Alma mater von 1386 nachweisbaren „Universitätskanonikate", die 1554 auf sechs verringert wurden und erst durch das Hochschulorganisationsgesetz von 1873 vollständig verschwanden, sowie die Bindungen an die Wiener Stephanskirche, in

der noch zu Maria Theresias Zeiten Promotionen stattfanden.

In thematisch enger Verbindung zu dieser Studie steht der dem Wiener Kanonisten Willibald M. Plöchl gewidmete zweite Beitrag, der die Zusammenhänge zwischen Kanzleramt und Propstei eines Pfalzkapitels verfolgt. Als am nächsten liegendes „Vorbild" wird für die von Rudolf IV. gewünschte „Erzkanzler-Stellung" des Wiener Propstes das exemte königliche Kollegiatstift am Wyschehrad in Prag wahrscheinlichgemacht, dessen Pröpste jahrhundertelang das oberste Kanzleramt von Böhmen bekleideten. Allein bereits nach Rudolfs Ableben (1365) hat man in Wien diese Verbindung wieder aufgegeben, da die Pröpste — soweit man sieht — späterhin niemals mehr diesen Titel gebrauchen, wenn man von einer Erinnerung im maximilianeischen Wappenbrief von 1516 absieht, in dem der Dompropst „Obrister Canntzler des Erzherzogthumb Oesterreich" genannt wird. Selbstverständlich befaßt sich G. in diesem Zusammenhang auch mit der — analog zur Stellung des Prager Erzbischofs geschaffenen — Verbindung zur Universität, deren Kanzleramt von den Pröpsten bis 1873 versehen wurde; seither ist dieses auf die katholisch-theologische Fakultät beschränkt.

Mehr allgemein ausgerichtet ist demgegenüber der dritte hier anzuzeigende Aufsatz, der sich mit der Staatssymbolik von Königskirchen befaßt und — was besonders dankenswert vermerkt werden darf — einen Überblick über die abendländischen Hofkirchen gibt, ausgehend von den imperialen Kirchen im Ravennater Exarchat bis zu den in den Lateranverträgen von 1929 dem Hause Savoyen zugestandenen „chiese palatine". Vielleicht sollte man sich in diesem Zusammenhang auch mit der Frage befassen, inwieweit Rudolf IV., der im Spätherbst 1361 die Lagunenstadt besuchte, bei seinen Plänen zur Schaffung einer „capella regia Austriaca" von der Stellung San Marcos als venezianischer Staatskirche beeinflußt wurde. Als Besonderheiten wirklicher Königskirchen werden vom Vf. neben der Exemtion aus dem Kirchenverbande die glanzvolle Gestaltung des Hofgottesdienstes, die Schatzkammer der „Heiltümer", die auf dem antiken Bildrecht im Heiligtum fußende Herrscherpropaganda sowie die Gepflogenheit, hier dynastische Grablegen zu schaffen, ausgewiesen.

Rom *Alfred A. Strnad*

BARTON PETER F., *Ignatius Aurelius Feßler.* Vom Barockkatholizismus zur Erwekkungsbewegung. (634.) Böhlaus Nfg., Graz 1969. Ln. S 448.—.

Geboren 1756 in Zurndorf (Burgenland), wurde F. mit 17 Jahren Kapuziner. In Wien lebend, konnte er mit kaiserlicher Hilfe die Erlaubnis zum Besuch der Universität erzwingen. 1784 kam er als Professor (AT) nach Lemberg. Nach vier Jahren gab er in einer Art Kurzschlußreaktion den Lehrstuhl auf und floh nach Schlesien. Drei Jahre später folgte, zeitlich fast mit einer Heirat zusammenfallend, der Übertritt zum Protestantismus, ohne daß sich daraus jedoch eine Konvertitenmentalität entwickelt hätte. Das Ehepaar siedelte nach Berlin über. Während dieser ganzen Jahre widmete sich F. einer thematisch weitgespannten, auch schöngeistigen Schriftstellerei. 1810 erhielt er eine Professur an der orthodoxen Akademie in Petersburg; Schwierigkeiten veranlaßten ihn schon nach wenigen Monaten, wieder zu gehen. Als 1816 zum dritten Mal ein Kind starb, erlebte der Theologe, inzwischen jedem kirchlichen Leben entfremdet, beeindruckt vom Auferstehungsglauben seiner (zweiten) Frau, eine Bekehrung zum entschiedenen, „erweckten" Christentum. In seiner Frömmigkeit lassen sich fortan Elemente der Herrenhuter Brüdergemeinde feststellen. Drei Jahre nach der „Bekehrung" wurde Feßler vom russischen Zaren zum evangelischen Bischof des riesigen, neugebildeten Kirchensprengels von Saratov ernannt. In dieser Eigenschaft leistete er (bis 1833) Großes für Seelsorge und Schulwesen der Wolgadeutschen. Sechs Jahre später starb er.

Dieses nach außen so sehr bewegte Leben scheint ein Spiegelbild der inneren Entwicklung zu sein: Vom traditionellen Barockkatholizismus Österreichs kam F. zu Josephinismus, extremem Jansenismus und Aufklärung. Deismus, Rationalismus und Freimaurerei folgten. „Sturm und Drang" und die Romantik leiteten über zu Pietismus und Erweckungsbewegung. Man gewinnt den Eindruck, daß F. immer spürte, was die Zeit wollte und verlangte. So geraten seine Persönlichkeit und Entwicklung oft in schillerndes Zwielicht. Doch mag dieser Eindruck täuschen. Wenn F. neue Positionen bezog, so betrachtete er die aufgegebenen als wichtige Stufen auf dem Weg zur vollen Wahrheit.

An dieser Stelle interessieren vor allem seine katholische Zeit und die spätere Haltung zur alten Kirche. In Wien trat der junge Mönch als entschiedener Apologet des josephinischen Kirchensystems auf. Dies brachte ihn in Gegensatz zu den kirchlichen Behörden. Die atl. Exegese an der Universität Lemberg dürfte nicht allzu originell gewesen sein. Sie wurde aber dort als Fortschritt und Ereignis gefeiert. Für die spätere Zeit können vor allem die „Ansichten von Religion und Kirchenthum" (1805) genannt werden. Hier wollte F. bei einem Überblick über Inhalt und Formen der christlichen Konfessionen, dem „eigentlichen Wesen" des Katholizismus näherkommen. Er wurde dabei sehr von jansenistischen Maximen der eigenen Jugend geführt. Allerdings wirkt dieses Bild vom „wesentlichen Katholizismus" konstru-

iert; es entspricht nur wenig der Doktrin der Zeit und den faktischen Verhältnissen in der römischen Kirche. F. kennt übrigens keine „allseinseligmachende" Kirche, sondern nur „Kirchenthümer", deren jede in besonderer Weise ein ekklesiologisches Prinzip verkörpert: Das katholische Kirchentum die Konsequenz, das evangelische die Freiheit, das reformierte die Strenge und das mährische schließlich die Gottseligkeit. Allen Kirchen gemeinsam aber ist ein „protestantischer" Grundzug.
Das umfangreiche Werk ist gründlich gearbeitet. Das gesamte gedruckte Schrifttum Feßlers (über 60 Bände) wurde herangezogen, zusammen mit einer weitgestreuten Sekundärliteratur. An unveröffentlichten Schriften standen, neben einigen Archivalien, vor allem Briefe zur Verfügung.

Bamberg *Rudolf Reinhardt*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

BAUER ARMIN VOLKMAR, *Freiheit zur Welt.* Zum Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens. (284.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1967. Ln. DM 19.80.

In einer Welt, die nicht mehr als Herrschaftsraum Gottes, sondern fast ausschließlich als verantwortliche Aufgabe des Menschen gesehen wird, tritt sowohl an die Kirche wie auch an den einzelnen Christen die Frage heran nach Weltverständnis und Weltverhältnis. Die Kirche gibt in einem mutigen ersten Ansatz durch ihre Konzilsaussage „Gaudium et spes" Antwort auf diese drängende Frage. Die Theologen, keineswegs einig in ihren Meinungen, suchen nach einer neuen Deutung. Der einzelne Christ ist weithin unsicher angesichts dieser Lage und überfordert. Jede Hilfe, die sich zur Bewältigung der Aufgabe anbietet, wird darum dankbar begrüßt werden.
Vf. hat sich die nicht leichte Aufgabe gestellt, in seinem Werk das Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen in der Theologie F. Gogartens darzulegen, dem in der Behandlung dieser Frage im deutschen Raum die Priorität zukommt. Das Werk gliedert sich in drei Teile: Im 1. Teil (15—26) werden Ausgangspunkt und Fragestellung klargelegt sowie ein kurzer Überblick über Leben und Werk Gogartens geboten. Im Hauptteil (27—176) wird der Leser mit der Lehre Gogartens über Weltverständnis und Weltverhältnis eingehend vertraut gemacht, der die Beantwortung dieser Frage in vorchristlicher Zeit, in der durch Jesus heraufgeführten Zeit, im Mittelalter, bei Luther und in der Neuzeit untersucht und im „personalgeschichtlich" verstandenen christlichen Glauben die Antwort für den Christen heute sieht. Der 3. Teil (184—267) verdient die größte Beachtung des Interessierten. Nach der Würdigung von Gogartens Arbeit und Antwort nimmt Vf. kritisch Stellung zu den im katholischen Raum vorliegenden Arbeiten und Aussagen zum Thema, die durchaus nicht immer als der Menschwerdung Christi und seiner Botschaft entsprechende Antworten gelten können, wie u. a. an den Werken von A. Auer, G. Thiels und J. B. Metz nachgewiesen wird. In einer dogmatischen Skizze legt Vf. seine eigene wohlbegründete Antwort vor, die nicht nur der Beachtung, sondern vor allem der Befolgung in der Praxis wert ist.

Schwaz *Josef Steindl*

DELHAYE PH. / TROISFONTAINES CL. (Hg.). *La Sécularisation, fin ou chance du christianisme?* (Mise en question 1.) (238.) IDOC, Rome-Genève. Duculot, Gembloux 1970. Kart. lam. BF 180.—.

Der Band umfaßt neun Beiträge. Zum Vorteil, daß die aufgeworfenen Probleme unter verschiedenen Aspekten gesehen werden, tritt noch der wissenschaftliche Rang der Autoren hinzu. Neben fünf namhaften katholischen Theologen (*F. Crespi, H. R. Schlette, C. J. Pinto de Oliveira, R. G. Weakland, J. M. Gonzales-Ruiz*) und einer Forschungsgruppe des Canisianums von Maastricht kommen auch ein evangelischer Theologe (*G. Bassarak*), ein Presbyterianer (*C. W. West*) und ein Vertreter der syrisch-orthodoxen Kirche (*P. Verghese*) zu Wort.
In einer aufschlußreichen Einleitung umreißt *Cl. Troisfontaines* das vieldiskutierte und äußerst aktuelle Problem der Säkularisation, das grundsätzlich von zwei Gesichtspunkten aus betrachtet werden muß: dem der Welt und dem der Kirche. Wenn auch die Ansichten der Autoren in diesen Studien mitunter beträchtlich voneinander abweichen (wie könnte es anders sein!), so lassen sich dennoch drei allgemeine Forschungstendenzen auf diesem noch recht wenig erschlossenen Arbeitsgebiet feststellen: das Bemühen um eine gültige Begriffsdefinition der Säkularisation, die Beurteilung dieses weltweiten Phänomens und schließlich seine Zielsetzung. Wichtig ist es dabei, festzuhalten, daß der Säkularisationsprozeß nicht einseitig als etwas nur Negatives und Destruktives gesehen werden darf, sondern positiv eine menschlichere Welt und ein größeres soziales Verantwortungsbewußtsein unter den Menschen erstrebt (8). Auch innerhalb der Kirche werden zwar ideologische oder institutionelle Hindernisse, die das Zeugnis des Evangeliums in der heutigen Zeit erschweren, abgebaut, anderseits geht es aber gerade hier darum, diese neue Welt mit echten christlichen Werten zu durchsetzen (10). Manch einer der Autoren weist zwar auf die möglichen Gefahren dieser Entwicklung hin (153 f.), doch im Grunde sind sie alle eher optimistisch. Denn hat die Kirche in der Vergangenheit auf pastoralem Gebiet

manches versäumt (so etwa im 19. Jahrhundert, 134 f.), in einer säkularisierten Welt, da sie sich von hemmenden Faktoren befreit hat, kann sie ihr Prophetenamt mit größerer Treue und nach dem überzeugenden Vorbild der glaubensstarken Urkirche ausüben (238).

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

KNAUER PETER, *Verantwortung des Glaubens.* Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht. (Frankfurter Theologische Studien. 3. Bd.) (XX. u. 220.) Knecht, Frankfurt/M. 1969. Paperback DM 24.50.

Die Lektüre dieses Buches fordert vom Leser ein intensives Mitgehen. Will man das eine oder andere bei Ebeling selbst nachlesen, so erweist sich die vom Vf. angewandte Zitationsweise als zu knapp, trotz vorangestellten Schriften- und Abkürzungsverzeichnisses Ebelings.

Die Arbeit selbst ist klar gegliedert: „Der erste Hauptteil fragt nach den *Voraussetzungen des Glaubens.* Im zweiten Hauptteil wird im Licht der Korrelation von Gott, Wort und Glaube erläutert, worum es im *Glauben* überhaupt geht. Erst auf dieser Grundlage kann im dritten Hauptteil die Frage nach der *Glaubensbegründung* durch den Hinweis auf die Alternative von Glauben und Unglauben beantwortet werden." (VII.) Auf Grund dieses systematischen Aufbaus betrachtet Vf. seine Arbeit als Entwurf einer Fundamentaltheologie (VII). Im Gespräch mit Ebeling kommt er dabei freilich auch zu Ergebnissen, die denen mancher traditioneller katholischer Handbücher entgegengesetzt sind (15). Es gelingt aber Vf. auch aufzuzeigen, daß die „profundior intentio" der katholischen Lehre auch und gerade in ihrem lehramtlichen Niederschlag nicht wenige Entsprechungen zu Ebeling aufweist. Die verständliche Sympathie für seinen Autor läßt Vf. allerdings manchmal zu weit gehen in der Zustimmung zu Ebelings Kritik an der katholischen Auffassung, so etwa wenn Vf. Ebeling darin recht gibt, daß im katholischen Verständnis der Zusammengehörigkeit von Schrift und Tradition ein ausdrücklicher Hinweis auf den unumkehrbaren Richtungssinn fehle. Liegt ein solcher Hinweis nicht schon vor dem II. Vatikanum vor in der Aussage des I. Vatikanum (das ja die Kanonentscheidung des Trienter Konzils übernahm), wo es heißt, daß die hl. Bücher „Gott als auctor" haben „und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind" (DS 3006, 1501)? (98). —

Es wäre reizvoll, übersteigt aber eine kurze Rezension, das jeweilige „katholische Gesprächsvotum", das Vf. in den einzelnen Kapiteln anbietet, näher zu würdigen. Soweit nur affirmativ „Entsprechungen" dargelegt werden, wird man meist unschwer zustimmen können und Vf. dankbar sein, daß er wesentliche Aspekte katholischen Glaubensverständnisses ans Licht holt und für das ökumenische Gespräch fruchtbar macht. Es gelingt ihm dies, indem er die Kategorie der Relation konsequent durch alle Themenkreise entfaltet, bis zum spekulativen Höhepunkt des Buches im Schlußkapitel des zweiten Hauptteils „Zur Logik der dogmatischen Grundformeln" (118—125). Die Zustimmung würde aber verhaltener sein müssen, wollte hier jeweils bei den vorgebrachten „Entsprechungen" exklusiv und für katholisches Verständnis „erschöpfend" gesprochen werden. Aber das wollte Vf. ja auch gar nicht (VII). Für einen wirklichen „Entwurf einer Fundamentaltheologie" würde man sich jedoch wünschen, daß die übergewichtig existentialtheologische Sicht deutlicher auch die vorwiegend auf das Gegenständliche und Historisch-Faktische abzielende fundamentaltheologische Perspektive in ihrem berechtigten und m. E. notwendigen Anliegen miteinbrächte. Die Spannung zwischen theologischer Hermeneutik und historischer Hermeneutik darf m. E. gerade fundamentaltheologisch nicht dahingehend aufgelöst werden, daß historische Frage und Aussage in die *reine* Negativität hinsichtlich der Glaubensbegründung verwiesen wird. Wenn (mit W. Pannenberg) historische Hermeneutik nicht als bloße Konstatation sinnfreier Fakten aufgefaßt wird, kann ihr durchaus auch eine positive glaubensbegründende Funktion eignen, ohne deswegen ein „Sich-in-den-Glauben-Hineinbeweisen" zu besagen.

Eichstätt *Michael Seybold*

DANIÉLOU JEAN, *Die Zukunft der Religion.* (Reihe „leben und glauben") (143.) Ars Sacra, München 1969. Gb. DM 9.80.

Der französische Kardinal weiß, daß die Zukunft der Religion abhängt von der Zeugenschaft für das Evangelium (59) unter den Bedingungen von heute und morgen. Als Jesuit stellt er sich unter die „maiestas divina" gemäß den ignatianischen Exerzitien (49) und verkündet die Pflicht, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben (79 f). Diese Pflicht gilt es zu erfüllen, wenn das Engagement als Bindung an den Augenblick überwunden werden muß, damit schöpferische Freiheit Neues bringe (79); wenn praktische Gleichgültigkeit aus Ekel vor der Last der Freiheit gesprengt werden soll (12—15, 79—82); wenn die Intensität des sich zeigenden Gottes schrecklich anmutet (46). Der Weg der Freiheit ist für D. eine Pflicht, weil es auf diesem Wege nur Fortschritte gibt, wenn der Mensch lernt, seine Freiheit der Freiheit des anderen unterzuordnen (81 f). Religiös gesprochen: der Weg der Freiheit ruft nach der Armut im Geiste, die für D. nichts anderes fordert, als Opfer bringen (52 f). Die Armen im Geiste opfern ihre eigenen Erkenntnisse, Einsichten und Aus-

sagen auf, weil sie der Liebe Gottes keine Grenzen setzen wollen (76). Sie lieben den Fortschritt der Menschen, um den Fortschritt zu bekehren, das heißt aufopfern zu können (9 f). Für dieses Opfer hat uns „die Kirche ... in ihren jüngsten Dokumenten mit den nötigen Richtlinien versehen" (140). „Sendungsgefühl" für die je größere Freiheit Gottes macht den Glauben strahlend und soll die Jugend und Massen für Christus zurückgewinnen (35 ff, 142 f).
Wird dieses „Sendungsgefühl" die Massen gewinnen? Ist Armut im Geiste schon beschrieben, wenn vom Opfer der Ideologiekritiker geredet wird, die auf halbem Wege nicht stehen bleiben, sondern weiterstürmen? Sind die jüngsten Richtlinien der Kirche so, daß sie die Zeichen der Zeit voll deuten? Vf. scheint dies anzunehmen. Diese Annahme macht ihn zum Ideologen und sein propagiertes Sendungsbewußtsein zu einer Ideologie, die Missionare mit „Haudegen" (38) verwechselt. D. jedenfalls „weiß" im Glauben alles im voraus schon ganz genau. Er braucht das Gespräch mit den exakten Wissenschaftern sowenig wie das mit den Humanisten. Im Grunde will er den Dialog gar nicht. Denn er fürchtet die Überzeugungskraft der Gottlosen und als Frucht davon eine falsche Irenik (24). Von solcher Furcht, im letzten von der Angst, die zu Bekehrenden hätten das Denken verlernt (137, 140), sind die im Buch gesammelten Vorträge geprägt. Diese Angst gibt den guten Ansätzen D. den nicht beabsichtigten, jedoch durchgängigen Beigeschmack eines besserwissenden Klerikalismus. Es nützt nichts, sich verbal gegen einen Triumphalismus der Gläubigen zu verwahren (142), wenn man nicht durchgängig dem Vorsatz treu bleibt, der sagt: „Intelligent sein heißt, die Wirklichkeit erkennen, wie sie ist" (43). Wer — wie dieser späte D. — aus Richtlinien „ewige Wahrheiten" macht, argumentiert zu rationalistisch, um seine Mitmenschen verstehen zu können; wird zum Apologeten, statt zum Mitdenkenden, der noch lernen will; wird zum Haudegen, statt zum Weggefährten.
Rez. bedauert es, nach dem Konzil einem Daniélou begegnen zu müssen, der mehr einem kirchlichen de Gaulle gleicht als dem vorkonziliaren Wegbereiter Daniélou.

Regensburg *Norbert Schiffers*

MYNAREK HUBERTUS, *Existenzkrise Gottes?* Der christliche Gott ist anders. (Christliches Leben heute, Bd. 7) (110.) Winfried-Werk, Augsburg 1969. Paperback DM 6.50, sfr 8.20, S 48.10.

Man bezeichnet die heutige Welt als eine solche des „Gott-los-Gewordenseins", der „Gottesfinsternis" (M. Buber), des „Fehlens Gottes" (M. Heidegger), des „Gottestodes und Gottverschwindens" (C. G. Jung), ja man hält das Ende aller Metaphysik und Hochreligionen für gekommen (G. Benn), an deren Stelle heute und künftig Ersatzreligionen (Ch. Bry) treten sollen. Die heutige Religionskritik kommt weithin auf die Behauptung hinaus, das ganze moderne wissenschaftliche Bewußtsein verstehe sich als Auflösung des religiösen Bewußtseins überhaupt und als Heraufführung einer nichtreligiösen Zeit, die jede Transzendenzorientierung als Ideologie entlarve, um einer rein diesseitigen operativen Zukunftsorientierung den Weg zu bereiten. Diese in einseitiger Deutung der kantschen und hegelschen Kritik von L. Feuerbach, K. Marx, S. Freud, A. Camus, J. Satre, E. Bloch, H. Huxley, von Positivisten, Soziologisten, Psychologisten u. a. vertretene Religionskritik hat heute auch in christlichen Theologenkreisen Eingang gefunden. Über allem Negativen in diesen Bestrebungen darf man doch auch die positiven Seiten darin nicht übersehen, daß sie nämlich für Christen Veranlassung sein müssen, ihren Gottesglauben kritisch zu durchleuchten und sich von lange festgehaltenen, heute aber unzulänglich erscheinenden Gottesvorstellungen zu befreien um einer höheren Gottesauffassung willen.
Diese Arbeit des Wiener Religionswissenschafters und Fundamentaltheologen kann wesentlich dazu beitragen, die vom menschlichen Bewußtsein geschaffenen falschen Gottesbilder fallen zu lassen (1. Teil), und sich durchzuringen zu der heute für viele noch verschleierten Erkenntnis, daß der wahre Gott der Vernunft und der biblischen Offenbarung wesentlich von jenen von Menschen geschaffenen Gottesbildern verschieden ist und darum nicht von ihrem Tode betroffen wird, sondern vielmehr souverän über den Gesetzen des kosmischen Werdens und Vergehens steht (2. Teil).
Dieses äußerst aktuelle Buch vermag weiten theologisch interessierten Kreisen wertvolle Anregungen zu geben in den verwirrenden geistig-religiösen Auseinandersetzungen unserer Zeit.

Würzburg *Josef Hasenfuß*

BISER EUGEN, *Glaubensprobleme* (Christliches Leben heute, Bd. 8) (132.) Winfried-Werk, Augsburg 1970. Paperback DM 6.50, sfr 8.20, S 48.10.

Vom Glauben reden, heißt zugleich auch immer, ihn als vollzogenen, zumindest aber als zu vollziehenden in Rechnung stellen. Diese Untersuchung, eine Frucht mehrerer sich dieser Problematik stellenden Abhandlungen (etwa: Glaubensvollzug, Einsiedeln 1967) geht um Erhellung und Überwindung der Schwierigkeiten, denen das Glaubenkönnen des modernen Menschen ausgesetzt ist.
Noch vor einer Analyse der Gegenwart und ihrer spezifischen Bedingungen, welche die Problematik des aktuellen Glaubensvollzugs ausmachen, diskutiert Vf. aufgrund der Tat-

sache, „daß Gott im Geheimnis spricht" (11—31), die prinzipiellen Erschwernisse und damit die Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens überhaupt. So weist er auf die zunächst befremdende und verdemütigende, nämlich autoritative, sprachliche und dennoch das Geheimnis nicht vollends lichtende Vermittlung des Gotteswortes hin, die sich jedoch zugleich als „die dem Menschen wahrhaft gemäße Form einer göttlichen Offenbarung" (31) darstellt. Die spezifischen Glaubensschwierigkeiten des heutigen Menschen, der in seiner Existenz von technischen, philosophiegeschichtlichen und sozialen Gegebenheiten mitbedingt ist, sieht der Autor weniger darin, daß solche Einflüsse den Glauben unmittelbar bedrohen, als vielmehr in ihrem das personale Selbstsein zerstörenden Effekt. Zufolge des naturwissenschaftlichen Denkens und technischen Fortschritts setzte sich ein teils skeptischer, teils hybrider Grundzug menschlicher Sinnerwartung durch; der Glaube, wesentlich ‚fides ex auditu', wird aber von vornherein nicht mehr möglich, wenn der Mensch die Demut, d. h. seine Hörfähigkeit, einbüßt.

Die auch in der Literatur (Pirandello, Nossack, Frisch) dargestellte Identitätskrise des modernen Menschen führt der Autor im wesentlichen zurück auf den Weltverlust (60 ff), der seinerseits als Ergebnis der kartesianischen und marxschen Wende von der Welt zur Natur und von der Theorie zur Tat begriffen wird. Die heutige Industriegesellschaft hat kein Interesse an der ihrer selbst mächtigen Person, sondern ausschließlich an dem von ihrem Profitdenken jederzeit kalkulierbaren, zu einem „Leben in fremder Regie" (68) gewöhnten ‚Typus'. Doch „ohne Freiheit ... kein Glaube" (73). Schließlich ist der Mensch gefährdet von den zentralistischen und totalitaristischen Tendenzen politischer Systeme, denen sich allein das emanzipatorische Interesse der einzelnen Person — und nicht etwa ein indifferenter Pluralismus — zu widersetzen vermag. Deshalb analysiert und kritisiert der Vf. die sogar von der Kirche übernommenen, ihrem Wesen zutiefst widersprechenden, autoritären Praktiken, die sich eher am Begriff militärischer und infantiler Disziplin orientieren (85 f) als an der Freiheit, dem „Herzstück gläubiger Hingabe" (95). Er erhebt die Freiheit in den Rang einer nota Ecclesiae (100) und stellt sie vor allem der Einheit als deren Regulativ gegenüber, um sie vor ideologisierendem Mißbrauch zu bewahren. So schulde die Kirche als Raum der im Glauben zur Freiheit Gerufenen „dem heutigen Menschen nichts so sehr wie einen Akt unmißverständlicher Abgrenzung von allen totalitären Strukturen und Praktiken" (99 f). Bei aller Glaubensproblematik handelt es sich also „letztlich um das Problem des Menschen" (101), näherhin um dessen freies, personales Selbstsein als der unverzichtbaren Bedingung für den Glauben. Doch ist der sich vollziehende Glaube selbst ein emanzipatorischer Akt, in dem sich der Mensch in seinem Menschsein erst vollgültig übernimmt; als Antwort auf den wirkmächtigen Anspruch Gottes ist er befreit „zur dienenden Liebe" (124).

Würzburg *Günter Bleickert*

ÖKUMENE

LEHNER MAX/HASLER AUGUST B., *Neues Denken in der Kirche.* (259.) Rex-Verlag, Luzern 1968, Brosch. lam. DM/sfr 12.80, S 89.60.

Der Aufbruch des Gottesvolkes zu neuen Denkformen im Gefolge der konziliaren Entwicklung seit 1960 erfaßt auf vielfältige Weise die Öffentlichkeit. Religiöse Themen können auf weitgehendes Interesse rechnen — bis in traditionell skeptische oder agnostische Kreise und Publikationsorgane hinein. Man könnte fast von einer adventlichen Situation sprechen, sofern die Zeitdiagnosen die Malaise der Gott-Losigkeit und ihrer Folgen nüchtern darzustellen verstehen. Wie aber spiegelt sich dieser Aufbruch in der örtlich verfaßten Kirchengemeinde wider? Erfaßt er — oder vermag er zu erfassen — die üblichen tragenden Gruppen einer Pfarre, eines noch übersichtlichen städtischen Gebietes, wird er ihnen zum Impuls neuen Sendungsbewußtseins, des Erkennens und der Übernahme neuer Aufgaben? Oder aber ist alles nur gekräuselte Oberfläche, die bald genug bei Ende des bewegenden Windes wieder glatt, ruhig, bequem sein wird?
Uns liegt für diese entscheidende Frage dieser Band aus der Reihe „Der Christ in der Zeit" vor; er bringt 8 Vorträge bzw. erweiterte und neugefaßte Referate einer Veranstaltungsreihe in Rapperswil bei Zürich; sie wurden dort zur Information der evangelischen und katholischen Öffentlichkeit über das Konzil und die Folgen des neuen konziliaren Denkens gehalten. Zunächst gebührt uneingeschränktes Lob dem Initiator A. Hasler, Sekretär des Kardinals Bea; er hat den Mut und die Durchschlagskraft gehabt, für einen mittleren, im Vorfeld einer Großstadt liegenden Ort Männer als Referenten zu gewinnen, die sich der örtlichen Gemeinde sofort als Sachkenner auswiesen und durch weitverbreiteten Ruf bekannt waren; so etwa W. Dirks als katholischer und P. Vogelsanger als evangelischer Publizist (Schriftleiter der repräsentativen Zeitschrift des Schweizer Protestantismus „Reformatio").
Bei den Themen wie: „Das Aggiornamento im Denken" (L. Kaufmann), „Die Wandelbarkeit der katholischen Kirche" (J. Feiner), „Ergebnisse des Konzils" (P. Vogelsanger), „Was lehrt uns die Bibel, was nicht?" (R. Schmid), „Ist unsere Liturgie erneuert?" (E. Egloff), „Was können wir für die Einheit

der Christen tun?" (A. Hasler), „Über die Stellung des Laien in der Kirche" (W. Dirks), „Wandel des katholischen Eheverständnisses" (J. Duss-Von Werdt), „Ist das Kirchenvolk zu neuem Denken fähig und bereit?" (M. Lehner), fühlt man sich in jene schon fast sagenhafte Zeit zurückversetzt, in der die Gemeinden der Bekennenden Kirche ihre Evangelischen Wochen in den Städten Deutschlands hielten. Was damals in einer Kampfsituation beste Form breitwirkender Erwachsenenbildung in Glaubensfragen war, ist in Rapperswil offenbar getragen von jenem neu erwachten Interesse einer weiten Öffentlichkeit.

Hier ist der Bericht des Mitträgers der Veranstaltungen und Mitherausgebers M. Lehner besonders aufschlußreich. Man begnügte sich nicht mit der zahlenmäßigen Feststellung der jeweils 400 bis 600 Besucher der Vorträge; man ermittelte auf breiter Basis auch die Reaktion der Altersgruppen nach Teilnahme und Annahme oder Ablehnung. Sie erweist vor allem die Ausstrahlung des neuen Denkens in der Kirche auf bisher weniger nahestehende Kreise bei gleichzeitigem fast immobilem Beiseitestehen älterer Jahrgänge. Wichtig ist vor allem die Beobachtung, daß vom Pfarrgeistlichen eine Weiterbildung in theologischen Fragen verlangt wird, da ja jeder andere Beruf auf seinem Gebiet weitere Bemühungen um Vervollkommnung zwingend auferlegt. Wenn man solche Überlegungen etwa mit gleichzeitigen, einschlägigen evangelischen Veröffentlichungen (z. B. Rautenfeld, „Fragen zur Kirchenreform") vergleicht, ergibt sich die ökumenische Gemeinschaft gleicher Fragestellungen und Hemmnisse. Auch von der Wirksamkeit ihrer Botschaft innerhalb der Gesellschaft her sind die beiden großen Konfessionen aufeinander angewiesen. Je näher sie einander kennenlernen, umso gleichartiger sehen sie ihre Aufgaben und passen sie ihre seelsorgerlichen Methoden einander an. Kaum ein Katholik könnte besser und zutreffender die Ergebnisse des Konzils vorstellen als Vogelsanger in seinem Bericht, in dem vor allem die Charakterisierung der Stellung Papst Paul VI. als positiv auffällt. Könnte ein Protestant heute besser als der Hg. A. Hasler die Hemmnisse beschwören: „Ebensowenig hängt es unmittelbar von uns ab, ob die Kirche bereit ist, sich an ihrer Spitze zu reformieren. Wir können aber doch sehr viel dafür tun, daß dort, wo wir sind und leben, Volksfrömmigkeit, Erscheinungsbild und Ausdrucksformen der Kirche nicht die anderen Christen abstoßen. Wir meinen oft, die intellektuelle und wissenschaftliche Arbeit der Theologen führe vor allem zur Einheit zurück. Die Geschichte belehrt uns hier eines anderen. Die vortheologischen Faktoren spielten bei allen Spaltungen eine große, ja oft die entscheidende Rolle. So richten sie auch heute noch größte Dämme auf. Alle theologischen Bemühungen richten wenig aus, wenn sie nicht zuerst abgetragen werden." Möge denn das Rapperswiler Beispiel Schule machen, im Verstehen der Christen untereinander und im Verständnis Christi durch heute beiseite Stehende, die vielleicht nur auf die Öffnung eines Zuganges durch unser Wort warten!

Linz *Leopold Temmel*

MAY GEORG, *Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.* (124). Schöningh, Paderborn 1969. Kart. DM 12.80.

Der wegen seiner wissenschaftlichen Fruchtbarkeit und Akribie wie auch wegen seiner kritischen Einstellung zu einem mitunter falsch verstandenen „aggiornamento" gleichermaßen bekannte Mainzer Kanonist legt hier eine historische Studie vor. Wenngleich er sich beinahe ausschließlich an eine mit staunenswertem Gelehrtenfleiß gesammelte und gesichtete Fülle von Fakten aus dem zur Erforschung gestellten Zeitraum hält (allein der wissenschaftliche Apparat dieser kurzen Studie umfaßt 448 Anmerkungen auf 48 Seiten) ist die Tendenz des Buches dennoch unverkennbar. Aus der Betrachtung historischer Tatsachen sollen Wertungskriterien für die Beurteilung der heutigen Lage auf dem Gebiet des Interkonfessionalismus und etwaige Richtlinien für die Zukunft gewonnen werden. Denn, „da die Geschichte sicher das Gedächtnis und, recht verstanden, in bestimmter Hinsicht so etwas wie das Gewissen der Menschheit ist, stellt sie denen, die vorgeben, fortzuschreiten, die (nicht immer bequeme) Frage, wohin der ‚Fortschritt' führen soll" (7).
Ausgehend von der These E. Winters, daß wir in der Gegenwart gewissermaßen die Vollstreckung des Testaments der Aufklärung erleben, betrachtet Vf. das ausgehende 18. und das 19. Jahrhundert als den geistigen Nährboden vieler Ideen, die heute im Bereich des Religiösen zum Durchbruch gelangen, u. a. der Idee des Interkonfessionalismus. Dieser wird in der vorliegenden Studie hinsichtlich seiner praktischen Verwirklichung in Deutschland untersucht, d. h. in Bezug auf Einrichtungen und Veranstaltungen vorwiegend gottesdienstlicher Art, bei denen sich Geistliche und Laien verschiedener Konfessionen zusammentaten und zusammen auftraten. Gerade diese praktische Seite des Interkonfessionalismus sieht Vf. vorwiegend aus dem Ideengut der Aufklärung kommen, die mit ihrer Tendenz zu einem undogmatischen Christentum eine möglichst weitgehende Gemeinschaft von Katholiken und Protestanten förderte (19). Freilich erblickt Vf. in dieser gottesdienstlichen Gemeinschaft sofort die Gefahr des Indifferentismus, der den Interkonfessionalismus „wie ein Schatten" (19) begleitet. Die einzelnen Abschnitte der Arbeit sind durchwegs Themen aus der unmittelbaren Praxis gewidmet, wie gemein-

same Kirchen und Friedhöfe, Feiern und Gottesdienste, Spendung der Sakramente und Sakramentalien an Nichtkatholiken, simultanes Unterrichtswesen, gesellschaftlicher Verkehr und Religionswechsel.
Die Hochblüte erlebte der Interkonfessionalismus vor allem hinsichtlich seiner praktischen Verwirklichung in der Zeit von 1800 bis 1820. Mit dem Wiedererstarken der katholischen Überzeugung, die vereinzelt in den Zwanzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts einsetzt und in der Symbolik von J. A. Möhler (1832) einen starken Auftrieb erfährt, wird dem Interkonfessionalismus allmählich der Boden entzogen. Die „Katholische Bewegung" gewann langsam wieder verlorenes Terrain zurück, wobei insbesondere auch der Presse („Der Katholik", „Historisch-politische Blätter") ein bedeutendes Gewicht zukam. Etwa um 1850 ist der Interkonfessionalismus in Deutschland im allgemeinen tot.
Immer wieder ist bei G. May die erstaunliche Fülle des untersuchten Materials sowie dessen souveräne Beherrschung und Durchdringung zu bewundern. Mit seiner Studie will er einerseits die Wurzeln heutiger im einzelnen nicht detailliert bezeichneter Fehlentwicklungen aufzeigen, andererseits aber ganz offenkundig aufweisen, daß ähnlich geartete Bestrebungen schon einmal nur von ephemerer Dauer waren. Freilich kann das Buch auch von dem Vorwurf einer gewissen Einseitigkeit nicht ganz freigesprochen werden. Der Autor sieht vorwiegend die negativen Seiten des Interkonfessionalismus, den er zu vereinfachend mit falschem Irenismus und Indifferentismus gleichsetzt. Ob vor diesem kritischen Blick, dem man aus ehrlichem Wohlwollen heraus manchmal mehr Gelassenheit wünschen möchte, wohl die ökumenischen Initiativen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der beiden Päpste bestehen könnten? Muß somit auch manches an dem Buch erst als ein Beitrag zu einem noch der weiteren Klärung dienenden Gespräch verstanden werden, so ist die von Sachkenntnis und glutvoller Engagiertheit zeugende Arbeit dennoch ein nicht zu überhörender Ruf nach einer Treue, die sich durch das Spiel der Tagesmeinungen nicht ins Wanken bringen läßt.

Linz *Bruno Primetshofer*

DÖRING HEINRICH, *Kirchen — unterwegs zur Einheit.* Eine phänomenologisch-theologische Betrachtung. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, H. 17—20) (XXIV und 592.) Schöningh, Paderborn 1969. Kartoniert DM 58.—.

Der durch seine ökumenische Arbeit bekannte Vf. beschäftigt sich hier mit dem Dialog zwischen den Kirchen, der mit der Weltkonferenz in Lausanne 1927 begann, in Edinburgh 1937, Lund 1952, Montreal 1963 sowie im Ökumenischen Rat der Kirchen in Amsterdam 1948, Evanston 1954, Neu-Delhi 1961 und Uppsala 1968 weitergeführt wurde. Anhand der Konferenzberichte wird ein getreues Bild vermittelt und gezeigt, welche Grundvorstellungen von der Kirche und ihrer Einheit sich durchzusetzen beginnen.

Der 1. Teil der Arbeit gibt einführend eine ekklesiologische Phänomenologie, ausgehend von der Frage nach den tiefsten Unterschieden in den Vorstellungen von der sichtbaren Einheit der Kirche, da erst so die große Bedeutung des ökumenischen Entwicklungsprozesses zum Bewußtsein kommt. Als typische Ekklesiologien der im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖKR) vertretenen Kirchen kommen zur Sprache die katholische Ekklesiologie der orthodoxen Kirchen, die protestantische Ekklesiologie, und zwar nach lutherischer, reformierter und freikirchlicher Konzeption (Baptisten, Kongregationalisten, Methodisten, Disciples of Christ) und die anglikanische Ekklesiologie. Der 2. Teil geht auf die einzelnen Konferenzen ein. Der Blick auf das Ganze läßt einen ökumenischen Integrationsprozeß samt seinen Phasen und seinem Trend erkennen. Es stellt sich heraus, daß man nur auf zwei Grundvorstellungen von der Kirche hinauskommt und die Bewegungsrichtung des ökumenischen Prozesses auf eine katholische Grundkonzeption der Kirche hinausführt, wobei die protestantischen Anliegen und ekklesiologischen Aspekte durchaus berücksichtigt und einbezogen werden. Der 3. Teil untersucht das wachsende Selbstverständnis des ÖKR und seine zunehmend ekklesiologische Bedeutung. Die verschiedenen parallel verlaufenden Entwicklungsstufen im Selbstverständnis des ÖKR bestätigen in gewissem Sinn den ökumenischen Integrationsprozeß. Der 4. Teil konfrontiert die katholische Kirche mit dem außerkatholischen Ökumenismus; Einigkeit besteht in der Erkenntnis des gemeinsamen Zieles aller ökumenischen Arbeit wie auch in der Verwendung der Mittel und Wege (innere Erneuerung, Fürbitte, Dialog und Zusammenarbeit). Zum Schluß wird die Frage nach Möglichkeit und Grenzen einer eventuellen Mitgliedschaft der Kirche am ÖKR gestellt.

Die in zähem wissenschaftlichen Ringen und sauberer wissenschaftlicher Methode erarbeiteten Ergebnisse der vorliegenden Untersuchungen sind überraschend: Der ökumenische Dialog der Weltkirchenkonferenz bewegt sich durchaus nicht im Kreise, sondern offenbart sich als ein in Phasen ablaufender Integrationsprozeß, der fortschreitend die verschiedenen Aspekte einer gemeinsamen Vorstellung von der Kirche und ihrer Einheit einbringt. Nachdem zunächst mehr vergleichend-phänomenologisch eine Bestandsaufnahme der verschiedenen Auffassungen von der Kirche und ihren Grundstrukturen

erarbeitet wurde (Lausanne, Edinburgh, Amsterdam), begann mit dem Wechsel der Blickrichtung der Kirchen in Lund eine neue Phase im Entwicklungsvorgang: die Kirchen schauen sich nicht mehr bloß gegenseitig an, sondern gemeinsam auf die Person und das Werk Christi. Mit der Wiederentdeckung der eschatologischen Perspektive der Kirche und ihrer Einheit in Evanston trat der ökumenische Integrationsprozeß in eine neue Phase, die mit der Akzentuierung der sichtbaren Elemente und der Gestaltwerdung der kirchlichen Einheit in Neu-Delhi sich fortsetzte. Auf der nächsten Phase dieser Entwicklung in Montreal beschäftigte man sich konsequent mit der inhaltlichen Ausdeutung des Verhältnisses von Innen und Außen, von Eschaton und äußeren Strukturen und Gestalten, von Institution und Ereignis, und kam damit zu unerwarteten Ergebnissen, deren Entwicklungslinien in Uppsala 1968 weiter ausgezogen wurden. Durch die Betonung des Zusammenhangs des Wirkens des Hl. Geistes und der Katholizität der Kirche in ihrer lebendigen Dynamik wird die sakramentale Konzeption der Kirche (nach Neu-Delhi) erneut sichtbar, so daß die Kirche in ihrem zwischen dem „Noch-nicht" und dem „Schon-jetzt" sich spannenden Bogen ihrer „Ganzheit, die Identität zur Grundlage und Universalität zur Folge hat" (H. Küng), immer deutlicher in den Blick kommt. So enthüllt sich der Gang der ökumenischen Bewegung als ein umfassender Integrationsprozeß mit immer deutlicher werdender Herausbildung der Einheit der Kirche, so daß sich dieser Weg der Kirchen mit all seinem Drängen und Zögern, seinen Anläufen und Rückstößen, seiner Dynamik und Dialektik als ein solcher unter steter Führung des Hl. Geistes der Einheit der Kirche entgegen erweist. Indem die gesamte Darstellung dieses Integrationsprozesses auf der Grundlage der wesentlichen Strukturen der Kirche und ihrer typologischen Erscheinungen erfolgt und auch der Umbruch in der katholischen Kirche wie der von ihr ausgehende ökumenische Impuls stets mitgesehen wird, gewinnen die angeführten Dokumente ihr besonderes ökumenisches Profil und Gepräge. Das alles überdenkend, wird man wohl mit Vf. dem Bericht der Sektion I von Uppsala zustimmen können, daß der Hl. Geist es ist, der die Kirchen in der ökumenischen Bewegung und auf ihren Konferenzen „in ein neues und beglückendes Verständnis des Leibes Christi führt".

So ist das vorliegende, an interessanten, ja geradezu erregenden Ergebnissen reiche, monumentale Werk ein bedeutender Beitrag zur Bewältigung der heute auf die Theologie zukommenden Aufgabe des ökumenischen Dialogs. Alle weitere ökumenische Arbeit kann daran nicht mehr vorbeigehen, zumal Vf. heute in ökumenischen Gesprächen ein gesuchter Vortrags- und Diskussionsredner ist. Das Werk bietet allen an der ökumenischen Arbeit interessierten Laien und Theologen eine zwar anspruchsvolle Lektüre, aber eine äußerst wertvolle und fruchtbare Orientierung und Wegweisung.

Würzburg *Josef Hasenfuß*

PIEPKORN A. C., *Die liturgischen Gewänder in der lutherischen Kirche seit 1555.* Übers. u. hg. v. SCHÖNE J. und SEYBOLD E. Titel des Originals: *Survival of the Historic Vestments in the Lutheran Church after 1555.* St. Louis (Missouri, USA). 1. Aufl. 1956, 2. verm. 1958. (112 S. 23 Abb.) (Ökumenische Texte und Studien, hg. v. R.-F. Edel.) R.-F. Edel, Marburg a. d. Lahn 1965.

Das Buch schließt eine schon lang verspürte Lücke, indem es das Nachleben der alten Paramente (nur von einem solchen kann man in den meisten Gegenden sprechen, wie es auch der Originaltitel zum Ausdruck bringt) in den lutherischen Kirchen verfolgt. Dieses Thema ist in unserer Zeit, der die Paramente nicht nur nach Zahl und Aussehen, sondern auch grundsätzlich problematisch geworden sind, besonders wertvoll. Es wird damit sichtbar, daß Treue zur angestammten liturgischen Kleidung weithin mit dem Stehen in gesunden gottesdienstlichen Traditionen zusammengeht. Die Stärke dieser Überlieferungen ist verschieden nach Landeskirchen und anderen historischen Kirchengebieten. Unter jenen haben die skandinavischen die priesterlichen und bischöflichen Paramente bis heute bewahrt.

Einige interessante Einzelheiten: Der Chormantel, in der katholischen Kirche keinem bestimmten Ordo vorbehalten und z. B. auch von den Kantoren getragen, ist im evangelischen Raum, wo erhalten, zum bischöflichen Parament geworden. Stola und Manipel sind früh weggefallen, wurden aber im Zug der liturgischen Reformen dort und da wieder eingeführt. Die Albe ist weithin mit dem in zahlreichen Sonderformen abgewandelten Chorhemd zusammengefallen, auch hinsichtlich der Benennung, es hat also hier eine Art Rückentwicklung der beiden Paramente zur gemeinsamen Wurzel, aus der sie kommen, stattgefunden. Die Kasel hat vielfach vortridentinische, im Vergleich zu unseren Barockkaseln noch stoffreichere Formen bewahrt. Sie ist meistens von roter Farbe, die heutige liturgische Erneuerung sucht jedoch den alten Farbenkanon wieder zu beleben.

Wer einmal in einer lutherischen Kirche des Nordens ein „Hochamt" erlebt hat, war wohl erstaunt über die große Ähnlichkeit mit Teilen der römischen Messe. Dieses Bewahren erklärt sich damit, daß in manchen Gebieten, in denen die Auseinandersetzung mit der alten Kirche bald beendet war, kein Anlaß bestand, die liturgische Tradition als „papistisch" abzulehnen. Wenig günstig war jedoch den Paramenten das reformierte Be-

kenntnis, das in unserem Buch nur als paramentefeindlicher Hintergrund erscheint.
Die 23 Abbildungen von 1555 bis zur Gegenwart geben eine Vorstellung von dem, was die lutherische Kirche an Paramenten lange und zum Teil bis heute bewahrt oder im Zusammenhang mit der als gemeinsames Erleben die getrennten Kirchen verbindenden Liturgiereform unserer Tage wiedererweckt hat.

Graz *Karl Amon*

PASTORALTHEOLOGIE

ARNOLD F. X. †/KLOSTERMANN F./RAHNER K./SCHURR V./WEBER L. M. † (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie.* Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Bd. IV. (759.) Herder, Freiburg 1969. Ln. DM 86.—.

Trotz der Schwierigkeit der Sache und der großen Zahl der Mitarbeiter liegt das Standardwerk nun abgeschlossen vor. Es gründet in der Natur des Gegenstandes der Pastoraltheologie und im Zeitpunkt des Entstehens dieses zusammenfassenden Werkes (geplant vor dem Vat. II, ausgeführt in der Unruhe, die es in der Kirche heraufführte), daß die Herausgeber selbst (von denen F. X. ARNOLD das Erscheinen des letzten Bandes nicht mehr erlebte, L. M. WEBER kurz nach dem Erscheinen jäh hinweggerafft wurde) meinen, ja wünschen, dieser „Anfang" möge bald „überholt" werden (5); spiegelt er doch zwangsläufig die „Übergangsperiode" wider, in der sich die Kirche heute befindet (744). Der Abschlußband führt zunächst das 3. Hauptstück „Vollzug der Kirche in den allgemeinen Grundsituationen des Menschen in der Gegenwart" mit den Kapiteln über Ehe und Familie (17—94), Die Versöhnung des Sünders mit der Kirche (95—144) und Die Kranken und Sterbenden in der Kirche (145 bis 228) zu Ende. Hier geht es nicht einfach (wie in früheren Handbüchern der Pastoraltheologie) um die „Verwaltung der Sakramente", sondern um die (kurze, aber sehr informierende) Darlegung des jeweiligen Aufgabenbereichs für alle Träger der Verwirklichung der Kirche; so etwa um die Wandlungen in der Deutung und Verwirklichung menschlicher Geschlechtlichkeit und der Stellung der Familie in der Gesellschaft und der kirchlichen Gemeinde; um den Bußvollzug im gesamten Leben des Christen wie der christlichen Gemeinde, wobei Kritisches zum „Beichtbetrieb" wie Weiterführendes auch zu anderen Weisen sakramentaler Vergebung in der Kirche gesagt wird; um typische Formen der Krankheit und die Weisen der Präsenz des göttlichen Heilswillens gegenüber dem Kranken durch die zuständigen Glieder der Gemeinde. Sehr wichtig sind die Darlegungen zum Thema „Seelsorge und Psychotherapie" (193—202).

Das Kernstück des IV. Bandes greift die Aufgaben auf, die sich der Seelsorge stellen, Kirche in den spezifischen Situationen des Menschen von heute zu vollziehen (229—602). Hier geht es um die Naturstände (Männer, Frauen, Alleinstehende, Alternde), deren Überbetonung und Überbewertung in der jüngeren Vergangenheit durchaus kritisch betrachtet wird, ohne daß die hier auch weiterhin liegenden spezifischen Aufgaben übersehen werden. Besonders sei hingewiesen auf *W. Dirks,* Der Mann in der Kirche; entsprechend der Artung des Vf. besticht die Reife des Urteils und die gleichzeitige Sorge auch um die „Zurückgebliebenen", die nicht vernachlässigt oder gar vergrämt werden dürfen, wie um die rechte Stellung des Mannes in der Kirche, die nur dann richtig ist, wenn sie zugleich alle Rechte und Möglichkeiten der Frau in der Gemeinde achtet und wahrnimmt. Von gleicher Dignität ist der Abschnitt über die Frau in der Kirche von *E. Gössmann* (241—260). Sodann geht es um die sozio-kulturellen Bereiche (Land, Betrieb, Klein-, Mittelstadt, Großstadt), aber auch um das Alltagsleben (modernes Berufs- und Arbeitsverständnis, Berufsseelsorge, Freizeit). Schließlich wird hier gehandelt von wichtigen Trägern der Seelsorge (die doch auch Objekt des gesamtkirchlichen Heilsdienstes sind und bleiben): Diakon, Priester, Orden, Säkularinstitute und Laientheologen. Mancher wird mit besonderer Spannung gerade das Priesterkapitel zur Hand nehmen, das relativ breit (423—544) behandelt wird (sozialer Status, theologischer Ort, Berufung zum Vorsteherdienst, Ausbildung und Weiterbildung; zum Abschluß die Übersicht über Entwicklung und Verteilung der geistlichen Berufe in Europa) und das den Stand der Frage ausgleichend zusammenfaßt. Für die Sorgfalt der Information wie seelsorglichen Schlußfolgerung vergleiche man etwa das Kapitel über das Land (298—319), in dem die schwierigen Tatbestände wissenschaftlich sorgfältig erhoben und die Aufgaben im klaren Programm aufgezeigt werden.

Der Aufweisung der unabdingbaren Aufgaben (und manchem kritischen Wort zur bestehenden Praxis und ihren Institutionen) folgt das abschließende (5.) Hauptstück „Planung und Koordination in der Kirche" (603—759). Hier geht es nicht nur allgemein um eine an den Fakten orientierte Planung der Seelsorge, sondern konkret um eine „pastorale Gesamtkonzeption"; sie reicht von der kirchlichen Hilfe für die Notstandsschichten der Welt, den pastoralen Institutionen auf gesamtkirchlicher, interdiözesaner, diözesaner Basis bis zu den Verbänden und ihrer Koordination und wird beschlossen durch eine „ekklesiologische Futurologie" und deren wesentliche Aspekte. Auch die kirchliche Gesellschaft von heute kann sich nicht damit begnügen, die Gegenwart einigermaßen zu meistern, so daß „es so weiter-

gehen kann", und unvermeidliche Änderungen zu „erleiden"; auch sie muß ihre Zukunft planend gestalten. Von der Natur der Sache her können hier nur vorsichtig relativ allgemeine Aspekte des künftigen Glaubensverständnisses, der Konzentration der Glaubensinhalte, der „Demokratisierung", des Ausgleichs zwischen starker Zentrale und sehr lebendigen pluralen Teilkirchen, zwischen dem individuellen Gewissen und dem kirchlichen Lehramt angesprochen werden. Dennoch beginnt hier schon jenes „Überholen" mancher Darlegungen des abgeschlossenen Handbuches, von dem das Vorwort spricht.

Die Tatsachen, daß die ersten Bände des Handbuchs bereits neu aufgelegt werden müssen, daß (entsprechend überarbeitete) Übersetzungen in fünf anderen Sprachen erscheinen, sprechen für das wissenschaftliche Ansehen des Werkes. Zweifellos bedeutet es in der Geschichte der Pastoraltheologie eine einmalige Leistung. (Keiner der Herausgeber oder Mitarbeiter verlangt oder rechnet auch nur damit, daß sich jeder Benützer mit jeder einzelnen These identifiziert; im ganzen aber ist dem Werk bei aller vorwärtsdrängenden Kraft doch auch ein bewußtes Beachten von soziologischen Phasenverschiebungen und theologischen Aporien zu eigen, die eine kairologische Seelsorge gewissenhaft zu respektieren hat.) Möge es dem Handbuch (zusammen mit dem Pastorale, Handbuch für den pastoralen Dienst, dessen erste drei Faszikel soeben im Grünewald-Verlag, Mainz, erschienen sind) gelingen, der Seelsorge in den deutschsprachigen Ländern (ja sogar darüber hinaus) neues Vertrauen und neue Impulse zu geben und die notwendige schöpferische Fantasie aller für den zeitgerechten kirchlichen Heilsdienst Verantwortlichen zu entzünden.

Würzburg *Heinz Fleckenstein*

DESCAMPS ALBERT (Hg.), *Le prêtre. Foi et contestation?* (Réponses chrétiennes. Collection dirigée par *Ph. Delhaye* et *G. Thils.*) (213.) Duculot, Gembloux 1970. Kart. lam. BF 165.—.

Die Mehrzahl der Studien zum Problem des Priestertums, wie sie dieses Sammelwerk enthält, wurde von zehn belgischen Theologen (zum Großteil Professoren der Universität Löwen) im Rahmen eines Arbeitskreises der belgischen Bischofskonferenz erstellt. In einem kurzen Vorwort versucht der Hg. die Reihenfolge der Beiträge zu rechtfertigen. Ausgangspunkt und Einleitung für die weiteren Untersuchungen ist eine sachlich-nüchterne Bestandsaufnahme der heutigen Problematik des Priestertums, vor allem aus der Sicht des junge Klerus bzw. der Priesterkandidaten *(G. Danneels)*. Die Zölibatsfrage wurde dabei bewußt ausgeklammert, um den Blick auf das eigentliche Anliegen nicht zu behindern. Außerdem handelt es sich bei diesen Studien keineswegs um eine erschöpfende Darlegung des gesamten Fragenkomplexes. Da das Priestertum eng mit dem Begriff der Kirche verwachsen ist, geht es hier um drei grundsätzliche Fragen: 1. Welche Aufgabe hat die Kirche in der Welt von heute? 2. Worin liegt die Bedeutung des Amtspriestertums? 3. In welcher Form wird dieses Amtspriestertum weitergegeben? — Der zweite Beitrag *(P. Van den Berghe)* handelt deshalb von der Aufgabe der Kirche im Lichte des NTs; diese wird darin gesehen, in der Welt die Frohbotschaft zu verkünden und den Menschen in uneigennütziger Weise zu dienen. Stellung und Aufgabe der zwölf Apostel behandeln die sorgfältigen Arbeiten von *J. Giblet* und P. Grelot. Auch die Lehre der Väter wird zum tieferen Verständnis des Priestertums herangezogen *(Roger Gryson)*. Das Konzil von Trient hat bezüglich des Priesterstandes zwei wesentliche Glaubenswahrheiten hervorgehoben: Die enge Verbindung zwischen sacerdotium und Eucharistie und die Sakramentalität der Priesterweihe *(P.-F. Fransen)*. *Ph. Delhaye* und *Cl. Troisfontaines* untersuchen die Aussagen des II. Vatikanums über das Priestertum, *Albert Houssiau* geht der theologischen Bedeutung der neuen Weiheriten nach und Mgr. *G. Philips* betrachtet die Gestalt des Priester-Lehrers in der Welt von heute. In einem abschließenden Essay versucht *A. Descamp* die Ergebnisse dieser Einzeluntersuchungen zusammenzufassen: „Auf ihre grundlegende Zielsetzung zurückverwiesen, braucht die Lehre vom Priestertum die Gegenüberstellung mit den Anliegen der heutigen Zeit nicht zu scheuen. Da sie in einer erweiterten Sicht der kirchlichen Sendung verankert ist — und, noch tiefer greifend, in einer neudurchdachten Christologie —, wird sie auch weiterhin ein Hauptstück der christlichen Botschaft bleiben" (212). — Allen jenen, die heute mit der Priesterausbildung in irgendeiner Form zu tun haben, sei das Studium dieses wertvollen Bandes wärmstens empfohlen.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

BUNNIK RUUD J., *Das Amt in der Kirche.* Krise und Erneuerung in theologischer Sicht. (Patmos-Paperback.) (219.) Düsseldorf 1969. DM 16.80.

Festzustellen, daß das kirchliche Amt sich zur Zeit in einer Krise befindet, hieße Eulen nach Athen tragen. Doch ist der niederländische Autor keineswegs der Meinung, daß daraus eine Panikstimmung entstehen müßte. Ganz im Gegenteil sieht er darin eine echte Chance, sich — mindestens einmal vorläufig und methodisch — von eingefahrenen Begriffsschemata der Handbücher abzusetzen und das Amt in der Kirche von ökumenischen Gesichtspunkten her neu zu

bedenken. Das geschieht im mittleren Hauptteil, dem ein Vorspann über die bekannten Krisenerscheinungen der Gegenwart — in der Kirche allgemein als Glaubens- und Autoritätskrise, beim Priester und Amtsträger aber speziell im Gefühl der Frustriertheit, zu starker Bindung an Konvention und Herkommen, Überlastung etc. — vorangestellt ist.

Ausgehend von der Ekklesiologie des II. Vatikanums, das neben den stärker vertikalhierarchischen Aspekt der Kirche als des Leibes Christi den anderen, horizontaleren vom Volk Gottes gestellt hat, legt er zunächst die Stellung Christi als des einen Priesters, Königs und Propheten dar. Die Kirche zwischen den Zeiten kennt als wahre Gesellschaft zwar Propheten und Hirten im eigentlichen Sinn, aber keine selbständigen heilvermittelnden Opferpriester im atl. oder paganen Sinne. Der sazerdotale Dienst der Kirche im allgemeinen und des Amtsträgers im besonderen gründet stets nur im Priestertum Christi. Aus dieser Grunderkenntnis zieht Vf. dann Folgerungen für das Verhältnis von Amtsträgern und Laien, für die Gliederung des Amtes und dessen Sakramentalität samt Weihecharakter, Sukzession, Unverlierbarkeit oder auch Verlierbarkeit, dessen Spiritualität und „professional image", um schließlich schon eher am Rande liegende Probleme wie die Frau im Amt, Amtszölibat und Amtsniederlegung zu erörtern.

Es sei nicht verschwiegen, daß manche Formulierungen zunächst einseitig und schokkierend wirken, doch werden sie durch — glückliche — Inkonsequenzen im Kontext meist einigermaßen wieder ins Gleichgewicht gebracht. Es ist ferner unverkennbar, daß viele Begründungen und Vollzüge des Amtes auch eher einseitig von der Funktionalität her gesehen sind. Der Schlußteil wendet sich der Zukunft zu und zieht Folgerungen aus den Feststellungen des Hauptteiles. Es wird gut sein, das Buch zusammen mit der Handreichung der Bischöfe des deutschsprachigen Raumes über das priesterliche Amt zu lesen (November 1969). Diese erscheint dann wie eine Zwischenposition und ein Ausgleich zwischen dem alten Traktat „De ordine" in den Handbüchern und der Arbeit Bunniks. Ob nicht aber im ökumenischen Gespräch doch noch zahlreiche Thesen Bunniks werden verhandelt werden müssen, wird die Zukunft lehren.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

PFLIEGLER MICHAEL, *Mysterium und Verkündigung.* Homilien. (248.) Herder, Wien 1965. Ln. S 112.—, DM/Fr. 18.—.

Dieser Band Homilien des bekannten Pastoraltheologen trägt die unverkennbare Handschrift des Seelsorgers: Schrifttreue Auslegung des Textes, lebensnahe Anwendung, klarer Aufbau bei gewinnend einfacher Sprache. Wie von selbst führt Pf. den Hörer des Gotteswortes mitten in das Heilsgeschehen und damit zur Begegnung mit Christus und seiner Gnade und macht damit seine Aussage im Vorwort wahr, wonach der Prediger dem Herrn „nur den Mund leiht und so die Begegnung vermittelt". Wenngleich heute eine andere Leseordnung gilt, so sind dadurch diese Homilien keineswegs entwertet, denn auch in der neuen Perikopenordnung kehren die Themen wieder, die Vf. in seinen Predigten behandelte. Eine übersichtliche Gliederung und ein Register der Bibelstellen erleichtern die Brauchbarkeit des Buches für den Priester.

BUSCH GABRIEL, *Zu betteln schäme ich mich — nicht.* (461.) Reckinger und Co., Siegburg 1967. Kart. DM 11.80.

Der Seelsorger an der Strafanstalt in Siegburg macht sich mit diesem Buch zum Bettler für die seiner Seelsorge anvertrauten Menschen. Er bettelt nicht um Almosen für die im Leben gestrauchelten Menschen, wie wir sie wenig mitleidsvoll zu nennen pflegen, sondern um Verständnis, Barmherzigkeit und helfende Liebe, wie es für Christen eigentlich selbstverständlich sein müßte, nachdem sich doch gerade Christus geradezu mit einer Vorliebe der von der Gesellschaft geächteten Menschen angenommen hatte, was ihm den Vorwurf einbrachte, daß er sich der Sünder annehme und mit ihnen zu Tische sitze. Franziskus besaß die rechte Haltung diesen Unglücklichen gegenüber, nannte er doch auch den Räuber seinen Bruder. Das Briefmaterial, das dieses Buch füllt, zeigt erneut, daß in vielen Inhaftierten noch der Wille zur Höhe, zum Guten lebt. Was in den Kapiteln über Richter, Anwälte, Beamte, Priester, Lehrer, Ordensfrauen, über den Chef, über Mädchen und Freunde von den Gefangenen gesagt wird, verdient gehört und bedacht zu werden, soll es zu einem wahrhaft menschlichen Strafvollzug und zur Resozialisierung dieser unserer straffällig gewordenen Brüder und Schwestern kommen.

Das Buch bietet eine ergiebige Beispielsammlung für Predigt, Katechese und jedwede Unterweisung.

Schwaz *Josef Steindl*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

PFISTNER HANS-JÜRGEN, *Erziehungsberatung.* Psychologische Beiträge zur Erziehungs- und Bildungsberatung. (301.) Krieger, Koblenz 1968. Brosch. lam. DM 15.80.

Vf. weist in der vorliegenden Erziehungsberatung, die für Lehrer, Heimerzieher und Erziehungsberater gedacht ist, zunächst auf die psychologische Leistung der Pädagogen hin, wobei er besonders die Reflexion über die Ausbildung einbezieht. Er spricht dann

über die Psychognostik als orientierende Kenntnis des Zöglings und über den Einsatz der psychologischen Tests. Pf. überlegt die Schulreife, die Ausschöpfung der Begabungsreserven, die Intelligenz und Pseudo-Debilität, die Struktur der Psychopathologie, die Erziehungsschwierigkeiten in der Sicht der Eltern und auch die Vaterlosigkeit. Er beschließt die Themenreihe mit der Behandlung des Schamgefühls in pathologischer und heil-pädagogischer Praxis, mit einer eingehenden Beleuchtung des psychologischen Gesprächs mit den Eltern und letzten Endes mit einer Reflexion über Erfolg und Mißerfolg in der psychologischen Beratung und Behandlung.
Das Buch stellt eine „harmonische Synthese von kritisch geläuterter Wissenschaftlichkeit mit reflexiv durchdachter, praktischer Vernunft und Humanität" dar. Seine Stärke liegt in der dialektischen und analytischen Behandlung der Probleme unter sorgfältigem Hinweis auf die entsprechende Literatur. Damit regt es vor allem eine Vertiefung der aufgegriffenen Problematik an und wirkt steuernd auf das erziehliche Gespräch.

REVERS WILHELM JOSEF, *Frustrierte Jugend.* Bd. I. Fälle und Situationen. (Neues Forum. Das Bild des Menschen in der Wissenschaft, hg. v. W. J. Revers und J. Gebser. Bd. 9.) (224.) Müller, Salzburg 1969. Ln. S 120.—.

Der Ordinarius für Psychologie an der Universität Salzburg legt mit dieser Arbeit ein sehr aktuelles Werk vor. Das Material nahm er aus der Praxis der Erziehungsberatung am Jugendamt der Stadt Würzburg.
An Hand einzelner Beispiele führt R. zunächst frühe Störungen des Werdens, durch Verweigerung der Entfaltung und der Leistung an, die sich nicht selten neben anderem in der Enuresis, im Stottern oder konserviertem Trotz äußert. Treffend ist in diesem Abschnitt die Erkenntnis, daß das Kind von Natur aus geborgen und glücklich ist (18) und die eindrucksvolle Betonung der Notwendigkeit mütterlicher Umsorgung und personaler Zuwendung hervorgehoben. Auf ein grundlegendes, wohlwollendes und strenges Ordnungsgefüge in der Früherziehung wäre m. E. stärker hinzuweisen. Die Wahlsituation der „werdenden Person" ist klar herausgestellt. Destruktive Fehlbehandlungen in diesem grundlegenden Alter führen zu Störungen und weittragenden Folgen.
Auf diese erziehliche Grundlegung folgt die Behandlung der Zeit der Reife, einer Zeit der Sehnsucht nach Selbstwerdung und Selbstentfaltung, des persönlichen Suchens, Wählens und der Sinnfindung. R. zeigt in einzelnen Extremfällen die verhängnisvolle Wechselwirkung zwischen Zwang und Rebellion, dazu die verwickelten Mißgriffe in der Einstellung von Eltern bzw. Erziehern und der Konstitution und Verhaltensweise Jugendlicher im Rahmen einer oft schicksalhaften, schweren Umgebung. Gegen eine Versperrung der Selbstwerdung und Selbstentfaltung durch Zwang, Despotismus, fehlender oder angemaßter Autorität, gegen Vorbildversagung, Kontaktarmut oder Einsamkeit, reagiert der Jugendliche mit Negativismus, Aggression und Rebellion. Jugendliches Sehnen geht nach Selbstwerdung und Selbstverwirklichung, nach Lebenssinngebung und berufliche Ausbildung. Das Zurückhalten, die Stagnation dieser Individuation führt bei Jugendlichen zur Notwehr, zum passiven Widerstand. R. zeigt an extremen Fällen, oft in einer Art Schwarz-Weiß-Malerei, diesen verhängnisvollen Verlauf. Kriminelles Verhalten ist dann nicht selten ein Notsignal der Entwicklung, das Symptom einer psychischen Entfaltungsstörung.
Die folgenden charakteristischen Analysen aus dem tatsächlichen Leben machen Schwerpunkte und Gefahrenmomente in der Entwicklung sichtbar. Da wird Diebstahl ein Liebesersatz auf Umwegen, die Folge einer frustrierten Liebessehnsucht. Da wird nicht selten ein kriminelles Experiment zum Ausdruck der Stagnation der Werdensnot. Das Fehlen einer metaphysischen Basis, das Erleben seiner Selbst als Welt des metaphysischen Daheimseins, äußert sich oft in moralischer Selbstzerstörung. Ohne Vorbild des Vaters, ohne Erfahrung der Mutterliebe, ohne Erleben einer frühkindlichen Grundordnung droht dem Jugendlichen Suchen und Werden in der Belastung des Lebens nur zu leicht Haltlosigkeit, Nihilismus und Verzweiflung. Die angeführten eindrucksvollen Beispiele lassen uns einen Blick tun in das Werden und die Entwicklung junger, frustrierter, in den Grundbedürfnissen nicht befriedigter Menschen.

TILKE KARL, *Katechetischer Kommentar zum Sakramenten-Teil des Glaubensbuches.* Buße — Krankensalbung — Priesterweihe — Ehe. (Handbuch für die Glaubensunterweisung des 3. und 4. Schuljahres III/2.) (XXV u. 444.) Schöningh, Paderborn 1969. Ln. DM 28.—.

Das Handbuch für die Glaubensunterweisung des 3. und 4. Schuljahres wurde im Auftrag der deutschen Bischöfe vom Christlichen Bildungswerk „Die Hegge" unter Führung des bekannten Religionspädagogen Theoderich Kampmann herausgegeben.
Das vordringlichste Anliegen des ganzen Handbuches ist das Kerygma, die Botschaft Gottes. Der 3. Band führt „zu den Quellen des christlichen Lebens" und bezieht sich auf die „Aufhellung der sakramentalen Wirklichkeit, aus der der Christ lebt". Mithin geht es in diesem letzten Halbband dem Lehrbuch entsprechend ausführlich um das christliche Leben überhaupt als Ausformung

der Taufe und Firmung, um die Bußerziehung und das Bußsakrament. Ergänzend dazu auch um die Krankensalbung, die Priesterweihe und Ehe.
Angenehmerweise ist die Einleitung in den Kommentar kurz, klar und übersichtlich gehalten. Der Struktur des Buches gemäß finden die einzelnen Lehrstücke eine klare Gliederung. Die oft etwas breiten Ausführungen der theologischen Vorüberlegungen sollten dem Katecheten für Orientierung und ein neuzeitliches Verständnis dienen. Die theologischen Anmerkungen wollen den Text erschließen helfen. Dann folgt jeweils die Katechese selbst nach Einführung, Durchführung und Ausführung. Damit richtet sich der Aufbau der Katechese im wesentlichen nach der Münchner-Methode, bei der alle methodischen Feinheiten nach dem Geschick des Katecheten ihre Verwendung finden können. Der Arbeitsunterricht, Bilder, Beispielgeschichten, der Gruppenunterricht, katechetische Feiern, Verständnisfragen, Gebet und Meditation: alles das wird durch das Hilfsbuch indirekt angeregt.
Der Kommentar ist weit und reich gegliedert und kann eine gründliche Didaktik anregen.

Linz *Alois Gruber*

GROSSE-JÄGER HERMANN, *Eucharistiefeier für Kinder.* Ein Werkbuch für Eltern, Kindergärtnerinnen, Priester und Lehrer zur Vorbereitung der Eucharistiefeier für Kinder vom 5. bis 8. Lebensjahr. (153.) Patmos, Düsseldorf 1969. Ln. DM 12.80.

Man bemüht sich heute sehr, die religiöse Erziehung aus jeder Isolierung von der Gemeinde herauszuhalten. Soll dieses Bemühen jedoch von Erfolg gekrönt sein, dann muß es sich vor allem auf die Meßerziehung erstrecken, weil ja die Feier der Eucharistie den Mittelpunkt der Gemeinde bildet. So sollten schon die kleineren Kinder die Sonntagsmesse als *die* Angelegenheit der ganzen Gemeinde, als die Mahlfeier der Gottesfamilie erleben. Andererseits kann aber bei der Teilnahme der Kinder an der Meßfeier der Erwachsenen die kindliche Eigenart kaum berücksichtigt werden.
Dieses Buch weist einen gangbaren Weg aus dem Dilemma, vermutlich den einzig gangbaren, wenn man den Kontakt der Kinder zur Gemeinde und zugleich das nur aus echter, altersgemäßer Selbsttätigkeit wachsende liturgische Verständnis fördern will. Dieser Weg sieht neben der Sonntagsmesse, die das einzelne Kind mit der Gemeinde feiert, einen regelmäßig mehr oder weniger oft im Monat gestalteten Kindergottesdienst für die einzelnen Altersgruppen vor. In solchen Gruppengottesdiensten kann den einzelnen Phasen der religiösen Entwicklung und der Freude der Kinder am Selbsttätigsein weitestmöglich Rechnung getragen werden. Dabei soll aber keine eigene „Kinderliturgie" geschaffen, sondern nur jene Elemente, die es erlauben, variiert und vermindert werden.
Obwohl die praktischen Beispiele im Anhang des Buches nicht ganz auf den letzten Stand der Liturgiereform zugeschnitten sind (das Buch ist vorher erschienen!), bedeuten sie eine wertvolle Hilfe für den Erzieher.

Wels *Margarete Wendl*

KOENEN HANS/THURING ERNST, *Erneuerung der Katechese in der Praxis.* Handbuch zu „Christ sein im Alltag". (124.) Pfeiffer, München 1969. Kart. S 74.50.

Das Buch ist eine Ergänzung zu „Christ sein im Alltag", das die gleichen Autoren für die Mädchen der Oberklassen an Volksschulen und für die 1. Klasse der Berufsschule herausgegeben haben. Die Vf. wollen vor allem zeigen, daß Religion nicht lebensfremd, getrennt vom täglichen Lebensablauf ist und daß der Religionsunterricht daher auch in der Schule kein Sonderdasein zu führen braucht. Drei Lebensbereiche werden in dem Buch behandelt: das Wohnen, das Essen das Sich-Kleiden. Nach den Vfn. kann die Frage, ob Wohnen, Essen und Sich-Kleiden etwas mit Religion zu tun haben, nicht direkt beantwortet werden. Die Antwort müsse schrittweise, und zwar in drei Stufen erfolgen. Zunächst gehe es darum, den Schülerinnen einsichtig zu machen, daß hier — um den ersten Lebensbereich herauszugreifen — über das „konkrete und alltägliche" Wohnen gesprochen wird. Auf der zweiten Stufe wäre dann der „anthropologische, vollmenschliche" Sinn des Wohnens aufzuzeigen. Erst die dritte Stufe sollte schließlich das ausdrücklich „religiöse" Element sichtbar werden und entdecken lassen. Die Autoren betonen, daß die Schülerin gleich am Anfang zu einem persönlichen Ausgangspunkt hingeführt werden muß, damit ihr von vornherein klar ist, daß es nicht etwa um „das" Wohnen, sondern um „mein" Wohnen geht. Im einzelnen wird nun beim ersten Lebensbereich etwa aufgezeigt, daß das Wohnen eine allgemein-menschliche Erscheinung ist und daß das Haus mehr bedeutet als ein steinernes Gebäude: Es ist ein Heim. In den weiteren Kapiteln wird dann das religiöse Element des Zusammenlebens besprochen.

Die Vf. haben es verstanden, in geschickter und unaufdringlicher Weise aktuelle religiöse Fragen in die behandelten Lebensbereiche einzubauen. So hören wir etwas über Gott im Heim, über die Wohnung aus der Sicht des Glaubens, über das Mahl des Herrn, über den Sonntag als Tag der Eucharistie u. ü. a. m. Bei den einzelnen Kapiteln finden sich ausführliche Literaturhinweise und Angaben über Mittel zur Veranschau-

lichung und Verlebendigung des Unterrichtes. Wir müssen den beiden Autoren danken, daß sie das Wagnis unternommen haben, neue Formen der Glaubensverkündigung zu versuchen, die uns allen helfen können, leichter einen Zugang zur Jugend von heute zu finden.

Linz *Bruno Schilling*

FABIAN GEORG UND MITARBEITER, *Vorbereitungen für den Religionsunterricht.* Überlegungen und Beispiele für die Klassen 5 bis 10. (104.) Pfeiffer, München 1969. Kart. lam.

Diese Unterrichtsentwürfe wollen keine fertigen Rezepte und Stundenbilder anbieten. Sie sind vielmehr als Modelle gedacht, die einsichtig machen wollen, wie vielfältig die didaktisch-methodischen Möglichkeiten sind, die der modernen Katechese zur Verfügung stehen und wie gründig und fündig die Vorbereitung des Katecheten eigentlich sein müßte, wenn sie den heutigen Anforderungen entsprechen will.

Die knappe Einführung in die Situation und Aufgabe des Religionsunterrichtes vermag rasch über den derzeitigen Stand der Katechese zu informieren. Die skizzierten Unterrichtsbeispiele, die von verschiedenen Verfassern stammen und daher auch in unterschiedlicher Weise die eingangs erörterten Grundsätze realisieren, fordern zur kritischen Reflexion heraus. Als besonders nützlich finde ich die Ausführungen über die Stufungsmodelle der Erlebnisvermittlung und Erkenntnisgewinnung sowie die Hinweise zur Vorbereitung und Gestaltung des Unterrichtes.

Gerade die ältere Katechetengeneration, die das unbehagliche Gefühl hat, den Anschluß an moderne Unterrichtsgestaltung noch nicht recht gefunden zu haben, könnte durch die Lektüre und Durcharbeit dieses schmalen Büchleins eine dankenswerte Hilfe und im besonderen einen günstigen Zugang zur schwierigen Bibelkatechese finden.

WEBER GÜNTHER, *Zwanzig Eucharistiefeiern mit Kindern.* Zur Gestaltung des Schulgottesdienstes mit Kindern des 3. bis 6. Schuljahres. Mit Texten für den Vorbeter, den Kommentator und den Lektor zum Schülermeßbuch „... bis du kommst in Herrlichkeit". (235.) Auer, Donauwörth 1969. Plastikband DM 13.80.

Die katechetischen Publikationen Webers sind samt und sonders der praktischen Pastoration verpflichtet. Diesem Ziel dient vorzüglich auch diese Neuerscheinung.

In einem einführenden Teil behandelt Vf. die leitenden Grundgedanken. Da sie vermutlich mehr aussagen als ein Kommentar dazu, seien sie kurz angeführt: Die kindgerechte Gestaltung der Schulmesse fordert die Berücksichtigung der Altersgruppen; sie fordert eine stärkere Berücksichtigung der kindlichen Aktivität, ein altersgerechtes Verständnis der Liturgie, eine Vereinfachung der Gebetstexte und Variation des Betens, eine alters- und liturgiegerechte musikalische Gestaltung, ein Sichtbarwerden der menschlichen Gemeinschaft ... Die folgenden zwanzig Meßfeiern sind nach verschiedenen Anlässen gestaltet: Adventmesse bis Meßfeier „Christus wird wiederkommen". Jede einzelne Meßfeier umfaßt: kurze Begrüßung und Einstimmung, kindgemäße Gebetstexte zum Einzug, zum Evangelium, zur Gabenbereitung und zur Kommunion, Variationen zum Ordinarium, faßliche Formulierung von Tages-, Gaben- und Schlußgebet, von Lesung und Evangelium; dazu kommen noch Fürbitten und Meditationshilfen bes. zum Hochgebet. Die Textierung darf als durchwegs gelungen bezeichnet werden (mit geringen Ausnahmen: manche Substantive und theologische Ausdrücke könnten sicherlich noch aufgelöst und umgesprochen werden).

Jeder Katechet und Seelsorger, dem die Hinführung der Schüler zur aktiven Teilnahme an der Liturgie und damit auch die Gestaltung der Schülermesse ein Herzensanliegen ist, wird mit Gewinn die vorliegenden Anregungen und Modelle heranziehen können. Solange uns die offizielle Liturgie keine eigene Struktur der Kindermesse gestattet, sind wir auf derartige Zwischenformen angewiesen, sollen sich die Kinder nicht langweilen und so zwangsläufig der Messe abspenstig gemacht werden.

WEBER GÜNTHER, *... bis du kommst in Herrlichkeit.* Schülermeßbuch. (127.) Auer, Donauwörth 1969. Plastikband DM 3.60.

Zu dem oben besprochenen Handbuch gehört sinngemäß dieses Schülermeßbuch. Jedoch ist es ohne weiteres auch denkbar, daß zumal für österreichische Verhältnisse aus dem Handbuch Texte entnommen und für Schüler abgezogen werden (unter Wahrung der Verlagsrechte). Folgende Feste und Anlässe werden in den Meßtexten aufgegriffen: Advent, Weihnachten, Fastenzeit, Ostern, Pfingsten, Fronleichnam sowie Meßfeiern unter dem Aspekt der Vergebung, der Gottesfamilie, des Mahles, der Gottesmutter, der Verstorbenen usw. Verschiedene Gebetstexte könnten von den Schülern sicherlich auch gesungen werden. Leider konnte bei dieser Auflage der neue Eingangsritus noch nicht aufgenommen werden.

Für die Meßgestaltung der neun- bis zwölfjährigen (und auch darüber hinaus) können aus diesem Schülermeßbuch (und vor allem aus dem oben genannten Handbuch) sehr nützliche Anregungen gewonnen werden.

SAUER RALPH (Hg.), *Kinder loben Gott.* Überlegungen und Anregungen zur Gestal-

tung des Kindergottesdienstes. (Pfeiffer-Werkbücher 63.) 3. Aufl. (288.) München 1969, Kart., lam, DM 12.80, sfr 15.—, S 97.30.

Die Tatsache, daß in relativ kurzer Zeit eine dritte, stark erweiterte Auflage dieses bekannten Werkbuches erscheinen konnte, beweist, wie hochaktuell das Thema Kindergottesdienst zu werden beginnt. Da der Inhalt der 1. bzw. 2. Auflage den Lesern schon ziemlich bekannt sein dürfte, soll nur auf die neuaufgenommenen Beiträge eingegangen werden. Es sind zu nennen: Eucharistisches Hochgebet in der Weihnachtszeit; *R. Sauer*, Altersstufenbedingte Möglichkeiten des Gottesdienstes für Kinder im Alter von fünf bis zwölf Jahren; *B. Wolfers* und *R. Sauer*, Bleib bei uns, Herr (Messe für Kinder von acht bis zehn Jahren); *A. Pohl*, Wortgottesdienst zum Aschermittwoch; *R. Sauer*, Eine Bußfeier mit Kindern; *K. H. König*, Stunde der Einkehr und Umkehr (Bußfeier für Zehn- bis Zwölfjährige); Kommissionsbericht; *W. Nastainczyk*, Hinführung zur Liturgie als Aufgabe des Religionsunterrichtes in der Volksschule.

Die angeführten Titel lassen erkennen, daß das gegenwärtige Bemühen in der liturgischen Erziehung dahin geht: wie muß der Gottesdienst für bestimmte Altersphasen gestaltet werden, daß wir die Schüler nicht langweilen und hinausekeln, sondern im Gegenteil sie zur bewußten und aktiven und damit interessierten und freudebetonten Teilnahme gewinnen.

Die konsequenzreiche Bedeutung dieses Anliegens müßte alle Katecheten und Jugendseelsorger veranlassen, sich mit diesem instruktiven Werkbuch zu befassen.

Linz *Franz Huemer*

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Formalkatechetik*. Maßgaben und Maßnahmen der Glaubenserziehung. (208.) Freiburg 1969. Ln. DM 19.80.

Der Regensburger Religionspädagoge will in diesem Werk die überaus praktische Frage untersuchen und beantworten, „welche menschenwürdigen ‚Eingliederungshilfen' dem Glaubensschüler angeboten werden und zu personalen ‚Führungshilfen' auf seinem ureigenen Glaubensweg werden können". So versucht er die Erkenntnisse der heutigen Didaktik und Methodik für die „formale" Seite des Religionsunterrichtes und der religiösen Erziehung fruchtbar zu machen. N. ist sich darüber klar, daß er damit aus dem umfassenden Fluß-System der vollendeten Katechetik nur einen Seitenarm in den Blick nimmt. Der interessierte Leser wird in umfassender Weise mit der methodischen Reflexion der Gegenwart konfrontiert. Bereits das ausführliche Literaturverzeichnis, das den einzelnen Abschnitten vorangestellt ist, macht das Buch zu einem wertvollen Informationsmittel. Ohne daß bloße Rezepte geboten werden, erfährt der Katechet hier eine Wegführung, die eine Fülle von praktikablen und bedenkenswerten Hinweisen für den Beruf des Religionslehrers und des Jugenderziehers umgreift.

Ein einleitender Überblick ordnet die „Formalkatechetik" in das Gebiet der „praktischen Theologie" ein. Das heutige Selbstverständnis dieser Disziplin, die man allzulange und ungenau als „Pastoraltheologie" bezeichnete, wird in einem knappen, aber exakt formulierten Abschnitt als Hintergrund umrissen und als „Wirklichkeits- und Sollensforschung" gedeutet, der die Katechese als Teilaufgabe zugeordnet erscheint. Unter „Katechese" versteht N. einmal eine bestimmte „Dimension und Funktion des gesamten kirchlichen Heilsdienstes"; sodann aber speziell jene institutionalisierten Wege (außerhalb der sakralen Verkündigung), die dazu dienen, daß andere „in der Kraft Gottes ihr Leben so gestalten, daß es diese Welt im Namen Gottes verwandelt und für eine bessere und ewige offen hält". Gleichzeitig möchte N. auch die prophetische und kritische Funktion der Katechese beachtet wissen (18).

Unter den „Maßgaben" der Glaubenserziehung werden eine Typologie des Erziehers und des Katecheten, eine Darstellung der Gegenwartslage der Jugend, Grundlinien und Prinzipien heutiger Glaubenserziehung in Schule, Familie und Gemeinde geboten. Die einzelnen Voraussetzungen einer gediegenen Glaubenserziehung (u. a. Autorität und Zurüstung des Katecheten, Gestaltung der Katechese, Disziplin und Aktivität der Schüler) werden im Lichte der heutigen Methodik umrissen. Der praktische Schwerpunkt des Buches umgreift dann die „Maßnahmen" der Glaubensunterweisung und ihrer Einübungsakte, die — vielleicht etwas künstlich — aufgeteilt werden in „inspirative", „institutorische" und „inspektorisch-judiziale". Der angehende Katechet erhält hier für die sich ihm aufdrängende Frage, was tue ich denn praktisch, um eine gute und wirksame Katechese zu erreichen, eine zureichende, dem Stand der modernen Methodik entsprechende Antwort. Auch der „alte Hase" sollte dieses Buch zur Hand nehmen und sein Tun wieder einmal gründlich überprüfen, das vielleicht noch zu sehr im Banne längst überwundener methodischer Erkenntnisse steht. Man muß N. dankbar sein, daß er den Mut hat, eine Seite der religionspädagogischen Arbeit neu zu erschließen, die tatsächlich längere Zeit hindurch bei uns vernachlässigt worden ist.

Bochum *Rudolf Padberg*

MOLINSKI WALDEMAR (Hg.), *Katholische Schule von morgen*. (95.) 2. Aufl., Bitter, Recklinghausen 1969. Kart. lam. DM 7.—.

Wer erwartet, daß das Büchlein, wie es der Titel verspricht, hauptsächlich Strukturen, Möglichkeiten und Entwicklungstendenzen der katholischen Schule von *morgen* aufzeigt, wird etwas enttäuscht. Es prüft vielmehr in zum Teil sehr allgemein gehaltenen Überlegungen von verschiedenen Seiten her die Daseinsberechtigung der katholischen Schule von *heute* unter den in der Bundesrepublik Deutschland (insbesondere im Bistum Münster) bestehenden Verhältnissen. Als katholisch werden Schulen bezeichnet, die man in Österreich katholische Privatschulen nennen würde, doch finden die österreichischen Gegebenheiten keinerlei Erwähnung.

Nach Meinung der Vf. ist die katholische Schule dann und nur dann existenzberechtigt, wenn sie wenigstens so leistungsstark wie vergleichbare andere Schulen ist. Sie soll überdies die ihr anvertrauten jungen Menschen zur Öffnung zu Gott führen, sie — indirekt — für den Glauben disponieren, also das Fragen nach dem Sinn und das Antworten einüben, nicht aber *die* Antworten. Wenn der religiöse Einfluß der katholischen Schule gering zu sein scheine, hänge das vielleicht mit der unterentwickelten Religionspädagogik zusammen. Der Religionsunterricht an der katholischen Schule müßte unbedingt vorbildlich und von hochqualifizierten Lehrern erteilt werden. Die katholische Schule von morgen soll *schülergerechter* sein und Schülern, Eltern und Lehrern mehr Mitentscheidung einräumen. Sie wird Mut zur Initiative und zum Experiment brauchen, und es wird noch viel pädagogische Feldforschung notwendig sein. Die Frage, worin das Katholische der katholischen Schule bestehe, sei vielleicht unnötig, weil der Dienst an der Schule bereits eine wesentliche Aufgabe der Kirche und der Christen in der Welt sei.

Das Büchlein bringt keine umfassende Behandlung des Themas, aber es gibt Anlaß zum Nachdenken, mitunter auch zum Widerspruch und bietet auf Grund des beigefügten Literaturverzeichnisses Möglichkeit und Anreiz zu intensiverer Beschäftigung mit den einschlägigen Fragen. Seine Lektüre ist daher den an der katholischen Schule Interessierten durchaus zu empfehlen.

Linz *Robert Mateja*

BERTSCH L./KÖNIG J./KALTEYER A., *Eucharistie und Buße der Kinder in der Gemeinde.* Ein Werkbuch. (282.) Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Linson, DM 19.80.

Schon der Titel drückt aus, was als großes Anliegen in diesem Werkbuch immer wieder aufklingt: eine fruchtbare Hinführung der Kinder zu Eucharistie und Buße scheint ohne die Mitarbeit der Eltern und der Gemeinde nicht möglich zu sein. Das Buch bringt die Erfahrungen in das Gespräch mit ein, die in Arbeitskreisen deutscher Großstädte diesbezüglich gemacht wurden. Es geht hier um ein Modell des Erstbeicht- und Erstkommunionunterrichtes, bei dem die Eltern ganz aktiv in die Hinführung ihrer Kinder zu Buße und Eucharistie einbezogen wurden.

Zur theoretischen Fundierung des Modells wird zuerst kurz über das rechte Verständnis der Sakramente, ihre Bezogenheit auf die Gemeinde und über den rechten Zeitpunkt der Erstbeichte in wohl schon bekannten Argumenten referiert (Bertsch). Mehrere Beiträge befassen sich mit der Notwendigkeit und den Möglichkeiten der Aktivierung der Eltern zur Mitarbeit (Kalteyer/Grube/Strömbach). Ein Exkurs gilt dem Eucharistieunterricht im Deutschen Rahmenplan (Kalb).

Im praktischen Teil des Werkbuches legt J. König Aufbau, Inhalt und Durchführung eines „Kurses zur Hinführung in Eucharistie und Buße" dar, an dem neben den Erstkommunikanten auch schon Kinder im Vorschulalter teilnehmen können. Zwar wird sehr betont, der Kurs diene nicht in erster Linie der Unterrichtung, sondern eher der Einübung der Kinder, es werden aber dann doch (in Rücksicht auf die noch nicht schulpflichtigen Teilnehmer?) 24 Katechesen vorgelegt, deren Themen weithin im Religionsunterricht der 1. und 2. Klasse behandelt werden. Weniger wäre mehr gewesen! In der Konzentration auf die wesentlichsten Themen hätte für die Praxis bessere Hilfe angeboten werden können. Auch der kurze Hinweis, auf welche Katechesen eventuell verzichtet werden könnte, vermag das Bedenken nicht zu zerstreuen, daß die insgesamt 36 vorgesehenen Vorbereitungsstunden alle Beteiligten zu überfordern scheinen. Hingegen sind die Vorschläge für die Wortgottesdienste und die Bußfeiern zur Einübung der Kinder sehr brauchbar. Ebenfalls bieten die Themen für die Elternrunden und die Vorschläge für die Elternbriefe echte Hilfe.

Es ist ein großes Anliegen, für den außerschulischen Erstkommunionunterricht pastorale Richtlinien und praktische Modelle zu finden. Das Grundanliegen dieses Werkbuches wird dabei ganz wesentlich mit zu sehen sein. Aus den Erfahrungen des vorgelegten Experimentes wird jeder lernen können, der sich damit beschäftigt.

Linz *Georg Scherrer*

STOECKLE BERNHARD, *Strafe als Erziehungshilfe.* Die Stellung der Strafe in der Pädagogik der Gegenwart (164.), Ehrenwirth, München 1969, Ln. DM 16.80.

Der Vf., Direktor des Internates Ettal und a. o. Professor für christliche Ethik an der Universität Salzburg, sagt in seinem Vorwort, er habe ein recht unpopuläres, wenig zugkräftiges Thema aufgegriffen. Es scheine ihm aber aus der Schau seiner mehr als

zehnjährigen Erfahrung in der praktischen Jugenderziehung zeitnah, vor allem Eltern und Lehrern die Problematik der Erziehungsstrafe als Erziehungshilfe zum gezielten Nachdenken vorzulegen.

Nach einer Bestandsaufnahme der einschlägigen Meinungen und Standpunkte über die Strafe in der Erziehungswirklichkeit von heute spricht er von der Krise, in die die Erziehungsstrafe zweifellos geraten ist. „Wer für Strafe eintritt, muß damit rechnen, als autoritär abqualifiziert zu werden." „Gegenwärtig nimmt die Zahl der Fachpädagogen, welche die Abschaffung aller Art von Zwangs- und Druckmaßnahmen in der Erziehung fordern, ständig zu." (14). In der sicherlich noch weit in der Zukunft liegenden straffreien Erziehung — wenn es sie überhaupt gibt — wird erwartet, daß sich die Kinder durch Selbstentfaltung in eigener Regie, durch „Lehrgeld-Zahlen" aus eigener Tasche selbst kennen lernen, daß sie an sich erfahren, was ihrer Entwicklung nützt oder schadet — und sich danach richten. Auch hier wird gelten, was immer schon gegolten hat: Jede Übertreibung und Überspitzung schaufelt ihr eigenes Grab. Dann geht der Vf. dem Wesen der Strafe nach. Er tut dies nicht in lehrbuchhafter Art, wohl aber mit wissenschaftlicher Gründlichkeit. Er bringt frisch und offen zur Sprache, was vom Titel her, dem kein Fragezeichen angefügt ist, zu besprechen ist. Eingehend befaßt er sich mit der Person-, Sach- und Situationsgerechtheit der Strafe. In der Strafvorbeugung, einem sehr wesentlichen Merkmal erzieherischer Kunst, sieht er Taten des begnadeten Erziehers.

Auf die grundlegenden Voraussetzungen für das Verständnis der Strafe, wo nicht nur die menschlichen Bedingungen, sondern auch die theologischen Grundlagen mit der Korrektur des landläufigen Mißverständnisses vom „lieben" und vom „strafenden" Gott eine klare Deutung erfahren, folgt ein besinnlich zu lesender Abschnitt über „Das ‚Bevor' der Strafe" und „Das ‚Nachher' der Strafe". Im Hauptteil „Die Strafe im Wort Gottes" spricht der Autor Eltern und Erzieher an, die aus christlichem Gewissen heraus ihren Erziehungsauftrag erfüllen. Deutlich tritt hervor, daß Strafen bei weitem schwieriger ist als Loben, daß Strafen problembelastet und immer etwas Gewagtes ist. In der Tat: Der Lehrer z. B. tritt stofflich wohl vorbereitet vor die Kinder. Ein klarer Weg ist zu gehen. Die erzieherischen Situationen kommen stets überraschend und müssen, soll Erziehung wirksam und fruchtbar werden, vom Pädagogen zeitgerecht, in den meisten Fällen sofort gemeistert werden.

Im Abschnitt über die Straferteilung und den Strafempfang steht man so recht in der eigenen Praxis: da sehen Eltern ihre Kinder, Lehrer ihre Schüler und Heimleiter ihre Zöglinge vor sich. Schuld und Strafe scheinen in ihrer Bezogenheit auf. Wo keine Schuld, da keine Strafe! Ohne Autorität keine Erziehung! Natürliche Autorität, die da ist und wirkt und keine imponierende Aufmachung braucht, zählt zur erstrebenswerten Zurückhaltung eines qualifizierten Erziehers! Unter den Strafmitteln ist sicherlich bewußt ganz zuletzt von der Körperstrafe die Rede. „Unabhängig von einem kurzen Befund und gegen eine eventuelle Berufung auf ihn kann das Urteil über die Prügelei als Strafart nur heißen: sie ist rundweg abzulehnen." (159)

Das Werk beginnt mit einem sehr kurzen, aber mutigen Vorwort und endet mit einem noch kürzeren, aber sehr vielsagenden Schlußwort: „Strafen zu müssen, gehört zu den Unausweichlichkeiten unseres schuldbelasteten Lebens. Strafen so erteilen zu können, daß sie aus der Schuld herausführen, ist allein Sache desjenigen, der gelernt hat, zu lieben und niemals am Menschen zu verzweifeln." (161) So gesehen, wird Strafe zur Erziehungshilfe. Das Studium dieses Buches veranlaßt zum ständigen Sich-Finden; es vergrößert und verfeinert die Treffsicherheit in der Anwendung erzieherischer Maßnahmen. Darum sollte es für jeden, der mit Erziehung zu tun hat, greifbar sein. Noch besser: Er sollte es besitzen.

Linz *Viktor Fürlinger*

V E R S C H I E D E N E S

Medizinische Bücher für den Seelsorger in Auswahl.

In einer Zeit des wachsenden Glaubens an die Allmacht der Droge kann eine Rückbesinnung auf die seelischen Kräfte des Menschen für den einzelnen geradezu lebensrettend sein. Der Hamburger Ordinarius für Innere Medizin, *Arthur Jores*, dessen Domäne die psychosomatische Medizin darstellt und der bereits in seinem Werk „Menschsein als Auftrag" (Huber, Bern 1964. (167.) Ln. DM/sfr 18.—) auf die Vernachlässigung des seelischen Bereiches durch den modernen abendländischen Menschen hingewiesen hat, nennt sein neuestes Buch im Untertitel „Beiträge zur ärztlichen Besinnung auf den ganzen Menschen" (Um eine Medizin von morgen. Huber, Bern 1969. [326.] Ln. DM/sfr 28.—); darin werden auch psychosomatische Aspekte des Sterbens behandelt, worüber im medizinischen Schrifttum ansonsten nicht gerade viel zu finden ist. In einem Gemeinschaftswerk: *Besson / Jores / Kraemer / Portmann / Rollwagen / Schoeps / Steinbuch / Wagenführ / Wurster*, Perspektiven für das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts (Kohlhammer, Stuttgart 1968 [199.] Kart. DM 13.80) stellt *Jores* fest, daß eine große Zahl der Kranken mit den Methoden

der naturwissenschaftlichen Medizin, die sich in Kürze großartig vollenden wird, nicht geheilt werden kann, sondern nur über eine seelische Beeinflussung. Über ein Detailproblem zu diesem Komplex informieren *H. E. Richter* und *D. Beckmann*, Herzneurose. (Thieme, Stuttgart 1969 [147.] Kart. DM 18.—.) Im Vorwort steht: „Die Aufgabe, einem klinisch-psychologisch nur wenig vorgebildeten Leserkreis die zum Verständnis und zur Therapie dieses psychosomatischen Leidens maßgeblichen psychologischen Aspekte in einer faßlichen Form darzustellen, wurde von den Verfassern besonders ernst genommen und ist hoffentlich zufriedenstellend bewältigt worden."
Der infolge individueller Fehlhaltungen bedrückend erlebten Sinnlosigkeit des Daseins als weitverbreitete Krankheitsursache unserer Tage widmet der weltbekannte Wiener Psychiater *V. E. Frankl*, Verfasser der in vielen Auflagen erschienenen „Ärztlichen Seelsorge", sein Lebenswerk: Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in die Logotherapie und Existenzanalyse. (2. durchges. Aufl., Reinhardt, München 1968. [204.] Ln. DM 24.—.) Ein kleiner, aber gewichtiger Beitrag im Kampf gegen einen Massenmißbrauch sei allen Lesern empfohlen, selbst wenn es ausgesprochen gegen den eigenen „Lebensnerv" gehen sollte: *F. Schmidt*, Verkürzt Rauchen das Leben? (Hoheneck-Verlag, Hamm 1967. [84.] Kart. DM 4.80.) Die Schrift will folgende Thesen beweisen: Nikotin ist eines der stärksten Gifte, die wir kennen; wer raucht, stirbt früher; Raucher sterben um so früher, je zeitiger sie mit dem Rauchen angefangen haben, je länger sie rauchen, je mehr sie auf Lunge rauchen, je größer die Gesamtmenge der gerauchten Zigaretten ist; jeder zehnte Raucher stirbt an Lungenkrebs; die Ergebnisse sind so eindeutig, „daß die Intelligenz eines Kindes ausreichen müßte, um sie richtig zu beurteilen und daraus entsprechende Schlußfolgerungen zu ziehen".

Vöcklabruck *Josef Rötzer*

RUNES DAGOBERT DAVID, *Der Jude und das Kreuz.* (79.) Ner-Tamid, Fürth/Erlangen 1969. Ln.

Die Bischöfe von Rom — Versöhnung und Verleumdung — Zwiegespräch und Gottesmord — Segen der Väter — Die Geißel Rom — Christi Stellvertreter — Kreuzfahrer für Christus — Pogrome und Kreuz — Jüdische Diaspora — Was stimmt mit den Christen nicht? — Was stimmt mit den Juden nicht? — Aus den Überschriften der einzelnen Kapitel ist ersichtlich, daß hier sehr schwierige theologische und historische Probleme behandelt werden. Am Schutzumschlag steht, daß Vf. 1904 in Rumänien geboren wurde, an der Universität Wien Geschichte und Philosophie studierte, heute in den USA lebt und dort den Ruf eines geschätzten Gelehrten besitzt. Dem Vf. ist sicher in der Verfolgungszeit viel Leid widerfahren; dies sollte aber der historischen Wahrheit gegenüber nicht blind machen. Empört ruft er selber aus: „Welche grausame Entstellung historischer Ereignisse!" (79). Das gleiche muß man leider von großen Partien seines Buches sagen.
Der Fundamentalirrtum liegt im Ansatz der Entstehung der Evangelien: „Das Werk der vier Evangelisten, das wir in griechischer Sprache aus dem 4. Jahrhundert besitzen..." Die großen Codices stammen zwar erst aus dieser Zeit, das heißt aber noch lange nicht, daß die Evangelien in dieser Zeit verfaßt wurden. Die viel ältere Bezeugung durch die Papyrusfragmente existiert für den Vf. überhaupt nicht. Er schafft sich einen Mythus, den er dann mit Leidenschaft bekämpft. Die Grundmelodie dieses Mythus ist, daß die bösen Bischöfe von Rom aus „kaltem, berechnendem Herzen" (14) das judenfeindliche Evangelium geschaffen haben, um dadurch ihre Machtposition auszubauen. Das Christusbild der Evangelien sei natürlich total verzerrt. Was der Vf. möchte, wäre eine purgierte Ausgabe der Evangelien. Der Anhang bringt 32 „judenfeindliche" Stellen aus dem Johannesevangelium. Beim Gang durch die Geschichte werden längst widerlegte Greuelmärchen frisch aufgetischt. Wo bleibt hier das Wahrheitsgewissen des Historikers? Jedenfalls kann mit der hier angewandten „historischen" Methode das brennende Problem „Jude und Kreuz" nicht gelöst werden.

Graz *Claus Schedl*

SCHNYDRIG ERNST, *Schwestern sind schwarz und weiß.* Mit 58 Holzschnitten von Robert Wyss. (159.) Knecht, Frankfurt a. M. 1969, Pappb. DM 19.80.

Man kann sich eines Lächelns nicht enthalten, wenn man die ersten Seiten dieses Buches liest; man weiß nicht recht, was der Autor will. Er behauptet von den Schwestern: „Man füllt ihnen in Rekordzeit die Sammelbüchsen — räumt ihnen in der Straßenbahn die Plätze — einen Laden, in dem eine Schwester den angeschriebenen Preis bezahlt, gibt es nicht." Kann das ernst gemeint sein? Liest man jedoch weiter, wird man mitgetragen von dem guten Humor und den treffenden Aussagen.
Dem Autor sitzt der Schalk im Nacken, wenn er die kleinen menschlichen Schwächen der Schwestern zeichnet, aber auch da spürt man die große Hochachtung, die er vor den Schwestern und ihren Leistungen hat. Man glaubt, sie vor sich zu sehen, so plastisch sind sie geschildert, ob es Schwester Leonilla ist, die in einer alten ausgeplünderten Naziburg ihr Flüchtlingsheim aufschlägt, ob es Mere Anges in Südvietnam ist mit ihrem verläßlichen Sachwalter, dem hl. Josef, oder Küchenschwester Albina mit ihren Anfechtun-

gen, verursacht durch Hennen, Erdbeeren und Schwalben oder die vielen anderen, denen der Autor in aller Welt begegnet. Es gab sie und es gibt sie, diese herrlichen Gestalten in jedem Kloster, nur werden sie leider immer seltener. Alle Schwestern sollten sich freuen über die Wertschätzung, die der Autor unserem Stande entgegenbringt, und in keiner klösterlichen Familie sollte das Buch fehlen. Es dient nicht nur der Erheiterung, macht froh und gelöst, sondern es macht auch nachdenklich: Wir müßten wieder mehr von der Fröhlichkeit und dem guten Humor, den die Menschen von den Schwestern erwarten, ausstrahlen.
Nicht wenig tragen auch die gelungenen Holzschnitte dazu bei, das Buch zu einem wirklichen Geschenk zu machen.

Linz *Sieglinde Rödleitner*

KLINGELE OTTO HEINRICH, *Im Haus der bitteren Brote.* Ein Bethlehem-Buch. (125 S., 16 Bildtafeln.) St.-Gabriel-V., Mödling bei Wien o. J. Ln. S 77.—.

Vf. hat vielfach den Orient bereist und verschiedene Bücher über den Nahen Orient geschrieben. Nun legt er ein Buch über Bethlehem vor, über jenes uralte Bet-Laham, wo einst ein Opferaltar der Göttin Lachama stand. Quellen der ältesten Zeit, Kirchenväter, Kreuzfahrer- und Pilgeraufzeichnungen und immer wieder die Bibel einbeziehend, entwirft K. ein anschauliches Bild des alten und des neuen Bethlehem, ein Bild von der Entwicklung des Ortes, der aus ein paar Hirtenzelten zur Stadt der Geburt Christi geworden ist. Er setzt immer wieder Vergleiche mit dem modernen Bethlehem, dessen Mittelpunkt noch immer die Kirche über der Höhle der Geburt Christi ist, die von Kaiser Konstantin und seiner Mutter Helena im Jahre 326 zu bauen begonnen wurde. Das Buch liest sich, ob Geschichten aus der Bibel erläutert, ob David oder Salomo beschworen werden, wie ein Abenteurerbuch, das nie Langeweile aufkommen läßt.
Wer sich über Bethlehem heute und einst und über das Land Juda zur Zeit der Propheten und von Christi Geburt bis heute informieren will, wer morgenländisches Volksleben kennenlernen will, das in vielen Zügen noch durch Eigenheiten längst vergangener Jahrhunderte geprägt ist, soll zu diesem aufschlußreichen und interessanten Buch greifen. Bethlehem, Haus des Brotes — „Haus des bitteren Brotes" nennt Vf. die Stadt, die in der Wüste liegt und das Brot mit Mühsal, Schweiß und Bitterkeit täglich neu erringen muß. Wer Bethlehem nicht kennt, aber kennenlernen möchte, wer sich auf eine Reise ins Hl. Land vorbereiten möchte, wer Weihnachten nicht als ein sentimentales, nicht als Konsumfest feiern will, soll dieses herrliche Buch, soll die eindringliche Erzählung von jener Nacht lesen, da Christus geboren wurde, und soll damit jenes Kapitel vergleichen, das eine Hl. Nacht im heutigen Bethlehem schildert, die Vf. selber miterlebt hat. Dieses Erleben, ebenso wie die lebendige Darstellung vergangener Jahrtausende, läßt die Lektüre zu einem bleibenden Erlebnis werden.

KLINGELE OTTO HEINRICH, *In den Höhlen hausen die Adler.* Unter Mönchen und Eremiten im Morgenlande. (283 S., 16 Bildtafeln.) St.-Gabriel-V., Mödling bei Wien o. J. Ln. S 127.—.

Das Buch geht zurück auf die Bekanntschaft des Vfs. mit P. de Vaux und P. Arenhoevel von der Ecole biblique in Jerusalem, den beiden Archäologen und Ausgräbern von Chirbet Qumran, jenem Platz am Toten Meer, der seit 1947 durch die dort gefundenen Rollen in der Weltöffentlichkeit eine magische Anziehungskraft erhalten hat. Der Geschichte von Qumran, seiner Eremiten, der Vorläufer der Mönche in Ost und West, geht Vf. nach. Von den Propheten des Alten Bundes zu denen der Zeit Christi, vor allem zu Johannes dem Täufer, dem Einsiedler Sabas und den Eremiten der Berghöhlen, in denen sie wie die Adler hausten, spannt sich der Bogen der Erzählung über die Zerstörung Jerusalems durch die Römer bis in unsere Zeit. Die Qumraner Eremiten erstehen ebenso lebendig vor uns wie die Höhlenmänner des Alten Bundes und die Höhlenmönche des Neuen Testamentes, Einsiedler, die ein Leben lang ihre Berghöhle nicht verließen, wohin ihnen die wenige Nahrung gereicht wurde und wo sie schließlich starben. Ihre Geschichte durchleuchtet das Buch ebenso wie die des Hl. Landes, der Wüste und des Wadi el Kelt und der Burg Machärus, in der Johannes der Täufer enthauptet wurde.
Abenteuer der Wissenschaft, der Archäologie, Suche nach den in den Qumraner Rollen verzeichneten Gold- und Silberschätzen, Abenteuer des jüdischen Volkes und Abenteuer des unerbittlichen Wüstenlandes, aus dem das Christentum hervorging, wissenschaftliche Exkurse und spannende Erzählungen in klarer Diktion machen das Buch zu einer auf jeder Seite spannenden Lektüre. Wer sich über die Frühzeit des Christentums, über Israel, das heute wieder im Mittelpunkt der Weltpolitik steht, wie es schon vor 2000 Jahren im Mittelpunkt stand, wer sich über Land und Volk orientieren will und aus der Vergangenheit die Gegenwart verstehen will, wer Aufschluß über Qumran und seine Funde erhalten will, dem sei dieses ausgezeichnete Buch wärmstens empfohlen.

SANCHES COQUILLAT MARIA MARCELLA, *Die Burg am Weg.* (192.) Sankt-Gabriel-V., Wien-Mödling o. J. Ln. S 72.—.

Das Buch der spanischen Schriftstellerin wurde mit dem spanischen Jugendbuchpreis

1963 ausgezeichnet. Die zehnjährige Tochter eines Witwers mit vier Kindern erzählt die Geschichte eines Sommers und damit die Geschichte der zweiten Ehe des Vaters, zu der die vier Kinder zunächst eine ablehnende Haltung einnehmen. Wie alle Jahre soll es zur Großmutter auf Urlaub gehen, doch am Abend läßt der Vater das Auto mit den vier Kindern vor dem Gartentor eines burgähnlichen Hauses stehen und fährt allein weiter. Die ratlosen Kinder werden von der Tochter der „Burg" gastfreundlich aufgenommen, alles scheint für sie vorbereitet, merkwürdige Gestalten treten auf, eine fremde schöne Dame, als Fee von den Kindern angesehen, entpuppt sich als die Mutter des freundlichen Mädchens, das zur lieben Spielgefährtin geworden ist. Und doch vermuten die Kinder, daß hinter all dem ein Geheimnis lauere, denn weder Vater noch Großmutter kümmern sich um die „ausgesetzten" Kinder. Ein Zufall deckt alles auf: die vier Kinder sollten die kommende Mutter, als die sich die „Fee" entpuppt, und ihre Stiefschwester kennenlernen. Diese Unehrlichkeit scheint aber alle guten Absichten zunichte zu machen, bis es Vater und Stiefmutter gelingt, das gute Ende herbeizuführen. Das Buch wäre als Jugendbuch sehr zu empfehlen für junge Menschen zwischen 10 und 16 Jahren, das auch Erwachsene mit viel Freude und Gewinn lesen können. Doch müßten in einer Neuauflage die fast auf jeder Seite aufscheinenden Druck- und Rechtschreibfehler ausgemerzt werden.

Wels *Wilhelm Bortenschlager*



Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.

glasmalerei

Zentralheizungen aller Systeme • Strahlungsheizungen
Lüftungs-, Klima-, Öl- und Gasfeuerungsanlagen



J. L. BACON KG.

Gegr. 1853

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 22 5 93
Wien V, Schönbrunner Str. 34, Tel. 57 96 21-24



OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

Der internationale Mitarbeiterstab und die moderne Fragestellung machen Kyriakon zu einem Standardwerk

KYRIAKON

Das fast 1000 Seiten starke Werk bietet Beiträge zur frühen Kirchengeschichte, zur christlichen Archäologie, zur Patristik und zur Liturgiewissenschaft.

81 Gelehrte der alten und neuen Welt zählen zu den Mitarbeitern, unter ihnen Yves Congar, Pierre Courcelle, Jean Daniélou, Marcel Richard, Henry Chadwick, Josef Ratzinger, J. M. C. Toynbee, Heinrich Dörrie, Bruce Metzger, Josef A. Jungmann, Ernst Kitzinger.

In der Vielfalt seiner Themen, in der Internationalität seines Mitarbeiterstabes und nicht zuletzt in seiner modernen Fragestellung sucht Kyriakon seinesgleichen.

Kyriakon erschien zur Feier des 70. Geburtstages von Univ.-Prof. Dr. Johannes Quasten (Washington) – dem Patrologen und Liturgiewissenschaftler von internationalem Rang.

Kyriakon. Herausgegeben von Patrick Granfield und Josef A. Jungmann. Zwei Bände mit insgesamt 994 Seiten, 23 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 184,– DM.
ISBN 3 402 03217 1
Aschendorff Münster
8seitiger Prospekt auf Wunsch

250 Jahre Aschendorff
1720 1970

Inlandbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 42.243) oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten.
Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde.

Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.

Auslandbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

Belgien: Ancienne Libraire Desbarax, Louvain, 24, Rue de Namur.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.

Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.

Frankreich: Librairie Saint Paul, Paris 6 e, 6, Rue Cassette.
Librairie Alsatia, Strasbourg, 50, Rue des Hallebardes.

Holland: Berkhout (W. Smolders), Boekhandel, Nijmegen, P. Brugmanstr. 18.
H. Coebergh, Boekhandel, Haarlem.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
Swets & Zeitlinger, Amsterdam, Keizergracht 471.
F. J. Vugts, Boekhandel, Haaren N. B.

Italien: Buchhandlung Athesia, Bozen, Laubengasse 41.
A. Weger's Buchhandlung, Brixen/Prov. Bozen.

Luxemburg: Librairie Clees-Meunier, Luxembourg-Gare, 15, Rue du Fort Elisabeth.
(Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12)

USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, New York 3. N. Y., 31 East 10th Street.

*

	Jahres-bezug	Einzel-heft
Österreich	S 100.—	30.—
Auslandsbezieher mit Zahler im Inland	S 120.—	35.—
Deutschland	DM 19.50	5.—
Schweiz	sfrs 19.50	5.—
Luxemburg, Belgien	bfrs 250.—	70.—
USA	$ 5.—	1.25

zuzüglich Porto

Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-theol. Diözesanlehranstalt in Linz.
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Maximilian Hollnsteiner, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.
Verlag und Druck: OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

Dietrich Zilleßen (Hrsg.)

Religionsunterricht und Gesellschaft

Plädoyer für die Freiheit

1970. 181 Seiten, Paperback, DM 12.80

Erscheint gemeinsam bei Vandenhoeck & Ruprecht
und im Patmos-Verlag

Juristisch ist der Religionsunterricht zwar noch im Grundgesetz gesichert, aber seine Bedeutung und Notwendigkeit sind nicht im Bewußtsein der Gesellschaft verankert. Pädagogische und theologische, aber auch juristische Begründungen reichen nicht mehr aus; vielmehr ist heute vor allem zu klären, welche gesellschaftlichen Bedingungen den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen weiterhin ermöglichen. Im grundlegenden ersten Beitrag „Politik, Gesellschaft, Kirche" legt Dietrich Zilleßen — von der Aufgabe der Theologie für die Freiheit des Menschen ausgehend — Sinn und Begründung eines entsprechenden Religionsunterrichts in seiner gesellschaftlichen Funktion dar.

In seiner Untersuchung „Schule und Gesellschaft, Anmerkungen zur pädagogischen Autonomieproblematik" weist Christfried Röger darauf hin, daß Mitbestimmung in der Schule in näher zu bestimmender Weise sachlich notwendig ist.

Manfred Wichelhaus zeigt in seinem Beitrag „Religionsunterricht unter den Bedingungen der öffentlichen Schule" die Einseitigkeiten einer Konzeption, die von der Theorie einer autonomen Schule her eine von der Kirche unabhängige Begründung des Religionsunterrichts zu geben versucht. Die juristische Absicherung des Religionsunterrichts im Grundgesetz wird durch Peter von Tiling am Maßstab des geltenden Verfassungsrechts geprüft.

Vor allem für den Schulpraktiker neu dürfte der Beitrag von Günter Sieg sein, aus dessen Analyse der Lehr- und Lernmittel der letzten Jahre hervorgeht, daß eine solche empirische Analyse eine Theorie der didaktischen Medien und ein Verständnis der Relation Schule und Gesellschaft verlangt. Dietrich Steinwede weist auf didaktische und lehrplantechnische Konsequenzen aus der vorgelegten Konzeption hin.

Patmos Patmos Verlag 4 Düsseldorf 1 Postfach 6213



P. b. b. Erscheinungsort Linz, Verlagspostamt 4020 Linz

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

G. Schneider:	Jesu geistgewirkte Empfängnis
B. Primetshofer:	Zerbrochene Ehe und Ehescheidung
K. Beck:	Aspekte einer phänomenologischen Anthropologie
B. Löbmann:	Ratsgremien in Pfarrei, Dekanat und Bistum
R. Hansen:	Skandinavien — ein pastorales und theologisches Problem
A. Günthör:	Problem der Geburtenregelung
P. M. Zulehner:	Situationsanalyse von VÖEST-Pendlern
C. Schedl:	Der gestaltlose Gott und das Wort

119. Jahr 1971 2. Heft

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1971

	Abhandlungen	Seite
Gerhard Schneider:	Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1, 34 f.)	105
Bruno Primetshofer:	Zerbrochene Ehe und Ehescheidung	117
Karl Beck:	Aspekte einer phänomenologischen Anthropologie	130
	Pastoralfragen	
Benno Löbmann:	Stellung und Funktion der vom II. Vatikanum gewünschten Ratsgremien in Pfarrei, Dekanat und Bistum	136
Richardt Hansen:	Skandinavien – ein pastorales und theologisches Problem	141
Anselm Günthör:	Zu einigen Büchern über das Problem der Geburtenregelung	149
	Mitteilungen	
Paul M. Zulehner:	Situationsanalyse von VÖEST-Pendlern	154
Claus Schedl:	Der gestaltlose Gott und das Wort	159
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	164
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	170
	Buchbesprechungen	172
	Philosophie, Bibelwissenschaft NT, Dogmatik, Ekklesiologie, Ökumene, Moraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Homiletik, Aszetik, Verschiedenes	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

Redaktion: Maximilian Hollnsteiner, Josef Häupl, Josef Lenzenweger, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Karl Beck, Theol.-Prof., A-3370 Ybbs, Hochstraße 1. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Pater Anselm Günthör OSB, Univ.-Prof., I-00153 Roma, Piazza Cavalieri di Malta 5. Richardt Hansen, Wiss. Assistent, D-84 Regensburg, Bismarckplatz 2. Dr. Benno Löbmann, Hochschulprof., 50 Erfurt, DDR, Dalbergsweg 5. Dr. P. Bruno Primetshofer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Rudigierstraße 11–13. DDr. Claus Schedl, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Kreuzgasse 34. Dr. Gerhard Schneider, Univ.-Prof., D-463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65. DDr. Paul M. Zulehner, Subregens, A-1090 Wien, Boltzmanngasse 9.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche² 1957/68. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften und Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

GERHARD SCHNEIDER

Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1, 34 f)

Zur Interpretation einer christologischen Aussage

1. Das Problem

Wo heutzutage die Vorgeschichten der Evangelien nach Mt und nach Lk erörtert werden, treten – besonders katholischerseits – zwei Probleme in den Vordergrund. Es handelt sich um die Fragen, ob Jesu Geburt in Bethlehem (Mt 2, 5 f; Lk 2, 4, 11) „historisch" sei und ob seine Empfängnis und Geburt aus der Jungfrau Maria (Mt 1, 18–20; Lk 1, 26–38) in dem Sinn zu verstehen sei, daß Jesus keinen menschlichen Vater gehabt habe. Bisweilen hatte man früher beide Fragen für unzulässig erklären wollen, indem man – übrigens zu Recht – darauf verwies, daß es vom Judentum her kein Postulat gegeben habe, der Messias müsse zu Bethlehem und aus einer Jungfrau geboren werden. Doch wird man mit einem solchen Verweis die Problematik nicht beseitigen können. Neuere katholische Exegese meint, daß das heute so häufig bemühte Problem der Kindheitsgeschichte „weitgehend Produkt falscher Problemstellungen" sei[1]. Die katholische Theologie wird im Unterschied zur protestantischen Exegese stark von der Alternative „Historisches Faktum oder Theologumenon" bewegt[2]. Doch sollte man sich dessen bewußt sein, daß für den Exegeten des NTs sich das „Problem einer späteren historisierenden Objektivierung und Materialisierung einer ursprünglich anders ausgerichteten Glaubensaussage auch sonst, sogar bei zentralen Aussagen des Kerygmas, stellt"[3].

Obwohl die Vorgeschichten in Mt 1–2 und Lk 1–2 voneinander unabhängig sind, stimmen sie in zahlreichen Angaben überein. J. Schmid zählt in seinem Lk-Kommentar[4] allein elf Übereinstimmungen auf: 1. Die Empfängnis (und Geburt) Jesu durch eine Jungfrau namens Maria. 2. Diese ist mit einem Mann namens Josef verlobt. 3. Josef stammt aus dem Geschlechte Davids. 4. Die Empfängnis Jesu wird durch den Hl. Geist bewirkt, so daß Josef nicht der wirkliche Vater Jesu ist. 5. Die Empfängnis Jesu geschah zu einer Zeit, da Maria bereits mit Josef verlobt, aber noch nicht in das Haus ihres Mannes heimgeführt war. 6. Die Geburt hingegen erfolgte nach der Heimführung Marias durch Josef. 7. Die Geburt Jesu fiel (nach Mt 2, 1 ausdrücklich, nach Lk 1, 5 wenigstens wahrscheinlich) in „die Tage des Königs Herodes". 8. Der Name Jesu wurde schon im voraus durch einen Engel bestimmt. 9. Jesus stammte aus dem Geschlechte Davids. 10. Er wurde in Bethlehem geboren. 11. Die Heilige Familie zog nach der Geburt Jesu nach Nazareth. Wenn man auch zugeben wird, daß viele dieser Punkte innerlich miteinander verbunden sind, so daß die Zahl der Übereinstimmungen in Wirklichkeit geringer ist, muß man doch die Kongruenz als Anzeichen dafür werten, daß den beiden Evangelisten weithin gleiche Traditionen über die Geburt Jesu vorgelegen haben. Diese haben neben den Namen der Eltern die davidische Abstammung und die geistgewirkte Empfängnis Jesu Christi bezeugt. Da aber das Zeugnis von der geistgewirkten Empfängnis Jesu im NT nur in den beiden sog. Kindheitsgeschichten begegnet, die jedenfalls nach dem Jahre 70 niedergeschrieben wurden,

---

[1] *H. Schürmann*, Aufbau, Eigenart und Geschichtswert der Vorgeschichte von Lukas 1–2: Bibel und Kirche 21 (1966), 106–111; 106.

[2] Siehe *A. Vögtle*, Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte: Bibel und Leben 11 (1970), 51–67; 52. Die genannte Alternative wird etwa in dem Sammelband von *H. J. Brosch* und *J. Hasenfuss* (Hg.), Jungfrauengeburt gestern und heute, Essen 1969, sichtbar.

[3] *A. Vögtle*, a. a. O. 53.

[4] *J. Schmid*, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg [3]1955, 90.

kann man — auch wenn der judenchristliche Ursprung dieser Überlieferung als sicher gelten darf — nicht von einer alten Tradition reden[5].

Nun wurde immer wieder der Versuch unternommen, die späte Bezeugung der geistgewirkten Empfängnis Jesu aus einer Art Familiengeheimnis, das zunächst streng gehütet worden wäre, zu erklären. Im Zusammenhang damit wollte man auch in Lk 2, 51 b (vgl. 2, 19) einen Hinweis darauf sehen, daß die beteiligten Personen selbst, insbesondere Maria, die eigentliche „Quelle" für die übermittelten Nachrichten darstellten[6]. Doch wird man die genannten Stellen des Lk nicht als Angabe der Quelle seines Zeugnisses ansehen dürfen[7]. Es bleibt zu bedenken, was Schmid in diesem Zusammenhang schreibt: „Die innerhalb der ihr durch die Sache selbst gesteckten Grenzen bleibende historische Kritik kann die Geschichtlichkeit der hier (wie in den Evangelien überhaupt) erzählten Begebenheiten weder beweisen noch widerlegen."[8] Aufgabe der theologischen Exegese ist es, die vorliegenden Texte in ihrem Kontext und von ihrer Traditionsgeschichte her zu interpretieren. Es wird sich zeigen, daß eine solche Interpretation des „Christologumenon" von der geistgewirkten Empfängnis Jesu einer einseitig historisierenden und biologisch-materialisierenden Deutung entgegensteht.

Bevor jedoch der lukanische Text und seine Vorgeschichte erörtert werden, sei ein außerkanonisches Beispiel „beweisender" und historisierend-objektivierender Weiterbildung der kanonischen Kindheitserzählungen erwähnt. Im Protevangelium des Jakobus[9], das aus dem 2. Jh. stammt, läßt der Hohepriester Josef und Maria „das Prüfungswasser des Herrn"[10] trinken und schickt sie in die Wüste. Doch sie kommen, ohne Schaden genommen zu haben, zurück. So ist erwiesen, daß die Schwangerschaft Mariens nicht aus sündhaftem Verkehr herrührt (16, 1—3)[11]. Josef informiert die hebräische Hebamme vor der Geburt des Jesuskindes über das Wissen, das er vom Engel empfangen hatte (14, 2): Maria sei nicht seine Frau, „sondern ihre Empfängnis ist aus dem Hl. Geist" (19, 1). Die Zweifel der Hebamme werden dadurch behoben, daß das Kind auf wunderbare Weise (Lichterscheinung in der dunklen Höhle) geboren wird (19, 2). Nachdem die Hebamme die Höhle verlassen hat, begegnet ihr Salome, zu der sie sagt: „Salome, Salome, ich habe dir ein nie dagewesenes Schauspiel zu erzählen: eine Jungfrau hat geboren, was doch die Natur nicht zuläßt." Salome hingegen zweifelt ebenfalls zuerst und spricht: „(So wahr) der Herr, mein Gott lebt, wenn ich nicht meinen Finger hinlege und ihren Zustand untersuche, so werde ich nicht glauben, daß eine Jungfrau geboren hat" (19, 3). Sie kann sich („handgreiflich") überzeugen: „Und Salome ging hinein und legte sie bereit zur Untersuchung ihres Zustandes. Und sie erhob ein Wehgeschrei und sprach: ‚Wehe über meinen Frevel und meinen Unglauben; denn ich habe den lebendigen Gott versucht; und siehe, meine Hand fällt von Feuer verzehrt von mir ab!' " (20, 1). Die Jungfräulichkeit der Mutter

---

[5] Übrigens wird man nach der neuesten Arbeit von *Ch. Burger* (Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Göttingen 1970) nicht mehr so unbefangen wie zuvor von einer alten Davidssohn-Christologie im NT sprechen können (s. ebd. 132—135 zu Lk 1, 26—38; vgl. ferner 166 zu Röm 1, 3 f.).

[6] Vgl. *J. Schmid*, a. a. O. 83. 88.

[7] Siehe *F. Neirynck*, „Maria bewaarde al de woorden in haar haart" (Lk 2, 19. 51): Coll. Brug. et Gand. 5 (1959), 433—466; *B. F. Meyer*, „But Mary kept all these things . . ." (Lk 2, 19. 51): CBQ 26 (1964), 31—49.

[8] *J. Schmid*, a. a. O. 88.

[9] Deutsche Übersetzung in: *E. Hennecke / W. Schneemelcher* (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen, Bd. I: Evangelien, Tübingen [5]1959, 277—290.

[10] Vgl. Nm 5, 11—31.

[11] Siehe auch *W. Bauer*, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909, 58: „Ihn [sc. den Protevangelisten] befriedigt die Darstellung des Matthäus nicht, der die Rechtfertigung der Jungfrau nur dem Joseph im Traume zu Ohren kommen läßt. Sie bot den Gegnern einen allzu bequemen Angriffspunkt."

Jesu ist also nach dem Protevangelium des Jakobus eindeutig auch unmittelbar nach der (wunderbaren) Geburt feststellbar gewesen[12].

2. Lk 1, 34 f im Kontext

Kommt in der Darstellung des Protevangeliums eine starke Tendenz in maiorem gloriam Mariae virginis zum Ausdruck, so ist die lukanische Vorgeschichte entschieden christologisch bestimmt. Sie ist, nicht anders als das Evangelium als Gattung, geradezu aus dem Anliegen der Christologie entstanden. Den vier Evangelien ist, was den Aufbau betrifft, gemeinsam, daß sie als Höhepunkt die Passion mit dem Tod Jesu erzählen und mit der Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten schließen. Diesem „Kern" bzw. Gipfelpunkt schalten sie eine ansteigende Folge von Szenen und Reden aus dem sog. öffentlichen Leben und Wirken Jesu vor. Dieser letzte Komplex, der das Evangelium zu einer „Passion mit ausführlicher Einleitung" macht, setzt in allen Evangelien mit der Taufe Jesu durch Johannes ein, wenn diese auch im Jo-Evangelium nicht eigentlich erzählt wird. Bemerkenswert ist, daß die späteren Evangelien diesen („markinischen") Grundbestand nach zwei Seiten erweitern: zur Seite der „Kindheit" Jesu (Mt und Lk) bzw. der „vorweltlichen" Existenz des Christus (Jo) und zur Osterseite hin (Mt, Lk, Jo). Daraus müssen wir schließen, daß ein eminent christologisches Interesse auch zu den Erweiterungen führte. Der Grundbestand, der sich im Mk-Evangelium findet, hatte vor allem die Aussage im Sinn, der irdische Jesus von Nazareth, von dem die Himmelsstimme bei seiner Taufe sagte, daß er der Sohn Gottes sei (Mk 1, 11), habe sich durch sein Wirken und sein Todesschicksal als der Sohn Gottes erwiesen (vgl. 15, 39). Die beiden späteren Evangelien des synoptischen Typus (Mt und Lk) gehen über diese grundlegende Aussage hinaus. Sie wollen mit ihren Vorgeschichten zeigen, daß dieser Jesus nicht erst von seiner Taufe an der Messias und Sohn Gottes war, sondern von Anfang an[13].

Die Vorgeschichte des Lk-Evangeliums läßt in besonderer Weise das Interesse an der Gottessohnschaft Jesu erkennen, die mit dem Hl. Geist in Verbindung gebracht wird. Daß Jesus der Sohn Gottes ist, wird nicht nur in der Verkündigungsszene (1, 32.35) ausgesprochen, sondern steht indirekt auch in der Geschichte, die das Ende des ganzen Zyklus bildet[14], in einem ersten Jesuswort (2, 49). Schließlich zeigt auch die Genealogie, die traditionsgeschichtlich den Vorgeschichten nahesteht (vgl. Mt 1, 1—17), das besondere Interesse an der Gottessohnschaft Jesu (Lk 3, 23.38). Die Tatsache der Gottessohnschaft Jesu folgt aus der geistgewirkten Empfängnis (1, 35)[15]. Wenn Jesus nach seiner Taufe in der Kraft des Geistes wirkt (4, 1—14.18), so zeigt 1,35, daß das Fundament der Geisteskraft Jesu nicht erst in derTaufe gelegt wurde. „Bei der Taufe wird ein schon vorhandener Geistbesitz aktiviert ... Im Kontext des Lukas nimmt sich 1,35 wie ein Kommentar zur Taufperikope aus."[16]

Die lukanische Vorgeschichte ist aber nicht nur im Zusammenhang der Taufperikope zu sehen, sondern auch in Verbindung mit anderen Höhepunkten des lukanischen Werkes. Der Verzicht auf eine integrale Interpretation des lukanischen Werkes, der die Kapitel Lk 1—2 ausklammert, führt zu einer einseitigen Lk-Auslegung[17]. Die Worte des Engels an Maria erinnern auffällig an die Worte Jesu zu den Jüngern an

---

[12] Auch *Ignatius von Antiochia* (ad Eph 19, 1) scheint das Wunder über die Erzeugung Jesu hinaus auch auf die Geburt auszudehnen.

[13] Das Jo-Evangelium schließlich zieht diese Linie noch weiter aus, wenn es im Prolog (Jo 1, 1—18) betont, daß das „Wort" schon von Ewigkeit her („im Anfang") bei Gott existierte.

[14] Die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel stellt „das eigentliche Erzählungsinteresse am Ende sichtbar heraus: Jesus ist der ‚Sohn' " (*Schürmann*, Aufbau, 106).

[15] Vgl. διὸ καί ... κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. διὸ καί bezeichnet die Folgerung als selbstverständlich!

[16] *H. Räisänen*, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, Helsinki 1969, 101.

[17] So mit Recht *P. S. Minear*, Luke's Use of the Birth Stories, in: Studies in Luke-Acts, ed. by L. E. Keck and J. L. Martyn, London 1968, 111—130.

den Stellen 24, 49 und Apg 1, 8. Es handelt sich offenbar um eine absichtliche Parallelisierung. „Lk 1, 35 scheint als Modell gedient zu haben, als Lukas die Verheißung in Apg 1, 8 formulierte."[18] Die geistgewirkte Empfängnis Jesu, die schon vor seiner Taufe den Geistbesitz begründet, weist voraus auf die Geistausgießung an Pfingsten, die die Kirche für ihren Auftrag ausrüstet.

Wenn nach der Gattung gefragt wird, der Lk 1–2 angehört, so wird man mit H. Schürmann zu der Ansicht gelangen können, daß es sich um eine *gläubige Erzählweise* nach Art der spätjüdischen *Haggada* handelt, „die — aufgrund von Traditionen — die Ursprünge Jesu in Gott gläubig bekennt und sie mit Hilfe typologischen Schriftverständnisses einerseits, apokalyptischer Ausdrucksmittel andererseits zur Ausdeutung bringt. Dabei ordnet man vielleicht – ohne den einen Begriff gegen den anderen auszuspielen – die so umschriebene Art von Geschichtsschreibung besser der umfassenden Gattung der *homologetischen* als der der kerygmatischen *Geschichtsschreibung* zu."[19] In den sieben Einzelerzählungen von Lk 1—2 spricht sich das Bekenntnis der frühen Kirche zu Christus aus, während in dem übrigen Corpus der Evangelien, wie es sich schon im Mk-Aufriß zeigt, eher eine kerygmatische Absicht zu Wort kommt. Die heute verbreitete Ansicht, es handle sich um christlichen Midrasch oder um midraschartige Erzählung, ist darum unzutreffend, weil es sich hier nicht um aktualisierende Erklärung der Schrift handelt; vielmehr werden die Ereignisse um die Geburt Jesu mit Hilfe der Schrift meditierend ins Licht gerückt.

Was in diesem Sinn von Lk 1–2 insgesamt gelten darf, trifft auch für die Verkündigungsperikope im besonderen zu. Sie ist im Lichte von Is 7, 14 (im LXX-Text) gestaltet[20], deutet also die Herkunft und das Wesen Jesu Christi als Erfüllung einer atl Weissagung. Insofern aber die Verkündigung an Maria der Verkündigung an Zacharias (1, 5–25) nachgestaltet ist und zu ihr in einem Verhältnis der überbietenden Parallelität steht, wird sie kaum ursprünglich für sich tradiert worden sein. Wahrscheinlich haben dem Evangelisten die sieben Einzelgeschichten bereits als Kranz von Erzählungen schriftlich vorgelegen, und zwar in griechischer Sprache. Er hat sie dann verschiedentlich bearbeitet, so daß man vorlukanisches Gut und lukanische Redaktion nur noch schwer scheiden kann. So geschlossen die Geschichte Lk 1, 26–38 sich heute im ganzen liest, sie wird dennoch eine Traditionsgeschichte besitzen.

Die verschiedenen Versuche einer quellenkritischen Scheidung von vorlukanischem und lukanischem Material sind wegen der Divergenz ihrer Ergebnisse[21] kaum ermutigend, eine solche Traditionsgeschichte zu entwerfen. Dennoch wird man die VV. 32–33 wegen ihrer altertümlichen Christologie für das älteste Stück halten dürfen. Diese Einheit ist aber mit dem Stück 1, 26–31 so eng verbunden, daß man annehmen muß, im hellenistischen Judenchristentum sei die Verkündigung an die Jungfrau Maria in der Weise erzählt worden, daß das Stück 1, 26–33 als Parallele zu der Verkündigung an Zacharias (Lk 1, 5–25) verstanden wurde. Die Form der Geschichte entspricht atl Verkündigungsgeschichten[22], setzt diese aber nicht unbedingt als Vorlagen voraus. Die entscheidenden Verse 34–35, die heute den Höhepunkt der Perikope bilden, gehen vermutlich auf die Hand des Lk zurück, wenn der Evangelist auch dabei – wie die Parallele in Mt 1, 18.20 zeigt – auf bereits formuliertes Bekenntnisgut zurückgriff. Der Evangelist hat dann möglicherweise eine engere Verbindung zur Empfängnis des Johannes hergestellt, indem er sowohl in der Einleitung zu V.26 als auch in V.36 auf diese hinwies. Gleichzeitig hat er dabei das Stilmittel der Rückfrage Mariens an den Engel (V.34) verwendet[23], das sich auch in der Zachariasgeschichte

[18] *H. Räisänen*, a. a. O. 102.
[19] *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium. Erster Teil (1, 1–9, 50), Freiburg 1969, 24; vgl. überhaupt ebd. 21–24 und *Ders.*, Aufbau, 108 f.
[20] Vgl. die zweimalige Betonung, daß Maria παρθένος sei (V. 27), und den Wortlaut von V. 31.
[21] Siehe dazu den Überblick bei *Räisänen*, a. a. O. 81–83.
[22] Siehe Gn 17, 15–22; 18, 9–16; Ex 3–4; Ri 6, 11–24; 13, 1–25.
[23] Dazu vor allem *J. Gewieß*, Die Marienfrage, Lk 1, 34: BZ NF 5 (1961), 221–254.

(1, 19 f) findet und den atl Annuntiationsgeschichten entspricht[24]. Er hat ferner aus einer dieser Geschichten das Wort von der Allmacht Gottes (V.37 = Gn 18, 14) angefügt. Den Schlußvers 38 kann man dem Evangelisten oder eher der ursprünglichen Erzählung der VV.26–33 zuschreiben. Das Anliegen der lukanischen Einfügung ist dann ein aufklärend-verteidigendes, ähnlich dem Anliegen, das zur Formulierung bei Mt 1, 18.20 führte. Die in der Tradition vorhandene christologische Aussage von der geistgewirkten Empfängnis Jesu wird wohl gegen Zweifler verteidigt und in verschiedenen Ansätzen begründet.

Wir haben behauptet, die VV.34 f bildeten den jetzigen Höhepunkt der Verkündigungsgeschichte, und sie seien vom Evangelisten formuliert. Das ist hier zu belegen. Zugleich kann damit die Voraussetzung dafür geschaffen werden, die lukanische Aussageabsicht in der ganzen Perikope zu erhellen.

Vers 34: Es sprach aber Maria zum Engel: Wie wird das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?

Vers 35: Und es antwortete der Engel und sprach zu ihr: Heiliger Geist wird über dich kommen, und Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das geborene (Kind) heilig genannt werden – Sohn Gottes[25].

Zu Vers 34

1. Die Konstruktion εἶπεν δέ + Subjekt + πρός + Adressat (im Akkusativ) kommt im NT nur bei Lk vor: 1, 34; 6, 9; 11, 39; 15, 22; 22, 52; Apg 12, 8. Von den genannten Stellen sind besonders Lk 6, 9 und 22, 52 aufschlußreich, weil sie den *redaktionellen* Charakter der Einleitungswendung belegen und zudem eine *Frage* einführen.

2. J. Gewieß hat nachgewiesen, daß die Frage ein lukanisches Stilmittel ist, das den Leser auf einen wichtigen Sachverhalt hinweist[26]. Als Beispiele nennt er Apg 8, 26–40; 16, 30; Lk 13, 23; 16, 5.7; 17, 37 u. a. m.

3. Wenn auch vom Wortlaut und Stil her der *Inhalt* der Marienfrage kaum eindeutig als lukanische Formulierung erwiesen werden kann, ergibt sich doch aus den beiden Beobachtungen (1.2), daß hier Lukas — im Hinblick auf den Leser — schreibt. „Der Hervorhebung der wunderbaren, jungfräulichen Geburt aus Hl. Geist dient ... die Frage Marias 1, 34. Lukas legt sie – wenigstens in dieser Form – der Jungfrau in den Mund, damit die Leser die Bedeutung dessen ganz erfassen, was V. 35 verheißen wird."[27]

Zu Vers 35

1. Die Einleitungswendung für die Antwort des Engels kann in ihrer formalen Struktur (καὶ ἀποκριθείς + Subjekt + εἶπεν + Adressat [im Dativ]) als lukanisch gelten. Sie kommt im NT nur Mt 11, 4; 24, 4; Mk 14, 48; Lk 1, 19.35; 4, 8 vor. Doch sind auch die Stellen Lk 1, 60; 5.31; 7.40; 13, 2; 14, 3 zu vergleichen. Da sich die Konstruktion nicht in Apg findet, wird man fragen, ob sie vielleicht für eine *vor*lukanische Tradition charakteristisch ist. Doch zeigt Lk 5, 31 (diff Mk), daß Lk auch von sich aus so konstruieren kann (vgl. auch Lk 4,8: diff Mt).

2. (τὸ) πνεῦμα ἅγιον begegnet in den Evangelien und in Apg in folgender Häufigkeit: Mt 5, Mk 4, Lk 13, Jo 3, Apg 42mal. Die Zahlen für den Gebrauch ohne Artikel sind: Mt 3, Mk 1, Lk 8, Jo 2, Apg 16. Es handelt sich auf jeden Fall um einen lukanischen Vorzugsterminus.

---

[24] *H. Räisänen*, a. a. O. 81, unter Hinweis auf *S. Muñios Iglesias*, El Evangelio de la Infancia en S. Lucas y las infancias de los héroes bíblicos: EstBibl. 16 (1957), 329–382.

[25] Wir folgen der Übersetzung von *Schürmann*, Lukasevangelium, 41, der diese auch im einzelnen begründet.

[26] *J. Gewieß*, a. a. O. 247–252.

[27] Ebd. 253.

3. ἐπέρχομαι kommt im NT außerhalb des lukanischen Werkes nur zweimal vor. Lk hat 3, Apg 4 Belege. Entscheidend für den lukanischen Charakter ist Apg 1, 8, wo das Verbum vom Kommen des Hl. Geistes spricht.

4. Lk liebt es, „nach einem Kompositum mit der gleichen Präposition zu konstruieren"[28]: ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ.

5. „δύναμις begegnet in der hier vorliegenden abstrakten Bedeutung 10 mal in Lk und 7 mal in Apg, nur 2 mal in Mk."[29] Dabei ist vor allem zu beachten, daß die Nebenordnung von δύναμις und πνεῦμα für Lukas charakteristisch ist: Lk 1, 17.35; 4, 14; Apg 1, 8; 6, 8.10; 10, 38; vgl. Lk 24, 48 f.

6. Das absolute ὕψιστος steht als Gottesbezeichnung im NT nur bei Lukas: Lk 1, 32.35.76; 6, 35; Apg 7, 48[30].

7. ἐπισκιάζω wird außer Mk 9, 7 parr. (Verklärungsgeschichte) im NT nur Lk 1, 35 und Apg 5, 15 verwendet. Die beiden nicht von Mk abhängigen lukanischen Belege gehen darin zusammen, daß sie das Verbum mit dem Dativ konstruieren. Wenn Mt 17, 5 und Lk 9, 34 im Unterschied zu Mk 9, 7 in der Verklärungsgeschichte αὐτούς setzen, so werden sie an ein (völliges) Bedecktwerden der Jünger denken im Unterschied zu einer Überschattung, in der der Schatten lediglich auf sie fällt[31].

8. διὸ καί steht im NT 3 mal bei Lk (1, 35; Apg 10, 29; 24, 26), 6 mal bei Paulus und 2 mal in Hebr. Nur bei Lukas folgt auf διὸ καί das Subjekt der Aussage jeweils als Partizipium. Die Statistik weist zudem für (einfaches) διό folgende Zahlen auf: Mt 1, Mk 0, Lk 2, Jo 0, Apg 8, übriges NT 42 Stellen.

9. τὸ γεννώμενον ist substantiviertes Partizipium[32]. Dieses ist für Lk bezeichnend, wie Schürmann[33] nachweisen konnte. So kommt H. Räisänen zu dem Ergebnis, daß der Versteil 35 c lukanischer Kommentar zu dem Vorhergehenden sei[34]. Außerdem weist er darauf hin, daß V.35 c den Parallelismus und das Metrum von V.35 b verlasse und offenbar als Prosa zu beurteilen sei[35]. Doch wird eher Lk von sich aus V.35 b konstruiert haben (vgl. die lukanische Vorliebe für Doppelungen).

10. ἅγιον κληθήσεται. Es scheint sich um eine feste Wendung zu handeln (Is 4, 3; vgl. Lv 21, 6; 23, 2.37 LXX). Dabei ist ἅγιον Prädikatsnomen. In entsprechenden Wendungen der LXX und des NT folgt καλεῖσθαι dem Prädikatsnomen regelmäßig. Somit ist τό γεννώμενον als Subjekt zu nehmen, während υἱὸς θεοῦ als „lose Apposition" angefügt wird[36].

Nach dieser Analyse kann der Schluß nur lauten: Lk hat 1, 34 f von sich aus *formuliert*. Dabei wird man zugleich betonen müssen: Er hat dennoch das Wesentliche aus V.35 der *Tradition* entnommen, wie die Übereinstimmungen mit Mt 1, 18.20 beweisen[37]. Diese Tradition wird als *mündliche* Überlieferung zu denken sein; anderenfalls hätte Lk kaum dem Wortlaut so sehr seinen eigenen Stempel aufdrücken können.

---

[28] *H. Schürmann*, Der Paschamahlbericht, Münster 1953, 94; vgl. *G. Schneider*, Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu, München 1969, 75.
[29] *H. Schürmann*, Lukasevangelium, 55, Anm. 109.
[30] Vgl. ebd. 48, Anm. 57.
[31] Siehe *W. Bauer*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Berlin ^{5}1958, s. v. ἐπισκιάζω. Wahrscheinlich aber ist auch in Mk 9, 7 ursprünglich αὐτούς zu lesen (siehe P^{45} H^{*} W φ al).
[32] So auch (pluralisch) *Philo*, plant. 15.
[33] *H. Schürmann*, Jesu Abschiedsrede, Münster 1957, 5. 71. 74. 121.
[34] *H. Räisänen*, a. a. O. 100 f.
[35] Ebd. 100.
[36] Zum ganzen Punkt 10 vgl. *H. Schürmann*, Lukasevangelium, 54 f.
[37] Ähnlich *H. Schürmann*, a. a. O. 55, der zugibt, daß der Evangelist an V. 35 „theologisch mitformuliert" hat.

3. Tradition und Redaktion

Abgesehen davon, daß das hohe Ausmaß lukanischer Prägung ein erhöhtes theologisches Interesse des Evangelisten in 1, 34 f vermuten läßt, kann auch von der Anlage der gesamten Perikope 1, 26—38 her erkannt werden, daß die betreffenden Verse den Mittelpunkt oder den Zielpunkt der Darstellung bilden. Ehe wir nun die theologischen Konturen des Lk im einzelnen erkennen können, müssen wir die Frage stellen, inwieweit dem Evangelisten die Materialien zu dem entscheidenden V.35 durch die Tradition überkommen waren. Das wird durch einen Vergleich mit Mt 1, 18.20 einigermaßen gelingen können. Erst von daher kann dann die lukanische „Christologie der geistgewirkten Empfängnis" von der der früheren Tradition abgehoben werden. Zugleich soll aber auch die Traditionsgeschichte und — wenn möglich — der Ursprung dieser christologischen Aussage erfragt werden.

A) Die vor Lk und Mt liegende Überlieferung

Sowohl Lk 1, 34f als auch Mt 1, 18.20 erwecken den Eindruck, daß die Aussage von der wunderbaren Empfängnis Jesu bereits verteidigt wird. Bei Lk gibt die Frage „Wie kann dies geschehen . . ?" zu erkennen, daß der Leserschaft die Empfängnis durch die Jungfrau (vgl 1,27.31) nicht unproblematisch war. Zur Antwort verweist er auf Gottes Allmacht (vgl. VV. 35b.36.37). Gottes Geist wird im Schoß der Jungfrau ein Kind erschaffen. Bei Mt 1,18—25 tritt deutlicher eine apologetische Absicht zutage. Mt antwortet solchen, die an einem Satz des Gemeindeglaubens zweifeln und die Empfängnis Jesu offenbar auf „natürliche" Weise erklären wollen[38]. Wenn aber die diesbezüglichen Argumentationen der Evangelisten schon den vorhandenen Glaubenssatz verteidigen, so ist zu fragen, ob ihre — weithin übereinstimmenden — Begründungen (besonders der Hinweis auf die ursächliche Wirkung des göttlichen Geistes) nicht dem eigentlichen Glaubenssatz gegenüber sekundär sind.

Im Hinblick auf diese Frage muß aber betont werden, daß in beiden Fällen die argumentierende Tendenz nicht eigentlich auf die jungfräuliche Empfängnis ausgeht. Vielmehr wird die Glaubensüberzeugung von der geistgewirkten Empfängnis im Fall des Mt-Evangeliums für eine Argumentation verwendet, die A. Vögtle so beschreibt: „Darin, daß die Szene 1, 18—25 nicht mit dem Reflexionszitat schließt, sondern mit der Feststellung, daß Joseph das vom Engel Befohlene ausführte, kommt gerade *die eigentliche Pointe* dieses Exkurses zum Ausdruck. Mit der Namengebung ist der von seiner rechtmäßigen Frau geborene Sohn rechtlich endgültig und unumstößlich in die an Joseph geknüpfte Geschlechter-Erbfolge eingesetzt, und zwar — wie der Evangelist, das spezifische Beweisanliegen der Genealogie aufnehmend, eben durch die Schriftgemäßheit der Mitteilung und Anordnung des Engels bestätigt sieht 1,23 = Is 7,14 — : als der Messias."[39] Auf der Seite des Lk-Evangeliums tendiert die Antwort des Engels nicht lediglich auf eine Beantwortung des Wie der jungfräulichen Empfängnis Jesu, sondern sie gipfelt in der Prädikation des Kindes als des „Heiligen" und des „Sohn Gottes."[40] Insofern können wir bei der Rückfrage nach dem vorsynoptischen Glaubenssatz von der geistgewirkten Emfängnis Jesu voraussetzen, daß dieser Satz von den beiden Evangelisten nicht eigentlich argumentierend und apologetisch geschützt werden soll, sondern als unbestrittenes Bekenntnis zu einer christologischen Beweisführung verwendet wird.

---

[38] *H. Schürmann*, Lukasevangelium, 57. Siehe schon *M. Dibelius*, Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukasevangelium (erstmalig 1932), in: Botschaft und Geschichte. Bd. I, Tübingen 1953, 1—78; 24. Demgegenüber schreibt *A. Vögtle*, daß sich solche Apologetik „schwerlich als eigentliches oder gar einziges Motiv nachweisen" lasse (Die Genealogie Mt 1, 2—16 und die matthäische Kindheitsgeschichte: BZ NF 8 [1964] 45—58. 239—262; 9 [1965] 32—49; hier 243).

[39] *A. Vögtle*, a. a. O. 8 (1964), 245; vgl. auch *M. Krämer*, Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus (Mt 1): Bibl. 45 (1964), 1—50; besonders 4—6.

[40] Siehe *H. Schürmann*, Lukasevangelium, 53.

Die entscheidenden Bestandteile des Traditionsstückes bestehen offensichtlich in den beiden terminologischen Berührungspunkten zwischen der matthäischen und der lukanischen Form (1. u. 2.). Hinzu kommen zwei Berührungspunkte anderer Art (3. u. 4.).

1. Die Ursache dafür, daß Maria ihr Kind empfängt, wird im Wirken des *Hl. Geistes* gesehen. Nach Mt 1, 18 stellt sich vor der Heimführung Mariä durch Josef heraus, daß sie schwanger ist. Der Evangelist nimmt schon die Botschaft des Engels an Josef voraus, daß die Schwangerschaft ἐκ πνεύματος ἁγίου stammt. V.20 bringt dann das Wort des Engels an Josef, das ihm sagt, Maria sei durch das Wirken des heiligen Geistes schwanger: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου. Damit soll das Bedenken des Josef weggeräumt werden, das erwartete Kind stamme aus ehebrecherischem Verkehr mit einem anderen Mann. Die Präposition ἐκ in Verbindung mit dem Verbum γεννάω, das an unserer Stelle mit „zeugen" zu übersetzen ist, läßt die Wirksamkeit des göttlichen Geistes nach Analogie der Zeugung durch den Mann verstehen[41]. Anders verhält es sich damit bei Lukas. Lk 1, 35 spricht zurückhaltender vom „Kommen" des göttlichen Geistes „auf" Maria, von einer „Überschattung" der Jungfrau durch die Kraft des Höchsten[42]. Damit wird nicht euphemistisch ein Zeugungsakt umschrieben, sondern das Wirken des Geistes gekennzeichnet. Der Zielpunkt der Aussage ist die Folge des Geisteswirkens: das Kind wird (mit Recht) als „heilig" und als „Sohn Gottes" bezeichnet.

2. Ähnlich ist der Unterschied zwischen Mt und Lk in einem zweiten Berührungspunkt zu beurteilen. Nach Mt 1, 20 wird *das Kind im Schoß der Mutter* mit τὸ γεννηθέν bezeichnet. Vor der Geburt kann dieses substantivierte Partizipium (Aor. 1 pass.) nur „das Gezeugte" meinen. Bei Lk (1, 35) jedoch ist das Partizipium (Praes. pass.) τὸ γεννώμενον ganz von der Mutter aus gesehen und daher mit „das, was geboren wird" bzw. allgemeiner mit „das Kind" zu übersetzen[43]. Der Gedanke an eine zeugende männliche Tätigkeit ist weniger direkt vorhanden als bei Mt.
Somit kann (aus 1. u. 2.) geschlossen werden, daß in der vorsynoptischen Tradition das betreffende Christologumenon der zurückhaltenden Fassung des Lk entsprochen hat. Denn die Entwicklung ging, wie insbesondere die Apokryphen zeigen, in die Richtung einer biologisch-materiellen Ausfaltung der Glaubensaussage. Der Nachdruck liegt ursprünglich nicht auf der „vaterlosen" Lebensentstehung, sondern auf der Tatsache, daß die Existenz Jesu, des Heilbringers, ganz dem Wirken des Hl. Geistes zu verdanken ist[44].

3. In beiden Fällen wird die entscheidende christologische Aussage von einem *Engel* gesprochen. Sicherlich ist das ein Stilmittel, durch das u. a. der Offenbarungscharakter der Aussage kenntlich gemacht wird. Die vorliegende Tradition weiß, daß es sich bei der Aussage über die geistgewirkte Empfängnis nicht um eine konstatierbare und empirisch beweisbare Tatsache handelt, sondern um die von Gott kommende vertiefte Deutung der Person Jesu Christi. Übrigens hatte auch die oben postulierte Annuntiationsgeschichte der vorlukanischen Form (Lk 1, 26–33) die entscheidende christologische Aussage dem Engel in den Mund gelegt (VV.32.33).

4. Sowohl bei Mt als bei Lk wird das Christologumenon von der geistgewirkten Empfängnis Jesu mit *Is 7, 14* in Verbindung gebracht. Zwar erscheint der atl Text bei Mt erst im Vers 23 als nachträgliches Reflexionszitat und ist insofern nicht unmittelbar mit dem Christologumenon verbunden. Deshalb wurde häufig betont, die geistgewirkte Empfängnis Jesu könne von der Urkirche nicht aus Is 7, 14 erschlossen

[41] Siehe *W. Bauer*, Wörterbuch, s. v. γεννάω 1 a; vgl. Jo 1, 13; 3, 6.
[42] Siehe auch oben *zu V. 35:* Nr. 7.
[43] Vgl. den Beleg bei *Philo*, plant. 15 (vgl. *Herodot* I 108), angesichts dessen die Unentschiedenheit *W. Bauers* (a. a. O. 1 a und 2) unberechtigt erscheint.
[44] Die zeugende Tätigkeit des Mannes wird in der griechischen Antike als die eigentlich aktive und entscheidende Ursache bei der Entstehung eines Menschen angesehen; vgl. *D. M. Balme*, Zeugungslehre, in: Lexikon der alten Welt, Zürich 1965, 3331–3333.

worden sein[45]. Sobald man indessen berücksichtigt, daß in dem vorlukanischen Stück Lk 1, 26–33 bereits der Bezug auf die Is-Stelle offenkundig ist, ja, daß die ganze Szene von dieser Stelle her komponiert erscheint (vgl. besonders 1, 26.31), wird man mit einem solchen Urteil zurückhaltender sein. Freilich ist mit Is 7, 14 nicht der Gedanke der Geistzeugung verbunden. Deshalb wird man nicht behaupten können, das Christologumenon beruhe auf urchristlicher Interpretation von Is 7, 14. Dennoch scheint deutlich zu sein, daß diese Schriftstelle schon sehr bald mit dem christologischen Glaubenssatz in Verbindung gebracht worden ist.

B) Die Wurzeln des Christologumenon

Nachdem schon die vorsynoptische Überlieferung von der geistgewirkten Empfängnis Jesu nicht mit Sicherheit wiedergewonnen werden konnte, wird man zugeben müssen, daß ein weiteres Vordringen zu den Wurzeln dieser christologischen Aussage nur sehr hypothetisch gelingen kann. Das schließt aber doch nicht die Aussicht aus, mögliche Wurzeln zu nennen und unmögliche auszuschließen.

1. Wenn man bedenkt, daß im Vordergrund der Aussage die vom Hl. Geist gewirkte Zeugung bzw. Geburt Jesu steht, die durch göttliche Offenbarung bekannt wurde, so wird man zunächst an Ps 2, 7 erinnert, wo Gott dem messianischen König sagt: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt!" Die göttliche „Zeugung" macht Jesus zum Messias und Sohn Gottes. In einer ntl Aussage wird der Psalmvers auf die Auferweckung Jesu bezogen (Apg 13, 33). Eine sekundäre Textüberlieferung sieht das „heute" in der Taufe Jesu gekommen (Lk 3, 22 D it). Die Qumrangemeinde besaß das Theologumenon von der göttlichen Zeugung des Messias (1 QSa 2, 11 f) im Anschluß an Ps 2, 7[46]. Dennoch wird man sagen müssen, daß gerade die entscheidende Aussage von der Zeugung durch Gottes *Geist* in Qumran nicht vorliegt[47].
Diese spezifische Aussage der vorsynoptischen Überlieferung kann im palästinischen Judentum nicht belegt werden. Aus dem NT kann man eine „hellenistische" Analogie wie Gal 4, 29 (vgl. Röm 4, 17.19; Jo 1, 13; 3, 6) heranziehen. Die entscheidende Frage jedoch wird lauten: Wie kam es dazu, daß man *Empfängnis und Geburt Jesu* mit dem Wirken des Hl. Geistes in Zusammenhang brachte? Die Antwort wird wohl von der Taufoffenbarung ausgehen müssen, die Jesus als den Sohn Gottes prädiziert, und zwar in dem Augenblick, als der Geist Gottes auf ihn herabkommt (Mk 1, 10 f). Wie diese Offenbarung in Beziehung zu Ps 2, 7 steht, so wird dabei der Geistbesitz Jesu mit seiner Gottessohnschaft in Beziehung gesetzt (vgl. Röm 1, 3 f; Lk 1, 35).

2. Nach der oben vorgetragenen Hypothese gab es bereits vorlukanisch eine Verkündigungsgeschichte, die Jesu Geburt durch die Jungfrau Maria ankündigte, allerdings ohne Jesu Empfängnis mit dem Hl. Geist in Verbindung zu bringen (Lk 1, 26–33). M. Dibelius hielt die ausgeführte Erzählung gegenüber dem eigentlichen (knapp aussagenden) Christologumenon für sekundär[48]. Wenn man wegen der unzulässigen Voraussetzung Dibelius' – es handle sich um eine legendäre Bildung – dieses Urteil

---

[45] Vgl. etwa *J. Schmid*, Evangelium nach Lukas, 47 (gegen *A. Harnack*).

[46] Siehe O. *Michel / O. Betz*, Von Gott gezeugt, in: Judentum, Urchristentum, Kirche (FS. f. J. Jeremias), Berlin ²1964, 3–23; 15.

[47] Gegen *Michel / Betz*, die nur durch einen Kettenschluß (aus 1 QH 3, 10 und 1 QH 7, 6 f.) zu der These kommen, „daß es sich bei der Zeugung des Messias um einen Akt des schöpferischen Gottesgeistes handeln muß" (15). Siehe *A. George*, Jésus Fils de Dieu dans l' évangile selon saint Luc: RB 72 (1965), 185–209; 191 mit Anm. 17. — *L. Legrand* (L'arrière-plan néo-testamentaire de Lc, I, 35: RB 70 [1963], 161–192) möchte den Hintergrund von Lk 1, 35 in einem „apokalyptischen Schema" sehen, das ursprünglich die Parusie beschrieben habe (vgl. Röm 1, 3 f.). Dieses Schema hätten die Christen zunächst auf die „Verherrlichung Christi" angewendet, ehe Lk die Linie bis zur Empfängnis weiterzog. Er wolle damit sagen, daß nicht nur die Auferstehung schon eine „Parusie" war, sondern auch Jesu Empfängnis (185). Diese Hypothese kann m. E. nicht überzeugen, weil sie Röm 1, 3 f. zu unbekümmert mit Lk 1, 35 in Verbindung bringt.

[48] *M. Dibelius*, Jungfrauensohn und Krippenkind, 35.

nicht teilt, so wird man in dieser Erzählung eine Überlieferung sehen dürfen, die ebenso alt sein kann, wie das kurze Christologumenon. Allerdings gehört diese Erzählung, die weitgehend auf Is 7, 14 LXX fußt, ins griechisch sprechende Judenchristentum. Eine ihrer Wurzeln liegt eben in der Schriftstelle Is 7, 14, die in der LXX wenigstens auf eine Jungfrau im engeren Sinn bezogen werden *konnte*. Die Erzählung steht aber auch in einer Beziehung zu atl Verkündigungsgeschichten. Was hier jeweils als Wunder der Allmacht Gottes angekündigt wird, findet seine unvergleichliche Überbietung, wenn das Kind aus einer *Jungfrau* geboren wird. Dieses Kind ist der Messias, die entscheidende Gestalt der von Gott geführten Heilsgeschichte! Also steht die Geschichte auch hier in einer biblischen Tradition. Lk wird dann von sich aus — in Analogie zu 1, 15 — die Ursächlichkeit des Hl. Geistes in dieses Stück eingefügt haben, von der er aus der Tradition wußte. Jesus ist nicht nur vom Hl. Geist *erfüllt* wie Johannes (1, 15), sondern er verdankt seine *Existenz* diesem Gottesgeist (1, 35).

3. Die Frage religionsgeschichtlicher Analogien spielt nicht in dem Sinn eine Rolle, daß diese als eigentliche Wurzeln in Frage kämen[49]. Dennoch sollten sie nicht außer Betracht bleiben, weil sich in ihnen zeigt, daß die hellenistischen Judenchristen mit ihrer christologischen Aussage bei den Heiden, die sie für Christus gewinnen wollten oder gewonnen hatten, Anklang und Verständnis finden konnten[50].
Die ägyptischen Vorstellungen von der Zeugung durch den göttlichen Geist[51] können schon auf die Übersetzung von *'almāh* durch παρθένος in der LXX eingewirkt haben[52]. In diesem Zusammenhang ist darauf zu verweisen, daß gerade Philo von Alexandria die Vorstellung bezeugt, bestimmte Gestalten der Heilsgeschichte, die nach der Schrift eindeutig einen menschlichen Vater hatten, seien auf dem Wege jungfräulicher Empfängnis durch ein Wunder Gottes ins Leben getreten[53]. Wenn Philo auch in allegorischer Weise die jungfräulichen Frauengestalten auf Tugenden bezieht, so liegt dennoch die genannte Vorstellung zugrunde. Man kann angesichts dessen nicht sagen, diese Vorstellung sei dem Judentum fremd. Sie ist im *hellenistischen* Judentum bezeugt. Daß eine solche Aussage über Christus dem Hellenisten verständlich — wenn auch vom Christusglauben her gesehen: mißverständlich — sein konnte, bezeugt im 2. Jh. Justin, wenn er den Juden Tryphon im Zusammenhang mit der jungfräulichen Empfängnis Jesu auf den Perseusmythus verweisen läßt[54].

4. Alle möglichen Wurzeln und Vorstellungshintergründe weisen somit auf das hellenistische Judenchristentum. Damit wird die ohnehin fragwürdige Theorie einer geheim gehaltenen Familientradition über die geistgewirkte Empfängnis Jesu in einem weiteren Punkt unwahrscheinlich. Zur Widerlegung dieser Theorie, die auffallenderweise wiederum bei Schürmann[55] begegnet, hat Vögtle kürzlich das Entscheidende zusammengestellt[56]. Hier sei wenigstens auf die Tatsache hingewiesen, daß es im NT

---

[49] *E. Schweizer* (ThW VIII 378): „Wirkliche religionsgeschichtliche Par scheint es nicht zu geben." Siehe auch *J. Hasenfuss*, Die Jungfrauengeburt in der Religionsgeschichte, in: *Brosch / Hasenfuss*, Jungfrauengeburt,.11—23.

[50] Vgl. *H. Schürmann*, Lukasevangelium, 61: Religionsgeschichtliche Analogien vermögen „die Denk-, Sprech- und Erzählweise, damit auch den günstigen Verbreitungsraum des Überlieferten verständlich zu machen".

[51] *E. Norden*, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee (1924), Neudruck Darmstadt 1958, 77 f. 80 f.

[52] Siehe *G. Delling*, παρθένος, in: ThW V (1954), 824—835; 831, 34—40.

[53] *Philo*, de cherubim, 40—52, besonders 43. 46. 50; dazu *G. Delling*, a. a. O. 831 f. Siehe auch *Plutarch*, Numa 4, 6; quaestiones convivales, VIII 1.

[54] *Justin*, Dial. 67, 2; 70, 5.

[55] *H. Schürmann*, Lukasevangelium, 61. Exemplarisch dafür: *P. Gaechter*, Maria im Erdenleben, Innsbruck 1953, 75—77. Vgl. *Ders.*, Der Verkündigungsbericht Lk 1, 26—38: ZKTh 91 (1969), 322—363. 567—586; besonders 576—579.

[56] *A. Vögtle*, Offene Fragen, 59—64.

drei miteinander konkurrierende Vorstellungen gibt, die die Heilbringerwürde Jesu begründen wollen. Neben der Menschwerdung einer präexistenten Gestalt (bzw. der Sendung des Sohnes) wird die Abstammung Jesu „aus dem Samen Davids" vertreten, „der als fortführende Aussage die von der Geburt des Messias in Bethlehem entspricht"[57]. Als dritte Vorstellung begegnet die Empfängnis vom Hl. Geist. Da außerdem die Vorstellungen innerhalb der Kapitel Lk 1–2 konkurrieren, kann man die von Vögtle gestellte vorsichtige Frage m. E. bejahen: „Erklärt sich der Umstand, daß nicht nur die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus, sondern auch die von der himmlischen Proklamation der in Bethlehem erfolgten Messiasgeburt sogar noch bei Lukas das Wissen um die geistgewirkte Empfängnis ignoriert, nicht doch am ungezwungensten bei der im allgemeinen vertretenen Hypothese, daß die beiden Szenen von der geistgewirkten Empfängnis und von der Geburt des Messias ‚in der Stadt Davids' nicht in historischer Überlieferung wurzeln, sondern in verschiedenen Stufen und Ansätzen der christologischen Reflexion (‚Sohn Davids' und ‚Sohn Gottes') entsprungen sind?"[58]

C) Lk 1, 34 f in der lukanischen Christologie

Lk hat insbesondere in 1, 34 f seiner eigenen christologischen Absicht Ausdruck verliehen. Doch auch in der gesamten Verkündigungsperikope, wie sie heute in Lk 1, 26–38 vorliegt, kommen Konturen der lukanischen Christologie zum Vorschein.

1. Der Zielpunkt von 1, 34 f ist in den letzten Worten erreicht: das Kind wird „heilig genannt werden, Sohn Gottes". Es besteht kein Grund, hier von einer adoptianischen Christologie zu sprechen[59]. Vielmehr will der Evangelist sagen, daß „heilig" und insbesondere „Sohn Gottes" sachgemäße christologische Bezeichnungen Jesu sind, weil seine Empfängnis bewirkt wurde vom *„heiligen* Geist", der als „Kraft *des Höchsten*" gekennzeichnet ist. Dem Parallelismus von Hl. Geist und Kraft des Höchsten entspricht die Parallelität von „heilig" und „Sohn Gottes". Jesus ist von seiner Geburt an der Heilige und der Sohn Gottes. Wenn diese Qualifikation mit dem Wirken des Gottesgeistes begründet wird, liegt doch noch keine Wesenschristologie im engeren Sinn vor, die von einer physischen Gottessohnschaft spräche[60]. Der „Heilige" ist gänzlich für den Dienst Gottes ausgesondert und erwählt. Der „Sohn Gottes" ist dem Vater grundsätzlich untergeordnet[61].
Wenn Lk dem schöpferischen Wirken des Gottesgeistes die Existenz Jesu Christi zuschreibt, dann will er damit vielleicht die mit Jesus beginnende Zeit als die der Neuen Schöpfung kennzeichnen[62], als die Zeit, in der Gottes Geist als der Hl. Geist nicht nur Christus heiligt (Apg 3, 14; 4, 27), sondern auch die Christen (Apg 9, 13.32).

2. Der Kontext von 1, 34 f macht die christologischen Absichten des Evangelisten noch deutlicher. Er erzählt die Verkündigung an Maria als überbietende Parallele zu der Verkündigung der Johannesgeburt. Ohne Zweifel geht die Parallelisierung zu einem guten Teil auf die Hand des Evangelisten zurück[63]. Jesus wird – auch in

---

[57] Ebd. 62.
[58] *A. Vögtle*, a. a. O. 62.
[59] So *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1961, 56; *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen [3]1966, 306.
[60] Siehe *F. Hahn*, a. a. O. 308; *G. Voss*, Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen, Paris/Brügge 1965, 79; *E. Schweizer*, ThW VIII 378.
[61] Mit Recht betont von *H. Conzelmann*, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen [4]1962, 161.
[62] Vgl. *C. K. Barrett*, The Holy Spirit and the Gospel Tradition, London [2]1954, 21–24.
[63] Siehe neuerdings *A. George*, Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1–2, in: Mélanges Bibliques (FS. f. B. Rigaux), Gembloux 1970, 147–171; 168. Weniger vorsichtig äußerte sich seinerzeit *G. Erdmann*, Die Vorgeschichte des Lukas- und Matthäus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge, Göttingen 1932, 9–11.

Analogie zu atl Annuntiationsgeschichten — als die entscheidende Gestalt der göttlichen Heilsgeschichte gekennzeichnet, die so absolut im Dienst Gottes steht, daß sie ihr Dasein ausschließlich dem Wirken des Geistes verdankt. Während Johannes „groß vor dem Herrn" ist (1, 15), wird Jesus absolut „groß" genannt (1, 32). Sosehr die Gestalt des Johannes mit der des Messias zusammengesehen wird, um beide als Akteure eines einheitlichen Geschichtshandelns Gottes zu kennzeichnen — Jesus ist mehr als der Vorläufer-Prophet. Schließlich wird auch die Verhaltensweise der Jungfrau Maria mit der des Zacharias verglichen werden müssen. Das Interesse des Evangelisten geht nicht auf eine Biographie Mariens, sondern auf ihren Vorbildcharakter für den Gläubigen[64]. Maria ist Vorbild des gläubigen Menschen, der sich trotz aller Fragen dem Wort Gottes unterstellt (1, 38.45; vgl. auch 1, 34)[65]. Zacharias hingegen fordert im Grunde ein Zeichen (1, 18). Eine weitere Parallele kann in der Tatsache gesehen werden, daß Johannes im Gebet von Zacharias erbeten worden war (1, 13), die Verkündigung an Maria aber nichts dergleichen erzählt. Das Kind Mariens ist ganz Geschenk der Gnade[66], während Johannes der menschlichen Aktivität seines Vaters sein Leben verdankt, der um das Kind gebetet hat und das Kind zeugte. Dennoch ist dieser Gnadencharakter, daß Jesus das Geschenk Gottes an die Menschheit ist, nicht die vorwiegende Aussage des Theologumenon[67].

3. Neuere Versuche zur lukanischen Theologie haben einen antignostischen Tenor des lukanischen Werkes erkennen wollen[68]. Wenn diese Hypothese auch als einseitig gelten muß, wird man doch beachten, daß im Unterschied zu apokryphen (gnostisierenden) Kindheitserzählungen[69], Lk keine Wundertat des Jesuskindes erzählt. Vielmehr betont er gerade das menschliche Wachstum des Kindes, das „heranwuchs und erstarkte, indem es mit Weisheit erfüllt wurde" (Lk 2, 40; vgl. 2, 52). Anders als beim Vorläufer Johannes wird in der entsprechenden redaktionellen Wendung nicht gesagt, daß das Kind *„im Geiste* erstarkte" (1, 80)[70]. Jesus ist eben von Anfang an wesentlich im Besitz des Gottesgeistes. Er ist mit Gott verbunden in einer Tiefe, die atl und jüdische Vorstellungen über den Messias übersteigt. Er ist der „Sohn Gottes" in einem absolut neuen Sinn.

---

[64] Die Ansicht, Maria werde als Repräsentantin Israels vorgestellt (so vor allem *R. Laurentin*, Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, Stuttgart 1967), wird von *H. Räisänen* (a. a. O. 86—92) mit guten Gründen in Frage gestellt.

[65] Siehe vor allem auch Lk 2, 19. 51 im Lichte von Lk 8, 15.

[66] Vgl. κεχαριτωμένη (V. 28); χάρις (V. 30).

[67] Siehe die einseitige Interpretation des Holländischen Katechismus: *De nieuwe Katechismus*, Hilversum/Antwerpen 1966, 89 f.

[68] Als Repräsentant sei *Ch. H. Talbert* genannt: Luke and the Gnostics. An Examination of the Lucan Purpose, Nashville/New York 1966; An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology: NTS 14 (1967/68), 259—271.

[69] Beispiele bietet vor allem die „Kindheitserzählung des Thomas" *(Hennecke / Schneemelcher* I 290—299).

[70] Dazu *A. George*, a. a. O. (Anm. 63) 154 mit Anm. 1.

BRUNO PRIMETSHOFER

Zerbrochene Ehe und Ehescheidung

Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion.

I.

Die sensationelle Intervention des melkitischen Patriarchalvikars Elias Zoghby auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil[1] hat die Aufmerksamkeit der breiten Öffentlichkeit erneut auf ein Thema von außerordentlicher Aktualität gelenkt. Zoghby hatte in der Konzilsaula die gegenwärtige Praxis der katholischen Kirche heftig angegriffen, nach der eine geschlossene und vollzogene Ehe von Christen nicht aufgelöst werden kann. Tausende von Menschen seien nach dem Scheitern ihrer ersten Ehe dazu verurteilt, entweder dauernd ehelos zu bleiben oder nach Eingehen einer nichtkirchlichen Verbindung von den Sakramenten der Kirche ausgeschlossen zu werden. Man müsse, so meinte Zoghby, auch in der katholischen Kirche zur Praxis der orthodoxen Kirche zurückkehren, die eine gescheiterte Ehe löst und eine kirchliche Wiederverheiratung gestattet.

Dieser Vorstoß Zoghbys enthielt für den mit der Materie Vertrauten keine grundsätzlichen neuen Gesichtspunkte, wenngleich nicht bestritten werden soll, daß erst Zoghby eine wirkliche Breitenwirkung mit seiner Intervention erreichte. Dies bewies die sofortige heftige Reaktion des Schweizer Kardinals Journet, der die bisherige Praxis der katholischen Kirche verteidigte, sich dann allerdings in der Replik Zoghbys einige Korrekturen seiner Ausführungen gefallen lassen mußte[2]; dies bewies vor allem die Presse, die die Ausführungen Zoghbys begierig aufgriff und daraus ihre nicht immer sachlichen Argumentationen ableitete[3]. Schon lange vor der Rede Zoghbys wurden in der kanonistischen Literatur Gedankengänge ausgesprochen, die Zoghby zur Grundlage seiner Ausführungen gemacht hatte[4], wenngleich es sich vorher um vereinzelte Äußerungen handelte, die mehr theoretischen als praktischen Wert hatten[5]. Seitdem aber die breite Öffentlichkeit mit der Problematik der Unauflöslichkeit der Ehe vertraut wurde, ist eine kaum mehr zu übersehende Flut von Veröffentlichungen festzustellen. Abgesehen von einer Fülle größerer oder kleinerer Aufsätze, verdienen vor allem einige Monographien die Aufmerksamkeit: Das Buch von *Viktor J. Pospishil,* Divorce and Remarriage, mit dem bezeichnenden Untertitel: Towards a New Catholic Teaching (New York 1967); das Buch des Grazer Professors für Bürgerliches Recht, Arbeits- und Sozialrecht, *Viktor Steininger,* Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen (Graz-Köln 1968) sowie der Sammelband von *Jakob David* und *Franz Schmalz,* dessen Titel den Tenor des Buches wiedergibt: „Wie unauflöslich ist die Ehe?" (Aschaffenburg 1969). Schließlich sei noch auf den bereits veröffentlichten Jahrgang 1971 der „Revue de Droit canonique" (Straßburg) verwiesen, der zur Gänze dem in Rede stehenden Problem gewidmet ist[6].

---

[1] IV. Session, 138. Generalversammlung am 29. September 1965. Text in: La Documentation catholique 43 (1965), col. 1901 ff.

[2] Vgl. dazu „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 1. und 2. Oktober 1965.

[3] Über die Reaktion der Presse berichtet eingehend *U. Navarrete,* Indissolubilitas matrimonii rati et consummati. Opiniones recentiores et observationes. PerRMCL 58 (1969), 426 f., Anm. 20.

[4] Vgl. dazu *W. R. O'Connor,* The indissolubility of a ratified consummated marriage, in: EThL 12 (1936), 692 ff.

[5] *J. T. Jimenez-Urresti,* La problematica de la adaptación del derecho canónico en perspectiva ecumenica, in: Estudios de Deusto 9 (1961), 325 ff.

[6] Die wohl jüngste Veröffentlichung zum Thema ist die weniger wissenschaftlich orientierte, als vielmehr gelegentlich stark emotional betonte Darstellung von *M. L. West* und *R. Francis,* Skandal in der Kirche. Eine Dokumentation wider das katholische Eherecht, München 1970.

Das anstehende Problem ist so umfassend, daß es gar nicht in erster Linie den Juristen beschäftigt. Aber es ist natürlich auch ein juridisches Problem. Für das kanonische Recht, das hier in Frage steht, ist zu bedenken, daß es niemals losgelöst werden kann von der Theologie, die auch das Recht in der Kirche trägt. Der Kanonist ist bei der Ausgestaltung und Durchforschung eines bestimmten Rechtsgebietes immer von theologischen Prämissen abhängig[7], da das Kirchenrecht immer auch Teil an der Theologie haben muß[8].

II.

Die Fragestellung „Zerbrochene Ehe und Ehescheidung" und der dabei zu behandelnde Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe würde zunächst eine genaue statistische Erfassung der Scheidungsziffern bzw. Scheidungsursachen erfordern. Ich möchte mich aber mit dem diesbezüglichen Zahlenmaterial nicht näher befassen, sondern mich gleich dem geltenden kanonischen Recht und dem darin zum Ausdruck gebrachten Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe zuwenden. Das kanonische Recht kennt verschiedene Arten von gültigen Ehen.

a) Die Ehe von Getauften, bei der wieder zu unterscheiden ist, ob es sich um eine geschlossene und vollzogene, oder um eine bloß geschlossene, noch nicht vollzogene Ehe handelt.

b) Die gültige Ehe von zwei Ungetauften, in der Fachsprache „matrimonium legitimum" genannt.

c) Die Ehe eines Getauften mit einem Ungetauften, die in der Fachsprache keine eigene Bezeichnung führt, sondern matrimonium inter partem baptizatam et non baptizatam genannt wird[9].

Alle diese Ehen sind gültige Ehen und ihnen allen eignet das Merkmal der Unauflöslichkeit. Dies kommt klar im can. 1063 § 2 des CIC zum Ausdruck, der ohne Unterschied zwischen Christenehen und Nichtchristenehen die *indissolubilitas* als eine der Wesenseigenschaften jeder Ehe erklärt. Für die Christenehe ist darüber hinaus gesagt, daß diese indissolubilitas eine besondere Festigkeit „ratione sacramenti" erhält. Nun bedeutet diese Aussage des kirchlichen Gesetzbuches von der generellen Unauflöslichkeit aller Ehen aber keineswegs, daß alle diese Ehen *tatsächlich* unauflöslich wären. Bei näherem Zusehen nämlich ergibt sich, daß die meisten Ehen, denen nach dem vorhin Gesagten die Wesenseigenschaft der Unauflöslichkeit zukommt, doch in der Praxis scheidbar sind, und zwar nicht bloß in der Form, daß es eine Auflösung der ehelichen Lebensgemeinschaft unter Aufrechterhaltung des Ehebandes gibt, sondern es besteht darüber hinaus die Möglichkeit einer Wiederverheiratung für beide Partner.

Für das „matrimonium legitimum" d. h. die gültige Ehe zweier Ungetaufter hält can. 1120 § 1 im Anschluß an 1 Kor 7, 12–16 die Möglichkeit einer Lösung des Ehebandes im Falle der Taufe des einen Partners bereit. Die näheren Modalitäten, unter denen dieses „Privilegium Paulinum" zur Anwendung kommt, dürfen als bekannt vorausgesetzt werden, ebenso die Tatsache, daß die kirchliche Praxis sich sehr bald über die im Korintherbrief gezogenen Grenzen hinwegsetzte und einen erweiterten Anwendungsbereich für diese Form der Ehelösung schuf. Der CJC verweist in can. 1125 auf eine Reihe von Dokumenten aus dem 16. Jahrhundert, die eine erweiterte Anwendungsmöglichkeit des Privilegium Paulinum unter besonders gelagerten Umständen

---

[7] *K. Mörsdorf*, Kirchenrecht I, München [11]1964, 24 ff.

[8] *G. May*, Das geistliche Wesen des kanonischen Rechts, in: AkathKR 130 (1961), 1 ff. *J. T. Jimenez-Urresti*, Problematica actual en el tema „Iglesia y Derecho", in: „Iglesia y Derecho", Salamanca 1965, 88: „El Derecho canónico es ciencia teológica en el sentido de que se basa en principios teológicos como datos propios *prejuridicos*, y tiene como fin ultimo, fuera de su estricto orden, un fin teológico, como dato *metajuridico*."

[9] Can. 1015 §§ 1–3. Vgl. *J. Bánk*, Connubia canonica, Romae 1959, 51 f.

vorsehen, und die dort für bestimmte Regionen getroffenen Regelungen werden als auf dem ganzen Erdkreis anwendbares Recht erklärt[10].

Aber auch die Ehe zwischen einem getauften und einem ungetauften Partner, die nach der heute herrschenden Lehre kein Sakrament darstellt[11], ist nicht schlechterdings unauflösbar. Auch sie kann bei Vorliegen bestimmter Voraussetzungen — wobei diese Voraussetzungen hier nicht näher untersucht zu werden brauchen — gelöst werden, so daß beiden Partnern der Weg zu einer neuen Eheschließung mit einem getauften oder ungetauften Partner offensteht. Seit einigen Jahren ist die Dispenspraxis in diesem Punkt sogar über die vom Recht gezogenen Grenzen hinausgegangen. Während nämlich can. 1120 eine Anwendbarkeit der Ehelösung mit Hilfe des Glaubensprivilegs für den Fall ausschließt, wo eine Ehe zwischen einem katholisch Getauften und einem Ungetauften mit Dispens vom Hindernis der Glaubensverschiedenheit eingegangen wurde, sind derartige Ehelösungen doch in einer ganzen Reihe von Fällen bekannt[12], ohne daß die zitierte Gesetzesstelle formell jemals außer Kraft gesetzt wurde. Wir können also zusammenfassend sagen: Jede Ehe, bei der wenigstens ein Partner nicht getauft ist, kann zu Gunsten des Glaubens gelöst werden.

Es bleibt also noch die Ehe zweier Getaufter zu untersuchen: Von dieser Kategorie von Ehen wurde bereits gesagt, daß der CJC hier von einer besonderen Festigkeit des Ehebandes „ratione sacramenti" spricht[13]. Das würde also bedeuten, daß Sakramentalität und Unauflöslichkeit schlechthin identisch seien. Bei näherem Zusehen ergibt sich jedoch, daß auch dem nicht so ist. Denn für die noch nicht vollzogene voll- oder halbchristliche Ehe hält das kanonische Recht die Möglichkeit einer Lösung bereit, und zwar kann diese Ehe entweder durch päpstlichen Gnadenakt oder durch Ablegung der feierlichen Ordensprofeß seitens eines der beiden Partner gelöst werden[14]. Und dies, obwohl die Ehe zweier Christen bereits vor ihrem Vollzug unbestrittenermaßen eine sakramentale Verbindung ist[15].

Ja, es können in ein und derselben Ehe sogar Vollzug und Sakramentalität zusammenfallen und trotzdem ist diese Ehe löslich. Dies unter der Voraussetzung, daß Vollzug und Sakramentalität in einer bestimmten zeitlichen Reihenfolge aufscheinen. Denn die Ehe zweier Ungetaufter, bzw. zwischen einem Getauften und einem Ungetauften, kann selbst dann noch gelöst werden, wenn nach der Taufe eines oder beider Partner kein geschlechtlicher Verkehr mehr stattgefunden hat, mag die Ehe auch vor Empfang der Taufe beider Partner noch so oft vollzogen worden sein[16]. Bei den hier in Rede stehenden Kategorien von Ehen sind also an und für sich beide nach can. 1118 für die Unauflöslichkeit erforderlichen Tatbestandsmerkmale gegeben, nämlich die Taufe beider Partner und der Ehevollzug. Man könnte also sagen, es handle sich im Sinne der angezogenen Gesetzesstelle um ein *matrimonium ratum et consummatum*. Lediglich der Umstand, daß der Vollzug vor der Taufe liegt, daß man also sagen müßte, es liegt eigentlich ein *matrimonium consummatum et ratum* vor, wird nunmehr hinsichtlich der Lösbarkeit von entscheidender Relevanz. Das matrimonium ratum et consummatum ist unlöslich, das matrimonium consummatum et ratum bleibt solange löslich, als nicht ein neuer Ehevollzug nach Empfang der Taufe beider Partner stattgefunden hat[17].

---

[10] CIC, Appendix: Documenta IV—VI.
[11] *H. Volk*, Ehe, IV, in: LThK III (1959), 680 ff. *Mörsdorf*, II, 133.
[12] Vgl. hiezu u. a. *I. Gampl*, Privilegium uti aiunt Petrinum, in: Im Dienste des Rechtes in Kirche und Staat (FS. f. F. Arnold), Wien 1963, 331 ff. In diesem Aufsatz wird die Praxis solcher Ehelösungen kritisch beleuchtet. Vgl. dazu *B. Russo*, Die Ehescheidung im zweiten Vatikanum und in der Rechtstradition der Kirche, in *J. David — F. Schmalz*, Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation. Aschaffenburg 1969, 133.
[13] Can. 1013 § 2. [14] Can. 1119.
[15] Can. 1012 § 2. *Mörsdorf*, II, 133.
[16] Can. 1120 § 2. [17] Bánk, a. a. O., 549.

Somit ist also der Grundsatz der Unauflöslichkeit eingeschränkt auf Ehen, bei denen Taufe und Vollzug vorliegen und zwar in einer bestimmten, vom Gesetz mit wesentlichen Rechtsfolgen versehenen Reihenfolge. Um diese Kategorie von Ehen, die in den Ländern mit überwiegend christlicher Bevölkerung den weitaus größeren Prozentsatz darstellen, geht es im folgenden. Von diesen Ehen wird im kanonischen Recht, das sich diesbezüglich auf kirchliche Lehräußerungen stützt[18], behauptet, daß sie von keiner menschlichen Gewalt gelöst werden können außer durch den Tod[19].

An dieser Stelle setzt nun die Kritik ein. Handelt es sich hier wirklich, so wird gefragt, um eine absolut unverrückbare Wahrheit, um einen Kanon, dem der gleiche Stellenwert zukommt wie einer dogmatischen Aussage? Ist nicht vielmehr auch dieser Äußerung des CIC der gleiche Wert zuzuerkennen wie der schon erwähnten Aussage des can. 1120 § 2, wo die Nichtanwendbarkeit des Glaubensprivilegs zunächst für bestimmte Fälle in Abrede gestellt wird, während die Praxis der römischen Behörden einen genau gegenteiligen Weg eingeschlagen hat? Ist der Unterschied zwischen beiden Kategorien von Ehen, nämlich zwischen einem getauften und einem ungetauften Partner auf der einen und zwischen zwei getauften Partnern auf der anderen Seite wirklich so wesentlich, daß sich ein Analogieschluß von der Umgehung der für die eine Kategorie von Ehen geltenden Norm auf die Umgehung der für die andere geltenden Norm ausdrücklich ausschließt?

Die Kritik an der derzeitigen Haltung der römisch-katholischen Kirche, nach der die geschlossene und vollzogene Christenehe als absolut unauflöslich erklärt wird, geht von verschiedenen Gesichtspunkten aus: von exegetisch-biblischen, von historischen, philosophischen, soziologischen und schließlich auch von rechtlichen.

III.

Die wichtigste Quelle in unserer Frage ist zweifellos die Hl. Schrift. In ihren Aussagen über die Unauflöslichkeit der Ehe seien die Stellen der Synoptiker angeführt: Mk 10, 11: „Wer sein Weib entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe und wenn sie ihren Mann entläßt und einen anderen heiratet, bricht sie die Ehe." Lk 16, 18: „Jeder, der sein Weib entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe und wer eine vom Mann Entlassene heiratet, bricht ebenfalls die Ehe." Große Schwierigkeiten bereiten von allem Anfang an die beiden Stellen bei Mt 5, 32 und 19, 9: „Jeder, der sich von seinem Weibe scheidet, außer aufgrund von Ehebruch, der macht sie zur Ehebrecherin. Und wer eine Geschiedene heiratet, der bricht die Ehe." „Jeder, der seine Frau entläßt, außer wegen Ehebruchs, und eine andere heiratet, bricht die Ehe." Die erwähnte Einfügung „außer im Falle des Ehebruchs", wird im Griechischen mit den Worten παρεκτὸς λόγου πορνείας bzw. μὴ ἐπὶ πορνείᾳ wiedergegeben. Auffallend ist der Unterschied zwischen den Aussagen bei Mt und denen bei Mk bzw. Lk. Während die beiden zuletzt genannten Evangelisten das Scheidungsverbot als Logion Jesu in seiner ganzen unerbittlichen, kompromißlosen Härte bringen, enthalten die Stellen bei Mt dem Wortlaut nach doch eine Einschränkung des Verbots. Seit eh und je war diese „Unzuchtsklausel" im Mt-Evangelium eine crux der Exegeten. Zahllos sind die Versuche, diese Stelle zu deuten. Angefangen von einer genauen Untersuchung

---

[18] Vgl. insbesondere Concil. Trident. Canones de sacramento matrimonii, *H. Denzinger - A. Schönmetzer*, Enchiridion symbolorum, ed. XXXII, Nr. 1805 und 1807.

[19] Can. 1118. — Zur Frage, ob mit der im angezogenen Can. zitierten „potestas humana" auch die sogenannte *potestas vicaria* des Papstes gemeint sei, kraft der eine Dispens vom Eheband der geschlossenen und nicht vollzogenen Ehe erteilt wird, vgl. *Navarrete*, a. a. O. 453 ff. Navarrete erwähnt Äußerungen von Pius XI. und Pius XII., aus denen hervorgeht, daß die beiden Päpste eine Lösung der vollzogenen Christenehe durch die potestas vicaria als ausgeschlossen betrachteten. — Zur Frage der Rechtsnatur der „dispensatio matrimonii rati non consummati" durch den Papst: *J. Lederer*, Der Dispensbegriff des kanonischen Rechts unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC. MthSt (K) 8. Bd. München 1957, 87 f.

der πορνεία, die das Wort nicht als Ehe*bruch* übersetzen wollte, sondern als Ehe*hindernis*, demzufolge es sich also bei der Ehe, in der die Frau entlassen wird, um eine von Anfang an ungültige Ehe gehandelt habe[20] bis zu einer gänzlich anders gearteten Übersetzung des παρεκτὸς λόγου πορνείας, derzufolge die fragliche Stelle bei Mt heißen sollte „nicht einmal im Falle des Ehebruchs"[21], sind beinahe alle denkbaren Lösungsmöglichkeiten versucht worden. Die heutige Exegese kommt zu dem Ergebnis, daß das ursprüngliche Logion Jesu in der bei Mk und Lk anzutreffenden Fassung zu finden sei[22]. Demnach sei also der bei Mt anzutreffende Hinweis auf die πορνεία eine Hinzufügung, die der speziell für Judenchristen schreibende Mt im Hinblick auf die Scheidungsmöglichkeiten des jüdischen Rechtskreises (Tora) vorgenommen habe. Es handelt sich also eindeutig um einen Kompromiß zu Gunsten einer der radikalen und apodiktischen Forderung Jesu zuwiderlaufenden Praxis der judenchristlichen Urgemeinde[23]. Es läßt sich also feststellen, daß Mt von allem Anfang an das Herrenwort nicht als ein seinem ganzen Umfang nach verpflichtendes Rechtsgebot auffaßt, sondern eine einschränkende Interpretation desselben vornimmt[24].

Die orientalisch-nichtunierten Kirchen vertreten aufgrund des biblisch-exegetischen Befundes des NTs die Ansicht, daß zunächst wegen Ehebruchs, bzw. unmoralischen Handelns, schließlich aber auch aus anderen Gründen eine Scheidung und Wiederverheiratung möglich sei[25]. Die evangelischen Kirchen lassen ebenso über den Tatbestand des Ehebruchs hinaus Scheidung und Wiederverheiratung zu[26]. Der Unterschied in der Beurteilung der in Rede stehenden Frage durch beide Gruppen von Kirchen liegt nicht sosehr im Katalog von Scheidungsgründen, sondern vielmehr in der Tatsache, daß die evangelischen Kirchen im Gegensatz zu den orthodoxen über das Vorhandensein dieser Gründe nicht durch ein eigenes kirchliches Forum befinden. Dies deshalb, weil die evangelischen Kirchen weder ein eigenes Eheschließungs-, noch auch ein eigenes Ehescheidungsrecht kennen, und die Regelung dieser Fragen in die staatliche Zuständigkeit verweisen[27]. Lediglich bei Gewährung der kirchlichen Trauung, die allerdings nach protestantischem Verständnis zum rechtsgültigen Zustandekommen der Ehe nicht konstitutiv ist, wird eine Unterscheidung dahingehend getroffen, ob die (staatliche) Scheidung aus von der Kirche anerkannten Gründen erfolgt ist oder nicht[28]. Die Unauflöslichkeit der Ehe stellt, darin kommen die genannten

---

[20] *J. Schmid* (Das Evangelium nach Matthäus. RNT ³1956, 104) deutet diese Lösungsmöglichkeit allerdings nur an, wobei er sich die Bedenken, die dagegen vorgebracht werden könnten, keineswegs verhehlt.

[21] *K. Stab*, Das Evangelium nach Matthäus. Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, (EB) Würzburg 1951, 34.

[22] *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. München ²1962. 103 ff.

[23] *P. Hoffmann*, Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung, in: Concilium 12 (1970), 328 f. — Zu den Versuchen der Interpretation der Matthäusstellen vgl. *J. Moingt*, Ehescheidung „aufgrund von Unzucht" (Mt 5, 32 / 19, 9), in: *David-Schmalz*, a. a. O., 178 ff. *J. Margot*, Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Neuen Testament, in: *David-Schmalz*, a. a. O., 230 f. *G. Garcia Martinez*, Indisolubilidad del matrimonio rato y consumado entre dos partes bautizadas, Madrid 1963, 18 ff.

[24] *Hoffmann*, a. a. O., 329.

[25] *P. von Chersones (P. L'Huillier)*, Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der orthodoxen Kirche, in: *David-Schmalz*, a. a. O., 343. — *H. Dombois*, Grundzüge des Eherechts der orientalischen Kirche — unter besonderer Berücksichtigung der Ehescheidung, in ZevKR 13 (1967/68), 107 ff. *E. Melia*, Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de L'Eglise orthodoxe, in: RDC 21 (1971), 180 ff.

[26] *S. Reicke*, Ehescheidung, in: EKL I, 1018.

[27] *H. G. Hesse*, Evangelisches Ehescheidungsrecht in Deutschland. Schriften zur Rechtslehre und Politik, Bd. 22 (Bonn 1960), 168.

[28] *Reicke*, a. a. O. — Vgl. dazu *H. G. Hesse*, Neuere Gesetzgebung der deutschen evangelischen Kirchen und Kirchenbünde auf dem Gebiet des Ehescheidungs- und Wiedertrauungsrechts, in: ZevKR 13 (1967/68), 375 ff.

Kirchen überein, ein *Ziel*gebot dar, das nicht in eine unter allen Umständen verpflichtende juridische Norm gegossen werden könne[29].

IV.

Was nun die historische Beweisführung betrifft, so ließ der schon erwähnte Erzbischof Zoghby unter den Vätern des II. Vatikanums eine Dokumentensammlung kursieren, in der er nähere Unterlagen für die in der Konzilsaula aufgestellte Forderung anbot, die katholische Kirche möge die vollzogene Christenehe dem Bande nach scheiden[30]. Als Ergebnis aus dieser ziemlich umfangreichen Dokumentensammlung steht soviel eindeutig fest, daß die kirchliche Praxis sowohl im Orient als auch im Okzident äußerst schwankend war. Wir sind in der Lage, eine ganze Reihe von Kirchenvätern und Partikularkonzilien anzuführen, die unter bestimmten Voraussetzungen eine Scheidung und Wiederverheiratung der vollzogenen Christenehe als möglich ansahen[31]. Ein sehr früher Zeuge der rechtlichen Unsicherheit in den ersten christlichen Jahrhunderten ist der hl. Augustinus, der 413 in seinem Werk „De fide et operibus" schreibt: „Wer aber sein auf Ehebruch ertapptes Weib entläßt und eine andere heiratet, der darf, wie es scheint, jenen nicht gleichgestellt werden, die aus einem anderen Grunde als wegen Ehebruch ihr Weib entlassen und wieder eine andere heiraten. Sogar in den göttlichen Aussprüchen ist es so unklar, ob derjenige, der mit unbezweifeltem Recht sein ehebrecherisches Weib entläßt, im Falle einer Wiederverheiratung nun selbst auch als ein Ehebrecher zu gelten hat, daß sich jemand meines Erachtens in diesem Punkt nur unter einer geringen Sünde täuscht[32]."

Von größerer Bedeutung als die Aussagen von Partikularsynoden und Kirchenvätern bzw. Kirchenschriftstellern ist das Verhalten der Päpste zur Unauflöslichkeit der Ehe. In einem Brief an Bonifatius geht Papst Gregor II. (715 bis 731) auf diese Frage ein. Bonifatius hatte angefragt, was zu tun sei, wenn eine Frau wegen Krankheit für dauernd nicht mehr in der Lage sei, dem Manne die eheliche Pflicht zu leisten. Gregor antwortete, daß es besser wäre, wenn der Mann bei seiner Frau bliebe; wenn er aber dazu nicht in der Lage sei, so könne er eine andere Frau heiraten, möge aber seiner ersten Frau eine angemessene Unterstützung zuteil werden lassen[33]. Diese päpstliche Entscheidung hat schon den Bologneser Kanonisten Gratian, der sie um die Mitte des 12. Jahrhunderts in seine Kanonessammlung (Concordia discordantium canonum) aufnahm, zu der verwunderten Feststellung verleitet, damit sei der evangelischen und apostolischen Doktrin gänzlich widersprochen[34].

Die Entscheidung Gregors gibt zwei Fragen auf, die aber nach dem heutigen Stand der Forschung wohl nicht zur Gänze gelöst werden können:

1. Es ist nicht völlig sicher, ob die Impotenz der Frau im gegenständlichen Falle nicht schon von Anfang an vorhanden war, so daß also eine geschlossene und nicht vollzogene Ehe vorläge, die durch päpstliche Dispens hätte gelöst werden können. Somit

---

[29] Vgl. dazu die Zusammenfassung in: HerKorr 24 (1970), 386. — Für die orientalischen Kirchen kommen dabei vor allem Gründe der Ökonomie und der Condeszendenz in Betracht. Vgl. dazu E. Zoghby, Konzilsintervention vom 4. 10. 1965, abgedruckt bei *David-Schmalz*, a. a. O., 335. *Moingt*, a. a. O., 214. — Für die evangelischen Kirchen vgl. *R. Voeltzel*, Le lien matrimonial en climat protestant, in: RDC 21 (1971), 149 ff.

[30] Notes sur la tradition occidentale du IIIme au XIme siècle concernant le remariage durant la vie des epoux. Manuskript Zoghbys, zur Verteilung für die Konzilsväter bestimmt, Rom 1965. *V. J. Pospishil*, Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching, New York 1967, 40 ff. Pospishil ist allerdings in der Übersetzung der Quellen nicht immer zuverlässig. Vgl. dazu meine Rezension in: ÖAKR 19 (1968), 179 ff.

[31] *Pospishil*, a. a. O., 40 ff. *Zoghby*, Notes. a. a. O.

[32] *Migne*, PL 40, 221. — Der Versuch von *A. de Roskovány*, De matrimonio in Ecclesia catholica, Tom. II (De indissolubilitate matrimonii) 315 ff., die Aussage Augustinus' abzuschwächen, kann nicht überzeugen.

[33] *Migne*, PL 89, 525, bzw. c. 18 C. XXXII qu. 7.

[34] Dict. Gratiani nach C. XXXII.

wäre also in diesem Fall nur ein normaler Anwendungsfall der päpstlichen Dispensvollmacht gegeben. Dem steht allerdings entgegen, daß Dispensen von der geschlossenen nicht vollzogenen Ehe durch päpstlichen Hoheitsakt zu diesem Zeitpunkt noch unbekannt waren[35].

2. Doch selbst wenn es sich um eine erst nach Abschluß und nach Vollzug der Ehe aufgetretene Impotenz handelt — wenn somit eine im Sinne der heutigen Kanonistik wirklich unauflösliche Ehe vorlag — so bleibt noch die Frage offen, ob Papst Gregor II. in seinem Brief an Bonifatius wirklich eine Dispens erteilt oder nicht vielmehr einen Akt der Toleranz gegenüber dem Zeitgebrauch gesetzt hat[36].

Papst Stephan II. (752 bis 757) hat gelegentlich eines Besuches bei Pippin dem Kurzen im Jahre 754 zu Quierzy einige konkrete Ehefragen beantwortet. Die Lösungen, die der Papst bezüglich geschlossener und vollzogener Christenehen gibt, laufen alle darauf hinaus, daß bei Vorliegen bestimmter, erst nach Eheschluß auftretender Umstände eine Lösung des Ehebandes und eine nachfolgende zweite Eheschließung gestattet wird[37].

Auch hier stellt sich der Forschung das Problem, ob es sich dabei um eine päpstliche Dispens handelt, oder einfach um eine Tolerierung einer in der damaligen Zeit eingewurzelten Praxis, die nicht beseitigt werden konnte und daher zur Vermeidung größeren Übels geduldet wurde. Ein Zugeständnis an die Zeitanschauungen scheint ganz offensichtlich der erste der in der Instruktion Stephans II. von Quierzy behandelten Fälle zu beinhalten, wenn der Papst dort sagt, daß jener, der seine Frau, die eine Sklavin ist, verstößt und eine andere aus höherem Stand heiratet, sich nicht einer „duplicatio conjugii" schuldig mache, es liege lediglich ein „profectus honestatis" vor. In ähnlicher Weise wird der Fall eines Mannes geregelt, der außerhalb seines Vaterlandes eine Sklavin geheiratet hatte, nach einiger Zeit ohne seine Frau in die Heimat zurückkehrt und hier eine Freie zur Frau nimmt. Wenn er nun wieder an den Ort zurückkommt, wo seine erste Frau ist und er findet diese mit einem anderen verheiratet vor, so stehe es diesem Manne frei, eine weitere Ehe zu schließen, allerdings nicht zu Lebzeiten der freien Frau, die er in seiner Heimat geheiratet hat[38].

---

[35] Nach der herrschenden Lehre sind Lösungen der nicht vollzogenen Ehe durch päpstliche Dispens erstmalig unter dem Pontifikat Martins V. (1417—1431) nachweisbar. *I. Fahrner*, Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips und der vollkommenen Scheidung im kanonischen Recht (Freiburg/Br. 1903), 318 ff. *N. Hilling*, Das Eherecht des Codex iuris canonici (Freiburg/Br. 1927), 137. — Auch die Studie von *Fink* kann kein früheres Datum für derartige Ehelösungen nachweisen. Vgl. *K. A. Fink*, Frühe urkundliche Belege für die Auflösung des matrimonium ratum non consummatum durch päpstliche Dispensation, in: ZSavRGKan 46 (1960) 435. — *Navarrete*, a. a. O., 462, verweist hinsichtlich der Schwierigkeiten in der Erklärung dieser Ehelösungen auf nicht näher bezeichnete Autoren, die eine bereits vor der Ehe vorhandene Krankheit der Frau annehmen. Er fährt dann fort: „Proinde ageretur de matrimonio nullo ex capite impotentiae uxoris, vel de matrimonio rato et non consummato si infirmitas illa mulieris non constituebat impedimentum impotentiae sensu canonico." — Wenige Seiten später (476) legt aber Navarrete dar, daß Lösungen von geschlossenen, nicht vollzogenen Ehen durch päpstliche Dispens erst zu einem wesentlich späteren Zeitpunkt angewendet wurden. Vgl. zur Frage auch *R. Weigand*, Unauflöslichkeit der Ehe und Eheauflösungen durch Päpste im 12. Jahrhundert, in: RDC 20 (1970), 44 ff.

[36] *P. Moncelle*, in DThC VI/2 (Paris 1925), col. 1782.

[37] *Migne*, PL 89, 1024.

[38] „De eo, qui uxorem habet in patria, et in alia regione versatur. — Si quis in aliena patria ancillam duxerit in consortium, postea, in propriam reversus, ingenuam acceperit, et iterum contigerit, ut ad ipsam, qua inantea fuerat, patriam revertatur et illa ancilla, quam prius habuit, alii viro sociata fuerat, hic talis potest aliam accipere, tamen non illa vivente ingenua, quam in patria propria habuit." PL 89, 1024. — Interessant ist der Kommentar, mit dem E. von Moy diese Stelle versieht. Er schreibt: „Ebenso bestimmt sprach sich Papst Stephan II. im J. 754 zu Creci darüber aus, daß man anders, als wegen Ehebruchs die Ehe nicht trennen dürfe und daß die Getrennten, jeder bei Lebzeiten des anderen Teiles, ehelos bleiben müßten." In der zu diesem Text hinzugefügten Fußnote ist u. a. die vorhin

Schließlich sei eines Falles gedacht, in dem Papst Coelestin III. (1191 bis 1198) eine gegenüber der bisherigen Praxis erweiternde Auslegung des Privilegium Paulinum vornahm. Er gestattete einer Frau, deren Mann vom Christentum apostasierte und eine heidnische Frau nahm, eine zweite Ehe einzugehen[39]. Nachdem diese Frau mit kirchlicher Erlaubnis wieder geheiratet hatte, brauchte sie selbst im Falle der Reversion ihres ersten Gatten nicht mehr zu diesem zurückzukehren. Wie aus dem Kontext der Dekretale hervorgeht, sah der Papst hier einen Anwendungsfall des Privilegium Paulinum gegeben[40]. Sein Nachfolger im Pontifikat, Innozenz III. (1198 bis 1216) hat es dann auch nicht unterlassen, diese Ansicht seines Vorgängers einer Kritik zu unterziehen, wobei er darauf verwies, daß nur eine von zwei Nichtchristen geschlossene Ehe unter Zuhilfenahme des Privilegium Paulinum gelöst werden könne, nicht aber die Ehe zweier Christen, mag auch ein Teil vom Christentum abgefallen sein[41]. Immerhin ist beachtlich, daß Innozenz III. bei der Darlegung seiner Ansichten über die Tragweite des Privilegium Paulinum einräumt, daß „einzelne Heilige aufgrund einer göttlichen Offenbarung, die jedes Gesetz übersteigt und außer Kraft setzt, gelegentlich anders gehandelt haben"[42].

V.

Obwohl also, wie wir gesehen haben, in der Vergangenheit Schwankungen hinsichtlich der Praxis der katholischen Kirche in bezug auf die Handhabung des Prinzips der Unauflöslichkeit feststellbar sind[43], hält die katholische Kirche nach der heutigen Rechtslage an der absoluten Unauflöslichkeit der vollzogenen Christenehe fest. Die Einengung der absoluten Unauflöslichkeit auf die erwähnte Kategorie von Ehen stellt sich allerdings rechtshistorisch als ein Kompromiß zwischen den mittelalterlichen Rechtsschulen von Bologna und Paris dar[44]. Während die Pariser Schule unter Petrus Lombardus der ehelichen Konsensleistung allein schon ehebegründende Kraft zuschrieb und demnach eine gültig geschlossene Ehe auch schon vor ihrem Vollzug für unauflöslich erklärte[45], sah die Bologneser Schule, offenbar in Anlehnung an die germanischen Rechtsanschauungen von der den Eheabschluß vollendenden Wirkung des Beilagers[46] den Vollzug der Ehe als zu ihrem rechtlichen Zustandekommen wesentlich an. Aus dieser Kontroverse hat sich unter Papst Alexander III. der bis zum heutigen Tag geltende rechtliche Kompromiß entwickelt, daß zwar der Ehekonsens als solcher als ehebegründend angesehen wurde, daß aber die noch nicht vollzogene Ehe zwar als sakramentale, jedoch nicht unauflösliche Verbindung betrachtet wurde[47]. Dabei ist es bis zum heutigen Tag geblieben.

---

wiedergegebene Stelle zitiert, allerdings mit einer ihren Sinn entscheidend verändernden Hinzufügung, die — ohne als solche gekennzeichnet zu sein — von der Hand Moys stammt. Nach „... hic talis potest aliam accipere" findet sich in der Textwiedergabe Moys die Beifügung: „(sc. propter impedimentum conditionis)". Im Text von Migne ist keinerlei Hinweis auf eine beigesetzte Bedingung enthalten. Vgl. *E. von Moy*, Das Eherecht der Christen in der morgenländischen und abendländischen Kirche bis zur Zeit Karls des Großen, Regensburg 1833, 291 und Anm. 488.

[39] C. 1 X III, 33. [40] Vgl. *Weigand*, a. a. O., 49. [41] C. 7 X IV, 19.

[42] C. 14 X III, 32. In bezug auf einige weitere, nicht völlig zu klärende Fälle von Ehelösungen durch Päpste vgl. *Weigand*, 48 ff.

[43] Vgl. hiezu das zusammenfassende Urteil bei *J. Gaudemet*, Le lien matrimonial. Les incertitudes du haut moyen-age, in: RDC 21 (1971), 105.

[44] *W. M. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts, II (²1962), 306 f.

[45] *Plöchl, ebda.*

[46] *H. Conrad*, Deutsche Rechtsgeschichte, I (²1962), 402.

[47] Über die Lehre der Pariser bzw. Bologneser Schule, vgl. *J. Freisen*, Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur (Paderborn 1893/1963), 810 ff. *Plöchl*, a. a. O., II, 306, vertritt in bezug auf die Ehelehre Gratians eine von der herrschenden Lehre abweichende Auffassung.

Wenn nun nach den näheren Gründen gefragt wird, die heute gegen die absolute Unauflöslichkeit der vollzogenen Christenehe ins Treffen geführt werden, so wird eine Reihe von Argumenten vorgebracht: Nicht wenige dieser Argumente gehen davon aus, daß die Vollmacht der Kirche sich auch auf die Lösung der geschlossenen und vollzogenen Christenehe erstrecke[48]. Von der Schlüsselgewalt, zu binden und zu lösen, sei auch die vollzogene Christenehe nicht ausgenommen. Wenn die Kirche bestimmt habe, daß sie ihre Binde- und Lösegewalt nicht auf die vollzogene Christenehe anwende, so habe sie sich damit lediglich *vorläufig* die Hände gebunden; es stehe aber durchaus in ihrer Macht, die Schlüsselgewalt eines Tages auch auf die in Rede stehende Kategorie von Ehen auszudehnen[49].

Als Argument für diese Ansicht wird unter anderem die vorsichtige Formulierung des auf die Frage von Scheidung und Wiederverheiratung bezugnehmenden Kanons des Trienter Konzils ins Treffen geführt, die entgegen der ursprünglich geplanten Fassung auf Intervention des venezianischen Dogen in eine, wie Denzinger-Schönmetzer im Enchiridion Symbolorum es ausdrücken „mitior damnationis formula"[50] umgeprägt wurde, um die Scheidungsgewohnheiten der im damaligen Königreich Venezien ansässigen orthodoxen Griechen nicht zu sehr in Mißkredit zu bringen. Während nämlich die ursprüngliche Formel gelautet hatte, daß derjenige im Banne sei, der die Behauptung aufstelle, wegen Ehebruchs eines Partners könne die Ehe geschieden werden und wenigstens dem unschuldigen Teil stünde die Möglichkeit einer Wiederverheiratung offen, lautete die endgültige Fassung folgendermaßen: „Wenn jemand behauptet, daß die Kirche im Irrtum sei, wenn sie lehrt, daß nach der evangelischen und apostolischen Doktrin wegen Ehebruchs das Eheband nicht gelöst werden könne, und beide Partner, auch der am Ehebruch unschuldige, zu Lebzeiten des anderen keine neue Ehe schließen können, und daß der Mann, der nach Entlassung seiner ehebrecherischen Frau, bzw. die Frau, die nach Entlassung ihres ehebrecherischen Mannes eine neue Ehe eingeht, selbst die Ehe bricht, so sei er im Banne[51]."

---

[48] *O'Connor*, a. a. O., 692 ff. O'Connor unterscheidet des näheren zwischen der Gewalt der Kirche in actu primo und in actu secundo. In actu primo erstrecke sich die Binde- und Lösegewalt auch auf die vollzogene Christenehe; in actu secundo habe die Kirche bisher nur von ihrer Binde-, nicht aber von ihrer Lösegewalt Gebrauch gemacht. Es sei auch nicht zu erwarten, daß die Kirche angesichts der Symbolhaftigkeit der christlichen Ehe von ihrer Lösungsbefugnis Gebrauch mache. — Vgl. zum Ganzen *Navarrete*, 422.

[49] Ganz pointiert formuliert z. B. *R. Charland:* „Tous les mariages, y compris le mariage chrétien consommé, tombent sous le pouvoir des clefs donné par le Christ à son Eglise. Si L'Eglise décidait un jour de rompre le mariage ratum et consummatum, comme elle dissout les autres mariages, il serait rompu avec la même autorité divine." In: RDC 17 (1967), 43.

[50] *H. Denzinger - A. Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum, Definitonum et Declarationum de rebus fidei et morum, [32]1963, Anm. zu Nr. 1807.

[51] *Denzinger - Schönmetzer*, Nr. 1807. Zur Frage der Bedeutung der endgültigen Formel des Trienter Konzils im Hinblick auf die Praxis der orientalischen Kirchen vgl. *Dombois*, a. a. O., 109. Bei der konkreten Formulierung des tridentinischen Kanons ist auch die Kontroverse über die Frage der Ehescheidung auf dem Unionskonzil von Florenz (1439) zu berücksichtigen. Papst Eugen IV. ließ zwar nach Beendigung der Unionsverhandlungen die griechischen Bischöfe zu sich kommen und trug ihnen vor, die Ehescheidung sei einer der Punkte der griechischen Praxis, der gebessert werden müsse. Die Bischöfe antworteten, hierzu könnten sie nichts sagen, ohne sich mit ihren Amtsgenossen und dem Kaiser zu beraten; doch ihrer Meinung nach käme dieses Verlangen, selbst wenn man es als berechtigt unterstellen wollte, der ganzen griechischen Kirche höchst ungelegen. Außerdem ließen sie Scheidungen nur aus schwerwiegenden Gründen zu. Daraufhin wurde die Frage überhaupt nicht mehr behandelt. — Es ist hier festzustellen, daß auch das Tridentinum die Scheidungspraxis der Griechen nicht untersagte. Bis ins 19. Jahrhundert herauf hat Rom die von der lateinischen abweichende Praxis der unierten Orientalen geduldet, die Scheidung und Wiederverheiratung aus schwerwiegenden Gründen gestattet. Vgl. *G. H. Joyce*, Die christliche Ehe (Leipzig 1932), 346. *O. Rousseau*, Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen, in: Concilium 6 (1967), 330.

Damit werde aber, wie unter anderem Jimenez-Urresti feststellte, vom Trienter Konzil lediglich die sogenannte *innere* Auflösbarkeit der Ehe ausgeschlossen, d. h., es werde gesagt, daß es dem Ehegatten untersagt sei, von sich aus ihre Ehe zu trennen und zu einer neuen Verbindung zu schreiten. Nichts sei jedoch über die *äußere* Auflöslichkeit[52] der Ehe ausgesagt, d. h. über die der Kirche in bezug auf sämtliche Ehen zukommende Gewalt, sie bei Vorliegen bestimmter Voraussetzungen dergestalt zu trennen, daß jedem der beiden Partner der Weg zu einer neuen Eheschließung mit einem Dritten offenstehe[53]. Das Konzil habe sich also in keiner Weise festgelegt, und es könne mithin aus dem in Rede stehenden Kanon nicht gefolgert werden, daß nicht auch das matrimonium ratum et consummatum unter die den Nachfolgern des Apostels Petrus zustehende Schlüsselgewalt falle[54].

Wenn die katholische Kirche heute die vollzogene Christenehe für unauflöslich erkläre, so sei dies nicht Konsequenz aus einem unveränderlichen Satz des göttlichen Rechts, sondern stelle lediglich eine rein positive Festsetzung der Kirche dar, derzufolge sie die ihr übertragene und sich auch auf die vollzogene Christenehe erstreckende Schlüsselgewalt durch mehrere Jahrhunderte hindurch einfach nicht zur Anwendung gebracht habe. Dies bedeute aber keineswegs, daß die Kirche nicht eines Tages ihre Meinung ändern könne. Dazu könnte sie angesichts der geänderten gesellschaftlichen Voraussetzungen gedrängt werden. Während nämlich früher die Ehen auch aufgrund der die Scheidung weitgehend eindämmenden und sogar ausschließenden Bestimmungen des staatlichen Rechts bzw. aufgrund sonstiger Voraussetzungen eine viel größere Stabilität aufwiesen, hat man heute einfach den Zerfall eines hohen Prozentsatzes von Ehen zur Kenntnis zu nehmen[55].

V. Steininger geht in seinem Buch, dessen Titel „Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen" schon die Grundlinien seiner Argumentation angibt, von der Tatsache aus, daß eine Ehe eigentlich auch durch den Tod nicht gelöst werden könne. Der Tod bedeute für den Christen ja nicht Ende, sondern Anfang eines neuen Lebens. Er sei nicht Zerstörung der Natur, sondern deren Umwandlung, woraus sich ergebe, daß das Eheband durch den Tod lediglich „gewandelt", aber nicht zerstört werde[56]. Dies drücke sich u. a. darin aus, daß die Kirche die zweite Ehe eines Verwitweten als eigentlich etwas nicht ganz Gehöriges empfunden habe[57]. Dem Tod komme also, so Steininger, nicht schon von selbst die Funktion einer automatischen rechtlichen Lösung des Ehebandes zu, sondern er habe nur die Bedeutung eines wichtigen Grundes, um dessentwillen die Ehe *gelöst* werden *könne*. Mit anderen Worten: Nach Steininger löst der Tod nicht die Ehe, sondern ist Voraussetzung, daß eine „Scheidung" der Ehe ausgesprochen werden könne[58]. Nun gebe es aber Umstände, die auf den Betroffenen ähnlich schwerwiegende Auswirkungen haben wie der Tod eines Partners. Und diese Umstände könnten genausogut als „Scheidungsgründe" in Betracht kommen; etwa eine bald nach der Eheschließung auftretende unheilbare Geisteskrankheit, die den Aufenthalt in einer geschlossenen Anstalt nötig und jeden weiteren menschlichen Kontakt mit dem gesunden Ehegatten unmöglich macht. Selbstverständlich sei auch das Festhalten an der Unauflöslichkeit in diesen Fällen das Vollkommenere; aber dieses Vollkommenere sei doch lediglich ein Zielgebot, das — ebensowenig wie andere Forderungen der Berg-

---

[52] Zu den Begriffen innere und äußere Auflösbarkeit bzw. Unauflöslichkeit vgl. *H. Hanstein*, Kanonisches Eherecht, ^{3}1953, 24.
[53] *Jimenez - Urresti*, La problematica, 325.
[54] HerKorr 22, (1968) 577 f.
[55] *J. Carbonnier*, La statistique du divorce, in: RDC 21 (1971), 11 ff.
[56] *V. Steininger*, Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen, Graz 1968, 40.
[57] *Plöchl*, II, 292. Vgl. dazu auch CIC can. 1142.
[58] *Steininger*, a. a. O., 46.

predigt – nicht allen Menschen unter allen Umständen als verpflichtendes Rechtsgebot auferlegt werden könne[59].

Einen völlig neuen Ansatz in dieser Frage zeigt die Diskussion des Symposiums, das 1967 an der Notre-Dame-University (Indiana, USA) stattfand. Demnach sei die Unauflöslichkeit der Ehe überhaupt kein von außen kommendes Gesetz, auch kein göttliches Gesetz, sondern werde von den Ehegatten kraft der Erlösung Christi „gemacht" oder gegebenenfalls auch nicht gemacht. Kein Gesetz könne die Unauflöslichkeit hervorbringen, noch, wenn sie besteht, aufheben. Wenn nun die Unauflöslichkeit in einer konkreten Ehe durch den Willen des einen oder beider Partner nicht mehr bestehe, könne sie auch kein von außen kommendes Gesetz hervorbringen. Eine durch die Kirche erfolgte Lösung dieser bereits von innen her aufgelösten Ehe bedeutet daher nur noch die Anerkennung eines tatsächlich bereits eingetretenen Zustandes[60].

Eine grundsätzliche Neubesinnung auf den Tatbestand der Ehekonsummation fordern J. T. Finnegan und J. Bernhard. Während nämlich in der bisherigen Lehre und Rechtsprechung der Grundsatz dominierte, daß eine einmalige „copula perfecta" die Tatsache des Ehevollzugs und damit die absolute Unauflöslichkeit der Christenehe zur Folge habe[61] (ein ausgesprochen statisch-dinglicher Aspekt), wird von den beiden Autoren ein radikales Umdenken in Richtung auf einen dynamisch-personalen Begriff der Eingehung und des Vollzugs der Ehe gefordert. Nach Finnegan genügt für das matrimonium ratum nicht, daß beide Partner getauft seien, sondern es muß auch zugleich feststehen, daß sie aus religiösen Beweggründen heiraten. Dadurch, daß sie sich bewußt zur Symbolik ihrer Ehe als eines Abbildes der Vereinigung Christi mit seiner Kirche bekennen, wollen sie die christliche Gemeinde zu größerer Treue in der Liebe anspornen. Für den Tatbestand der Konsummation genüge nicht die Tatsache der copula carnalis an sich, sondern es sei eine *psychologische* Konsummation erforderlich, d. h. die geistige Vereinigung der Ehegatten in ihrem ganzheitlichen Aspekt[62].

In ähnlicher Weise unterscheidet J. Bernhard zwischen dem „mariage instauré" und dem „mariage consacré". Unter dem mariage instauré wäre die Tatsache zu verstehen, daß die Kontrahenten sich zur Eingehung einer religiösen Ehe durch ihr Jawort verpflichten, wobei sie nicht nur die fundamentale Unauflöslichkeit der Ehe bejahen, sondern sich zugleich verpflichten, ihr Möglichstes zu tun, um zu einer innerlich und äußerlich unauflöslichen Ehe zu gelangen. Solange aber die Eheleute nicht wirklich zu einer tiefen Lebens- und Liebesgemeinschaft gelangt seien, könne man von keinem mariage consacré sprechen. Dies bedeute insbesondere, daß die bloß „begonnene Ehe" (mariage instauré) von der Kirche bei Vorliegen bestimmter Gründe

---

[59] *Steininger*, a. a. O., 77 ff. – In ähnliche Richtung geht die Lösung, die Häring vorschlägt. Vgl. *B. Häring*, Internal Forum Solutions to insoluble marriage cases, in: Jurist 20 (1970) 21 ff.

[60] *P. Huizing*, Unauflöslichkeit der Ehe in der Kirchenordnung, in: Concilium 4 (1968), 582 ff.

[61] Ein bedeutsames Abweichen von der herkömmlichen Auffassung über den Tatbestand der Ehekonsummation berichtet *W. J. Tobin*, Homosexuality and Marriage. A Canonical Evaluation of the Relationship of Homosexuality to the Validity of Marriage in the Light of Recent Rotal Jurisprudence. Rome 1964, 196 ff.: In einem Fall, wo der physische Vollzug der Ehe durch einen homosexuell veranlagten Mann nur unter Einfluß von den Vernunftgebrauch ausschaltenden Drogen erreicht werden konnte, entschied die S. R. Rota zunächst auf Inkonsummation, da für den Tatbestand des Ehevollzuges ein „actus humanus" erforderlich sei, ein bloßer „actus hominis" hingegen nicht genüge. Papst Pius XII. schien zunächst geneigt, die Dispens wegen Nichtvollzuges zu gewähren, legte aber den Fall dem Hl. Offizium vor, das auf die Frage: „An matrimonium haberi debeat inconsummatum, si essentialia elementa copulae posita sunt a coniuge, qui ad unionem sexualem non pervenit nisi adhibitis mediis aphrodisiacis, rationis usum actu intercipientibus?" mit „Negative" antwortete und auf diese Weise die Rotaentscheidung widerrief.

[62] *J. T. Finnegan*, When is a Marriage Indissoluble? Reflections on a Contemporary Understanding of a Ratified and Consummated Marriage, in: Jurist 28 (1968), 309 ff.

gelöst werden könne. Als solche Gründe für die Lösung von Ehen sei insbesondere deren totale Zerrüttung anzusprechen[63].

In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, daß schon wiederholt die automatische Junktimierung von Taufe auf der einen und Sakramentalität der Ehe auf der anderen Seite kritisiert wurde. St. J. Kelleher insbesondere meint, es sei unrealistisch, wenn die Kirche mit solcher Sicherheit annimmt, daß jede Ehe — zumindest die zwischen zwei Getauften — grundsätzlich ein Abbild der Einheit zwischen Christus und seiner Kirche sei. Es sei unrealistisch, wenn die Kirche die bloße Tatsache des Taufaktes als ausschlaggebenden Faktor betrachtet, von dem ihre Entscheidung abhängt, ob jemand von einer zerrütteten Ehe befreit werden kann oder nicht. Die heutige Tendenz, die Taufe dynamisch zu sehen, als freie und personale Entscheidung für Christus sowie als ein die Gemeinschaft betreffendes Ereignis, passe schlecht zu dieser Praxis, die reine Tatsache des Getauftseins zum Angelpunkt der Entscheidung für oder gegen die Scheidung zu machen[64].

Ebenso unrealistisch ist aber die Präsumption des can. 1014, der eine Rechtsgunst für die Ehe in dem Sinne enthält, daß immer dann, wenn eine Ehe von zwei Christen in der gehörigen Form geschlossen wird, von Rechts wegen angenommen werden muß, es handle sich um eine gültige Ehe, der kein wesentliches Tatbestandsmerkmal mangelt. Insbesondere wird von Rechts wegen angenommen, daß ein völlig fehlerfreier Ehekonsens vorliege, was soviel bedeutet, daß keiner der Ehepartner durch positiven Willensakt eines der Ehegüter (Nachkommenschaft, Treue, Unauflöslichkeit) ausgeschlossen habe. Diese gesetzliche Präsumption findet heute oftmals keinen genügenden Anhaltspunkt in der Wirklichkeit mehr[65]. Man könnte sich fragen, was die erwähnte Präsumption des fehlerfreien Ehekonsenses bei den Tausenden von Ehen für einen Sinn haben soll, die heute allenthalben von Jugendlichen eingegangen werden, oft als sogenannte Mußehen, und die nach kürzester Zeit einfach an der totalen Unfähigkeit der beiden Partner scheitern, über die Geschlechtsgemeinschaft hinaus ein wirklich gemeinsames Leben zu führen. Es dürfte den seit der Promulgation des CIC doch wesentlich geänderten gesellschaftlichen Voraussetzungen nicht mehr entsprechen, wenn man in allen diesen Fällen den Erweis des mangelnden Ehewillens eines oder gegebenenfalls beider Partner an die komplizierten Beweisregeln des kanonischen Rechts binden wollte[66].

Abgesehen davon zeichnet das kanonische Recht, wenn es als Objekt des Ehekonsenses lediglich die Übertragung der „actus per se apti ad prolis generationem" betrachtet, nur ein äußerst grobes, beinahe naives Bild der Gesamtwirklichkeit Ehe. Von daher kommt es auch, daß das kanonische Recht nahezu ausschließlich den physischen Geschlechtsakt zum Kriterium für den Vollzug einer Ehe macht[67]. Experten der verschiedenen Fächer sind heute überzeugt, daß die Ehe erst dann vollzogen ist, wenn beide Partner ein existentielles, wirklich personales Verhältnis als Mann und Frau zueinander gefunden haben[68].

---

[63] *J. Bernhard*, Réinterpretation (existentielle et dans la foi) de la législation canonique concernant l'indissolubilité du mariage chrétien, in: RDC 21 (1971), 269. Der Verfasser will freilich die Lösung der Ehe in solchen Fällen nicht als ein striktes Recht der Ehegatten auffassen, sondern erblickt darin eine Anwendung des Prinzips der Ökonomie durch die Kirche. A. a. O., 270.

[64] *S. J. Kelleher*, Das Problem der zerrütteten Ehe, in: *David-Schmalz*, a. a. O., 37.

[65] *Kelleher*, Canon 1014 and American Culture, in: Jurist 28 (1968), 1 ff.

[66] Einen nicht unbedeutenden Ansatz zur Korrektur des gegenwärtigen Eheprozeßrechts, das fast ausschließlich „in favorem vinculi" konstruiert ist, erblicke ich in den Entwürfen der „Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo". Vgl. dazu: Communicationes 2 (1970), 188 ff.

[67] *F. M. Cappello*, Tractatus canonico-moralis de sacramentis, V, 1950, 382. Vgl. hierzu in bezug auf die unterschiedliche Auffassung zwischen der S. R. Rota und dem S. Officium Anm. 61.

[68] *Kelleher*, Das Problem der zerrütteten Ehe, 37.

VI.

Ich möchte nun nicht detailliert auf Vorschläge eingehen, die zur Behebung des heutigen Dilemmas auf dem Gebiet von Ehescheidung und Wiederverheiratung schon gemacht wurden und noch werden. Sei es, daß eine radikale Umgestaltung des materiellen und formellen Eherechts gefordert wird, so daß mehr Ehen als bisher aufgrund von unserem heutigen Verständnis besser angepaßten Tatbeständen für ungültig erklärt werden könnten (ich verweise hier auf die Einbeziehung der Fälle von arglistiger Täuschung in das geltende Eherecht[69]), sei es, daß man bei wiederverheirateten Geschiedenen eine „pastorale" Lösung sucht, mit deren Hilfe die in kirchlich nicht geordneten Ehen Lebenden zu den Sakramenten zugelassen werden könnten[70] oder ähnliche Lösungsversuche mehr.

Die brennende Frage, um die es nach den ganzen Darlegungen geht, lautet jedoch eindeutig: Kann die Kirche auch die geschlossene und vollzogene Ehe lösen, wie sie jede andere Kategorie von Ehen löst? Erstreckt sich ihre Schlüsselgewalt auch auf die hier in Rede stehenden Fälle? Unbestritten ist, daß die heutige Praxis der katholischen Kirche unbefriedigend ist, wenn sie einerseits den Grundsatz der Unauflöslichkeit für alle Ehen aufstellt, ihn aber andererseits de facto nur für eine einzige Kategorie von Ehen wirklich gelten läßt[71]. Und dies umso mehr, als diese Praxis in ihrer Gesamtheit eher geeignet ist, das Vertrauen in eine Rechtsordnung zu erschüttern, die — wie im Falle des can. 1120 § 2 gezeigt wurde — eindeutig über die im Recht gezogenen Grenzen hinausgeht, ohne es jedoch für notwendig zu finden, das dieser Praxis diametral entgegenstehende gesatzte Recht jemals formell außer Kraft zu setzen. Die Widersprüchlichkeit und — drücken wir es einmal so aus — mannigfachen „inelegantiae iuris", auf die u. a. V. Steininger sehr deutlich hinweist, bedürfen sicherlich der glättenden Hand des Gesetzgebers, dem es nicht bloß um einen „Codex repetitae praelectionis" geht, sondern dem es um eine der Situation der Kirche in der Welt und den Menschen in dieser Welt angepaßten Neuschöpfung zu tun ist. Aber ist die Kirche mit dieser wenngleich unbefriedigenden Praxis an der Grenze dessen angelangt, was sie kann[72]?

R. Weigand weist in einem sehr beachtenswerten Aufsatz darauf hin, daß es in der Kirche schon mehrmals Prozesse der Bewußtseinsbildung gegeben habe, und zwar in der Art, daß bestimmte, der Kirche zukommende Vollmachten zunächst lange Zeit nicht wahrgenommen wurden; erst allmählich habe sich die Überzeugung durchgesetzt, daß in die päpstliche Schlüsselgewalt auch die Lösung von der geschlossenen, nicht vollzogenen Ehe wie auch die Befreiung von einer Gelübdeverpflichtung eingeschlossen seien. Heute sind derartige päpstliche Hoheitsakte gang und gäbe, und es ist kein Theologe oder Kanonist, der die diesbezüglichen Vollmachten des Papstes in Zweifel zieht[73]. Daß es hinsichtlich der rechtlichen Ordnung der Mischehen in jüngster Zeit ebenfalls zu einem Prozeß der Bewußtseinsbildung gekommen ist, aus dem der kirchliche Gesetzgeber seine, dem kodikarischen Recht in wesentlichen Punkten widersprechenden Schlüsse gezogen hat, ist jedem klar, der auch nur einigermaßen um

---

[69] *H. Flatten*, Irrtum und Täuschung bei der Eheschließung nach kanonischem Recht, Paderborn 1957, *Tobin*, a. a. O., 272 ff.

[70] *H. B. Meyer*, Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden? In: *David-Schmalz*, a. a. O., 269 ff., insbesondere 305.

[71] Somit könnte man eigentlich formulieren, die Kirche vertrete mit Ausnahme der vollzogenen Christenehe den Grundsatz der *Auflösbarkeit* der Ehen.

[72] In diesem Sinne hat sich u. a. Pius XII. in einer Ansprache im Jahre 1942 ausgesprochen: „Il vincolo del matrimonio cristiano è cosi forte che, se esso ha raggiunto la sua piena stabilità con l'uso dei diritti coniguali, nessuna potestà al mondo, nemmeno la Nostra, quella cioè del Vicario di Cristo, vale a rescinderlo." Pius XII, Discorsi e radiomessaggi, Milano 1943, 46 f. Vgl. *Navarette*, a. a. O., 454 f.

[73] Zur Frage des Rechtscharakters solcher „Dispensen" vgl. *Lederer*, 98 ff.

die zunächst behaupteten unverrückbaren Grenzen in der Mischehenfrage weiß[74]. Es ist nun durchaus möglich, daß wir gegenwärtig in der Frage der Lösung der geschlossenen und vollzogenen Christenehe in einem solchen Stadium der Bewußtseinsbildung stehen[75]. Es wird daher der vermehrten und vertieften Anstrengung von Theologen und Kanonisten bedürfen, den wirklichen Umfang des Gotteswortes zu erforschen und zu künden, durch den die christliche Gemeinde hier und heute in Pflicht genommen wird.

[74] Apostolisches Schreiben Pauls VI. „Matrimonia mixta", AAS LXII (1970), 257 ff.
[75] Treffend formuliert *A. Gommenginger:* „Kann vielleicht die Kirche alle Ehen auflösen, aber weiß sie es noch nicht?" Orientierung 33 (1969), 10.

KARL BECK

Aspekte einer phänomenologischen Anthropologie

Das II. Vatikanum stellt fest, daß der Mensch sich selbst zur größten Frage geworden ist[1]. Damit greift das Konzil ein Thema auf, das zumindest seit Kant das Denken der Philosophie bestimmt[2]. Wenn es auch nicht immer als solches erkennbar war, so ging es doch allen philosophischen Systemen der letzten 200 Jahre um eine Antwort auf die Frage Kants: Was ist der Mensch[3]? Weltanschauliche und ideologische Verengungen führten den Menschen immer wieder in die Knechtschaft, ganz gleich von welcher Seite der Machtanspruch kam.

Es ist das große Anliegen unserer Zeit, den Menschen aus solch verengenden und knechtenden Antworten zu befreien. Dies führte dazu, daß der Mensch wieder mehr als jener gesehen wird, als welcher er sich immer schon erlebt, erfährt und selbst weiß. Das Bild, das sich uns vom Menschen darum bietet, gleicht dem farbenprächtigen Bild eines Spektrums; hier wie dort kann weder ein Aspekt weggenommen noch für sich allein genommen werden. Dies ist der Sinn einer phänomenologischen Analyse, die auf Aspekte hinweist.

Im Unterschied zu den bisher im philosophischen Denken im Vordergrund stehenden metaphysischen Deutungen des Menschen, die entweder auf dualistischer oder auch auf monistischer Basis beruhten, kam es in unserem Jahrhundert — hauptsächlich angeregt durch M. Scheler[4] zu einer phänomenologischen Betrachtungsweise des Menschen. Diese Wende wurde umso leichter und freudiger vollzogen, da man dadurch auch dem die anthropologische Frage belastenden Weltanschauungsstreit, der sich in

[1] Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 10.
[2] Auf universitärem Boden ergibt sich daraus eine stärkere Hervorhebung der philosophischen Anthropologie. Diesen Bestrebungen entspricht auch das neue österreichische Bundesgesetz über das Studium an katholisch-theologischen Fakultäten (BGBl. 1969, 73. Stück vom 13. August 1969), worin philosophische Anthropologie als Hauptfach des Theologiestudiums eingeführt wurde.
[3] *J. Kant,* Logik A 25. Kant gibt dort eine Umschreibung der Philosophie: „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen." — Zur Anthropologie Kants vgl. *J. Schwartländer,* Der Mensch ist Person, Stuttgart 1968.
[4] *M. Scheler,* Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928.

der Frage nach der Seele verdichtete und verhärtete, durch die Setzung neuer Blick- und Schwerpunkte aus dem Wege gehen konnte, ohne aber die Verantwortung zu umgehen, die auf der „Frage nach dem Menschen" liegt[5].

1. *Der Mensch als Selbst.*

Ausgangspunkt einer phänomenologischen Betrachtungsweise kann nur das Ich sein; jene Ich-Erfahrung, in der auf ursprüngliche und nicht mehr zurückführbare Weise das Licht des Seins aufstrahlt. Wohl auf die trefflichste Weise hat dies A. Günther († 1863) zum Ausdruck gebracht: „Das Wort Ich ist der einfachste Ausdruck für die reine Form des Selbstbewußtseins. Es ist dieses Ich das alte Icht vom Licht in seiner Anwendung auf das innere Lichtwerden im Geiste[6]." Und ein andermal sagt Günther: „Selbstbewußtsein ist Licht[7]."

Diese ursprüngliche Selbsterfahrung ist nicht nur die Terminisierung und Fixierung des Wissens um das eigene Sein, sondern ist die Bedingung für die Möglichkeit des Wissens um fremdes Sein[8]. Nur weil und insofern der Mensch sein Ich als Sein weiß, kann er um anderes Sein wissen.

Die Ich-Erfahrung ist jedoch nicht nur Zentrierung des gesamten Wissens, sondern auch Zentralisationspunkt des gesamten Tuns. Der Mensch verfügt in seinem Tun über sich selbst; er verfügt darüber, ohne einfach vom Geschehenen mitgerissen zu werden, sondern er wendet sich aus Eigenem („sponte sua") diesem oder jenem zu. Er kann sich gleichsam im Bewegungsstrom des Seienden anhalten, seine Aufmerksamkeit auf etwas ruhen lassen oder zu Neuem weitergehen.

In dieser Möglichkeit des Anhaltens, Innehaltens, Ruhens und Verweilens, des Wählens und Weitergehens erfährt der Mensch seine Selbstverfügbarkeit, die Konstitutiv des Selbstseins ist. Negativ ausgedrückt heißt dies, daß der Mensch sich nie weiß als Tun, Gedanke, Teil oder Akt eines anderen; positiv gesagt ist dies jene Perseität, die die Personalität des Menschen begründet.

In dieser Primitialqualität ist auch das unaufgebbare Recht des Menschen auf sich selbst verankert[9].

2. *Der Mensch als freies Selbst.*

Mit dieser Erfahrung seiner selbst als Ich erfährt der Mensch zugleich auch, daß dieses Selbst-sein Aufgabe ist. Der Mensch steht als Ich dem Nicht-ich gegenüber. Diese Differenz des Gegenüberstehens wird für den Menschen zur Aufforderung, einzugreifen bzw. nicht einzugreifen, oder auf den Menschen bezogen, sein Selbst so oder so zu verwirklichen, so daß auch in der abwartenden (neutralen) Haltung eine Entscheidung zu sehen wäre. Indem der Mensch sich im Strom des Seienden stehend erfährt, erfährt er sich als zur Entscheidung diesem Seienden gegenüber gezwungen, zugleich aber weiß er sich in seiner Entscheidung ganz auf sich selbst gestellt. „Entscheidung aber bedeutet Freiheit." So ist „der Mensch zur Entscheidung gezwungen, in der Entscheidung aber frei[10]."

---

[5] Aus der sehr umfangreichen Literatur sei folgendes hervorgehoben: *M. Landmann*, De homine, Der Mensch im Spiegel seiner Gedanken, Freiburg 1962; *ders.*, Philosophische Anthropologie (Sammlung Göschen), [3]Berlin 1969. *H.-E. Hengstenberg*, Philosophische Anthropologie, [2]Stuttgart 1960. *J. Möller*, Zum Thema Menschsein, Mainz 1967. *H. Rombach* (Hg.), Die Frage nach dem Menschen (FS. f. M. Müller), Freiburg 1966. *E. Rothacker*, Philosophische Anthropologie, [2]Bonn 1966. *E. Coreth*, Was ist philosophische Anthropologie? ZKTh. 91 (1969) 252—273. Akten des XIV. Intern. Kongresses für Philosophie, Wien 1968, Bd. V, Wien 1970, 13—110.

[6] *A. Günther*, Lentigo's und Peregrins Gastmahl, Wien 1857, 101.

[7] *A. Günther*, Der letzte Symboliker, Wien 1834, 1.

[8] Vgl. *A. Günther*, Peregrins Gastmahl, Wien 1830, 148: ‚Das Wissen um das eigene Sein nach dem Grad der In- und Extensität ist die Bedingung zum Verständnis jedes anderen Seins."

[9] Für die christliche Naturrechtslehre hat im besonderen *A. Auer* diesen Ansatz gewählt. Der Mensch hat Recht, Graz 1958.

[10] *Hengstenberg* a. a. O. 42.

Wesentlich ist dabei jener Punkt des Innehaltens; hier und nur hier ist gleichsam alles offen. Wird der erste Akt, oder auch nur der erste Ansatz einer Entscheidung gesetzt, so geht der Mensch wieder zurück in den Strom des Seienden und wird auch von diesem mitdeterminiert. Freiheit liegt demnach nicht in erster Linie in der ausgeführten oder angesetzten Tat, sondern in der Entscheidung zu ihr. In einem Bild gesagt: die Tat wäre jene Linie, die sich aus dem Punkt der Freiheit entfaltet. Im Streit Determinismus — Indeterminismus scheint diese Differenz zwischen eigentlicher Entscheidungsfreiheit und abgeleiteter Tatfreiheit nicht gesehen worden zu sein. Das gleiche gilt auch über die Ergebnisse der Verhaltensforschung; diese kann lediglich das Tatverhalten (wozu auch innere Gesinnungen u. dgl. zu zählen sind) registrieren. Dem Menschen bleibt immer noch die Möglichkeit des „Verhaltens zum Verhalten"[11].

3. *Der Mensch als freies Selbst, das einen Leib hat.*

An der Grenze von Selbst-sein und Gegenstand-sein steht der Leib; er gehört zur Person mit hinzu und steht ihr doch auch gegenüber. In der ursprünglichen Erfahrung wird der Leib auch zur Eingrenzung, die sich auf das Ich, auf das Sein und auf das Tun bezieht; in der Leibhaftigkeit erschließt sich dem Menschen der Ort, wo er sein Ich findet; in der Leibhaftigkeit erst ist das Ich seinsmäßig konstituiert und schließlich ist das Tun dadurch bestimmt. Wäre das Ich zunächst quodammodo omnia[12], so wird es im Leib auf sich eingegrenzt. Diese Eingrenzung darf jedoch nicht negativ verstanden werden, sondern eher nach dem Modell, das sich etwa auch in der Sprache zeigt, wenn z. B. „fines" als „Grenzen" auch „Land" bedeutet. Die Eingrenzung durch und im Leib hat demnach eine positive Qualifikation an sich, die zunächst nach innen gerichtet ist. Die Leibhaftigkeit wird aber auch zur Bedingung der Möglichkeit des Welthabens, denn nur insofern dem Menschen an sich das Nicht-Ich begegnet, kann es von ihm überhaupt wahrgenommen werden[13]. Es scheint, daß, wohl eingeengt von weltanschaulich bestimmten Positionen, der positive Aspekt der Leibhaftigkeit nicht integrativ im anthropologischen Denken fruchtbar gemacht wurde. Wo die positive Bedeutung hervorgehoben wurde, entartete sie meist zu monistisch-materialistischer Einseitigkeit[14].

Aus dieser Erfahrung der Leibhaftigkeit resultiert schließlich auch das Todesbewußtsein[15]. In das Seiende eingreifend hineingehalten, weiß der Mensch um die Tatsächlichkeit des kommenden Herausfallens; in dem Bewußtsein der Verantwortung, die im Innehalten der freien Entscheidung ihren Höhepunkt hat, eröffnet sich jene weite Perspektive, die über das Leben hinausgreifend Tod erst überhaupt verstehbar macht. So wie Ich und Leib einander dual bedingen und bestimmen, treten auch Leben und Tod in ein duales Verhältnis. Zugleich ist damit in der ursprünglichsten Erfahrung der Tod auf jene Ebene projiziert, auf der er mehr ist, als Aufhören des Lebens[16].

---

[11] Dazu *B. Welte*, Determination und Freiheit, Frankfurt 1969, Bes. 53.

[12] *Thomas v. A.*, In De anima III. lect. 13 n. 787.

[13] Das deutsche Wort „Wahr-nehmen" drückt die Passivität des Erfahrens deutlich aus.

[14] Philosophiegeschichtlich dürfte der Ansatz erst bei *L. Feuerbach* zu finden sein, der in der Leiblichkeit des Ich ein absolutes — darin liegt das Versagen — Deduktionsprinzip sah. Vgl. dazu *J. Mader*, Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft, Wien 1968. Bes. 134.

[15] Vgl. dazu bes.: *W. Fuchs*, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1969. Was ist der Tod? 11 Beiträge und eine Diskussion. München 1969. *B. Casper*, Der Tod als menschliches Phänomen: Arzt und Christ, 15. Jg. (1969), 150—165 (Heft 3—4 ist dem Themenkreis Tod — Unsterblichkeit — Auferstehung gewidmet).

[16] Dementsprechend versteht die neuere Philosophie den Tod nicht als Abschluß auf der Zeitlinie, sondern als ein das Leben bestimmendes Existential.

4. Der Mensch als freies Selbst, das einen Leib hat und gemeinschaftsbezogen ist.

Die Erfahrung der Leibhaftigkeit ist eine es-hafte Erfahrung. Durch diese erschließt sich dem Menschen jener Bereich, der die unendliche Weite der dinghaften Welterfahrung ausmacht.

Wird jedoch die duale Ganzheit, deren zweiter Faktor die Leiblichkeit ist, mit in Betracht gezogen, so ergibt sich eine neue Beziehungsmöglichkeit zu Außer-Ichhaftem, das jedoch dann nicht mehr als Nicht-Ichhaftes bestimmt werden kann, sondern sui generis als Du angesehen werden muß. Der Zugang zu dieser im Selbstbewußtsein implizit gegebener Erfahrung ist zweifach: Einmal erschließt sie sich aus der Erfahrung der Freiheit, weiters aus der Erfahrung der Leiblichkeit.

Der Mensch ist das durch das Seiende um eine Entscheidung angesprochene Wesen. Die zu gebende Antwort ist unausweichlich. Diese Unausweichlichkeit erreicht eine besondere Dringlichkeit und Bedeutsamkeit, wenn das Ansprucherhebende und Antwort erwartende Wesen selbst ein ansprechbares und auch antwortendes Wesen ist, d. h. wenn der Mensch dem anderen Menschen, dem Mitmenschen, dem Du begegnet. Jetzt zeigt sich eine besondere Bindung an dieses Du, da dieses Du ein Verantwortung heischendes Du ist, da sich das Du von der Antwort des Ich getroffen und betroffen weiß. Dieses Getroffen- und Betroffensein ändert die Qualität der Relation zu dem Du-Seienden, da sie im Unterschied zur es-haften Erfahrung, die sich in einer zurückwendenden Reflexivität auf das Ich erschöpft, eine reziproke Struktur aufweist. Wie die es-hafte Erfahrung den Zugang zur Dingwelt erschließt, eröffnet die du-hafte Begegnung den Eintritt in personale Gemeinschaft. In der singulären Du-Erfahrung ist die plurale Wir-Erfahrung eingeschlossen. Jede Du-Erfahrung ist eine potentielle Wir-Erfahrung.

Die Analyse des Selbstbewußtseins führt zu einer doppelten Welterfahrung: es-hafte und du-hafte stehen in gegenseitiger Unzurückführbarkeit gegenüber. Vor allem die Rückführung der du-haften Erfahrung auf die es-hafte war die Versuchung philosophischen[17] und auch theologischen Denkens. Wird alles außerhalb des Ich als Nicht-Ich generalisiert, so verschließt sich jedes personale Verständnis von Mit-sein von selbst. Hierin dürfte nicht nur das Versagen der Philosophie in der Gottesfrage[18] zu sehen sein, wie es sich vor allem in der nachkartesianischen Philosophie zeigte, sondern auch der Ursprung jeglichen Absolutismus zu finden sein.

Aus der gegenseitigen Unzurückführbarkeit ergibt sich jedoch nicht, daß nicht auch der Leib, der als Ursprung der es-haften Dingerfahrung anzusehen ist, eine Implikation der Du-Erfahrung sei. Hierin liegt vielmehr der Ursprung jeder Metaphysik der Geschlechtlichkeit. Die Leiblichkeit wird zum Zeichen besonderer Du-haftigkeit. Ausgedrückt und deutlich sichtbar wird die Zeichenhaftigkeit der Leiblichkeit für die Du-haftigkeit in der Wendung „Weil du es bist", die als hinreichende Thematisierung und Begründung leiblicher Hingabe angesehen wird. Die Eingeschränktheit der Leibhaftigkeit wird zur Exklusivität in der Zeichenhaftigkeit.

Solch Exklusivität der auch-leiblichen Begegnung steht die prinzipielle Offenheit gegenüber, die in der ursprünglichen Ich-erfahrung sichtbar wird. Diese Offenheit wird zum Ursprung jeglicher nicht-auch-leiblich-begründeten Gemeinschaft, die ihrerseits ebenfalls nicht singuläre, sondern plurale Verwirklichung findet. Das freie Ich verankert sich in mehreren Gemeinschaften, d. h. das im Ich fundierte Wir, in dem sich der Mensch findet, ist seinerseits die integrative Summe mehrerer Wir-Felder[19].

---

[17] Das Du fällt bei solchem Vorgehen in den Objektbereich. Deutlich wird dies z. B. bei *J. B. Lotz*, Ich — Du — Wir, Frankfurt 1968, 68, ausgedrückt: „Innerhalb der Welt zeichnen sich die beiden Bereiche der Dinge und der Personen oder des Es und des Du ab."

[18] Gott wird dabei zum ens causa sui. Auf die Du-Vergessenheit des abendländischen Denkens hat besonders *H. Mühlen*, Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung, Paderborn 1968, hingewiesen.

[19] Zur Sozialontologie: *M. Theunissen*, Der Andere, Berlin 1965.

5. Der Mensch als freies Selbst, das einen Leib hat, gemeinschaftsbezogen ist und Geschichte hat.

Der Mensch erfährt sich in seiner Freiheit und in seiner horizontalen Gemeinschaftsbeziehung immer auch schon verantwortlich in die Zeit gestellt. Dieses verantwortliche In-die-Zeit-gestellt-Sein, das das Eigentliche der Geschichtlichkeit ausmacht, verlangt zunächst vom Menschen ein Übernehmen dessen, was war, und ferner ein Gestalten dessen, was sein wird. Im Punkt der Gegenwart treffen einander Vergangenheit und Zukunft. Die Gegenwart wieder ist es, die dem Menschen im Ich-Erlebnis in aller Stärke präsent wird. So erfährt sich der Mensch in den Lauf der Geschichte gestellt und er muß zunächst diese für sich je persönlich (frei) übernehmen. Die Geschichte ist für ihn nicht bloß bestimmende Umwelt, sondern bestimmbare Welt. Obwohl dabei die Vergangenheit unabänderlich ist, ist der Mensch dennoch in eine Entscheidung zu ihr gestellt, je nach dem ob er sich einerseits mit ihr überhaupt beschäftigt, oder jede Beschäftigung ablehnt und andererseits eine beginnende Auseinandersetzung mit positiver oder negativer Beurteilung endet. Würde Geschichte als bloßes Registrieren gewesener Fakten und Personen verstanden, so bliebe sie für den Menschen irrelevant; die historische Differenz zwischen gewesenem Faktum bzw. gewesener Person und daseiendem Ich verlangt eine Identität zwischen eben diesen beiden Polen; diese Identität kann nicht vom Faktum ausgehen, denn dieses ist vorbei, sondern nur vom Ich, in dem sich dieses dem Faktum zuwendet. Durch solche Zu- und Rückwendung wird Historie zur Geschichte. Geschichtlich denken bedeutet also mehr als historisch denken[20].

Durch die Stellungnahme zur Vergangenheit unternimmt der Mensch zugleich den ersten Schritt auf die Zukunft hin, da die getroffene Auswahl aus dem Vergangenen der erlebten Bedeutsamkeit entspricht: nur zu jenem wird Stellung bezogen, was bedeutsam scheint und in diesem Scheinen auch ist. Diese Bedeutsamkeit bildet auch den Grund, warum der Mensch über die Welt der historischen Bezüge hinausgreifend auch das Fremde befragt. Die Bedeutsamkeit bestimmt aber wieder andererseits die Zukunftsgestaltung. Das dem Ich bedeutsam Erscheinende ist Gegenstand der intendierten Gestaltung. So verwandelt der Mensch die noch ausstehende Zeit, die einfach auf ihn zukommt, in echte Zukunft, indem er sie als von ihm (frei) zu gestaltende annimmt.

In der punktuellen Fixiertheit auf die Gegenwart, die zugleich aber auch eine Dimension nach zurück und vor hat, gerade in dieser paradoxen Situation erfährt der Mensch auch wieder seine Begrenzt- und Beschränktheit, die im Wissen um die mögliche Fehlbarkeit ihren Ausdruck findet. „Was an der Vergangenheit bedrängt und was die Zukunft so bedrohlich macht, ist das Wissen um die Fehlbarkeit und Verfehltheit meiner Entscheide[21]."

Neben der Grenzerfahrung des Leibes ist die Möglichkeit fehlbarer und verfehlter Entscheidung die zweite Grenzerfahrung des menschlichen Selbst[22].

6. Der Mensch als freies Selbst, das einen Leib hat, gemeinschaftsbezogen ist, Geschichte hat und sich ausspricht.

In der Erfahrung seiner Selbst erfährt der Mensch auch das Andere, er ist der Ort, wo das Gesamt des Seins ans Licht kommt. Es gehört zum Wesen des Menschen, daß sich ihm immer Seiendes zeigt. Er erlebt sich in einer ursprünglichen Verklammerung mit dem Seienden, aus der er sich nicht lösen kann. Zugleich steht der Mensch

---

[20] Es mag interessant sein, daß eine solche Unterscheidung im Italienischen nicht vollziehbar wäre.

[21] *J. Splett*, Der Mensch in seiner Freiheit, Mainz 1967, 65.

[22] Menschliche Sündhaftigkeit entspringt also keineswegs bloß der heute oftmals als alleinigem Ursprung genannten Aggressivität.

dem Seienden nicht verständnislos gegenüber, sondern hat zuvor schon an sich das Verständnis des Seins in grundlegender Weise erfahren. Erfährt er sich doch als Selbst-seiendes bzw. selbst als ein Seiendes. Diese in der gegenseitigen Verklammerung gemachte Erfahrung des Seins spricht der Mensch aus im Wort. Im Wort (nicht allein im gesprochenen) versteht der Mensch sich und die Welt, d. h. das Sein. Das Selbstverständnis wird zur Grundlage des Weltverständnisses, das Weltverständnis wird zur Ausformung des Selbstverständnisses. Mag einerseits die Geschichtlichkeit solchen Vollzugs auf die Ausschnitthaftigkeit verweisen, so verweist die Ausschnitthaftigkeit ihrerseits auf die grundsätzliche Offenheit[23]. Neben der Geschichtlichkeit bestimmt noch die Gemeinschaftlichkeit das Aussprechen des Menschen. Der Mensch erfährt, bevor er sein eigenes Wort sagt, das ihm von anderen Zugesprochene, um andererseits wieder in seinem Wort dem anderen etwas zuzusprechen. Da Sache und Ich im Wort eins werden, sprechen die Menschen im Wort sich einander gegenseitig zu. So wird erst recht jedes Wort ein Aussprechen des Ich.

7. Der Mensch als freies Selbst, das einen Leib hat, gemeinschaftsbezogen ist, Geschichte hat und sich ausspricht, steht im Licht eines Unendlichen[24].

Die Seinserfahrung, die im Wort artikuliert wird, zeigt in ihrem ausschnitthaften Charakter, daß in allem Aufleuchten der Wahrheit stets noch etwas verborgen bleibt. Das Licht erstrahlt aus einem Dunkel. Der Mensch erfährt in sich die Endlichkeit, die radikale Begrenztheit.

Auch das Wort verdeckt stets etwas am Gemeinten. Die Wendung, „so habe ich es nicht gemeint" ist beredter Ausdruck dafür. Es liegt in jedem Wort ein unaussagbarer Rest. Das Wort bleibt nicht nur hinter der Sache zurück, sondern auf Grund der Verschränktheit von Sach- und Selbstverständnis auch hinter dem Ich. Die totale Unaussagbarkeit der Sache und des Ich werden abermals zur Erfahrung der Endlichkeit.

Ähnlich ist es mit der Verwirklichung des in Freiheit Gewollten; auch da erfährt der Mensch seine Begrenztheit. Die Begrenztheit des Wortes weist auf jene Begrenztheit, die die interpersonale Sphäre des Ich-Du betreffen. Mag noch so sehr das Du einziges Du sein, das Ich kann sich nicht ganz und gar aussprechen. Ähnlich ist es mit der Geschichte. Immer bleibt etwas außerhalb des Bedeutsamkeitsfeldes Liegendes, ohne deshalb bedeutungslos zu sein und immer bleibt etwas ungeschichtlich, da es trotz der Möglichkeit nicht getan wurde.

Diese Begrenztheitserfahrungen zeigen aber zugleich auch dem Menschen, daß er im Raum eines Unendlichen steht, das ihm erst das Endliche ermöglicht. So wie die Grenzerfahrung des Leibes und der fehlbaren und verfehlbaren Entscheidung ist auch diese Erfahrung eine Öffnung. Gibt sie im ersten Fall die Welt frei, im zweiten die Verantwortung des Tuns und Handelns, so wird jetzt die Möglichkeit des Seins überhaupt erst sichtbar. Dieses Unendliche selbst wird dann in Religion und Theologie zum Thema.

So wird die phänomenologische Explikation der Ich-Erfahrung, die wegen der Nähe zum Phänomen mehr sehen läßt, erster Ansatz für jede metaphysische Deutung des Menschen. Weiters kann die im Ich gegebene Ur- und Grunderfahrung gemeinsamer Ansatz für das Gespräch über den Menschen sein.

---

[23] Diese grundsätzliche Offenheit zu betonen, wird besonders Aufgabe jener Philosophie sein, die die Harmonie zwischen Metaphysik und Hermeneutik sucht.

[24] Ausführlich werden die hier nur kurz angedeuteten Fragen behandelt in: *B. Welte*, Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit, Frankfurt 1967. *W. Strolz*, Menschsein als Gottesfrage — Wege zur Erfahrung der Inkarnation. Pfullingen 1965.

BENNO LÖBMANN

Stellung und Funktion der vom II. Vatikanum gewünschten Ratsgremien in Pfarrei, Dekanat und Bistum[1]

Das II. Vatikanum hat innerhalb des Bistums eine ganze Reihe von sogenannten „Räten" angeordnet oder gewünscht.[2] In den Jahren nach dem Konzil sind in fast allen Diözesen diese Ratsgremien gebildet worden in Form von Priesterräten und Diözesanseelsorgeräten. Entsprechend dem Dekret über das Laienapostolat entstanden in Pfarrei, Dekanat und Bistum die entsprechenden Ratsgremien meistens in der Form von Laienräten. Dabei zeigte sich, daß das Konzil über Stellung und Funktion dieser Räte eine ganze Reihe von Fragen offengelassen hatte, deren Klärung auch in der inzwischen entstandenen Literatur noch aussteht. Neben der Frage der Zusammensetzung der Räte geht es vor allem um das grundlegende Problem, ob diesen Räten eine nur „beratende" oder eine „mitbestimmende" Funktion zukomme. Will man in diesen Fragen zu einer Lösung kommen, dann scheint es nicht zu genügen — wie das meistens geschieht —, diese Räte isoliert für sich zu betrachten, sondern sie sind in den größeren Rahmen der Ekklesiologie zu stellen, und es ist zu fragen, welche Sicht der Kirche hinter der jeweiligen Auffassung der Räte steht. Deshalb soll im folgenden versucht werden, die Natur der Räte von der Ekklesiologie her zu bestimmen.

I. Die rechtliche und theologische Sicht der Kirche

Durch die vom II. Vatikanum ausgelöste Reform vollzieht sich heute in der Auffassung der Kirche ein tiefgreifender Wandel. Seit dem Mittelalter stand eine Auffassung der Kirche im Vordergrunde, die stark vom Begriff der Gesellschaft her geprägt war: Die Kirche ist eine rechtliche und vollkommene Gesellschaft (societas iuridica et perfecta). Es genüge für diese Auffassung ein Zitat aus einem neueren kirchenrechtlichen Lehrbuch: „Wir lehren nämlich, daß die Kirche rechtmäßig als Gesellschaft existiere, und zwar als rechtliche Gesellschaft, weil Christus, ihr göttlicher Stifter, mit seinem Willen es so festgesetzt hat[3]". Dieses Bild der Kirche liegt als systembildendes Element im wesentlichen dem CJC zugrunde. Seit einiger Zeit trat neben dieses mehr von rechtlichen Erwägungen her bestimmte Kirchenbild ein anderes, das mehr aus theologischen, pastoralen und biblischen Quellen gespeist wurde, das uns mehr oder weniger ausgeprägt in den Texten des II. Vatikanums begegnet. Um diesen Wandel und zugleich den Unterschied zwischen den beiden Auffassungen der Kirche zum Ausdruck zu bringen, wollen wir die Unterscheidung eines „rechtlichen" und eines „theologischen" Kirchenbildes gebrauchen. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß beide Auffassungen der Kirche sich gegenseitig ausschließen oder daß man beide voneinander trennen könnte. Die konkrete Kirche verwirklicht immer beide Aspekte, jedoch wird in den verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte der eine Aspekt stärker betont werden als der andere. Diese Unterscheidung will nicht grundsätzliche ekklesiologische Fragen anrühren, sondern hat lediglich den mehr praktischen Zweck, die verschiedenen Auffassungen der Räte verständlich zu machen.

1. Das rechtliche Kirchenbild

Zur Beurteilung der Räte genügt die Herausstellung von zwei Elementen aus diesem Kirchenbild: Die Stellung des Klerus zu den Laien und die Stellung des Bischofs bei der Leitung der Diözese.

Es gehört zu den Grundelementen der kirchlichen Verfassung, daß die Kirche eine „ungleiche Gesellschaft" (societas inaequalis) ist, daß nämlich „kraft göttlicher Anordnung die Kleriker von den Laien in der Kirche unterschieden werden" (c. 107), und zwar so, daß die Kleriker die Regierenden und die Leitenden sind, die Laien aber die

---

[1] Rektoratsrede anläßlich der Albertus-Magnus-Akademie am 15. November 1969 in Erfurt.

[2] Vgl. Dekret über Dienst und Leben der Priester n. 7, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe n. 27, Dekret über das Laienapostolat n. 26.

[3] Ottaviani-Damizia: Institutiones iuris publici ecclesiastici, vol. I, n. 89, Romae 1958[4].

Geführten und Gehorchenden oder Untergebenen (subditi). Die Kirche ist nach dieser Auffassung wesentlich eine Klerikerkirche, Kirche und Klerus werden mehr oder weniger identifiziert. Von daher ist es verständlich, daß auch noch beim Konzil die Definition des Laien mit der negativen Umschreibung beginnt, daß der Laie ein Nicht-Kleriker sei[4]. Weil die Laien keinen Anteil an der Hirtengewalt oder am Apostolat haben, können sie auch kein Apostolat aus eigener Vollmacht ausüben, das sogenannte Laienapostolat war nur eine Teilnahme am hierarchischen Apostolat.
In der Stellung des Bischofs bei der Leitung der Diözese geht es nur um seine Hirtengewalt, nicht um seine Weihegewalt. Der Bischof regiert sein Bistum allein, denn nur er hat eine Hirtengewalt im strengen Sinne. Diese „monarchische" Regierung des Bischofs wird in bestimmten Fällen durch das sogenannte Beispruchsrecht der Domkapitel eingeschränkt. In gesetzlich festgelegten Fällen muß der Bischof den Rat (consilium) oder die Zustimmung (consensus) des Domkapitels zum gültigen Handeln einholen. Dieses Beispruchsrecht des Domkapitels bildet ein „demokratisches" Gegengewicht zur „monarchischen" Regierung des Bischofs. Von der Hirtengewalt des Bischofs her besteht zwischen Bischof und Priestern ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Klerus und Laien: Die Priester unterstehen dem Bischof und sind ihm zum Gehorsam verpflichtet.

2. Das theologische Kirchenbild

Hier sind für die Beurteilung der Räte ebenfalls zwei Momente dieses Kirchenbildes hervorzuheben: Die Stellung der Hirten zu den übrigen Gläubigen, und die Stellung des Bischofs zu seinem Presbyterium bei der Leitung der Diözese.
Bei der Beurteilung der Stellung der Hirten zu den übrigen Gläubigen geht das theologische Kirchenbild nicht von der Ungleichheit zwischen Klerus und Laien aus, sondern umgekehrt von der fundamentalen Gleichheit aller Glieder des Volkes Gottes: „Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse Gottes und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit (vera aequalitas) in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi[5]". Entsprechend dieser fundamentalen Gleichheit nehmen alle Glieder des Volkes Gottes zunächst in gleicher und gemeinsamer Weise am „priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teil[6]", und daher haben alle Glieder des Volkes Gottes Anteil am Apostolat[7]. Zum Aufbau des Leibes Christi wird jedem sein besonderer Dienst und seine besondere Gnadengabe zuteil[8]. Daraus entsteht neben der Gleichheit aller Glieder des Volkes Gottes eine mehr oder weniger tiefgreifende Verschiedenheit. Unter diesen Diensten nehmen jene einen hervorragenden Platz ein, die vom Konzil als „ministerium sacrum" bezeichnet werden, und zu deren Ausübung eine Weihe oder Handauflegung notwendig ist. Das sind jene Gläubigen, die zum Leitungsdienst in der Kirche berufen sind, die Bischöfe, Presbyter und Diakone. Im Unterschied zu den übrigen Gläubigen handeln diese Amtsträger in der Vollmacht Christi und repräsentieren die Person Christi und stehen in dieser Eigenschaft dem Volke Gottes „gegenüber". So gehören die Hirten auf der einen Seite zu den Gläubigen, auf der anderen Seite stehen sie kraft ihrer Amtsvollmacht den Gläubigen „gegenüber". Dabei ist zu beachten, daß die Hirten nicht wie beim rechtlichen Kirchenbilde „über" den Gläubigen stehen, sondern „für" die Gläubigen da sind. Der Dienst der Hirten ist kein Herrschen „über" die Gläubigen, sondern in jedem Falle ein Dienen „für" die Gläubigen. Während beim rechtlichen Kirchenbild Klerus und Laien getrennt sind, bilden hier die Hirten und die übrigen Gläubigen letztlich eine Einheit oder besser gesagt ein gegliedertes Ganzes. Dieser Gedanke ist sehr klar im neuen Ordo

---

[4] Vgl. Kirchenkonstitution n. 31.
[5] Kirchenkonstitution n. 32.
[6] Kirchenkonstitution n. 31.
[7] Kirchenkonstitution n. 33.
[8] Kirchenkonstitution n. 12.

Missae[9] darin ausgesprochen, daß im Kirchenraum zwar das Presbyterium und die Plätze der Gläubigen zu unterscheiden sind, daß aber der ganze Kirchenraum so geordnet sein soll, daß daraus die Einheit des ganzen Volkes Gottes hervorleuchtet.
Bei der Beurteilung der Stellung des Bischofs zu seinem Presbyterium in der Leitung der Diözese ist in ähnlicher Weise von der gleichzeitigen Verbundenheit und Verschiedenheit im Verhältnis des Bischofs zu den Presbytern auszugehen. Das Amt in der Kirche bildet zunächst eine Einheit, jede konkrete Ausprägung des Amtes ist eine Anteilnahme am Amte Christi. Innerhalb dieses einen Amtes entsteht eine Verschiedenheit dadurch, daß die einzelnen Amtsträger in verschiedener Weise am Amte Christi Anteil haben: Der Bischof erhält die Fülle der Amtsvollmacht, die Presbyter dagegen nur einen eingeschränkten Anteil. Auf Grund dieser gegenseitigen Verbundenheit und gleichzeitigen Verschiedenheit zwischen Bischof und Presbyter ergibt sich für die Leitung der Diözese, daß der Bischof nicht in monarchischer Weise das Bistum allein leitet, sondern in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium: „Die Diözese ist der Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu ‚weiden' anvertraut ist[10]". Auf Grund der Verbundenheit mit den Presbytern gehört der Bischof einerseits zum Presbyterium[11], durch seine Verschiedenheit von den Presbytern steht er andererseits dem Presbyterium als dessen Haupt „gegenüber"[12]. Beide Aussagen widersprechen sich nicht, sondern ergänzen einander.

3. Vergleich beider Kirchenbilder

Aus dem Gesagten ergibt sich, wie verschieden beide Kirchenbilder sind. Jedes Kirchenbild hat seine eigene Terminologie, um die Inhalte dieses Bildes auszudrücken. Für das rechtliche Kirchenbild sind charakteristisch die Ausdrücke „Klerus, Laien, Hierarchie, Untergebene usw.". Es leuchtet ohne weiteres ein, daß man die Inhalte des theologischen Kirchenbildes nicht mit der gleichen Terminologie ausdrücken kann. Um nur ein Beispiel zu nennen: Das Verhältnis der Hirten zu den übrigen Gläubigen im theologischen Kirchenbilde kann man nicht mit den Begriffen „Klerus-Laien" bezeichnen, wenigstens nicht im selben Sinne wie beim rechtlichen Kirchenbilde. Für das theologische Kirchenbild wären neue Ausdrücke zu verwenden. Das Konzil hat das in manchen Texten schon getan, so wird z. B. die schon öfter erwähnte Wendung „die Hirten und die übrigen Gläubigen" gebraucht an Stelle der Bezeichnung „Klerus und Laien". In dieser neuen Bezeichnung kommt gleichermaßen sowohl die Gleichheit wie die Verschiedenheit zwischen Hirten und Gemeinde zum Ausdruck. Wenn wir die Konzilstexte mit Rücksicht auf diese neue Terminologie untersuchen, stellen wir fest, daß sie sich noch keineswegs überall durchgesetzt hat, sondern daß im Gegenteil die Inhalte des theologischen Kirchenbildes öfter in der Terminologie des rechtlichen Kirchenbildes ausgedrückt sind, was das Verständnis der Konzilstexte nicht gerade erleichtert.

II. Die Räte im Lichte dieser Kirchenbilder

1. Die Räte im Lichte des rechtlichen Kirchenbildes

Zum rechtlichen Kirchenbild gehört das wesentliche Element, daß die Laien den Klerikern unterstellt sind, infolgedessen besteht zwischen ihnen keine Gleichheit, sondern nur eine Verschiedenheit. Für die vom Dekret über das Laienapostolat gewünschten Räte ergibt sich daraus, daß es reine Laienräte sein werden, die nur aus Laien bestehen, und zu denen konsequenterweise die Amtsträger nicht gehören. Diese

---

[9] Ordo Missae vom 3. April 1969, n. 257.
[10] Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe n. 11.
[11] Kirchenkonstitution n. 28.
[12] Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe n. 20.

Laienräte stehen als in sich geschlossenes Gremium dem Amtsträger gegenüber, oder besser gesagt, sie unterstehen dem Amtsträger entsprechend dem Verhältnis des Klerus zu den Laien. In vielen Diözesen sind auch tatsächlich diese Räte in der Form von reinen Laienräten errichtet worden. Für den Diözesanseelsorgerat und den Priesterrat gilt dasselbe: Er bildet ein in sich geschlossenes Gremium aus den entsprechenden Mitgliedern, das dem Bischof unterstellt ist, und zu dem der Bischof nicht gehört.

Da im rechtlichen Kirchenbilde nur der Klerus Hirtengewalt besitzt, die Laien aber zum Gehorsam verpflichtet sind, kann den Räten nur eine „beratende" Funktion zukommen. Das fordert der hierarchische Aufbau der Kirche. In rechtlicher Hinsicht gibt es nur zwei Möglichkeiten, an der Hirtengewalt des Klerus Anteil zu nehmen: Entweder in der Form der Beratung (consilium) oder in der Form der Mitbestimmung (consensus). Wollte man die Funktion der Räte im Sinne einer Mitbestimmung deuten, dann würde man damit die hierarchische Ordnung der Kirche aufheben. Aus der „monarchischen" Regierungsform würde eine „demokratische" Regierungsform entstehen, was der Struktur der Kirche evident widerspricht. Die Amtsträger würden nicht mehr selbst entscheiden, sondern wären den Mehrheitsbeschlüssen der Räte unterworfen. Vom rechtlichen Kirchenbilde her gesehen, gibt es nur die Möglichkeit einer rein beratenden Funktion der Räte. Das bedeutet: Der Amtsträger legt dem Rate eine Frage vor, der Rat äußert dazu seine Meinung, und der Amtsträger nimmt diese Meinung zur Kenntnis.

Es entspricht der Sicht des rechtlichen Kirchenbildes, wenn im Motu Proprio Paul VI. „Ecclesiae Sanctae" (n. 15 und 16) dem Priesterrat und Diözesanseelsorgerat eine nur beratende Tätigkeit zugesprochen wird. Sie sind damit ein Hilfsinstrument des Bischofs für die bessere Ausübung seiner Hirtengewalt. Auf diese Sicht weisen speziell beim Priesterrat zwei weitere Bestimmungen in diesem Motu Proprio hin: Zunächst die Bezeichnung des Priesterrates als Consilium „presbyterale". Man hätte auf Grund des Konzilstextes eher die Bezeichnung Consilium „presbyterii" erwartet, d. h. ein Rat, der das Presbyterium repräsentiert. Im rechtlichen Kirchenbilde aber gibt es kein Presbyterium, sondern nur einzelne dem Bischof unterstellte Priester, von daher ist wohl die Bezeichnung Consilium presbyterale zu deuten. Auch die im Motu Proprio festgesetzte Dauer des Priesterrates scheint auf das rechtliche Kirchenbild hinzuweisen. Der Priesterrat erlischt mit der Sedisvakanz des bischöflichen Stuhles. Darin kommt zum Ausdruck, daß der Priesterrat als persönliches Hilfsinstrument für die Ausübung der Hirtengewalt des Bischofs gedacht ist. Sieht man dagegen den Priesterrat vom theologischen Kirchenbilde her als Repräsentation des Presbyteriums, dann ist nicht einzusehen, warum der Priesterrat bei der Sedisvakanz erlöschen soll, denn das Presbyterium besteht während der Sedisvakanz weiter.

2. Die Räte in der Sicht des theologischen Kirchenbildes

Den Ausgangspunkt für die Räte aus der Sicht des theologischen Kirchenbildes bildet das Volk Gottes in der Pfarrei, Dekanat und Bistum bzw. das Presbyterium der Diözese. Während beim rechtlichen Kirchenbild die Auswahl der Mitglieder der Räte nach irgendwelchen praktischen Gesichtspunkten erfolgen kann, werden hier die Mitglieder der Räte die entsprechende Gemeinschaft repräsentieren müssen. Die Zusammensetzung des Rates soll daher ein möglichst genaues und vollständiges Bild des Volkes Gottes bzw. des Presbyteriums ergeben. Dabei wird es sich empfehlen, daß der Amtsträger die Mitglieder der Räte nicht alle allein ernennt, sondern daß wenigstens ein Teil vom Volke Gottes bzw. dem Presbyterium gewählt wird. Da der Amtsträger zunächst auch ein „Gläubiger" ist, zum Volke Gottes gehört, ist er in diesem Sinne Mitglied des Rates, zugleich steht er aber auch dem Ratsgremium kraft seiner Amtsvollmacht „gegenüber". Beide jedoch, Amtsträger und Ratsgremium, bilden eine gegliederte Einheit.

In der Praxis wird es nicht möglich sein, beide Aspekte der Gleichheit und der Verschiedenheit gleichmäßig zur Geltung zu bringen. So sind zwei verschiedene Formen oder Typen der Räte möglich: Man kann mehr die Gleichheit der Amtsträger mit dem Ratsgremium betonen auf Kosten der Verschiedenheit oder mehr die Verschiedenheit auf Kosten der Gleichheit. Im ersten Falle wird der Amtsträger in stärkerem Maße in den Rat gewissermaßen „eingeebnet", es ergibt sich ein mehr „demokratischer Typus" des Rates. Im zweiten Falle steht der Amtsträger in betonter Weise dem Rate „gegenüber", also ein mehr „monarchischer Typus" des Rates. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß vom theologischen Kirchenbild her ein reiner Laienrat nicht möglich ist, weil hier das Modell „Klerus-Laien" abgelöst ist durch die Vorstellung der „Hirten und der übrigen Gläubigen", Hirten und Räte bilden hier notwendig ein Ganzes.

Alle Gläubigen sind zur Mitarbeit am Aufbau der Kirche berufen[13] und tragen daher eine Mitverantwortung. Diese fließt für alle Gläubigen aus Taufe und Firmung, für die Glieder des Presbyteriums aus der Weihe. Diese Mitverantwortung soll in den Räten sichtbar zum Ausdruck kommen, da sie ja das Volk Gottes bzw. das Presbyterium repräsentieren. Da die Räte aus einer Mehrheit von Personen bestehen, wird sich diese Mitverantwortung in der Regel in einer gemeinsamen Willensbildung, d. h. in einem Beschlusse äußern. Diesen Beschluß darf man hier aber nicht — und das ist der entscheidende Punkt des ganzen Problems — im rechtlichen Sinne auffassen als einen Mehrheitsbeschluß im Sinne einer weltlichen Demokratie. Dieser Beschluß hat vielmehr einen theologischen Sinn und beruht auf der Befähigung der Mitglieder des Rates zur Mitverantwortung auf Grund von Taufe und Firmung bzw. der Weihe. Es zeigt sich hier, daß uns für die theologische Sicht der Räte noch die entsprechende Terminologie fehlt. Wir sind für diesen theologischen Tatbestand der Mitverantwortung, der in den Beschlüssen der Räte zum Ausdruck kommt, auf Bezeichnungen angewiesen, die aus der rechtlichen Sphäre stammen. Wollten wir diese Mitverantwortung mit dem Ausdruck „Mitbestimmung" bezeichnen, so ergibt sich sofort das Mißverständnis, als handle es sich um einen Mehrheitsbeschluß im Sinne einer Demokratie. Um ein solches Mißverständnis von vornherein auszuschließen, empfiehlt es sich, solange man nicht einen entsprechenden Ausdruck gefunden hat, allein die Bezeichnung „Mitverantwortung" zu verwenden. Freilich ist diese Bezeichnung insofern nicht ganz zutreffend, als sie nicht genügend zum Ausdruck bringt, daß aus der „Mitverantwortung" auch ein „Mithandeln" entspringen muß.

Diese Sicht der Mitverantwortung bedeutet für den Amtsträger, daß er die Beschlüsse des Rates in diesem Sinne anerkennen und sie in seine Entscheidungen miteinfließen lassen muß. Auf der anderen Seite wissen die Mitglieder der Räte, daß unbeschadet ihrer Mitverantwortung der Amtsträger in jedem Falle die letzte Entscheidung behält. Beide, Amtsträger und Rat, sollen daher gemeinsam suchen, was im konkreten Falle das Richtige ist. Es geht hier nicht um die rechtliche Frage, ob der Amtsträger gültig handelt oder nicht, wenn er den Beschluß des Rates nicht einholt oder ihn nicht befolgt, rechtlich gesehen, handelt der Amtsträger immer gültig, es geht aber um die Frage, ob er auch (theologisch) richtig handelt. Und er handelt eben nicht richtig, wenn er die Mitverantwortung des Rates nicht respektiert. Freilich wird man ihn rechtlich nicht gut dazu zwingen können, das ist mehr eine Frage der Einsicht und der Überzeugung.

Wie schon erwähnt, ist bei den Räten eine mehr „demokratische" und eine mehr „monarchische" Form möglich. In der Praxis würde das bedeuten, daß beim „demokratischen Typus" z. B. im Pfarrgemeinderat der Pfarrer mit abstimmt, jedoch jederzeit die Möglichkeit hat, gegen den Beschluß Einspruch zu erheben und sich so dem Pfarrgemeinderat „gegenüber"-zustellen. Beim mehr „monarchischen Typus" würde

---

[13] Kirchenkonstitution n. 30.

der Pfarrer nicht mit abstimmen, sondern in jedem Falle den Beschluß des Rates „bestätigen", d. h. kraft seiner Amtsstellung die letzte Entscheidung fällen. Wenn der Amtsträger aus wichtigen Gründen gegen einen Beschluß Einspruch erhebt bzw. einen Beschluß nicht bestätigt, wird es der Stellung der Ratsmitglieder angemessen sein, daß er in der Regel dafür die Gründe darlegt, falls das nicht im Einzelfalle als unmöglich oder nicht opportun erscheint.

Aus dem Ganzen ergibt sich, daß die Frage nach der Stellung und Funktion der Räte im letzten tatsächlich eine ekklesiologische Frage ist. Je nach dem zugrundeliegenden Kirchenbild ergeben sich zwei weitgehend verschiedene Modelle der Ratsgremien. Wenn man daraufhin die in den verschiedenen Diözesen bereits bestehenden Statuten und Ordnungen der Räte durchsieht, stellt man fest, daß sie in der Mehrzahl noch auf dem rechtlichen Kirchenbilde fußen. In einer Zeit des Überganges vom mehr rechtlichen zum mehr theologischen Kirchenbild entspricht das dem augenblicklichen geschichtlichen Stande. Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß die dargelegte Mitverantwortung schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche praktiziert wurde. Dafür ein Beispiel aus den Briefen des Bischofs Cyprian von Karthago[14]: „Gleich zu Beginn meines bischöflichen Amtes habe ich beschlossen, nichts ohne euren Rat (er meint die Presbyter und Diakone) und ohne die Zustimmung des Volkes auf Grund meiner persönlichen Ansicht zu tun. Wenn ich aber durch Gottes Gnade wieder zu euch komme (er schreibt aus einem Versteck wegen der Verfolgung), dann wollen wir über alles, was schon geschehen ist oder zu geschehen hat, gemeinsam verhandeln, wie die beiderseitige Stellung es erheischt."

[14] Brief 14, 4. BKV² 60, 53.

RICHARDT HANSEN

Skandinavien — ein pastorales und theologisches Problem

Dänemark, Finnland, Island, Norwegen und Schweden bilden zusammen die nordischen Staaten. Sie werden meistens im Ausland als eine politische und kulturelle Einheit angesehen. Aber bei näherem Zusehen entdeckt man, daß das nur zum Teil der Fall ist. Auf politischer Ebene sind Dänemark und Norwegen Mitglieder der NATO; das gilt auch für Island, jedoch hat Island kein Militär. Schweden ist ein neutrales Land, aber in den letzten Jahren mit einem sehr offenen Blick gegen Osten. Finnland ist auch neutral, muß aber immer größte Rücksicht auf seinen mächtigen Nachbarn, die Sowjetunion, nehmen. Doch hat Finnland durch eine kluge Politik in den Nachkriegsjahren verstanden, seine Unabhängigkeit zu bewahren, ja sogar zu verstärken. Diese fünf Länder setzen sich zusammen im Nordischen Rat. Zu einem echten politischen Zusammenschluß aller dieser Staaten ist es bis jetzt niemals gekommen trotz mehrerer Versuche; der jüngste ist der Nordek-Traktat, der aber als gescheitert betrachtet werden muß, nachdem Dänemark und Norwegen endgültig beschlossen haben, in die EWG einzutreten. Diese Öffnung gegen Süden stellt für beide Länder eine Neuorientierung dar, weil man überall im nordischen Raum bis jetzt eine isolatorische Haltung gegenüber dem europäischen Festland wahrnehmen konnte. Bei dem jetzigen EWG-Beitrittsversuch Dänemarks merkt man in der öffentlichen Debatte, daß es nicht nur um ökonomische Werte und Vorteile, sondern auch um kulturelle Verbindungen und Befruchtungen geht. Damit sind wir bei den kulturellen Verhältnissen angelangt.

In den nordischen Ländern spricht man außer in Finnland, wo größtenteils eine dem Ungarischen ähnliche, sehr schwierige Sprache und dazu noch von etwa zehn Prozent der Bevölkerung eine Mundart des Schwedischen gesprochen werden, nordgermanische

Sprachen, die unter sich ziemlich ähnlich sind. Es gibt noch eine Ausnahme, nämlich Isländisch, das eine in jüngster Zeit teilweise rekonstruierte, altnordgermanische Sprache ist, die deswegen auch den Skandinaviern unverständlich ist. Dänen, Norweger und Schweden können sich relativ leicht sprachlich verständigen; die übrigen Nordländer stehen dagegen sprachlich isoliert da. Trotz gemeinsamer Sprachlichkeiten findet man doch im nordischen Raum große kulturelle Unterschiede.

In den politischen und soziologischen Strukturen haben diese Länder eines gemeinsam, daß sie alle stark sozial-orientierte Wohlfahrtsstaaten sind. Die Staaten sind sich mit der öffentlichen Meinung ihrer sozialen Verantwortlichkeit gegenüber den sozial Schwachen in hohem Maße bewußt. Aber es wäre wohl grundsätzlich falsch, von einem nordischen Sozialismus zu sprechen; denken wir z. B. an die monarchistische Tradition, die mit einer besonderen historischen Trägheit skandinavischer Provenienz verbunden ist.

Fragt man nach den katholischen Verhältnissen der nordischen Länder, dann kann man diese nur unter den dort allgemeinen politischen, soziologischen, kulturellen und religiösen Bedingungen betrachten. Dies ist aber wegen der Verschiedenheiten ein schwieriges Unternehmen, das doch versuchsweise angefangen werden soll. Analytische Arbeiten und größere Abhandlungen über den nordischen Katholizismus und seine gesellschaftlichen Relationen gibt es kaum[1]. Selbst wenn man die katholischen Verhältnisse auf dem Hintergrund des dortigen Protestantismus zu sehen wünscht, gerät man auch in Schwierigkeiten; denn die protestantische Theologie verzichtet weitgehend auf eine Analyse über sich selbst in Relation zur Gesellschaft und Welt, d. h. auch in Relation zu anderen Kirchen. Doch scheint sich eine Änderung in jüngster Zeit zu vollziehen[2]. Wir werden später darüber sprechen. Zunächst wollen wir einige Informationen zur katholischen Kirche der einzelnen Länder geben und dann einige allgemein gültige Strukturen aufstellen und ableiten[3].

I.

Dänemark: 24.000 Katholiken leben in 43 Pfarreien unter insgesamt 4,8 Millionen Mitbürgern. An der Spitze der Katholiken steht der dänisch geborene Bischof Hans Ludvig Martensen[4]. Zur Pastoration der dänischen Katholiken, die größtenteils Dänen sind, und für kulturelle und wissenschaftliche Aufgaben stehen 121 Priester[5]

---

[1] Das bedeutsamste Quellenwerk für die heutige katholische Kirche Skandinaviens im deutschen Sprachraum ist das Jahrbuch des St.-Ansgarius-Werks: St. Ansgar, Köln - München seit 1957, hg. von *H. Holzapfel.* Die Serie bringt informative und historische Beiträge, aber kaum gesellschaftsanalytische. Eine zweite Quelle für Informationen aus dem Leben der katholischen Kirche Skandinaviens ist: Informationen zur katholischen Kirche in Skandinavien, Münster - Osnabrück seit 1968, hg. vom Ansgarius-Werk in Münster und Osnabrück. In Skandinavien gibt es eine Reihe von katholischen Blättern und Zeitschriften, wie Catholica, Credo, Lumen, katolsk forum usw., deren Informationen für eine Beurteilung der Situation doch fast immer zu unsystematisch gebracht werden.

[2] Wenn Vf. doch etwas über die katholischen und protestantischen Verhältnisse auszusagen versucht, dann vermag er dies zu tun nach intensiven Informationsgesprächen mit Professor Dr. Joh. Aagaard (Aarhus, Dänemark), Prof. Dr. W. Köster (Uppsala, Schweden), Prof. Dr. G. Nygren (Aabo, Finnland) und Fernsehpfarrer lic. theol. Paul von Martens (Helsinki, Finnland), denen auch hier gedankt werden soll.

[3] Die statistischen Angaben sind aus: a) Pro mundi vita, Die Kirche und säkularisierte Gesellschaft; die skandinavische Erfahrung, Heft 29, Bruxelles 1969, 9—10, b) Informationen zur katholischen Kirche in Skandinavien, Heft 4, Münster - Osnabrück 1970, 5 und c) eigene Anfragen.

[4] Unter den nordischen Bischöfen ist Bischof Martensen der einzige Fachtheologe. Er ist im In- und Ausland besonders für seine Luther-Studien bekannt. Außerdem schreibt er eifrig in theologischen Zeitschriften.

[5] Auch Priester können im öffentlichen Leben ihre Stimme heben, wie beispielsweise Professor Dr. Heinrich Roos (Philosophie und Sprachwissenschaft), Dozent M. Drouzy (Filmwissenschaft), der in Österreich geborene weltbekannte Niels-Steensen-Forscher Dr. G. Schertz.

zur Verfügung. Es arbeiten in Institutionen und Gemeinden ca. 700 Ordensschwestern. Besonders wichtig sind die katholischen Schulen, die vom Staat eine Unterstützung von 85 Prozent der Ausgaben erhalten. Ein Drittel der Katholiken wohnt in Kopenhagen, die meisten der Übrigen in den größeren Städten, wo es überall eine katholische Kirche gibt, so daß die Gläubigen trotz der extremen Diaspora, aber wegen der heutigen Mobilität relativ eng an der Kirche und den Priestern leben können. Die Kirche ist materiell ausgebaut[6]. Zum dänischen Gebiet gehört auch die größte Insel der Welt, Grönland. Unter ihren 40.000 Einwohnern sind nur ganz wenige Katholiken. In der Hauptstadt Godthaab mit 8000 Einwohnern ist ein Haus der OMI-Patres mit drei Priestern. Unter ihnen ist der grönländische Pater Finn Lynge[7]. Die Mission ist neu und man muß abwarten, was sich daraus ergibt.

Finnland: In diesem Land leben in fünf Pfarreien nur 2880 Katholiken unter 4,5 Millionen Mitbürgern. Ein Holländer, Bischof Paul Verschuren, leitet die kleine Herde. Als Mitarbeiter hat der Bischof 21 Priester und 31 Ordensschwestern. Es gibt zwei katholische Schulen. Die Kirche in Finnland ist also besonders klein im Verhältnis zu den anderen nordischen Ländern, aber trotzdem ist es den Dominikanern gelungen, eine wirklich gute und aufbauende katholische Kulturarbeit einzurichten. Wegen der Größe des Landes ist es besonders schwierig für die Seelsorger, ihr Apostolat unter den Katholiken zu betreuen.

Island: Bevölkerungsmäßig ist Island sehr klein. Es leben auf der großen Insel nur 200.300 Einwohner, von denen 1050 Katholiken sind. Der holländische Bischof Henrik Hubert Frehen hat neun Seelsorger zur Verfügung für die kirchliche Arbeit. 67 Ordensschwestern wirken unter anderem in Krankenhäusern, wo sich die katholische Kirche in Island besondere Verdienste erworben hat. Das erste große Krankenhaus in Island wurde 1908 von Ordensschwestern gebaut. Das katholische Leben wie das Leben überhaupt konzentriert sich in und um die Hauptstadt Reykjavik. Außer Reykjavik gibt es noch drei kleine Pfarreien.

Norwegen: Als einziges Land in Skandinavien hat Norwegen mehr als einen Bischof. Mit der Hauptstadt Oslo als Zentrum ist Südnorwegen ein Bistum unter Leitung von einem Norweger, Bischof John W. Gran. In Trondheim in Mittelnorwegen und in Tromsö in Nordnorwegen sitzt jeweils ein Apostolischer Vikar, Bischof Joh. Rüth bzw. Bischof Joh. Wember. Wegen der riesigen Länge des Landes kam es ursprünglich zu dieser Dreiteilung, die heute in Norwegen diskutiert, aber wohl vorläufig nicht aufgehoben wird. In ganz Norwegen leben 8250 Katholiken in 28 Pfarreien unter 3,7 Millionen Mitbürgern. Der prozentuale Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung ist bedeutend besser als in Finnland, aber doch erheblich unter dem katholischen Bevölkerungsanteil in Dänemark und Schweden. Es wirken in Norwegen 60 Priester[8] und 520 Ordensschwestern. Es gibt kaum katholische Schulen[9]. Von allen nordischen Ländern ist Norwegen wohl am meisten pietistisch; es war immer stark orthodox-lutherisch; deswegen haben die Katholiken es besonders schwierig, hier zu wirken[10]. Die Ökumene ist sehr weit zurück.

---

[6] Eine informative Darstellung zur Lage der katholischen Kirche Dänemarks bietet *Ernst W. Pedersen:* Die katholische Kirche in Dänemark, in Alpha, Zeitschrift der Studentenschaft der phil.-theol. Hochschule Fulda, Fulda 1968, Heft 8, 10—14, 19—20.

[7] Finn Lynge OMI ist einer von den fünf in Grönland lebenden Grönländern, der eine Universitätsausbildung hat. Er spielt eine wichtige Rolle in der Diskussion um die Aufrechterhaltung der grönländischen Kultur.

[8] Unter ihnen ist der bekannte Dominikanerpater H. Reber-Mohn.

[9] Erst vor kurzem wurde es von staatlicher Seite ermöglicht, katholische Schulen zu unterstützen.

[10] Trotzdem ist es Lars Roar Langslet, Dozentem für Ideengeschichte an der Universität Oslo, gelungen, ins Parlament gewählt zu werden.

Schweden: Die katholische Kirche Schwedens ist derzeit in ständiger Entwicklung, weil Schweden viele Einwanderer aufgenommen hat, unter denen die Katholiken stark vertreten sind. Die Zahl der Katholiken wird mit 49.500 angegeben unter 7,8 Millionen Einwohnern. Aber es könnten durchaus mehr Katholiken sein, vielleicht an die 100.000[11]. An der Spitze der katholischen Kirche steht der amerikanische Bischof John E. Tayler. Es wirken 100 Priester[12] aus vielen verschiedenen Nationalitäten. Ihre Zahl ist in den letzten Jahren stets gestiegen[13]. Die größten Schwierigkeiten der Seelsorger ergeben sich aus der Ausdehnung des Landes, das nur 23 Pfarreien aufweist (ihre Zahl ist im Wachsen) und aus der Verschiedenheit der Nationalität der Gläubigen[14]. Zur Unterstützung der Seelsorger arbeiten schon jetzt 219 Ordensschwestern[15]. Ein katholisches Schulsystem fehlte bis jetzt ganz. Schwedisch geborene Katholiken haben auch ihren festen Platz innerhalb der Kirche.

II.

Nach Aufzählung der einzelnen Länder sollen gemeinsame Aussagen versucht werden.

1. Die katholische Kirche ist überall ganz klein, aber trotzdem bildet sie die größte religiöse Minderheit gegenüber den Staatskirchen[16], außer in Finnland, wo die größte Minderheit die orthodoxe Kirche ist. Hiermit ergibt sich die wichtige Aufgabe der katholischen Kirche in der Ökumene.

2. Alle katholischen Kirchen Skandinaviens sind sehr arm. Sie erhalten vom Staat nichts, außer durch die katholischen Schulen in Dänemark und Norwegen, oder wenn ihre Tätigkeit unter die neue Freizeitgesetzgebung gerechnet werden kann. Die Kirchen sind auf das Ausland angewiesen. Hier spielt besonders Deutschland eine große Rolle.

3. Alle Kirchen haben große nationale Minderheiten unter den Katholiken, was die Kirche in gewissem Grad der einheimischen Gesellschaft entfremdet.

4. Viele Priester und Ordensschwestern kommen aus dem Ausland, aus Belgien, Deutschland, England, Frankreich, Holland, Italien, Österreich, Polen, Spanien und USA. Es gibt auch überall einheimische Priester und Ordensschwestern, besonders in Dänemark.

5. In allen Ländern gibt es wenigstens ein selbständiges Bistum: Kopenhagen, Reykjavik, Oslo, Stockholm und Helsinki.

6. Der Kirchenbesuch in Skandinavien hat wie in vielen anderen Ländern eine rückläufige Bewegung. Man neigte früher zum Ghettokatholizismus mit einem hohen Prozentsatz für den Kirchenbesuch.

7. Für ganz Norden residiert ein Apostolischer Delegat in Kopenhagen, der nur in Finnland Pro-Nuntius ist. Die nordischen Sozialdemokraten und andere Politiker können sich nicht richtig mit der Vorstellung eines rein geistlichen Staates (des Hl. Stuhls) vertraut machen.

---

[11] Wegen der religionsneutralen Haltung der schwedischen Einwanderungsbehörde kann man nicht wissen, zu welcher Religionsgemeinschaft Einwanderer gehören. Weil diese Leute auch noch große Schwierigkeiten mit der schwedischen Sprache haben, können sie meistens nicht von sich selber aus zur Kirche finden.

[12] Unter den Priestern haben besonders die Jesuiten aus Deutschland und die Dominikaner aus Frankreich versucht, sich mit der schwedischen Kultur auseinanderzusetzen. Unter den positivistischen und atheistischen Philosophen und Wissenschaftstheoretikern sind W. Köster und dessen Schüler R. Carls in besonderem Maße bekannt.

[13] Wegen der politischen Neutralität Schwedens kann die Diözese Stockholm sogar junge Priester und Ordensschwestern aus Polen erhalten.

[14] Oft kann an Sonntagen beim Hauptgottesdienst ein Drittel der Anwesenden nicht Schwedisch verstehen.

[15] In Schweden gibt es sogar einen alten schwedischen Orden, die Birgitta-Schwestern.

[16] Es gibt geringfügige Unterschiede in der Kirchenverfassung, aber der Grundzug der evangelischen Kirchen ist Staatskirchentum.

8. Die skandinavischen Länder sind fast vollständig evangelisch-lutherisch. Bei der Reformation kann man von einem wirklichen Sieg des Protestantismus[17] sprechen. Erst von der Mitte des vorigen Jahrhunderts an kam es durch Einführung von freien Grundgesetzen zu einem diasporalen katholischen Kirchenleben. Um aber die heutige katholische Kirche Skandinaviens zu verstehen, muß man sie eben in dem protestantischen Kontext sehen. Bei dieser Überlegung werden wir besonders Dänemark und Schweden vor den Augen haben, einerseits weil sie exemplarisch gelten können, anderseits weil wir nicht diese Überlegung wegen der vielen Verschiedenheiten verkomplizieren möchten.

III.

Der Kirchenprotestantismus in Dänemark ist in der Volkskirche, einer Institution des Staatskirchentums, vereinigt. In Schweden ist es die schwedische Staatskirche. In Dänemark hat man einen Gemeindeprotestantismus, von der lutherischen Orthodoxie stammend, wo die Priester das Fundament der Gesellschaft waren. Im dänischen Staatskirchentum versteht man Kirche als Pfarrei mit Pfarrer, Kirchengebäude und dem dazugehörigen Territorium. Dieses kirchensoziologische Verhältnis wurde von dem dänischen Theologen Morten Pontoppidan theologisch ideologisiert und von der zentralen kirchlichen Behörde, heute von dem Kirchenministerium, übernommen und vertieft. Daher wirken die katholische Kirche und andere freie Kirchen schon vom ekklesiologischen Prinzip des dänischen Staatskirchentums her als undänisch[18]. Nach Pontoppidan repräsentiert die territoriale Pfarrgemeinde die Kirche Gottes in ihrer Ganzheit. Die Überzeugung wurde in Schweden von dem Theologen Billing konsequent durchgeführt, so daß man heute noch in die schwedische Kirche hineingeboren wird. Die territoriale Gemeindetheologie kann andere Kirchen nur als Konkurrenten auffassen; deswegen ist sie der ökumenischen Bewegung abhold. Trotz dieser starken Zentrierung um das Staatskirchentum gab es im Laufe der Zeit viele, sehr verschiedene Richtungen innerhalb der evangelischen Kirche und gibt es immer noch. Als kirchliche Volksbewegung dominiert der Pietismus, der sehr schnell nach seiner Entstehung in Deutschland nach Norden vermittelt wurde. Er ist im Verhältnis zu seiner früheren Strenge ziemlich abgeschwächt in Dänemark und Schweden, in Norwegen hält er sich relativ rein und streng, was dort eine negative Auswirkung auf die Ökumene hat. Die Pietisten haben überall viele Pfarrstellen in der Hand und üben auf die kirchliche Öffentlichkeit einen großen Einfluß aus. Doch lebten die Pietisten lange Zeit außerhalb des staatskirchlichen Raumes in ihren Versammlungshäusern[19]. Eine andere, besonders in Dänemark vorhandene, volkstümliche, kirchliche Bewegung wurde um die ersten dänischen Volkshochschulen im vorigen Jahrhundert von dem dänischen Theologen, Politiker und zuletzt Bischof N. F. S. Grundtvig gegründet. Ihre größte Bedeutung ist nicht so sehr kirchlicher Natur, sondern eher in der nationalen und profanen Erwachsenenbildung zu finden, wenn wir bedenken, welche Rolle die dänische Volkshochschule gespielt hat und heute immer noch spielt. Immer noch gibt es eine Reihe von Pfarrstellen, die von Grundtvigianern besetzt sind. Besonders in Schweden, aber auch etwa in Dänemark sammelt sich eine hochkirchliche Bewegung um die Liturgie und die Kirchlichkeit. Wegen ihrer Liturgie und ihrer betonten kirchlichen Tradition erreichte sie in der Ökumene große Bedeutung[20]. Eine letzte kirchliche Bewegung Dänemarks, die auch in den anderen nordischen Ländern ihr Gleiches

---

[17] Vgl. *Georg Schwaiger:* Die Reformation in den nordischen Ländern, München 1962.

[18] Undänisch zu wirken, war wenigstens früher in Dänemark ein großer Fehler.

[19] Heute findet man noch eine Menge solcher Häuser auf dem Lande in Dänemark, die im kirchenähnlichen Stil gebaut worden sind. Deren Bedeutung ist heute nicht so groß wie früher. Meistens sammeln sich nur ältere Menschen.

[20] Jetzt scheint sie aber mit der derzeitigen weltoffenen Entwicklung in der katholischen Kirche unzufrieden zu sein. Ihre ökumenische Rolle scheint auch der Geschichte anzugehören.

hat, soll genannt werden, nämlich die Theologenbewegung „Zeitenwende"[21], die eine Radikalisierung der dialektischen Theologie ist. Sie nimmt von allem Menschlichen Abstand und ist wohl weitgehend daran schuld, daß die kirchlichen Organisationen theologisch nicht bedacht und befruchtet wurden und heute noch nicht werden.

IV.

Damit sind wir zu einem zentralen Punkt des kirchlichen Lebens angelangt, zu den freien, kirchlichen Organisationen protestantischer Provenienz. Aufgrund des Staatskirchentums mit den speziellen nordischen Konsequenzen ist es auch schwierig, einen Ort für die freien kirchlichen Organisationen und Verbände innerhalb dieses Kirchenverständnisses zu finden. Auf der Ebene der Propsteien oder der Bistümer oder auf Landesbasis vermag das Kirchenministerium Dänemarks — um es als paradigmatisch zu nehmen — kirchliche Arbeit dieser Art aus soziotheologischen Gründen nicht anzuerkennen und ökonomisch zu fördern[22]. Wenn man kirchliche Aktivitäten, die nicht streng pfarreigebunden sind, veranstalten möchte, muß man auf freiwillige Spenden der Mitglieder der freien kirchlichen Organisationen zurückgreifen. Selbst eine so wichtige Sache wie kirchliche Erwachsenenbildung (der Religionsunterricht wird in der Schule oft von religiös und gläubig uninteressierten Lehrern erteilt), kann auf kirchenministerieller Ebene nicht gefördert und unterstützt werden[23].

Von diesen kirchlichen Organisationen und Verbänden, die unter den Pietisten, Pfadfindern usw. wirksam sind, kann man in erster Linie eine kirchliche Erneuerung erwarten. Doch wegen der allgemeinen Verbandsmüdigkeit, wegen fehlender ökonomischer Zuschüsse der öffentlichen Hand haben sie einen schweren Stand und mit dem voranschreitenden Desinteresse der zahlenden Mitglieder steht es schlecht um die kirchliche Organisationsarbeit. In den katholischen Organisationen und Verbänden geht es in ganz Norden auch in keiner Weise vorwärts[24]. Weil das Staatskirchentum mit seiner territorial-orientierten Pastoraltheologie sich nicht zu inneren Reformen durchringen kann und deshalb einem vielleicht langsamen Sterben entgegenschreitet, ist die Krise aller freien kirchlichen Organisationen und Verbände recht bedeutsam und stellt eine ernsthafte Gefahr für das katholische und protestantische Kirchenleben dar. Wege zur Überwindung dieser Gefahr sind schwer zu finden.

Könnten die freien kirchlichen Organisationen und Verbände nicht auf Hilfe von der Theologie, die doch nicht an das Staatskirchentum gebunden ist, hoffen? Um eine Antwort zu geben, muß man kurz die Situation der Theologie in Skandinavien betrachten. Die protestantische Theologie wird an den Staatsuniversitäten betrieben mit einer Ausnahme: die Gemeindefakultät in Oslo[25]. Obwohl die Universitätstheologie außer der Forschung die protestantischen Priester ausbildet, betreibt sie

---

[21] Dänisch: Tidehverv. Diese Bewegung ist anscheinend derzeitig die konservativste und weltverschlossenste Richtung zusammen mit den kirchenministeriellen Ideologien im kirchlichen Raum Skandinaviens, obwohl „Tidehverv" sich immer politisch liberal gegeben hat.

[22] Eine Situation, die für deutsche kirchliche Verhältnisse völlig unbekannt und unverständlich ist. Es ist unter anderem trotz vieler Versuche der Studenten nicht gelungen, Studentengemeinden zu gründen.

[23] Ein Beispiel wird es klarmachen: Die Aarhuser Bibelschule ist von engagierten Theologen und Laien gegründet, um eine biblisch orientierte Erwachsenenbildung in Jütland zu erhalten. Aber alle Kosten müssen von den Schülern und auch weitgehend von den Dozenten selbst getragen werden; doch gibt es nun eine Hoffnung, weil das Kultusministerium meint, Christentum sei Kultur und könne deswegen von ihm gefördert werden.

[24] Ein Grund hierfür sind innere Streitigkeiten und Mangel an nordischer Zusammenarbeit.

[25] Diese Fakultät ist vom Staat anerkannt und dient in erster Linie der Ausbildung von Priestern, deren Nachwuchsprobleme deswegen in Norwegen ganz gering im Vergleich zu den anderen Ländern Skandinaviens sind. Viele dieser Priester helfen beispielsweise in Schweden aus. Die Fakultät ist 1908 gegründet. Siehe: *Finn D. Thorn*, Det teologiske menighets fakultet i Norge og det kirklige laereembete (Die theologische Gemeindefakultät in Norwegen und das kirchliche Lehramt), in: Lumen IV, Kopenhagen 1960/61, 52—64.

nicht das, was wir in der katholischen Theologie Pastoraltheologie nennen. Damit ist schon ein Erstes ausgesagt von der gemeindekirchlichen Ferne, in der die Universitätstheologie lebt und wirkt[26].

Im Ausland kennt man viel von der exegetischen, religionsgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Forschung, die in Skandinavien, besonders in Schweden, gemacht wird. Von dieser Forschung wird aber kaum etwas über irgendeine gesellschaftsrelevante Pastoraltheologie dem kirchlichen Leben und dessen Auftrag in der Gesellschaft zugeleitet. Um dies recht zu erfassen, muß man bei dem großen schwedischen Systematiker der dogmatischen Theologie, Anders Nygren[27], halt machen. Die Theologie als Ganzes ist für Nygren eine geschichtliche Wissenschaft[28]. Diese Aussage wird aber für die dogmatisch-systematische Theologie verhängnisvoll, weil sie zur Selbstaufgabe der Theologie führt; und das wird eben bei Anders Nygren und in seiner Schule wissenschaftstheoretisch durchgeführt und verteidigt. Dieser fixierte erkenntnistheoretische Höhepunkt der inneren Unmöglichmachung der systematischen Theologie kommt nur in Schweden vor, aber in der Praxis wirkt er in ganz Skandinavien.

Jetzt ist es verständlich, wie schwer sich der skandinavische Protestantismus tut, wenn es um den kirchlichen Auftrag in der heutigen Gesellschaft geht, die aber der Boden ist, auf dem diese und andere Kirchen wirken müssen. Dieser Boden, eben die nordische Gesellschaft, soll versuchsweise durch ein paar Schwerpunkte bestimmt werden[29].

V.

Die nordischen Länder sind alle ohne Ausnahme stark sozial-orientierte Wohlfahrtsgesellschaften mit einer beträchtlichen staatlichen Einflußnahme. Diese politische Bildung ist auf die nordischen Sozialdemokraten zurückzuführen, wird aber heute von allen politischen Parteien anerkannt und getragen. Daher kommt man zu einer außergewöhnlichen politischen Stabilität, aber diese positive Seite des gesellschaftlichen Lebens Skandinaviens geht leider nicht so oft durch die Weltpresse wie die Pornographie Skandinaviens. Man lebt sehr frei oder gar zu frei in Skandinavien nach der Meinung vieler Menschen in anderen Ländern.

Es wäre deswegen nicht unnötig, sich ein bißchen mit dieser Seite des dortigen Lebens zu befassen:

1. Das freie Leben auf dem sexuellen Gebiet ist wohl weitgehend auf eine Reaktion gegenüber der Strenge des Pietismus zurückzuführen, der ja eine sehr entscheidende Rolle dort gespielt hat und ihn etwa in kirchlichen Kreisen immer noch spielt.

---

[26] Ein Beispiel: Auf den Vorschlag, ein diakoniewissenschaftliches Institut an einer der Universitäten zu errichten, den der Generalsekretär *Imanuel Hansen*, De Samvirkende Menighedsplejer, in seinem Buch: Diakonien i dag (Die Diakonie heute), Kopenhagen 1967, 63, machte, hat man bisher nicht reagiert.

[27] Die theologische Produktion Nygrens fing 1920 an und dauerte bis zum Ende der fünfziger Jahre. Er beschäftigte sich unter anderem mit Philosophie, Methodenfragen der Theologie, Ethik, Eros und Agape.

[28] Vgl. *Wilhelm Köster:* Über Protestantismus in Schweden heute, in MThZ 18 (1967) 30—41. 35 ff. Der ganze Aufsatz ist für schwedische Verhältnisse sehr aufschlußreich. Siehe auch den Methodenstreit zwischen Anders Nygren und G. Wingren in: Svensk Teologisk Kvartalsknift 1956. Diskussion nach *G. Wingrens* Buch: Teologiens metodfraaga (Die Methodenfrage der Theologie), Lund 1954, das sich gegen Barth, Nygren und Bultmann wendet. Der dänische Religionsphilosoph Sören Holm meint auch, daß die systematische Theologie keine Wissenschaft ist. Siehe *N. H. Söe:* Dansk Teologi siden 1900 (Dänische Theologie seit 1900), Kopenhagen 1965, 167.

[29] Dabei erfreuen sich Dänemark und Schweden besonderer Beachtung, weil sie gesellschaftlich am weitesten in der „nordischen" Entwicklung gekommen sind, und weil fast dasselbe von Norwegen, Island und Finnland gesagt werden kann, und weil damit Dänemark und Schweden als Paradigma stehen können.

2. Der Rechtspositivismus[30], der außerordentlich verbreitet und verfestigt ist, ist auch nicht ohne Schuld. Ein selbst modernes Naturrechtsdenken oder irgendein anderes Normendenken unter den Juristen ist kaum vorhanden. Alles wird in den meisten Fällen eine Sache der rein positiven Gesetzgebung ohne mögliche Prüfbarkeit auf äußere Kriterien.

3. Freiheit und Offenheit werden groß geschrieben in den skandinavischen Ländern. Daraus ergeben sich eine große Liberalität und Toleranz, die sich auch auf das sexuelle Leben erstrecken.

4. Am besten könnte man vielleicht die Pornographie als die Kehrseite von etwas Positivem und Wertvollem kennzeichnen, nämlich als die Kehrseite von einer neuen Sensualität, in der Offenheit, Freizügigkeit, aber auch echte Liebe und rücksichtsvolle Sensibilität offenbar werden.

Während die pornographische Welle kaum eine ernste Gefahr für das nordische Christentum darstellt, geht es um viel ernsthaftere Dinge, wenn von der Säkularisierung in den skandinavischen Ländern die Rede ist. Wenn man unter dem Begriff Säkularisierung in erster Linie nur versteht, daß ein soziogeographisches Gebiet mehr und mehr dem im Lande ursprünglichen Christentum entfremdet wird, dann hat man besonders in Dänemark und Schweden ein hohes Maß von Säkularisierung erreicht. Man kann kaum von christlichen Ländern mehr sprechen; denn das Christliche ist höchstens ein Randphänomen in der Gesellschaft geworden, von dem gar nicht mehr gesprochen wird. Es gibt, gesellschaftlich gesehen, kaum eine christliche Aktivität, auch der Sonntag ist absolut entsakralisiert. Sonntag und Samstag haben denselben Wert, daß sie Freizeit sind. In der Theologie Skandinaviens gibt es auch gar keine Reflexion[31] über die Säkularisierung und deren Verhältnis zum Christentum. Die skandinavische Säkularisierung zeigt ganz deutlich, daß die Versuche von F. Gogarten und Joh. B. Metz[32], die Säkularisierung als etwas im christlichen Sinne Positives und Befreiendes zu betrachten, unrichtig sind. Die skandinavische Säkularisierung ist wirklich etwas sehr Problematisches für das Christentum überhaupt. Sie stellt eine derzeitig ungelöste Frage dar. Eine Gruppe belgischer Theologen[33] hat den ersten Versuch gemacht, die skandinavische Säkularisierung zu betrachten. Man will mit Hilfe der Informations- und Kommunikationstheorie erklären, daß die skandinavischen Länder wegen der innerkirchlichen Strukturen innerhalb der evangelischen und katholischen Kirche säkularisiert worden sind. Es besteht heute eine Informationssperre, die kaum Kommunikation zwischen Kirche und Gesellschaft erlaubt. Diese Erklärung ist sicher richtig, aber ob sie hinreichend ist, ist sehr fraglich. Die dortige Säkularisierung scheint sich nämlich so weit entwickelt zu haben, daß die

---

[30] Als philosophische Richtung ist der Positivismus sehr verbreitet in Skandinavien. In vielen Bildungskreisen, die sich mit den gesellschaftlichen Problemen aller Art beschäftigen, glaubt man immer noch, daß die inneren Grenzen, die dem Positivismus durch den Unentscheidbarkeitssatz von Kurt Gödel (1931) gesetzt sind, nicht vorhanden sind. Auf dem Gebiet des Rechtes bemerke man die nordische Gesetzgebung um den Abortus Provocatus.

[31] *Bent Smit Hansen* versucht in seinem Buch: Eksistensteologi, Kopenhagen 1967, 9—20, nur eine Beschreibung, die keine Reflexion über die Säkularisierung und deren Verhältnis zur Theologie bietet. Er ist völlig neutral in der Beurteilung des Säkularisierungsprozesses. *Per Erik Perssons* Buch: Att tolka Gud i dag. Debattlinjer i aktuel teologi (Gott heute zu bestimmen. Debatlinien in aktueller Theologie), Lund 1970, beschreibt nur die Säkularisierungstheorie in Deutschland und den USA. Selbst die bekannten Bücher aus dem angelsächsischen Raum von Bischof Robinson und Harvey Cox bleiben unbeachtet als Ausgangsbasis theologischer Reflexion.

[32] *Friedrich Gogarten:* Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, München - Hamburg 1966. *Joh. B. Metz:* Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/2, Freiburg 1966. 239—267.

[33] Heft 29, Bruxelles 1969, in der Serie „Pro mundi vita": Die Kirche und die säkularisierte Gesellschaft Die skandinavische Erfahrung.

potentielle Möglichkeit des Fragens nach dem Christlichen oder gar nach dem Religiösen verschwunden sei[34]. Die Kirchen und die Theologie müssen in Skandinavien überhaupt erst innerhalb des gegebenen gesellschaftlichen Rahmens nach der Möglichkeit suchen, wie sie eine Selbstmotivation[35] finden könnten.

In dieser Lage müssen jetzt die Christen wirken. Das kann nur geschehen, wenn sie ökumenisch eingestellt sind; denn selbst die Zahl der Protestanten ist klein. Obwohl die Zahl der Katholiken immer klein war und ist, ist sie dennoch im Vergleich zu den aktiven Protestanten, bei denen es um ein echtes und dienendes Engagement geht, ganz repräsentativ. Die Katholiken haben in der weltoffenen Ökumene einen gewissen Rückhalt in ihrer recht verstandenen scholastischen Tradition, in ihrem Glauben und in ihrer Theologie, während die skandinavischen Protestanten es in dieser Hinsicht schwer haben. Wenn die Säkularisation in Skandinavien als Aufgabe der Kirche und Theologie erkannt ist, dann ergeben sich große Probleme, aber auch große Möglichkeiten für jene[36], die als Christen dort wirken wollen. Die heutige Situation ist düster, aber ein Trost ist es, daß die Zukunft offen ist.

---

[34] Hiermit ist die ernste theologische Frage aufgetaucht: ob nicht Menschen oder sogar Gruppen von Menschen absolut areligiös werden könnten, so daß die Religion in einem Gebiet völlig ausstürbe, ohne daß man diese Menschen weder Atheisten im gewöhnlichen Sinne, noch anonyme Christen im Sinne von K. Rahner nennen könnte. Sowohl die klassische Dogmatik als auch die transzendental-philosophisch orientierte Dogmatik stünden vor einem Dilemma. Anhand der skandinavischen Säkularisierung sollte man eine genaue theologische Reflexion über die Säkularisierung wieder anfangen.

[35] Wir sind hier überzeugt, daß die moderne Motivationsforschung helfen könnte. Hier wäre ein erster Ansatz für eine theologische Reflexion in Skandinavien und anderswo.

[36] Heute gibt es ganz kleine Gruppen von evangelischen und katholischen Theologen und Laien, die auf dem Wege sind.

ANSELM GÜNTHÖR

Zu einigen Büchern über das Problem der Geburtenregelung

Nach dem ausdrücklichen Wunsch der deutschen Bischöfe in ihrem Wort zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae" (1968) soll das Gespräch über die durch sie aufgeworfenen Fragen fortgesetzt werden. Entsprechend diesem Wunsch werden hier einige Veröffentlichungen über die Frage der Geburtenregelung vorgestellt. Es handelt sich um solche Schriften, in denen die vom Papst vorgetragene Lösung des Problems *mehr oder weniger deutlich bejaht* wird. Im Dialog über die schwierige Frage müssen auch diese Stimmen zu Wort kommen.

1. Der Arzt und Lehrbeauftragte für Pastoralmedizin an den Universitäten Innsbruck und Regensburg, Dr. Josef Rötzer, nimmt in seinem Buch „Menschenbild, Sexualität und Ehe. Grundriß einer evolutiven Anthropologie[1]" nicht nur und auch nicht unmittelbar zur Enzyklika HV Stellung. Er hat sich ein weiteres und umfassenderes Thema gestellt. *Rötzer* wagt den Versuch, „von der Medizin her Aussagen über Wesen und Gesamtnatur des Menschen machen zu wollen" (Vorwort). Mit großer Fachkenntnis und staunenswerter Belesenheit beschreibt er die biologische Sonderstellung des Menschen, zunächst jene der menschlichen Gehirnentwicklung und Gehirnfunktion. Gewisse Teile des menschlichen Gehirns sind durch eine hohe Plastizität und evolutive Tendenz ausgezeichnet. Auf diese Weise zeigt sich schon in wichtigen physischen Komponenten des dem Menschen eigenen persönlichen Lebens seine Bestimmung, vom Unbewußten-Instinktiven zum Bewußten-Verantwortlichen zu kommen. Auch die

---

[1] Band 21/22 der Reihe „Theologische Brennpunkte", hrsg. von Viktor Schurr und Bernhard Häring, Bergen-Enkheim 1969.

menschliche Sexualität ist im Unterschied zu der des Tieres durch ihre Sonderstellung geprägt. „An Stelle einer rein hormonalen Steuerung beim niedrigen Tier tritt eine mehr zentralnervöse, bis bei dieser ‚Funktionswanderung nach oben' beim Menschen eine bewußte Formung möglich geworden ist. Zu einer menschenwürdigen Steuerung und Gestaltung sexueller Ausdrucksformen und insbesondere der leiblichen Vereinigung als ehelichen Liebesausdruck stehen dem Menschen Potenzen des Gehirns zur Verfügung, die eingeübt werden müssen[2]." Der Mensch ist also daraufhin angelegt, innerhalb einer vorgegebenen Naturordnung zunehmend bewußter und verantwortlicher zu handeln, um so die personale Freiheit gegenüber triebhaften Determinismen zu verwirklichen und die Triebregungen sinnvoll in das Personganze zu integrieren. Diesen Aufstieg nennt *Rötzer* „evolutive Anthropologie".

In der Anwendung dieser Anthropologie auf das Problem der Geburtenregelung kommt *Rötzer* zu folgender Ansicht: „Auf Grund der Zusammenfassung des vorliegenden Materials ... muß eine rein natürliche Betrachtungsweise schon allein zu dem Schluß führen, daß die rechte Bewältigung der Probleme um die Erweckung neuen Lebens in der Sicht einer evolutiven Anthropologie nur darin gelegen sein kann, *die Periodizität des weiblichen Zyklus zu beachten und sich bewußt darnach zu verhalten.* Es widerspricht dem dargelegten natürlichen Menschenbild, sich dieser Aufgabe zu entziehen und in der leiblichen Liebesbegegnung von Mann und Frau ein technisches Empfängnisverhütungsmittel anzuwenden oder empfängnisverhütende Maßnahmen einzuschalten[3]." Der Autor stimmt von seinen biologisch-anthropologischen Erwägungen her der Lehre des Papstes zu: „Dann kann man sozusagen rückschauend sagen, daß die von der Enzyklika ‚Humanae Vitae' hervorgehobene untrennbare Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes, nämlich die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung (HV 12), in neuem Lichte erscheint und ihre Bestätigung erfährt. Angesichts der Gesamtnatur des Menschen erweist sich ein empfängnisverhütender Eingriff als dieser Gesamtnatur widersprechend, gerade der ‚natura humana' widersprechend[4]!"

Das Buch von *Rötzer* verdient im Gespräch über die sittlich zu verantwortende Geburtenregelung in seiner ganzen Bedeutung Gehör.

2. Ein anderer Arzt, Dr. Eberhard Sievers, befaßt sich direkt mit der Enzyklika, wie schon aus dem Titel seines Buches „Natur und Enzyklika[5]" deutlich wird. Der Verfasser will vor allem durch die Erörterung des „Natur"-begriffes zum rechten Verständnis des Rundschreibens führen. Während manche dem Papst vorhalten, er habe in HV einen einseitigen „Natur"-begriff zugrunde gelegt, will *Sievers* die Weite und Gültigkeit der in HV verwandten Auffassung von Natur aufzeigen und so den Weg zur Bejahung der Enzyklika ebnen. In der Studie fällt zunächst sehr angenehm auf, daß jeder apodiktische Ton fehlt. *Sievers* stellt seine Gedanken zur Diskussion[6]. Er bittet alle Leser um „rückhaltlose Kritik"[7]. Das Buch hat zwar den „Natur"-begriff als Hauptthema, aber es wird damit keineswegs behauptet, die Stellungnahme zum Problem der Geburtenregelung und zur Enzyklika entscheide sich ausschließlich am „Natur"-begriff. In der Vermeidung einer soldhen Einseitigkeit stimmt Sievers übrigens z. B. mit den mitteldeutschen Ordinarien überein, die in ihrer Verlautbarung zur Enzyklika HV zwar einerseits zugeben, „daß die Fragen um den Naturbegriff und das Naturgesetz weiter diskutiert werden können und müssen", aber andererseits doch in ihnen nicht das A und O des ganzen Problemkomplexes sehen. Sonst könnten sie nämlich nicht der Überzeugung sein, sie könnten und müßten Entscheidendes zur Frage der rechten Geburtenregelung sagen, obwohl es nicht erstlich ihre

---

[2] A. a. O. 135 f. [3] A. a. O. 144; Hervorhebung im Original. [4] A. a. O. 152.
[5] Erschienen in der Reihe „Informationen der deutschen Zweigstelle des internationalen Zentrums HUMANAE VITAE Paris", Würzburg o. J.
[6] A. a. O. 24. [7] A. a. O. 11.

Sache sei, „die Fragen über den Naturbegriff oder medizinische Probleme zu erörtern"[8].

Sievers will von der Naturphilosophie ausgehen[9]. Zugleich berührt er aber auch häufig die Gebiete der Medizin und der Theologie[10]. In dieser vielfältigen Schau bietet er viel Beachtenswertes. Sehr wertvoll ist schon der Hinweis, daß es eigentlich keine „Natur" gibt, sondern viele „Natur*en*", d. h. viele Wirklichkeiten, die voneinander verschieden sind, aber darin übereinkommen, daß sie jeweils einen von Gott ihnen eingestifteten oder vorgeschriebenen Ordnungsplan (ihre jeweilige Natur) haben[11]. Hält man sich vor Augen, daß „Natur" also ein Analogon bezeichnet, dann wird man nicht aus dem Recht des Menschen, über ihm untergeordnete „Naturen" zu verfügen, die allgemeine Berechtigung ableiten, die „Natur" schlechthin zu verändern, also auch die eigene menschliche und die Natur personaler menschlicher Akte. Mit Recht sieht er das Verhältnis zwischen Natur und Kultur, zwischen statischem und dynamischem Naturbegriff nicht als Gegensatz, sondern als gegenseitige Ergänzung[12]. Ebenso zutreffend hebt er die Ganzheit und Einheit des Menschen hervor, zu der auch die menschliche Biologie gehört[13].

Weil *Sievers* sich zugleich auf philosophischem, medizinischem und theologischem Boden bewegt, ist vielleicht der Rahmen seines Buches zu weit gespannt. So kommt es zu Einzelbehauptungen, die nicht über jeden Zweifel erhaben sind[14]. Auch die Bilder und Vergleiche, mit denen *Sievers* — manchmal in origineller Weise — seine Aussagen illustrieren möchte, sind zum Teil anfechtbar, weil er zu unvermittelt von

---

[8] Meine Veröffentlichung „Die Bischöfe für oder gegen Humanae vitae? Die Erklärungen der Bischofskonferenzen zur Enzyklika" erschien in der Reihe „Wort und Weisung. Schriften zur Seelsorge und Lebensordnung der katholischen Kirche", hg. von A. Fischer und P. Wirth, Bd. 8, Freiburg 1970, 37 ff. Dieses Buch ist die Fortsetzung und Ergänzung meines „Kommentars zur Enzyklika Humanae vitae", als Bd. 4 in derselben Reihe 1969 erschienen. Damit erledigt sich der Vorwurf P. B. Härings in seiner Rezension meines Kommentars (ThPQ 118 [1970] 52—55), die Erklärungen der Bischofskonferenzen hätten von mir nicht übergangen werden dürfen. Ich wartete mit der zweiten Veröffentlichung absichtlich, bis alle Erklärungen vorlagen. Gerade die Kollegialität der Bischöfe scheint mir zu fordern, daß möglichst alle Bischofskonferenzen, die sich zu HV geäußert haben, berücksichtigt werden. Bei der Abfassung des Kommentars leitete mich die Überzeugung, eine päpstliche Enzyklika könne und dürfe zunächst aus sich selbst, aus der vorausgehenden Tradition und vor allem aus einem Dokument, auf das sie sich besonders beruft (die Pastoralkonstitution des Konzils), erklärt werden. Unleugbar erscheint das kirchliche Lehramt in größerer Fülle, wenn neben einer Enzyklika auch die Aussagen der Bischöfe, vor allem der Bischofskonferenzen, berücksichtigt werden, was in meiner neuen Veröffentlichung geschehen ist. Aber man wird kaum behaupten können, die Deutung und das Verständnis eines päpstlichen Lehrschreibens seien unmöglich, wenn nicht die Erklärungen der Bischofskonferenzen herangezogen werden.

[9] Sievers a. a. O. 10.

[10] Inzwischen veröffentlichte *Sievers* in der gleichen Reihe eine Fortsetzung: „Wege zur naturgemäßen Empfängnisregelung", Würzburg 1970.

[11] A. a. O. 22 u. 29. [12] A. a. O. 33 u. 61—68.

[13] A. a. O. 51—61. Ähnlich betone auch ich in meinem Kommentar zu HV die Ganzheit des Menschen, die auch seine Biologie umspannt, wenn ich schreibe: „HV betont, daß die biologischen Gesetze wesenhaft zur menschlichen Person gehören. Wer sie antastet, vergreift sich nicht nur an der Biologie, sondern an der Person" (30). *Häring* zitiert diesen Satz in seiner Rezension und wirft mir Biologismus vor (A. a. O. 54). Daß ich aber mit meiner Behauptung vielleicht nicht auf dem falschen Weg bin, zeigt außer *Sievers* auch der Arzt *G. Volk*, der schreibt: „Den Menschen sehen, ihn tasten, ihn berühren, in seinen Leib eingreifen, ist die Person berühren und damit auf sie wirken." Derselbe Arzt führt dann das japanische Sprichwort an: „Berühren ist gefährlich." *G. Volk*, Arzt und Priester heute, in: *O. Semmelroth / R. Haubst / K. Rahner* (Hg.), Martyria Leiturgia Diakonia, Mainz 1968, 423. Gehört die Tatsache, daß der Mensch nicht eigentlich einen Leib h a t, sondern dieser Leib i s t, nicht zu den Neuentdeckungen der heutigen Anthropologie? Wer sie auch für die Ehe ernst nehmen will, sollte nicht so rasch des Biologismus bezichtigt werden.

[14] Z. B. ist es fragwürdig, den hl. Augustinus „mehr Künstler als Philosoph" zu nennen (146), oder in der unbefleckten Empfängnis Mariens „die gültige Richtlinie für jede eheliche Begegnung, heute und immer" zu sehen (157).

einer Ebene zur andern überwechselt[15]. Diese Bedenken können aber nicht daran rütteln, daß der Verfasser sein Ziel erreichte: Er liefert einen interessanten und beachtenswerten Diskussionsbeitrag.

3. Die Untersuchung „Die ‚Widersprüche' der Enzyklika Humanae Vitae" stammt aus der Feder des Priesters und Theologen Dr. Hermann Zwingen[16]. Er kündigt darin weitere Veröffentlichungen über dasselbe Thema an. In dieser ersten Studie will er vor allem zeigen, daß kein „Widerspruch" vorliegt, wenn der Papst in HV (n. 11) die Hinordnung jedes ehelichen Aktes auf die Weckung neuen Lebens fordert, andererseits (n. 16) den bewußten Vollzug der Ehe an den natürlich (infolge des fraulichen Zyklus) empfängnisfreien Tagen — unter gewissen Voraussetzungen — für sittlich einwandfrei erklärt. Der Grund der Widerspruchslosigkeit liegt darin, daß der Charakter eines Aktes wesentlich von der Art des Vollzugs bestimmt ist, nicht aber vom Eintritt einer Wirkung, zumal wenn diese nicht allein vom Akt, sondern überdies von außerhalb seines Vollzugs liegenden Faktoren abhängt. *Zwingen* drückt dasselbe auch mit eindrucksvollen Vergleichen aus: Ein fruchtbares Samenkorn ist das, was sein Name besagt, wenn es in seiner Struktur nicht angetastet wird, mag es auch vielleicht kein Erdreich zur Entwicklung finden; würde es dagegen durch Chemikalien in seinem Leben und in seiner Struktur vernichtet, dann hörte es auf, ein fruchtbares Samenkorn zu sein. In ähnlicher Weise wird der eheliche Akt durch empfängnisverhütende Mittel und durch einen wesenswidrigen Vollzug in seiner inneren Struktur angetastet, nicht aber durch die Tatsache, daß es trotz des wesensgemäßen Vollzugs infolge außerhalb des Aktes liegenden Faktoren nicht zu einer effektiven Weckung neuen Lebens kommt[17].

Besondere Aufmerksamkeit verdienen auch die Ausführungen über die in der Enzyklika vorherrschende Ganzheitsschau[18], und über die Liebe als Inhalt des ehelichen Aktes; gerade die Liebe fordert die Echtheit und Unverfälschtheit des Aktes[19]. Nach *Zwingen* wollte die traditionelle Lehre der Kirche in ihrer tiefsten Tendenz diese Zusammenhänge zum Ausdruck bringen, wenn es auch oft mit einer unzureichenden expliziten Begründung und unter unzutreffenden physiologischen Vorstellungen geschah[20]. Auch die Studie von *Zwingen* ist aller Beachtung wert, wobei man nicht in allem die Meinung des Vfs teilen muß[21]. Übrigens betont auch er, er wolle nur einen Diskussionsbeitrag liefern[22].

4. Zum Abschluß sei über eine Gemeinschaftsarbeit außerdeutscher Theologen berichtet. Auf Wunsch der polnischen Bischöfe haben polnische Theologen und Moralisten eine Einführung zur Enzyklika HV geschrieben. Kardinal Wojtyla von Krakau schrieb das Vorwort. Die Einführung erschien in polnischer Sprache in den „Notificationes" des Erzbistums Krakau (Jan.—April 1969) und in italienischer Übersetzung in der vatikanischen Druckerei. Die polnischen Theologen messen dem päpstlichen Rundschreiben, wenn es im Ganzen der Tradition gesehen wird, einen hohen Rang bei: In ihm drückt sich das ordentliche unfehlbare Lehramt aus[23]. Die Lehre der Enzyklika

---

[15] Vgl. etwa folgendes Bild: „Man könnte die Natur, für sich allein genommen, vergleichen mit dem Keller in einem Neubau, solange das Wohngeschoß noch fehlt. Ähnlich wie man in einem Keller kaum wohnen kann, so findet der Mensch in seiner Natur kaum oder überhaupt nicht die Kraft, um von Sünde frei zu werden. Er bedarf der Erlösung" (142).

[16] Erschienen in „Rote-Robor-Reihe", Hückeswagen 1969.

[17] A. a. O. 36. [18] A. a. O. 56—64. [19] A. a. O. 84—98. [20] A. a. O. 67—70.

[21] Kann man z. B. behaupten: „Bei Thomas von Aquin und Augustinus ist der eheliche Akt mit keinem sittlichen Makel behaftet" (81), wie das Zwingen tut?

[22] A. a. O. 7, 10, 14, 87.

[23] A. a. O. 26—37, 110 f. (nach der italienischen Übersetzung). *Häring* wirft mir in der Rezension meines Kommentars allgemein vor, ich betone die päpstliche Unfehlbarkeit zu stark. „Günthör stellt sich bezüglich der päpstlichen Unfehlbarkeit ganz entschieden auf den maximalistischen Standpunkt, obwohl er weiß, daß dieser in der Kirche nicht unbestritten ist" (a. a. O. 53). Tatsächlich spreche ich aber gar nicht von der päpstlichen Unfehlbarkeit

ist daher für sie irreformabel[24]. Sie stellt aber zugleich einen großen Schritt vorwärts dar, von der mehr juridischen zur personalistischen Schau der Ehe. Diese kommt vor allem darin zur Geltung, daß der ohne wahre Liebe vollzogene eheliche Akt als unsittlich bezeichnet wird[25]. Ebenso wird die Ganzheit des Menschen sehr hervorgehoben: Der Leib konstituiert die menschliche Person wesentlich mit, im Leib wird daher die Person selbst berührt[26]. Endlich sagen die polnischen Theologen ausdrücklich wie Zwingen, für die Moralität einer Handlung sei vor allem ihre Struktur, nicht aber ohne weiteres das Eintreten oder Ausbleiben einer Wirkung entscheidend[27].

Auch die Einwürfe gegen die traditionelle, von der Enzyklika neu eingeschärfte Ehemoral werden behandelt. Besonders interessant ist die Antwort der Theologen auf den Einwurf, „das Ziel des Dienstes an der Fortpflanzung sei mehr dem Eheleben als Ganzem als jedem einzelnen Akt aufgegeben" (HV n. 3), also „könne ein absichtlich unfruchtbar gemachter Akt durch die fruchtbaren ehelichen Akte des gesamtehelichen Lebens seine Rechtfertigung erhalten" (HV n. 14). Dagegen machen die genannten Theologen geltend: Die christliche Ethik ist nicht allein eine Ethik der guten Endeffekte oder der guten Absichten oder der guten Umstände, sondern vor allem eine Ethik des guten Aktes, dessen eigentlicher Gehalt voll der sittlichen Ordnung entspricht. Außerdem stellen sie die Frage: Wie würden absichtlich unfruchtbar gemachte Akte gerechtfertigt, wenn überhaupt nie effektiv fruchtbare eheliche Akte stattfänden und auch nicht stattfinden dürften, da die verantwortliche Elternschaft im konkreten Fall aus schweren Gründen die Weckung neuen Lebens für immer verbietet? Endlich vermissen sie das Band, das die absichtlich unfruchtbar gemachten Akte mit den fruchtbaren zu einer wirklichen moralischen Einheit verbände[28].

Die polnischen Theologen halten an der objektiven schweren Sündhaftigkeit der empfängnisverhütenden Praktiken fest. Dabei schließen sie in keiner Weise die Möglichkeit subjektiver Faktoren aus, die den Grad der Sündhaftigkeit im konkreten Fall mildern[29].

---

als solcher. Vielmehr lege ich verschiedene Ansichten über die grundsätzliche Zuständigkeit des Lehramtes für das Naturgesetz dar. Dabei berühre ich die Frage, ob das Lehramt über (nicht wenigstens einschlußweise geoffenbarte) naturgesetzliche Normen sogar ein unfehlbares Lehrurteil abgeben könne. Ich beschließe das ganze Kapitel, ohne eigentlich persönlich Stellung zu nehmen, mit den Worten: „Wenn auch der Grund und Umfang dieser Kompetenz weder lehramtlich noch theologisch bis ins letzte festgelegt sind, so ist es dennoch auf jeden Fall dem Glaubensbewußtsein der Kirche zuwider, sie grundsätzlich in Abrede zu stellen oder einschneidend zu reduzieren und infolgedessen HV gleichsam als Grenzüberschreitung des Lehramtes von vornherein abzulehnen" (105). Wenn diese Schlußfolgerung im wesentlichen betont, daß eine grundsätzliche Leugnung der Lehrautorität der Kirche in der Frage des Naturgesetzes dem christlichen Glaubensbewußtsein widerspricht, so dürfte das Urteil Härings, ich sei „bezüglich der päpstlichen Unfehlbarkeit ganz entschieden" Maximalist, als überspannte Folgerung erkennbar sein. Und wenn ich HV annehme, entscheide ich damit keineswegs das Problem, wie weit und in welchem Grad allenfalls sogar das unfehlbare Lehramt für das sittliche Naturgesetz zuständig sein könnte. Leider gibt *Häring* auch in anderen Fällen meine Ansichten verzerrt wieder.

[24] A. a. O. 29. [25] A. a. O. 72.

[26] A. a. O. 59, 76, 92, 114.

[27] A. a. O. 73, 90. [28] A. a. O. 78—82.

[29] A. a. O. 104. Wenn ich gelegentlich und mehr einschlußweise äußere, die Empfängnisverhütung gehöre zu den objektiv schweren Sünden (in meinem Kommentar 158), so scheint *Häring* das negativ bewerten zu müssen (Rezension 52). Allerdings vertrat er in der sechsten und drittletzten Ausgabe seines großen und bekannten Moralhandbuches „Das Gesetz Christi" im Jahre 1961 noch dieselbe Lehre: „Jede eheliche Annäherung, die die geschlechtliche Befriedigung durch den andern sucht ohne einen naturgemäßen, seinem Vollzug nach fruchtbaren Verkehr, ist eine objektiv schwere Sünde gegen die eheliche Keuschheit" 3. Bd. 356). In der achten und neuesten Auflage aus dem Jahre 1967 findet sich diese Behauptung nicht mehr. Man kann aber fragen, ob die Ganzheitsauffassung des Menschen, die den Leib nicht als „Teil" betrachtet und dem leiblichen Ausdruck der ehelichen Liebe einen großen Wert beimißt, nicht etwa die traditionelle Lehre eher bestätigt hat.

Der Dialog erfordert auch für das Problem der Geburtenregelung, daß alle Stimmen gehört werden. Die besprochenen Schriften stellen eine gewisse Richtung dar, die nicht übersehen oder verschwiegen werden darf. Sie können so oder so dazu mithelfen, „daß manches im Hinblick auf die Ehe weiter geklärt wird"[30].

[30] Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae" n. 14. Soll und wird die von den Bischöfen gewünschte „Klärung" dahin führen, daß von den Theologen einmal wieder eine einheitliche Lehre über die erlaubten und unerlaubten Wege der Geburtenregelung vorgetragen wird? Häring schrieb ein Jahr vor der Veröffentlichung der Enzyklika HV von der „Bereitschaft, seine eigene Auffassung zu revidieren, wenn die Kirche das verlangt" (Das Gesetz Christi[6], 3. Bd. 360). Um so befremdender ist es, daß er in der Rezension meines Kommentars (53) meine Annahme, Weihbischof Reuss könnte vielleicht auf Grund der Enzyklika seine Ansicht revidiert haben, nun plötzlich „ebenso naiv wie triumphalistisch" nennt. Ebenso lehnt er es nun ab, daß ich die Ansicht bekämpfe, es werde und dürfe in Zukunft nach ihrer Haltung der Enzyklika gegenüber sehr verschiedene Gruppen in der Kirche geben (mein Kommentar 114; Rezension von Häring 53). Diese Kritik Härings scheint mir nicht ganz vereinbar zu sein mit seiner eigenen These von der Bereitschaft, das eigene Urteil zu revidieren, wenn die Kirche das verlangt. Ergänzend sei noch auf die zweite, indessen erschienene Schrift von H. Zwingen hingewiesen: Die „Widersprüche" der Enzyklika Humanae Vitae. Akt und Kontrazeption, Sinn und Zweck der Ehe. „Rote-Robor-Reihe", Hückeswagen 1970.

PAUL M. ZULEHNER

Situationsanalyse von VÖEST-Pendlern

In Linz arbeiten fast 40 Prozent mehr Personen als dort Berufstätige wohnen. Linz hat die höchste Einpendlerquote aller Städte Österreichs; es folgen Innsbruck (24 Prozent), Salzburg (22 Prozent), Graz (18 Prozent) und zuletzt Wien (7 Prozent)[1]. 1961 waren es 30.295 Einpendler[2], das sind seit 1951 um 5 Prozent mehr.

Im Rahmen der großangelegten Untersuchung von J. Schasching über das religiöse Verhalten von Industriearbeitern[3] konnten einige empirisch fundierte Erkenntnisse über die spezifische Situation der Pendler gesammelt werden. Zum Zeitpunkt der Untersuchung (1961/62) beschäftigten die VÖEST nahezu 9000 Pendler[4], das sind 29,7 Prozent aller Linz-Pendler. Zu 80,6 Prozent sind es Männer.

Untersuchte Gruppe

Von den 850 Arbeitern, die in den Jahren 1960—62 interviewt wurden, sind 582 (71 Prozent) in den VÖEST beschäftigt. Von diesen 582 sind 248 Pendler: 152 (61 Prozent) sind Tagespendler, 59 (24 Prozent) kommen nur einmal in der Woche von der Arbeit nach Hause, 27 (11 Prozent) noch seltener. Die Tagespendler kommen hauptsächlich aus der Linzer Stadtregion, von wo 46,9 Prozent aller Linz-Pendler kommen[5]. Drei Gemeinden mit einem hohen Pendleranteil wurden zur Untersuchung ausgewählt: Gallneukirchen (427 Pendler), Neuhofen a. d. Krems (383) und Pregarten (269), das schon etwas außerhalb der Stadtregion liegt. Die Wochenpendler konnten hauptsächlich in den sog. VÖEST-Lagern und VÖEST-Hotels befragt werden. Eine dritte Pendlergruppe sind innerstädtische Pendler aus Linzer Randgemeinden (Sankt Martin, Hart-Doppl).

[1] *N. Freytag*, Die Mobilität in der städtischen Gesellschaft, in: Kirche in der Stadt, 1. Bd., Wien 1967, 175.
[2] *Die Pendelwanderung nach Linz*, in: Statistisches Jahrbuch der Stadt Linz 1963, 45.
[3] *P. M. Zulehner*, Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern, Wien 1969, Herder.
[4] *Statistisches Jahrbuch* 43. [5] *A. a. O.* 29.

Entfernung zwischen Wohn- und Arbeitsort

Der ständige Wohnsitz der befragten Pendler liegt bei 3 Prozent 0—5 km vom Arbeitsplatz entfernt, bei 17 Prozent 5—15 km, bei 36 Prozent 15— 25 km und bei nahezu der Hälfte (44 Prozent) mehr als 25 km. Etwa zwei Drittel (64 Prozent) brauchen aber für ihren Heimweg nicht mehr als eine Stunde, 28 Prozent bis zu zwei Stunden, die übrigen 8 Prozent mehr als zwei Stunden. Die Hälfte hat dazu öffentliche Verkehrsmittel in Anspruch genommen, andere verwenden ein Fahrrad (5 Prozent), Motorrad (28 Prozent), Moped (24 Prozent) oder ein Auto (17 Prozent). 36 Prozent der Tagespendler fahren mehr als eine Stunde.

Das Unbehagen der Pendler

Unsere Industriegesellschaft ist ohne die Pendelwanderung kaum denkbar. Sie eröffnet zudem für einzelne Vorteile nicht nur horizontaler (räumlicher), sondern auch vertikaler (Berufs-, Auf- und Abstiegs-) Mobilität. Dennoch bekunden die Pendler ein relativ großes Unbehagen. Zwar sind nahezu alle mit ihrem Arbeitsplatz zufrieden. 89 Prozent möchten auf ihrem Arbeitsplatz solange als möglich bleiben. Aber nur 33 Prozent sind mit dem Pendlerleben zufrieden. Die Trennung zwischen Wohn- und Arbeitsplatz wird als Belastung empfunden. Trotz der Zufriedenheit mit dem Arbeitsplatz würden aber nur 19 Prozent ihren Wohnsitz aufgeben und in die Stadt ziehen, wenn sie dort eine entsprechende Wohnung bekämen. Fast die Hälfte (45 Prozent) würde lieber in der derzeitigen Wohngemeinde bleiben, eine ensprechende Arbeit vorausgesetzt[6].

Die Unzufriedenheit ist bei den Wochenpendlern entschieden größer als bei Tagespendlern (TAB. 1). Die Gründe dürften in der Länge des Anreiseweges zum Arbeitsplatz, damit in der Beeinträchtigung der Freizeit liegen. Noch mehr aber dürfte das Unbehagen durch die Schädigung des Familienlebens verursacht sein. Auch davon sind in erster Linie wieder die Wochenpendler betroffen, weniger die Tagespendler (TAB. 2).

TABELLE 1: Zufriedenheit mit dem Pendeln

	Tages-Pendler	Wochen-Pendler
Ich bin mit meinem gegenwärtigen Pendlerleben zufrieden	48 %	11 %
Ich würde lieber in die Stadt ziehen, wenn ich eine entsprechende Wohnung bekäme	19 %	20 %
Ich würde lieber daheim bleiben, wenn ich eine entsprechende Arbeit hätte	32 %	66 %
Keine Antwort	1 %	3 %
	100 %	100 %
Zahl der Fälle	152	59

TABELLE 2: Pendeln und Familie

	Tages-Pendler	Wochen-Pendler
Das Pendlerleben schadet dem Familienleben nicht	71 %	23 %
Das Pendlerleben schädigt den Zusammenhalt der Familie	19 %	68 %
Keine Angabe	10 %	9 %
	100 %	100 %
Zahl der Fälle	152	59

Diese Daten lassen eine hohe Bewertung des Wohnortes und der Familie erkennen. Nicht wenige wären bereit, den Arbeitsplatz, mit dem sie durchaus zufrieden sind, aufzugeben und sich nach dem Wohnort der Familie zu orientieren, falls es dort eine entsprechende Arbeit gäbe. Sobald aber der Arbeitsplatz so nahe liegt, daß zumindest der Abend in der Familie verbracht werden kann, sinkt das Unbehagen spürbar ab.

[6] Vgl. *M. Irle*, Gemeindesoziologische Untersuchungen zur Ballung in Stuttgart, in: Mitteilungen aus dem Institut für Raumforschung, H. 42, Bad Godesberg 1960, 59.

Tatsächlich verbringen 63 Prozent der Befragten ihre Freizeit mit einer Arbeit zu Hause. 26 Prozent benützen die freie Zeit zum Ausruhen, 13 Prozent suchen Unterhaltung[7]. Selbst den Urlaub benützen 55 Prozent dazu, um zu Hause zu arbeiten. 40 Prozent gehen auf Reisen.
Das Unbehagen, das also bei den Wochenpendlern offenkundig da ist, scheint durch die Wohnsituation am Arbeitsplatz noch verstärkt zu werden. Nur 10 Prozent wohnen allein, 48 Prozent wohnen zu zweit, 4 Prozent zu dritt, 7 Prozent zu viert. Die Freizeit der Wochenpendler wird vor allem durch Schlafen (40 Prozent), Kinobesuch (17 Prozent), Fernsehen (15 Prozent) und Stadtbummel (15 Prozent) ausgefüllt.

Religiöses Verhalten

Im allgemeinen ist das religiöse Verhalten der Pendler dem der übrigen VÖEST-Arbeiter ähnlich. Es zeichnet sich durch einen unterschiedlich hohen Abstand zu Glauben und Leben der Gemeinden aus: So sind von 100 Arbeitern 38 „christlich", indem sie die Gottessohnschaft Christi bejahen, 28 nur gottgläubig, weil sie die Existenz eines höheren Wesens annehmen, 26 zweifeln an der Existenz Gottes, 8 sind gänzlich gottlos[8]. Trotz dieser verbreiteten Defizienz an Kirchlichkeit finden sich eine Reihe von Zustimmungshandlungen zur Kirche, vor allem in der Form der Sakramente um die Lebenswendepunkte (Taufe, Trauung, Begräbnis). Das Ausmaß der Kirchlichkeit ist zudem von einigen sozialen Merkmalen mitbestimmt, vor allem vom politischen Bekenntnis, der sozialen Herkunft, der ländlichen oder städtischen Abstammung, aber auch von der Begegnung mit der Kirche, vom religiösen Klima im Betrieb. Die Arbeiterschaft steht, so könnte man die Ergebnisse der Gesamtuntersuchung zusammenfassen, weder als ganze noch in ihren sozialen Untergruppen in einer geschlossenen und einheitlichen Distanz zur Kirche. Es gibt unter den Industriearbeitern aller sozialen Schattierung solche, die auf Grund ihrer von der Begegnung mit der konkreten Kirche und mit religiösen Menschen (Eltern, Freunde, Geistliche) mitgeformten, vorwiegend im Kleinraum der Privatexistenz getroffenen Entscheidung der Kirche näher oder ferner stehen. Die Arbeiter haben sich in ihrem religiösen Verhalten zunehmend dem Verhalten des durchschnittlichen Typs der Industriegesellschaft angepaßt[9].

Spezifische Situation der Pendler

Dennoch weichen die Pendler in mancher Hinsicht graduell vom Verhalten der übrigen Arbeiter ab. Ihre spezifische Lebenssituation scheint auch hinsichtlich des religiösen Verhaltens eine Rolle zu spielen. Dabei sind weniger die Einstellungen zu Glaubenswahrheiten betroffen. Nichtpendler, Tagespendler und Wochenpendler, mit dem Pendlerleben Zufriedene wie Unzufriedene, solche, die nicht weit, und andere, die sehr weit pendeln, nehmen in etwa dem gleichen Ausmaß die Wahrheiten über Jesus Christus, Gott, das Weiterleben nach dem Tod an, bzw. lehnen sie ab. Die Unterschiede bestehen im wesentlichen in der Frequenz des Kirchganges: Den geringsten Kirchgang weisen jene VÖEST-Arbeiter auf, die überhaupt nicht pendeln, gefolgt von den Tages- und dann den Wochenpendlern, die noch am häufigsten am Sonntag zur Kirche gehen. Damit dürfte zusammenhängen, daß die Frequenz und die km-Entfernung zwischen Wohn- und Arbeitsort korrelieren (TAB. 3). Die übrigen Merkmale der Pendler (Zufriedenheit mit dem Pendlerleben, oder auch die Auffassung über die Familienschädlichkeit des Pendelns) haben auf den Kirchgang keinen nennenswerten Einfluß.
Es sei festgehalten, daß dieser Einfluß des Pendelns auf den Kirchgang unabhängig von der sonst sehr wirksamen Variablen des politischen Bekenntnisses vorliegt. Tages- und Wochen- bzw. Nichtpendler unterscheiden sich in ihrem politischen Bekenntnis

[7] Hier sind Mehrfachantworten berücksichtigt.
[8] *Zulehner*, Religion ohne Kirche? 91. [9] *A. a. O.* 112 ff.

überhaupt nicht signifikant voneinander. Unterschiede bestehen zwar wohl je nach Entfernung zwischen Wohn- und Arbeitsort, jedoch nicht so, daß mit der Zunahme des Kirchgangs (bei Wochenpendlern) auch die Distanz zur SPÖ zunähme (TAB. 4).

TABELLE 3: Pendeln und Kirchgang

GEHEN ZUR KIRCHE ...	jeden Sonntag	an hohen Festen	fast nie	keine Angabe	Zahl der Fälle
a) Nichtpendler	17 %	39 %	38 %	6 %	404
Tagespendler	23 %	40 %	30 %	7 %	162
Wochenpendler	44 %	32 %	17 %	7 %	59
b) Entfernung zwischen Wohn- und Arbeitsort					
0 km	17 %	39 %	38 %	6 %	404
5—15 km	14 %	40 %	36 %	10 %	42
15—25 km	29 %	37 %	28 %	6 %	86
25 und mehr km	39 %	34 %	20 %	7 %	109

TABELLE 4: Pendeln und politisches Bekenntnis[10]

	ÖVP	SPÖ	FPÖ	KPÖ	VP/SP	k. A.	Zl. d. Fälle
a) Nichtpendler*)	11 %	60 %	4 %	1 %	6 %	18 %	404
Tagespendler	3 %	56 %	—	5 %	10 %	26 %	162
Wochenpendler	—	64 %	—	—	16 %	20 %	59
b) 0 km**)	11 %	60 %	4 %	1 %	6 %	18 %	404
5—15 km	5 %	36 %	—	5 %	16 %	38 %	42
15—25 km	—	63 %	—	6 %	9 %	22 %	86
25 und mehr km	3 %	66 %	—	—	14 %	17 %	109

*) nicht signifikant **) 1 % signifikant

Probleme einer Pendlerpastoral

Die Berufspendlerwanderung wirkt sich sowohl auf den Arbeiter selbst, seine Familie sowie seine Wohngemeinde aus. Damit ist aber auch die Pfarrgemeinde in Mitleidenschaft gezogen. M. Irle spricht von „marginalen Angehörigen", meint damit zunächst die Zugehörigkeit zur Arbeitsort-Gemeinde, was aber entsprechend auch von den Gemeinden am Wohnort (bürgerliche Gemeinde, Pfarrgemeinde) gilt. In diesem Sinn begünstigt das Pendeln zweifellos die Entwurzelung aus dem Leben der Ortsgemeinden, der bürgerlichen wie der christlichen. Die Kontakte werden auf das Minimum reduziert bzw. auf Frau und Kind delegiert.

Die durch das Pendeln verursachte Verkürzung der Freizeit zieht vor allem die Familie in Mitleidenschaft. Eine Pendleruntersuchung im Stuttgarter Raum hat ergeben, daß durch das ungünstige Verhältnis von Arbeits- und Freizeit eine beträchtliche Unrast verursacht wird[11]. H. Rotter wiederum vermerkt in einer Burgenländer Pendleruntersuchung eine höhere Neigung zum Alkoholismus[12].

Für eine Pendlerpastoral sind diese menschlichen Belastungen zu sehen. Wenn man in Anbetracht der prekären kirchlichen Situation der Arbeiter nicht resignieren will, wird man nicht umhin können, die Kontakte gerade auch mit jenen zu intensivieren, die am Glauben und Leben der Gemeinden kaum mehr teilnehmen. Der Lebensstil der Pendler ist aber für solche Kontakte überaus hinderlich. Sowohl die Tages- wie auch die

[10] Die diesbezügliche Frage an die Arbeiter lautete: „Was glauben Sie, welche politische Gruppe tut für die Arbeiterschaft am meisten?"

[11] *Irle*, Gemeindesoziologische Untersuchungen, 24.

[12] *H. Rotter*, Alkoholismus bei Wanderarbeitern, in: Arbeit und Wirtschaft, Heft 10, 1965, 16 ff.

Wochenpendler sind während der Woche von ihrer Wohnpfarre her kaum oder überhaupt nicht erreichbar. Dies gilt zumindest für die Pendler selbst, nicht aber für deren Angehörige.
In den meisten Fällen verbleibt somit nur das Wochenende. An diesen beiden Tagen wird aber die Verkürzung der Freizeit während der Woche „kompensiert". Ein Großteil benützt tatsächlich das Wochenende, um sich auszuruhen oder die angefallene Hausarbeit zu erledigen. Für VÖEST-Pendler kommt als Verschärfung noch dazu, daß nur weniger als die Hälfte alle vier Sonntage eines Monats frei hat. Ein Fünftel hat wegen der Schichtarbeit nur einen, ein weiteres Fünftel nur zwei Sonntage im Monat frei. Dadurch sind die Kontaktmöglichkeiten von seiten der Wohnpfarre noch einmal spürbar beschnitten.

Kategoriale Anstrengungen

Man ist daher versucht, andere Ebenen, andere Gemeinden und pastorale Zentren mit der Kontaktaufnahme zu den Pendlern zu betrauen. Für die Wochenpendler (etwa Bewohner der VÖEST-Lager oder -Hotels) hat die inzwischen als Pfarre errichtete Betriebsseelsorge diese Aufgabe schon weitgehend übernommen. Dies stellt zweifellos einen wichtigen Schritt dar. Dennoch ist damit das Problem noch nicht zur vollen Zufriedenheit gelöst.
Die Linzer Arbeiteruntersuchung läßt zunächst erkennen, daß die Entideologisierung des Betriebes weit gediehen ist, wenn auch Gespräche über die Religion vereinzelt stattfinden: 23 Prozent wußten von Gesprächen gegen die Religion, 4 Prozent für die Religion. Ähnlich steht es mit der Einstufung der Arbeitervertreter: 50 Prozent halten diese für religiös uninteressiert. Parallel dazu verläuft die Entflechtung der Kirche von politischen Institutionen. Die überwiegende Mehrzahl der Arbeiter verlangt, daß Kirche und Gewerkschaft zueinander in Distanz stehen sollen, daß also die politischen Parteien und Gewerkschaften zur Kirche neutral sein sollten (77 Prozent) und daß sich zugleich die Kirche der Politik fernhalten solle (83 Prozent). Es sieht daher so aus, als würden Religion und Kirche im Raum des Betriebes und der Arbeitswelt immer mehr an den Rand gedrängt.
Demgegenüber findet sich unter den untersuchten Arbeitern eine hohe Wertschätzung der Familie und des Kindes. Eine Störung des Familienlebens wird von den Pendlern mit großem Unbehagen beantwortet. Und eben in diesem Raum der Familie sind die Fragmente der Kirchlichkeit des Arbeiters angesiedelt. Alle entscheidenden Familienereignisse führen auch den Arbeiter zu einer Begegnung mit der Kirche (Taufe, Erstkommunion, Religionsunterricht, Firmung, Trauung, Begräbnis). Die „Privatisierung" der Religion scheint daher gerade beim politisch stark gebundenen Arbeiter anzutreffen zu sein[13].

Dilemma der Pendlerpastoral

Das Dilemma der Pendlerpastoral ist somit offenkundig. Auf der einen Seite ist die Begegnung mit den Pendlern in der Wohnpfarre schwierig. Auf der anderen Seite ist aber gerade im Raum der Familie und damit des Wohnortes — und eben nicht im Arbeits- und Freizeitraum — jene fragmentarische Religiosität angesiedelt, die einen unentbehrlichen Ansatz jeglicher religiösen Begegnung in der heutigen gesellschaftlichen Situation darstellt[14]. Die Gemeindebildung, die für das kirchliche Leben der Zukunft von zunehmender Bedeutung ist, wird daher eher dort gelingen können, wo der Pendler auch seelisch zuhause ist, und das ist seine Familie und damit wiederum der Wohnort.

---

[13] *N. Greinacher*, Kirchliche Gemeinde zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, in: Lebendige Seelsorge 6/1968.
[14] *L. v. Deschwanden*, Der katholische Pfarreipriester in der industriellen Gesellschaft. Eine soziologische Rollenanalyse, Köln 1965, 103.

Plurales Angebot

Eine Einbahnlösung wird jedoch wie in vielen ähnlichen Fällen kaum eine optimale Lösung bringen. „Jede Einseitigkeit und jede Verlagerung der Seelsorge in eine einzige Stelle, zum Beispiel in den industriellen Betrieb, würde vom Durchschnittsarbeiter mit Ignorierung quittiert", hat J. Schasching schon vor Jahren betont[15]. Die Lösung wird auch kaum darin bestehen, Arbeiter in mehrere Gemeinden zu integrieren. Somit scheint sich folgende Lösung am ehesten anzubieten: Die Hauptmühe wird der Eingliederung der Pendler in ihre Wohnpfarre gelten. Die Kontakte einer kategorialen Seelsorge im Betrieb, in der Freizeit, in den öffentlichen Verkehrsmitteln und anderswo, die ja nicht in jedem Fall schon volle Gemeindebildung anstreben, sondern sehr wohl bloß einer der Grundfunktionen christlicher Gemeinden, etwa der Verkündigung oder der Diakonie dienen können[16], werden dann jeweils im Dienst der Integration in die Wohngemeinde stehen. Es ist ja ein schon wiederholt erhobener Imperativ, daß die kategoriale Pastoral mit der territorialen koordiniert werden müsse[17].
Ob dann eine solche aufbauende Pastoral als erfolgreich angesehen werden kann, wird nicht zuletzt vom Maßstab abhängen. Es sei hier nur noch die Frage gestellt, ob für die Pendler (wie auch für andere Berufsgruppen unserer Industriegesellschaft) auf Grund ihrer belasteten Lebenssituation der Maßstab einer vollen Rollenerwartung gelten kann. Für die Gruppe der in Schicht arbeitenden VÖEST-Pendler scheint in vielen Belangen (vor allem im Kirchgang) eine fragmentarische Erfüllung kirchlicher Gebote das erreichbare Maximum zu sein. Um so mehr Gewicht wäre freilich dann der Verkündigung des Glaubens, der zur gelebten Liebe werden soll, beizumessen.

---

[15] *J. Schasching*, Kirche und industrielle Gesellschaft, Wien 1960, 220 f.
[16] *Synode Wien*, Dokumente 1, März 1969, 4 (Res. 9 und 10).
[17] *P. M. Zulehner*, Sozialökologie und Arbeiterseelsorge, in: Der Seelsorger 6/Nov. 1967, 404 ff.

CLAUS SCHEDL

Der gestaltlose Gott und das Wort

Kritische Pentateuchgedanken

In der Reihe *Bonner biblische Beiträge* erschien 1969 eine theologische Dissertation von P. R. Merendino[1], in der wahrlich ein harter Bohrer angesetzt wird, um zum Urgestein des Pentateuchs vorzudringen. Beginnen wir mit einer Nebensache! Zum Unterschied von den früheren BBB finden sich diesmal auch Register, und zwar ein Namensregister und ein 44 Seiten umfassendes Schriftstellenverzeichnis. Es wurde praktisch das ganze Buch Dt nochmals verzettelt. Man fragt sich, cui bonum? Doch darüber kann man verschiedener Meinung sein. Wichtiger sind die neuen Erkenntnisse, zu denen Vf. mit Hilfe der im Untertitel genannten Methoden vorstößt. Wir bringen zuerst die Endergebnisse, zeigen an einem Beispiel die Arbeitsmethode und treten dann zur Gegenkritik an, in der vergessene Schriftmethoden aufgenommen und zu neuen Zielen geführt werden sollen.

A) Die drei Wachstumsringe des Deuteronomischen Gesetzbuches

Innerhalb des Dt betrachtet man die Kap. 12–26 als einen in sich festgefügten Block, der vorwiegend Gesetze bringt und daher in juristischem Sinn als *Corpus juris mosaici* bezeichnet werden kann. Hier meint Vf. folgende drei Wachstumsringe ausscheiden zu können:

---

[1] Merendino Rosario Pius, Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12–26. (BBB, Bd. 31) (XXVI u. 458.) Hanstein, Bonn 1969. Brosch. DM 58.80.

1. Die vordeuteronomische Tradition: Das jetzt vorliegende Corpus von Gesetzessammlungen habe seine Vorstadien gehabt. Nach der literarkritischen Methode werden folgende Texteinheiten unterschieden: a) Bestimmungen bürgerlichen Rechts, b) Ehebestimmungen, c) Kulttexte, d) To'eba-„Greuel"-texte, e) Bi'arta-„Austilgungs"-texte, f) selbständige apodiktische Reihen, g) einzelne liturgische Texte. Mit Hilfe der gattungs- und überlieferungsgeschichtlichen Methode wird ihnen ein „Sitz im Leben" zugewiesen. Es fänden sich: katechismusartige Unterweisung, Legalinterpretation, predigtartige Belehrung usw. Die „Greuelgesetze" seien im kasuistischen, die Humanitätsbestimmungen im apodiktischen Stil geformt. Eine erste Sammlung dieses Materials sei wahrscheinlich zur Zeit des Königs Hiskijah im Rahmen seiner Reformbewegung erfolgt. In der Zeit zwischen Hiskijah und Josijah sei diese Sammlung umgestaltet worden. Über das weitere Schicksal der vordeuteronomischen Textgestalt könne man nichts Sicheres aussagen.

2. Die deuteronomische Redaktion: Die erste redaktionelle Zusammenfassung des überlieferten Materials sei *nicht vor* der Reform des Königs Josijah im Jahre 622 erfolgt, d. h. also *nach* der Reform. Damit kommen wir in die turbulente Zeit des Propheten Jeremijah. Oder sollen wir gleich bis in die Zeit nach dem Untergang Jerusalems (586) herabgehen?! Jedenfalls habe dieser große Redaktor das überlieferte Gesetzesmaterial zu einem vollständigen Corpus zusammengefaßt. Dabei habe er das Material teilweise in der überkommenen Reihenfolge belassen, teilweise aber anders geordnet; er habe jedoch „das vorgefundene Material mit größter Zurückhaltung" (403) bearbeitet. Somit könne man beim deuteronomischen Redaktor eigentlich nicht von einer schöpferischen, schriftstellerischen Tätigkeit reden. Sein Anliegen war hauptsächlich, eine richtige, organisch gebaute *Sammlung* zustande zu bringen (404). Man kann von einer regelrechten *„Ausgabe"* gesetzlicher Stoffe als einem geschlossenen Corpus reden. „Ausgabe" bedeutet in diesem Fall zwar nicht, daß die betreffenden Texte erst jetzt zum Teil oder ganz schriftlich tradiert werden nach einer mehr oder weniger langen Geschichte mündlicher Überlieferung. Betrachtet man die Art und Weise, wie die Vorlagen literarisch aufgebaut sind und wie die betreffenden Bearbeitungen vor sich gegangen sind, so kann man sich nicht des Eindruckes erwehren . . ., daß es sich von Anfang an um einen bewußten literarischen Prozeß und nicht um eine rein mündliche Tradition gehandelt hat. Die Gesetze waren geschrieben, wurden als geschriebene Texte vorgetragen, erläutert, ergänzt und gelernt (406).

3. Die nachdeuteronomische Redaktion: Die Ausgabe des deuteronomischen Redaktors scheint nicht die letzte gewesen zu sein. Es kam noch ein zweiter Redaktor übers Werk, der die neuen Anliegen der geänderten Zeit einarbeitete. Ein Vergleich mit dem deuteronomistischen Geschichtswerk bestätige die Annahme, daß die nachträglichen Zusätze dem Verfasser eben dieses Werkes zugeschrieben werden müßten.

An und für sich gewinnen wir durch diese Studie einen Einblick in das Wachstum des Deuteronomiums, der aufs erste überzeugend klingen mag. Der Ursprungsort dieses Buches ist vom Datum der Auffindung des Gesetzbuches unter Josijah weggerückt, sogar ein Jahrhundert hinauf bis in die Regierung des Königs Hiskijah; doch auch hier werden noch frühere, wohl auch schriftliche Traditionen angenommen. Der eigentliche *Verfasser* verliert sich im Dunkel der Geschichte. Der Gestalter des Corpus juris war eben nur ein *Redaktor*, dessen Werk dann weiter redigiert wurde. Somit hätten viele Hände an diesem Buch gearbeitet. Daß es dann trotzdem ein in sich geschlossenes literarisches Kunstwerk wurde, darüber kann man nur staunen. Wie überzeugend der Gesamtaufriß wirken mag, so wenig überzeugt die Einzelanalyse, die alles wieder in Frage stellt. Zur richtigen Urteilsbildung ist es daher notwendig, wenigstens ein Beispiel herauszugreifen.

B) Der überscharfe Bohrer

Mehr oder weniger zufällig griff ich nach Kap. VIII: Dt 19. Zuerst wird hier der gegenwärtige Stand der Forschung in bezug auf die Perikopen VV. 1–13 und 15–21 dargestellt, der wie ein Regenbogen oder wie ein widerspruchsvolles Tohuwabohu wirkt. Dann exerziert Vf. durch: a) literarkritische Analyse, b) Urtext und literarische Gattung, c) literarische Gattung und Überlieferung, d) literarkritische Synopse, in der der kurze Text auf fünf Spalten verteilt wird. Beschränken wir uns auf den Asyltext 19, 1–3. Ich übersetze den Text wie folgt:

19,1 Wenn dein Gott JHWH die Völker ausrottet,
deren Land dein Gott JHWH dir gibt,
wenn du sie beerbst,
und wohnst in ihren Städten, in ihren Häusern:
2 So sollst du dir drei Städte aussondern
in der Mitte des Landes,
das dir dein Gott JHWH zum Erbe gibt.
3 Dann bestimme den Weg,
und teil das Gebiet deines Landes in drei Teile,
das dir dein Gott JHWH zueignet.
Dies soll geschehen,
daß jeder Totschläger dorthin kann fliehen.

Nun gehören nach der Meinung des Vfs zum „Urtext" nur 2 a, 3 b: „Drei Städte sondere dir aus; das sei zum Fliehen eines jeden Totschlägers dorthin!". Der hebräische Text soll 8 „rhythmische Worte" zählen. Wenn ich die ausgesonderten Wörter zusammensuche, erhalte ich:

šalôš 'arîm tabdîl lak . . .
wehajah lanûs šammah kol-rôseah

Es liegen also neun Wörter vor! Doch Vf rechnet ja mit „rhythmischen Worten", wobei er die durch Verbindungsstrich verbundenen zwei als eins zählt. Sonst spürt man nirgends die Rücksicht auf die massoretische Überlieferung! Im gleich folgenden Abschnitt rechnet er faktische 12 Wörter als 9 „rhythmische". Damit ist der Willkür Tür und Tor geöffnet.

Daher die erste, niederschmetternde Erkenntnis: Von den 45 Wörtern obiger drei Verse sollen nur 9 zum „Urtext" gehören. Alles andere stamme aus der Feder von vier Redaktoren. Ich stimme mit Vf. darin überein, daß die herausgehobenen neun Wörter wie ein alter Rechtsspruch klingen. In den anderen Abschnitten ist das Mißverhältnis zwischen „Urtext" und Redaktoren nicht so kraß wie hier. In den Versen 11–13 gehörten z. B. 24 von 39 Wörtern zum „Urtext". M. E. geht es zu weit, bloß diese herausgeschälten alten Rechtssprüche als Urtext gelten zu lassen. Der überscharfe Bohrer erweist sich hier als stumpf, dies deswegen, weil „Gattung" und „Überlieferung" zu verschwommene Begriffe sind, mit denen man alles und nichts beweisen kann. Was heißt schon „Katechese, Predigt, Legalinterpretation, Paränese"? Wodurch erhält eine Rede erst einen „moralischen Zug"? Nach der gleichen Methode könnte man im Johannesevangelium die synoptisch klingenden Sätze herausschälen und nur diese als „Urtext" deklarieren; man würde dadurch das Evangelium zerstören.

Ebensowenig überzeugt die literarkritische Methode. Im Schlußwort betonte ja Vf., daß die alten Gesetzestexte schriftlich überliefert wurden. Dann soll der Interpolator an manchen Stellen einen Relativsatz eingeschoben, ein Verb hinzugefügt, eine Partikel moduliert haben (215!); es gäbe ganze sekundäre Einschübe! Bei der weiteren Forschung wird man noch auf das Tertiär stoßen. Gibt es überhaupt ein literarisches Werk, das einen solchen Werdegang aufweist? Wer muß dann als Verfasser betrachtet werden? Wohl nur der, von dem die alten Rechtssprüche stammen! Dies würde in die vordeuteronomische Zeit, also in Richtung Moses weisen. Etwa nur ein Drittel des Corpus Dt 12–26 wäre demnach „Urtext" und im gewissen Sinn „mosaisch".

Alles andere sei Redaktionsgut aus verschiedenen Zeiten, in der Art eines *aggiornamento* hinzugefügt. Ein solches Aggiornamento erleben wir seit dem Konzil, etwa bei den Hochgebeten der Liturgie. Hier wurden sicher die alten Quadersteine der Überlieferung eingearbeitet, ohne die es kein Hochgebet gibt, aber es wurde doch ein vollständig neues Werk geschaffen. So scheint es mir auch beim Dt der Fall zu sein.
Der „große Redaktor" muß in Wahrheit als planender, gestaltender und formender *Verfasser* bezeichnet werden. Die alten Rechtssprüche bilden das Fundament. Er hat sie aufgenommen, weitergebaut, mit neuen Gedanken erfüllt und zu einem einheitlichen literarischen Werk geformt. Wie Merendino ausführt, weisen die „letzten Spuren" ins babylonische Exil. In dieser Zeit, die Katastrophe und Metanoia in einem war, erstand ein zweiter „Moses", der durch sein neugeformtes altes Wort das Volk aus der Wüste des Exils wieder für den neuen Bund und das neue Land bereiten wollte. Das fünfte Buch Mosis ist so weit mosaisch, wie die Weisheit Salomons solomonisch ist! Zu dieser Schlußfolgerung wird man gezwungen, wenn man die literarische Struktur des Buches untersucht, und zwar nicht einseitig mit literarkritischer, gattungs- und überlieferungsgeschichtlicher Methode; denn das Licht der Pentateuchforschung begann nicht erst etwa mit Jean Astruc im Zeitalter der Französischen Revolution zu leuchten; schon vorher gab es eine zweitausendjährige Schriftgelehrsamkeit, deren Methoden wieder aufzunehmen sind.

C) Textformung und Wortmystik

1. Bauprinzipien: Wenn man das Buch Merendinos durcharbeitet, bekommt man den Eindruck, daß der überlieferte Text das Endprodukt eines allmählichen Anreicherungsprozesses mit mehr oder weniger zufälliger Ordnung ist. Daher mußte Vf. den Text nach seinen Ideen erst abgrenzen. Wenn man aber zu den ältesten Handschriften greift — ich hab' mir eigens Kopien der zwei ältesten Codices aus Leningrad und London besorgt —, sieht man, daß die Handschriften die Verse mit Doppelpunkten *(Pasuk:)* abgrenzen, kleine Abschnitte durch Abstände markieren und größere zu Ordnungen *(sedär)* zusammenfassen. Man sagt vorschnell, dies sei bloß eine späte, rabbinische Einteilung für den Gebrauch des Synagogengottesdienstes. Doch man sollte wenigstens arbeitsmethodisch hier einsetzen. Man hätte eine sichere, handschriftlich bezeugte Ausgangsbasis, die über jeden Subjektivismus erhaben ist.
Der Text der in der Handschrift abgegrenzten Einheiten gliedert sich weiter in: Bericht, Einleitung zur Rede und direkte Rede. Von den etwa 14.400 Wörtern des Dt sind kaum 400 Wörter erzählender, historischer Bericht, alles andere ist gesprochene Rede! Das Buch gleicht daher eher einem Drama denn einem Geschichtswerk! Daher scheint es von höchstem Wert zu sein, den Text nach diesen drei literarischen Formen zu erfassen.
Wenn wir nun den Wortbestand der einzelnen Teile ausheben, treten nicht irgendwelche Zahlen in Erscheinung, sondern solche, die durch die altjüdische Wortmystik zur Genüge bezeugt sind. Richtunggebend bleibt hier die kleine Schrift „Buch der Schöpfung" *(sepär jesirah)*, dessen Grundideen m. E. nach Babylonien weisen. Wir bringen hier nur einige Schlußerkenntnisse, die zeigen können, daß auf dieser Spur noch mehr zu holen wäre.

2. Die XVIII. Ordnung des Dt (18, 14–19, 21):

a) Die Form-Elemente: Unter Form verstehen wir: Bericht, Einleitung und Rede, also jene drei Sprachelemente, die einen Text ausformen. Die XVIII. Ordnung liefert folgendes Schlußergebnis: 390 Bericht + 5: Einleitung + 79 Rede = 474 Wörter. Die 390 Berichtwörter zeigen das Siegel des Namens. Es war eine geläufige Methode, einen sakralen Text nach dem Wert eines Gottesnamen zu formen und damit zu versiegeln. Die Zahl 39 ist die kürzeste Formel für den Glauben Israels an den Einen JHWH; denn JHWH + *'ähad* = 26 + 13 = 39. Oben liegt die Aussage in erhöhter

Potenz (10 × 39) vor. Von diesen 390 Berichtwörtern fallen auf den Abschnitt „Prophet" (18, 14–20), der in der Handschrift durch spatium abgegrenzt ist, 63 Wörter, was der Zahl der 63 Traktate des Talmuds und dem Maß des babylonischen Turmes entspricht. — Die drei Asyltexte (19, 1–13) folgen mit ihren 220 Berichtwörtern der Zahl der 22 Buchstaben. Die letzten Abschnitte über Grenze und Zeugen (19, 4–21) geben 117 = 3 × 39 Wörter. Sowohl die Gesamtsumme wie auch die Teilsummen zeigen geprägte Werte.

Die 79 Wörter *Redegut* verteilen sich auf 55 JHWH/Moses und 24 Volk. Die Zahl 55 bildet überhaupt die Strukturzahl des ganzen Buches Dt. Nach Philo ist sie die Panteleia, die Zahl der Allvollkommenheit. Man kann sie einfach die „große Zehnheit" nennen, ist sie doch nichts anderes als die Summe der arithmetischen Reihe von eins bis zehn. Das deuteronomische Gesetzescorpus bringt 55 Casus, eingeleitet mit der Partikel *ki*, dazu 55 apodiktische Verbote, eingeleitet mit *lo'*. Die Zahl 55 regiert im Dekalog und in vielen anderen Texten. Es tritt hier ein literarisches Modell in Erscheinung, nach dem Worte und Texte geformt und gebaut wurden. Die Existenz vor allem solcher Modelle nachzuweisen, muß die Aufgabe der weiteren Forschung sein.

b) die Gattungs-Elemente: Seit *A. Alt* ist die Unterscheidung in kasuistisches und apodiktisches Recht geläufig. Man braucht nur diese Anregung aufgreifen und danach den Text scheiden. Wo die Casusformulierung „wenn" im Text aufhört und der Entscheid „dann" beginnt, darüber gibt es kaum an einer Stelle einen Zweifel. In der XVIII. Ordnung finden sich 6 Casus. In meinem neuen Kommentar zum Buch Dt hab' ich die Casus unmißverständlich mit Paragraphenzeichen versehen. Wenn wir nun den Wortbestand erfassen, erhalten wir: 90 Casus + 153 Entscheid! Im Entscheid taucht also die Zahl der 153 „Fische Petri" auf, die auch für die Struktur der Synagogenliturgie formgebend war[2]. Auch im Dt taucht diese Leitzahl nicht bloß an dieser Stelle auf, auch andere Einheiten sind nach ihr geformt. Somit hätten wir es wieder mit einem literarischen Modell zu tun!

Was bleibt nun für das apodiktische Recht in dieser Ordnung übrig? Wir brauchen nur Casus und Entscheid von der Gesamtsumme abziehen und erhalten: 474 − (90 + 153) = *231 apodiktisches Recht.* Ein geradezu alarmierendes Ergebnis! Zu dieser Zahl sagt das „Buch der Schöpfung" (II, 5): „So ergibt sich, daß sie durch 231 Pforten hinausgehen, und so findet es sich, daß die ganze Schöpfung und die ganze Rede *(dibbur)* aus einem Namen hervorgeht." Daher spricht man von den 231 Pforten der Welt, durch die alles geworden ist. Der Text weist ausdrücklich auch auf „Rede" hin, womit gesagt sein soll, daß auch Texte dieser Leitzahl folgen. Dem etwas fremdartig anmutenden System liegt die sehr einfache Wortmystik zugrunde. Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort ward nichts von dem, was da ist. Das Wort verleiblicht sich aber in den 22 Buchstaben, die zu je zwei zusammengefügt die Summe 231 ergeben. Mathematisch betrachtet, ist 231 die arithmetische Reihe von 1 bis 21, wie 153 die Reihe von 1 bis 17 bildet.

Schluß: Diese kurzen Hinweise mögen genügen. Sie können wohl zeigen, daß mit dieser neuen und zugleich uralten form- und gattungsgeschichtlichen Untersuchungsmethode Ergebnisse erzielt werden können, die direkt in die Werkstatt der altorientalischen Verfasser führen. Die Aufnahme des Wortbestandes weist auf Verwendung von festgefügten Modellen. Es ist undenkbar, daß der Text erst nachträglich „eingerichtet" wurde; den Ordnungen liegt ein Plan zugrunde, der von *einem* Verfasser entworfen wurde. Daher drängt sich von einer neuen Sicht her das Postulat der Einheitlichkeit des mosaischen Gesetzeswerkes auf. Damit dürfte auch für die Biblische Theologie ein neuer Ansatz gewonnen sein.

[2] Vgl. mein neues Buch „Talmud — Evangelium — Synagoge". Tyrolia, Innsbruck 1969, 362 u. 410.

Somit hat sich die Auseinandersetzung mit der groß angelegten, fleißigen und sorgsam gearbeiteten Dissertation Merendinos gelohnt. Daß er mit seinen Methoden einen Bestand alter Rechtssprüche herausgearbeitet hat, wird man weiter erwägen müssen, jedoch wird man diesen nicht als „Urtext" bezeichnen dürfen. Dieser alte Bestand zeigt nur, daß über den alten Quadern ein neuer Bau errichtet wurde, dessen Baupläne und Strukturprinzipien zu untersuchen, Ziel der weiteren Forschung sein muß. Was war Israel nach dem Untergang geblieben? Doch nichts als der Glaube an den gestaltlosen Gott und das Wort. Daher konzentrierte sich das Denken der Schriftgelehrten und Theologen auf eben dieses Wort und seine Verleiblichung in den Buchstaben. Das daraus entwickelte System ist zugleich Modell für die Textformung. Soweit ich auf Grund der bisherigen Untersuchungen zu erkennen vermag, stand an der Wiege der Bibel und des Dt im besonderen bereits die Wortmystik. Den Weg dahin weist die sehr nüchterne zahlenkritische Methode[3].

[3] Die hier nur kurz skizzierten Gedanken habe ich näher ausgeführt in meinem neuen Kommentar zum Deuteronomium: „Der gestaltlose Gott und das Wort". Das fünfte Buch Moses, Text, Form und Theologie. Drucklegung in Vorbereitung.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Dritte Instruktion für die rechte Anwendung der Liturgie-Konstitution

Die stufenweise Erneuerung der Liturgie, besonders der Meßfeier, die durch das II. Vatikanum eingeleitet wurde, ist nun offiziell beendet; den Schlußstrich bildet eine neue, im Auftrag des Hl. Vaters veröffentlichte Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst. In ihr werden die Vollmachten, die zur Durchführung von Experimenten erteilt wurden, für erloschen erklärt. Sollten noch weitere Experimente zur Anpassung der Liturgie notwendig und angebracht erscheinen, so dürfen sie nur mit ausdrücklicher Erlaubnis der zuständigen römischen Kongregation durchgeführt werden. Den Bischöfen, denen die Leitung, Förderung und Aufsicht des gesamten liturgischen Lebens in der ihnen anvertrauten Kirche obliegt, wird aufgetragen, in Einheit mit der Universalkirche eine gesunde Erneuerung durchzuführen und dabei, beraten von den liturgischen Kommissionen, die Bedürfnisse ihrer Gläubigen in geeigneter Weise zu berücksichtigen. Sie sind es auch, die im Einvernehmen mit Rom Umfang und Dauer von notwendig erscheinenden Experimenten bestimmen, bevor verbindliche Änderungen der Texte und Riten durchgeführt werden. Ein anderes gewichtiges Anliegen der Instruktion ist die Wahrung des sakramentalen Charakters der Liturgie und ihrer Riten.

Im einzelnen wird bestimmt: Es ist nicht erlaubt, die Lesungen der Hl. Schrift durch andere Lesungen geistlicher oder profaner, alter oder neuzeitlicher Schriftsteller zu ersetzen. Die Homilie, die dazu bestimmt ist, den Gläubigen das Wort Gottes zeitgemäß darzulegen, steht dem zelebrierenden Priester zu. Die Gläubigen sollen dabei von Zwischenrufen und Gesprächen Abstand nehmen. (Sogenannte „Dialogpredigten" sind also nicht erwünscht.) Der Wortgottesdienst der hl. Messe darf von der Eucharistiefeier weder zeitlich noch örtlich getrennt werden, weil er mit ihr einen einzigen Kultakt bildet. Im Zusammenhang mit dem „Ordo Missae" wird noch einmal detailliert auf die schon gegebenen Variationsmöglichkeiten hingewiesen und verlangt, daß der Volksgesang mit allen Kräften gefördert werden soll, auch unter Anwendung von neuen Formen, die der Eigenart des Volkes und dem heutigen Menschen ent-

sprechen. Genauere praktische Bestimmungen mögen die Bischofskonferenzen erlassen. Der Priester kann sich bei einer Meßfeier am Anfang, vor den Lesungen, vor der Präfation, vor dem Gebet nach der hl. Kommunion und vor der Entlassung kurz mit erklärenden Worten an das Volk wenden. Das ganze eucharistische Hochgebet kommt allein dem Priester kraft seines Amtes zu. Gemäß dem uralten Brauch der lateinischen Kirche wird für die Eucharistiefeier weiterhin ungesäuertes Weizenbrot vorgeschrieben, das aber in Farbe und Geschmack den Charakter eines Brotes haben soll. Die Kommunion unter beiden Gestalten wird „auf Grund der sakramentalen Zeichen" als „vollkommenere Teilnahme" bezeichnet. Hinsichtlich Möglichkeit und Form der Spendung wird auf die Bestimmungen und Riten des römischen Meßbuches hingewiesen. Den Frauen bleibt weiterhin untersagt, dem Priester am Altare zu ministrieren; wohl aber können sie Lesungen und Gebete vortragen und den Kirchengesang leiten. Bezüglich des Materials und der Form liturgischer Gefäße und Gewänder wird größere Freiheit zugestanden, jedoch ist es nicht erlaubt, Gefäße, die profanen Zwecken dienen, beim Gottesdienst zu gebrauchen. Verboten wird auch, mit der Stola allein über der Zivilkleidung die hl. Messe zu feiern oder sakrale Handlungen vorzunehmen. Die Bischöfe können jedoch Vorschläge für neue Formen liturgischer Gewänder machen. Liturgiefeiern außerhalb sakraler Orte bedürfen der Zustimmung des Bischofs. Zum Abschluß ermahnt das Dekret noch, daß die Durchführung der liturgischen Reform ein Werk des ganzen Gottesvolkes sein muß. Die Bischöfe sollen durch kluge und gehaltvolle Katechesen einem rein äußerlichen Vollzug vorbeugen. (Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst vom 5. September 1970; AAS, LXII [1970], 692 bis 704.)

Diese Instruktion, so wird betont, erfloß auf die Bitten vieler Bischöfe, Priester und Laien an den Hl. Stuhl, er möge seine Autorität geltend machen, damit auf dem Gebiete der Liturgie endlich wieder die fruchtbare und so ersehnte Einheit erstehe. In der Tat scheint nach den bedeutsamen Umstellungen während der letzten sechs Jahre eine Phase der Beruhigung sinnvoll; die genannten Gefahren der Entsakralisierung und der Individualisierung sind zweifellos gegeben und damit die Intentionen der Instruktion berechtigt. Nach dem Urteil von Fachleuten geht diese jedoch in einzelnen Punkten hinter die bisherige Praxis zurück. Die Liturgiereform hätte aber den Sinn, die Form des Gottesdienstes den Bedürfnissen der Zeit und der Mentalität der Gläubigen anzupassen. Die von manchen Diözesansynoden angeregten Dialog- und Laienpredigten scheinen in Frage gestellt und überhaupt jede liturgische Weiterentwicklung gestoppt zu sein. Nicht geringes Unbehagen entstand dadurch, daß die Instruktion im deutschen Sprachraum zunächst teilweise „entstellend" übersetzt dargeboten wurde. (Vgl. Kathpress vom 27. November 1970.)

Applicatio pro populo

Gemäß dem Motuproprio „Mysterii paschalis" vom 15. Februar 1969 ist am 1. Januar 1971 das neue „Allgemeine Römische Kalendarium" in Kraft getreten. Wie das dazugehörige Begleitschreiben ausführt, wurde vom alten Kalendarium verschiedenes geändert und vereinfacht. Die Verpflichtung zur Pfarrmesse („Applicatio pro populo") wird ab 1. Jänner 1971 auf alle Sonntage und gebotenen Feiertage, die an den einzelnen Orten gelten, eingeschränkt (und erlischt damit an allen sogenannten „abgeschafften Feiertagen"). Die bisher gewährten Reskripte für eine noch größere Beschränkung dieser Verpflichtung bleiben jedoch bis zu ihrem Ablaufen in Kraft gemäß can. 60 § 2 CIC. (Dekret der Klerus-Kongregation vom 25. Juli 1970; „L'Osservatore Romano" vom 19. November 1970.)

Altersgrenze für Kardinäle bei Papstwahl

Kurz vor Antritt seiner Reise nach Asien überraschte Papst Paul VI. die Welt mit der Festsetzung einer Altersgrenze für die Wirksamkeit der Kardinäle an der römischen

Kurie. In Erweiterung der Konzilsbestimmungen, daß jeder Bischof und Pfarrer bei Erreichung des 75. Lebensjahres seinen Rücktritt anbieten soll, und der Kurienreform von 1968, die vorsieht, daß die vatikanischen Beamten mit 70, höhere Prälaten mit 75 Jahren aus dem Amt scheiden sollen, wurde nun auch für die Kardinäle eine ähnliche, sehr einschneidende Regelung getroffen: Die in den Kongregationen oder in anderen Behörden des Vatikans tätigen Kardinäle sollen nach Vollendung des 75. Lebensjahres dem Hl. Vater spontan den Rücktritt von ihren Ämtern anbieten; nach Vollendung des 80. Lebensjahres hören sie auf, Mitglieder der vorhin genannten Ämter zu sein und verlieren außerdem das Recht, bei der Papstwahl mitzuwirken und das Konklave zu betreten; wenn sie während des Konklaves 80 Jahre alt werden, dürfen sie noch an der Papstwahl teilnehmen. Das gilt auch für die Kardinäle, die nach Erreichung dieser Altersgrenze außerhalb von Rom ausnahmsweise noch eine Diözese leiten oder ohne Regierungsgeschäfte den früheren Titel weiterhin führen. Diese Kardinäle verbleiben jedoch Mitglieder des Hl. Kollegiums mit allen Rechten und Ehren. Wenn der Kardinal-Kämmerer und der Kardinal-Großpönitentiar vor dem Tod des Papstes das 80. Lebensjahr vollenden, ohne daß für sie ein Nachfolger bestimmt wurde, oder nach dem Tode des Papstes, aber vor dem Beginn des Konklaves, darf das Hl. Kollegium in der Sedisvakanz zusammentreten und einen Nachfolger bestimmen, der dann bis nach der Wahl des neuen Papstes im Amte bleibt; wenn der 80. Geburtstag in die Zeit des Konklaves fällt, werden die Amtsbefugnisse von Rechts wegen bis zur Papstwahl verlängert. Wenn der Kardinaldekan wegen Erreichung dieser Altersgrenze nicht am Konklave teilnimmt, werden seine Befugnisse vom Subdekan ausgeübt, wenn auch dieser fehlt, dann von einem der älteren Kardinäle nach den Regeln der Präzedenz; dasselbe gilt im Konklave für die Vorsteher der drei Kardinalsränge. Gemäß einer Übergangsbestimmung können die derzeitigen Mitglieder des Hl. Kollegiums, die bereits über 80 Jahre alt sind, wenn sie es wünschen, weiterhin mit Stimmrecht an den Sitzungen der Dikasterien der römischen Kurie teilnehmen. Die vorgenannten Verfügungen traten mit 1. Jänner 1971 in Kraft. (Motuproprio „Ingravescentem aetatem" vom 21. November 1970; AAS, LXII [1970], 810–813.) Von dieser Regelung werden 25 der derzeit 127 lebenden Kardinäle betroffen; das Echo war in aller Welt sehr lebhaft; einerseits wurde es als Härte bezeichnet, daß den Kardinälen mit dem 80. Lebensjahr das aktive und passive Wahlrecht — ein wohlerworbenes Recht — zur Papstwahl entzogen wird, anderseits wird darin ein Schritt in Richtung einer Verjüngung und Internationalisierung des Hl. Kollegiums gesehen (durch erhoffte neue Kardinalskreierungen), ebenso ein Schritt zu einer neuen Form der Papstwahl, und zwar in der Richtung, daß dieses Recht auf die Bischofssynode übergeht. Die Frage, ob die neuen Normen auch auf den Papst selbst Anwendung finden könnten, könne allerdings nur der Papst beantworten, wird betont.

Studium des Atheismus in den Seminarien

Das „Studium des Atheismus in der Ausbildung der Priesteramtskandidaten im Dialog mit der säkularisierten Welt" ist das Thema eines Dokumentes, das am 24. November 1970 von dem von Kardinal König geleiteten Sekretariat für die Nichtglaubenden veröffentlicht wurde. Das Schreiben — mit Datum vom 10. Juli 1970 — betont zunächst, das Sekretariat wolle einige Hinweise geben, die bei der Ausbildung der Priesteramtskandidaten berücksichtigt werden müßten. Dazu gehöre vor allem eine ausreichende Information über die Realität des Atheismus und über die Säkularisierung, die die ganze Menschheit durchdringe. Dem Priesterkandidaten müsse Gelegenheit geboten werden, sich dieser Tatsache bewußt zu werden und sich darauf vorzubereiten, den Erfordernissen einer Welt zu begegnen, die sich zwar immer mehr von Gott entferne, ihn jedoch nicht weniger benötige. Da Art und Methoden der Säkularisierung und der Ausbreitung des Atheismus von Volk zu Volk, von Kultur zu Kultur verschieden seien, gehöre es zu den Aufgaben der Bischofskonferenzen,

entsprechende Studienprogramme auszuarbeiten und sie in den Seminarien einzuführen, um den Klerus auf die besonderen Aufgaben, die ihn in der heutigen Welt erwarten, vorzubereiten. In diesem Zusammenhang werden Sonderkurse über den Atheismus wie auch eine Behandlung dieses Themas innerhalb der verschiedenen Disziplinen vorgeschlagen; vor allem bedürfe es einer humanistischen Bildung, die der heutigen Zeit besser entspricht und dem Priester die Annäherung an den heutigen Menschen erleichtert, der immer größere Schwierigkeiten hat, den Glauben anzunehmen.

Das Sekretariat übt sodann Kritik an der Tendenz, die philosophische Ausbildung des Priesteramtskandidaten zu Gunsten des Theologiestudiums zu verkürzen. Dies sei gefährlich und bedeute, daß die zukünftigen Priester zwar mit den nichtkatholischen Christen diskutieren könnten, aber völlig unvorbereitet dem Gespräch mit den modernen nichtglaubenden Menschen gegenüberstünden. Schließlich wird betont, der Seminarist brauche nicht bloß ein gediegenes Wissen über die Gedanken der Gründer des Marxismus, sondern müsse auch dessen philosophische Wurzeln kennen; er müsse Bescheid wissen über den Marxismus-Leninismus, „die doktrinäre Basis aller kommunistischen Bewegungen", mit seinen Abarten Maoismus und Castrismus, über die revisionistischen Strömungen in Jugoslawien, den „Prager Frühling" sowie über die Anschauungen führender Exponenten einer gewissen innerkommunistischen Opposition wie Roger Garaudy, Georg Lukacz und Ernst Bloch. Auch die neu-marxistischen Bewegungen von Ludwig Althuser, die „Frankfurter Schule" und Herbert Marcuse dürften den Seminaristen nicht unbekannt sein. Eine gediegene Kenntnis des Marxismus und seiner Verästelungen sei Voraussetzung für eine richtige Bewertung der atheistischen Strömungen. („L'Osservatore Romano" vom 25. November 1970.)

Arbeitspapier für den ökumenischen Dialog

Das römische Einheitssekretariat veröffentlichte unter dem 15. August 1970 eine Instruktion mit „Reflexionen und Vorschlägen zum ökumenischen Dialog". Das Dokument wird in der Einleitung als „Arbeitspapier" für die konkrete Anwendung des Ökumenismusdekretes des II. Vatikanums bezeichnet. Es stellt eingangs ausdrücklich klar, daß es ausschließlich dem Dialog unter den Christen der verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gewidmet ist. Zum Wesen des Dialogs (2. Kap.) gehöre, „daß jeder Gesprächsteilnehmer hört und antwortet, zu verstehen und verstanden zu werden versucht, fragt und sich befragen läßt, sich den anderen zur Verfügung stellt und die anderen annimmt, um zusammen eine größere Gemeinschaft des Lebens, der Ansichten und konkreten Taten anzustreben". Unter den Zielen des ökumenischen Gespräches zählt die Instruktion auf, daß es die Christen dazu anleite, gemeinsam in der Teilnahme an der Realität des Geheimnisses Christi und seiner Kirche fortzuschreiten und gemeinsam von der Sendung, die Christus seiner Kirche anvertraut hat, Zeugnis zu geben. Ferner solle der Dialog die Christen dazu befähigen, eine gemeinsame Antwort auf die drängenden Probleme der Gegenwart zu suchen. Auch was das interne Leben der christlichen Kirchen betreffe, stünden viele Gemeinschaften vor analogen Problemen, z. B. bei den Fragen um die Laien, um das Amt, die Liturgie und Katechese, die christliche Familie u.ä.; hier könne der Dialog ebenfalls fruchtbar werden. Dank der Taufe, heißt es im 3. Kap. über die Grundlagen des Dialogs, bestehe bereits eine gewisse Gemeinschaft unter den einzelnen christlichen Kirchen, von der aus der Dialog angebahnt werden müsse.

Das 4. Kap. handelt ausführlich von den Voraussetzungen des Dialogs. Vor allem müßten alle Gesprächsteilnehmer auf der Ebene der Gleichheit stehen; man solle sich des Urteils über die Treue des Gesprächspartners zum Evangelium enthalten. Bei aller Anerkennung einer gewissen Gemeinschaft unter den christlichen Kirchen schließe das die Pflicht nicht aus, einander keine Divergenzen zu verbergen, die im

Inhalt, in der Entfaltung und im Ausdruck des Glaubens der jeweiligen Kirchen gegeben sind. Eben diese Divergenzen sollen ja Gegenstand des Dialogs werden. Ein echter und fruchtbarer Dialog fordere eine entsprechende Kompetenz aller Teilnehmer, vor allem eine gediegene religiöse Schulung. Beim Vergleich der Lehren miteinander dürfe man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens. Da beim Gespräch zwischen den Konfessionen die gleichen Worte oft eine verschiedene Wirklichkeit bezeichneten und verschiedene Worte bisweilen die gleiche Realität, müsse man den Sprachgebrauch einer kritischen Studie unterziehen, um Mißverständnisse zu vermeiden. Im Geiste eines echten Dialogs sollen die Katholiken die legitime Verschiedenheit innerhalb der Einheit der Kirche berücksichtigen. Das verlange, daß sie vor allem in der Kirche selbst bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden. „Stärker ist, was die Gläubigen eint als das, was sie trennt. Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe."

Nach der Methode des Dialogs (im 5. Kap.) zählt die Instruktion (im 6. Kap.) unter den Themen des Dialogs jene Fragen auf, die den Glaubensinhalt betreffen, theologische Probleme, Fragen des liturgischen und geistlichen Lebens, dann aber auch Fragen, die mit der Gegenwart, dem Zeugnis und der Sendung der Christen in der Welt zusammenhängen. Natürlich seien die Problemkreise von Land zu Land verschieden. Im einzelnen werden als Gesprächsthemen angeführt: die Offenbarung, die Hl. Schrift, die Kirche, das Missionswesen, aber auch die Probleme des Friedens, der Überbevölkerung, der Ehe und Geburtenkontrolle, die sogenannte Philosophie „vom Tode Gottes", das Problem des Hungers in der Welt, der Marxismus, die Begegnung der nichtchristlichen Religionen, die Säkularisierung u. ä. Alle diese Probleme müßten im Lichte des Evangeliums erörtert werden. Das letzte Kapitel behandelt die verschiedenen Formen des Dialogs, wie Gespräche unter verschiedenen Gruppen mit unterschiedlichem Bildungsgrad usw. Der Dialog könne bi- oder multilateral sein, letzter setze jedoch eine besondere Kompetenz voraus. Im übrigen sollen die Bischöfe das ökumenische Gespräch durch Förderung geeigneter Veröffentlichungen, Bibliotheken, Vorträge usw. wach halten und intensivieren. („L'Osservatore Romano" vom 21., 22. und 23. September 1970.)

Apostolisches Lehrschreiben über Unversehrtheit des Glaubens

In einem „Apostolischen Lehrschreiben" anläßlich des 5. Jahrestages der Beendigung des II. Vatikanischen Konzils mahnt Papst Paul VI. alle katholischen Bischöfe zur tätigen Ausübung ihres Lehramtes: „Jeder Bischof ist in seiner Diözese kraft seines Amtes dem ganzen Bischofskollegium verpflichtet, über die Unversehrtheit des Glaubens und die Einheit der Kirche zu wachen." Eingangs erinnert der Papst an die Freude über das vollbrachte Werk des Konzils und an die Erneuerungen und Fortschritte, die seither erzielt wurden. Doch seien heute auch viele Gläubige durch eine Fülle von Zweideutigkeiten, Unsicherheiten und Zweifeln in wesentlichen Wahrheiten ihres Glaubens verwirrt. Ausdrücklich genannt werden die Trinitätslehre, die Christologie, das Geheimnis der hl. Eucharistie und der Realpräsenz, die Lehre von der Kirche als Heilsinstitution, der priesterliche Dienst, die Bedeutung des Gebetes und der Sakramente, gewisse Forderungen der christlichen Sittenlehre, wie etwa die Unauflöslichkeit der Ehe und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Selbst die göttliche Autorität der Hl. Schrift werde durch eine übertriebene „Entmythologisierung" in Frage gestellt. „Während allmählich gewisse Grundwahrheiten der christlichen Religion mit Stillschweigen übergangen werden, sehen wir eine Tendenz, die von den psycho-

logischen und soziologischen Gegebenheiten her ein Christentum aufzubauen sucht, das sich von der ununterbrochenen Tradition lossagt und ein christliches Leben anpreist, das seines religiösen Inhalts beraubt ist."
Das Volk Gottes habe aber das unveräußerliche Recht, das ganze Gotteswort zu empfangen. Den Bischöfen sei nicht nur aufgetragen, das Glaubensgut rein und unversehrt zu bewahren, sondern auch das Evangelium ohne Unterlaß zu verkünden. Das Konzil habe die Vorrangigkeit dieser Aufgabe eigens hervorgehoben. Der Papst anerkennt die Bemühungen, die Glaubenslehre so darzustellen, daß „sie den Verstand und das Herz der Gläubigen erreicht", — eine Aufgabe, die Johannes XXIII. in der Eröffnungsansprache des Konzils betonte —, wendet sich aber gegen „willkürliche Spekulationen, die den Heilsplan Gottes auf die Fassungskraft unserer menschlichen Vernunft einengen und die Verkündigung des Gotteswortes nur auf jene Wahrheiten beschränken, die unseren Ohren schmeicheln". Angesichts der durch Verbreitung gewagter Hypothesen gerade durch die Theologen im christlichen Volk hervorgerufenen Verwirrung erinnert der Papst daran, daß die Theologie nur in der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden ihren Ort habe und auf dem Fundament des Gotteswortes fußen müsse. „Wie notwendig auch die Arbeit der Theologen ist, hat Gott dennoch den Auftrag, den Glauben der Kirche authentisch zu erklären, nicht den Wissenschaftern anvertraut. Dieser ist nämlich in das Leben des Gottesvolkes gelegt, für das die Bischöfe vor Gott die Verantwortung tragen. Ihnen steht es zu, diesem Volk zu sagen, welchen Glauben Gott von uns verlangt."
Abschließend ermahnt der Papst die Bischöfe, im Widerstreit der aufeinanderprallenden Meinungen, „das Wort des Glaubens zu unterscheiden" und dabei aufmerksam auf die Früchte zu achten, die dieses hervorbringt. „Kann ein Wort von Gott kommen, das den Christen das Verständnis für die vom Evangelium geforderte Entsagung nimmt, das Gerechtigkeit predigt, die Barmherzigkeit und Lauterkeit aber zu verkündigen vergißt, oder das den Bruder gegen den Bruder aufwiegelt?" „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen", lautet die Mahnung Christi. (Apostolisches Lehrschreiben „Quinque iam anni" mit Datum vom 8. Dezember 1970; „L'Osservatore Romano" vom 6. Jänner 1971.)

Fortbildungstagung für Sonderschulkatecheten

vom 26. Mai, 16 Uhr, bis 28. Mai, 17 Uhr, im Bildungshaus Wien-Lainz (1130 Wien, Lainzer Straße 138).

Es referieren Ministerialrat Dr. K. Knapp (Wien), G. Weber (Aachen) E. Korherr (Wien), Fachinspektor K. Pelz (Wien).

Das Bundesministerium für Unterricht befürwortet die Freistellung der Tagungsteilnehmer vom Unterricht.

Anmeldung (mit Quartierreservierung) bis 1. Mai 1971 an das Katechetische Institut Wien, Stephansplatz 3/III, A-1010 Wien. Tagungsgebühr S 50.—, Tagespension S 75.—.

LITERATUR

Eingesandte Bücher

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestattet, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ARENDT DIETER, *Nihilismus.* Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche. (393.) Hegner, Köln 1970. Linson DM 14.80.

BACHT HEINRICH, *Zum Problem der Interkommunion.* (24.) Aschendorff, Münster 1971. Kart. DM 1.—.

BELLINI ENZO, *La chiesa nel mistero della salvezza in San Gregorio Nazianzeno.* (111.) La scuola cattolica, Varese 1970.

BINDER KARL, *Die Lehre des Nikolaus von Dinkelsbühl über die Unbefleckte Empfängnis im Licht der Kontroverse.* (Wiener Beiträge zur Theologie XXXI.) (231.) Herder, Wien 1970. Kart. S 133.—, DM 21.50.

BORNEMANN FRITZ, *Arnold Janssen,* der Gründer des Steyler Missionswerkes 1837 bis 1909. Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen. (532.) Missionsdruckerei, Steyl 1969. Paperback DM 7.—.

DAUVILLIER JEAN, *Les temps Apostoliques.* 1er Siècle. (Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident. Tome II) (XVIII u. 744.) Sirey, Paris 1970. Brosch. F 125.—.

DESSECKER KLAUS/MARTIN GERHARD/ KLAUS MEYER ZU UPTRUP, *Religionspädagogische Projektforschung.* (248.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1970. Paperback DM 18.—.

EIERSEBNER MAX, *Kefermarkt — Höhepunkt spätgotischer Schnitzkunst.* Geschichte, Aussage und Würdigung des gotischen Flügelaltares von Kefermarkt und der Nachfolgewerke in St. Michael und Waldburg. (216 S., 197 Abb.) Trauner, Linz 1970. Ln. S 395.—.

FOREVILLE RAYMONDE, *Lateran I—IV.* (Geschichte der ökumenischen Konzilien hg. v. Dumeige G./Bacht H. Bd. VI) (522.) Grünewald, Mainz 1970. Ln. DM 48.—.

FRANZEN FRANZ, *Motivmessen.* 2. Thematische Meßformulare für jeden Tag. (246.) 2. Aufl. Driewer, Essen 1970. Linson DM 16.80.

FRIES HEINRICH, *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand.* Versuche einer Orientierung. (376.) Wewel, München 1970. Kart. lam. DM 19.50.

GROM BERNHARD, *Der Mensch und der dreifaltige Gott.* Analysen und Konsequenzen für die Praxis der Glaubensunterweisung. (221.) Kösel, München 1970. Paperback DM 24.—.

HEINEN WILHELM, *Das Gewissen — sein Werden und Wirken zur Freiheit.* (219.) Echter, Würzburg 1971. Snolin DM 19.80.

HUONDER QUIRIN, *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie.* (Urban-Taschenbücher 127) (155.) Kohlhammer, Stuttgart 1970. Kart. lam. DM 7.20.

LAAF PETER, *Die Pascha-Feier Israels.* Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie. (BBB 36) (XXVI u. 187.) Hanstein, Bonn 1970. Brosch.

LANGENMEYER LEO, *Gesetz und Evangelium.* Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. XXIV) (420.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1970. Ln. DM 26.—.

MAYER JOSEPH ERNST, *Neue Verkündigung.* Lesejahr C. (236.) Tyrolia, Innsbruck 1970. Kart. lam. S 88.—, DM 12.80, sfr 16.50.

PETRIK EVA, *Mit meinen Kindern einen neuen Weg.* Anregungen für Eltern und Erzieher zur religiösen Erziehung im Schulkindalter. (111.) Fährmann Wien 1970. Kart. lam. S 58.—, DM/sfr 8.30.

PICKER RICHARD, *Pluriformes Christentum.* (190.) Herder, Wien 1970. Kart. lam.

SCHALLER FRITZ PATRIK, *Zum Informationsrecht im kirchlichen Raum.* Eine Studie nach den Texten des Vatikanum II. (134.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz. Kart. lam. sfr 18.—.

SCHEFFCZYK LEO, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde.* Sünde — Erbsünde. (Christliches Leben heute 10/11) (212.) Winfried-Werk, Augsburg 1970. Pappband DM 11.80.

SCHILLEBEECKX EDWARD, *Gott — Kirche — Welt.* (Gesammelte Schriften, Bd. 2) (298.) Grünewald, Mainz 1970. Ln. DM 39.—, sfr. 48.—, S 282.80.

SCHLEGELBERGER BRUNO, *Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr.* Die Stellung der katholischen Moraltheologen seit Alphons von Liguori. (244.) St. Paulus Missionsgemeinschaft, Remscheid-Lennep 1970. Ln. DM 18.—.

SCHMAUS MICHAEL, *Der Glaube der Kirche.* Handbuch katholischer Dogmatik. Bd. 2. (XVIII u. 933.) Hueber, München 1970, Linson DM 58.—.

SCHNEIDER FRIEDRICH, *Ein halbes Jahrhundert erlebter und mitgestalteter Vergleichender Erziehungswissenschaft.* (91.) Schöningh, Paderborn 1970. Kart. lam.

SCHUBERT-SOLDERN RAINER, *Der Evolutionismus Teilhards de Chardin.* Eine kritische Studie. (Glaube und Wissen, 5. Heft) (120.) Wiener kath. Akademie 1970. Kart. lam. S 45.—.

SEETHALER PAULA, *Die vier Evangelien.* Eine praktische Lesehilfe. (XIX u. 254.) Herder, Freiburg 1970. Kart. lam. DM 20.—.

SIMON GERHARD, *Die Kirchen in Rußland.* Berichte, Dokumente. (228.) Mainz, München 1970. Kart. lam. DM 18.—.

SPIEGEL JOSEF F., *Das Kind und die Bibel.* Zur Hermeneutik und Didaktik des Bibelunterrichtes in der Vorschul- und Anfangsklasse. (Theologische Brennpunkte. Bd. 26/27) (131.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1970. Kart. lam. DM 12.80.

SPLETT JÖRG UND INGRID, *Meditation der Gemeinsamkeit.* Aspekte einer ehelichen Anthropologie. (140.) Wewel, München 1970, Kart. lam. DM 12.80.

SPÜLBECK OTTO, *Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft und Glaube.* (Reihe: Leben und glauben, hg. v. O. Karrer/B. Häring) (189.) Ars sacra, München 1970. Balacuir DM 14.80.

STAKEMEIER EDUARD, *Ökumenisches Direktorium.* 2. Teil: Ökumenische Aufgaben der Hochschulbildung. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 9) (179.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1970. Kart. lam. DM 8.50.

STRÄTLING BARTHOLD, *Kinder fallen nicht vom Himmel.* Zum Lesen und Vorlesen für Kinder. (62.) Auer, Donauwörth 1970. Kart. lam. DM 2.50.

TILMANN KLEMENS, *Wie spricht man heute in der Familie von Gott?* (63.) Auer, Donauwörth 1970. Kart. lam. DM 2.50.

VAN DE POL, *Die Zukunft von Kirche und Christentum.* (359.) Herder, Wien 1970. Ln. S 162.—, DM 26.20.

WEBER JOHANN, *Gespräche im Nachtdienst.* Protokolle des Alltags. (71.) Fährmann, Wien 1970. Kart. lam. S 38.—, DM/sfr 5.50.

ZASCHE GREGOR, *Extra nos.* Untersuchung zu dem umstrittenen Begriff des Übernatürlichen bei evangelischen Theologen der Gegenwart. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XXVI) (240.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1970. Ln. DM 18.—.

HERAUSGEBER

BENOIT ERIC, *Dichter schreiben Neujahrsbriefe.* (Sammlung Sigma) (32.) Ars sacra, München 1969, Jap. gb. DM 3.60.

DEUTSCHER CARITASVERBAND, *Caritas '70.* Jahrbuch. (395.) Freiburg, Lorenz-Werthmann-Haus. Kart. lam. DM 7.50.

DURA RAINER, *Dort werden wir schauen.* Wort über das jenseitige Leben. (31.) (Sammlung Sigma) Ars sacra, München 1970. Jap., gb. DM 3.60.

ERK WOLFGANG, *Waldenser.* Geschichte und Gegenwart. (263.) Lembeck, Frankfurt am Main 1971. Kart.

FRIES HEINRICH/BECKER WERNER, *Newmann-Studien.* 8. Folge. (252.) Glock & Lutz, Nürnberg 1970. Ln. DM 30.—.

GRABNER-HAIDER ANTON, *Die Bibel und unsere Sprache.* Konkrete Hermeneutik. (499.) Herder, Wien 1970. Kart. lam. S 185.—, DM 29.80.

GREINACHER NORBERT/LANG KLAUS/SCHEUERMANN PETER, *In Sachen Synode.* Vorschläge und Argumente des Vorbereitungskongresses. (187.) Patmos, Düsseldorf 1970. Kart. lam. DM 8.50.

HÖRMANN KARL/WEILER RUDOLF, *Zusammenarbeit von Christen und Atheisten.* Das Problem der gemeinsamen sittlichen Normen. Moraltheologentagung 1969 in Wien. (Wiener Beiträge zur Theologie XXXIV.) (60.) Herder, Wien 1970. Kart. S 30.—, DM 4.80.

KAHLEFELD HEINRICH/KNOCH OTTO, *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. 5. Fasz. Die Evangelien 5. I. Advent bis Ostern. Lesejahr C. (VII u. 156.) Kart. DM 9.80; 6. Fasz. Die Episteln I. Advent bis Sonntag nach Erscheinung. Lesejahr C. (110.) Kart. DM 8.—. Knecht, Frankfurt/M., KBW Stuttgart 1970.

KENNEDY-HAUS INNSBRUCK, *Kasiwai* (Sei gegrüßt). Ein Bildband. (144.) Tyrolia, Innsbruck 1970. Paperback lam. S 265.—.

MATTHAEI RENATE, *Grenzverschiebung.* Neue Tendenzen in der deutschen Literatur der 60er Jahre. (342.) Kiepenheuer & Witsch, Köln 1970. Kart. lam. DM 36.—.

NATIESTA KARL/RUNGGALDIER TOM, *Jericho.* Rhythmische Lieder und Messen. (135.) Fährmann-Verlag, Wien 1970. Kart. S 65.—.

PAVIC IVAN, *Naša vjera.* Informacije za odrasle. Pisma 1—6. (103.) Nadbiskupski Ordinarijat, Rijeka 1970.

SCHREINER JOSEF, *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft.* (X u. 286.) Echter, Würzburg 1970. Ln., DM 28.—.

SOCIETE DES LETTRES ET DES SCIENCES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LUBLIN, *Le Millenaire du Catholicisme en Pologne.* (627.) Lublin 1969. Ln.

SPIEGEL YORICK, *Pfarrer ohne Ortsgemeinde.* Berichte, Analysen und Beratung. (Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kir-

che, Nr. 3.) (316.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1970. Snolin DM 19.80.

ZENTRALKOMITEE DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN, *Gemeinde des Herrn.* 83. Deutscher Katholikentag Trier 1970. (940.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1970. Snolin DM 27.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

OVERHAGE PAUL, *Experiment Menschheit.* Die Steuerung der menschlichen Evolution. (463.) Knecht, Frankfurt/M. 1967. Ln. DM 28.—.

Schon der Titel des inzwischen in Neuauflage erschienenen Werkes und vor allem der Untertitel umschreiben genau den Inhalt des ebenso zeitgemäßen wie gründlichen Buches. Der Mensch hat nicht nur Struktur und Funktion der Organismen und ihrer Entwicklung erforscht, sondern er wendet seine Erkenntnisse und technischen Fähigkeiten auch auf sich selbst an; er unternimmt es, seine eigene Evolution in die Hände zu nehmen und sie zu steuern. Das Buch zeigt, in welch beängstigendem Maße das „Experiment Menschheit" bereits in vollem Gange ist. Die Probleme sind außerordentlich schwer und betreffen nicht nur „das Ausmaß, bis zu dem der Mensch operabel ist, sondern auch die Unsicherheit langfristiger Voraussagen in der Biologie und die Ungewißheit über die anzuwendenden Mittel, den einzuschlagenden Weg und das anzustrebende Ziel einer bewußt gesteuerten Evolution, kurz unser Nichtkennen des geplanten ‚Idealmenschen' der Zukunft" (Vorwort).

Solche für das ganze Buch wichtigen Überlegungen werden im 1. Teil („Experiment und Steuerung", 17—64) ausgeführt. Im 2. Teil werden die fünf Hauptexperimente umfassend dargestellt. Das 1. Experiment betrifft die Kontrolle des Bevölkerungswachstums (65—130), wobei die Weltbevölkerung und ihr Wachstum, die Welternährungsquellen und ihre Steigerung sowie Wagnis und Verantwortung der Geburtenkontrolle dargestellt werden. Das 2. Experiment betrifft die Sicherung der Gesundheit, d. h. Kampf gegen Infektions-, Zivilisations- und Erbkrankheiten, Kampf um die Erhaltung der Gesundheit (Nahrung, Drogen, Biotechnik und Transplantationen) und schließlich Kampf gegen das Altern. Das 3. Experiment („Beeinflussung von Umwelt und Auslese", 220—278) ist zur Zeit besonders aktuell, denn es behandelt das Vordringen der kulturellen Umwelt, die Gefährdung des ökologischen Gleichgewichtes, die Verstädterung und die Strahlenschädigung sowie die Auslese beim heutigen Menschen. Das 4. Experiment umfaßt die Änderung des Erbgutes, das 5. schließlich die Vervollkommnung der Intelligenz, d. h. die Hebung des Intelligenzniveaus und die Manipulationen am menschlichen Gehirn und seine Ergänzung durch den Computer. Im Schlußteil (407—438) des aufrüttelnden Buches faßt O. seine Ergebnisse nochmals zusammen und beleuchtet sie von einem der Biologie übergeordneten Gesichtspunkt aus (z. B. vom Zusammenwachsen der Menschheit zur „Einen Welt").

Man muß beachten, daß das Werk sich auf die biologische Seite des „Experimentes Menschheit" beschränkt und bewußt auf die Behandlung jener Fragen verzichtet, die sich in großer Zahl von seiten der juristischen, soziologischen, politischen, philosophischen (ethischen) und theologischen (moraltheologischen) Wissenschaften stellen. Die Intention des Vfs. ist: „Das Buch möchte vielmehr in aller Deutlichkeit und zugleich Beunruhigung schaffend zum Bewußtsein bringen, in welch außerordentlichem, man kann wohl sogar sagen, erschreckendem Ausmaß das ‚Experiment Menschheit' in unseren Tagen weltweite, unübersehbare Wirklichkeit geworden ist" (6). Bei einem so umfangreichen Werk wäre neben dem begrüßenswerten Literaturverzeichnis ein Stichwort- und Autorenverzeichnis hilfreich gewesen.

Pullach *Adolf Haas*

EDMAIER ALOIS, *Dialogische Ethik.* Perspektiven — Prinzipien. (Eichstätter Studien. NF Bd. III (224.). Butzon & Bercker, Kevelaer 1969. Ln. DM 25.—.

Eine ausführlichere Studie zu dem beachtenswerten modernen Versuch, den sittlichen Prinzipien die so wesentliche personale Wirklichkeit der Ich-Du-Beziehung zugrundezulegen, war schon seit langem fällig. Der Professor für praktische Philosophie und Geschichte der Philosophie in Eichstätt, hat sich dieser Aufgabe mit viel Geschick unterzogen. Das übersichtlich gegliederte und im allgemeinen durch klare Diktion sich auszeichnende Werk zerfällt in 3 Kapitel. Das 1. entfaltet in kurzen Zügen die „Ausgangspositionen und Anliegen der dialogischen Ethik". Dem egologischen Aspekt der traditionellen Sittenlehre wird insofern Berechtigung zugestanden, als „das denkende Subjekt zum elementaren Bezugspunkt alles dessen wird, was immer in den Raum des menschlichen Bewußtseins eintritt" (11). „Eine wissenschaftliche Ethik kann nur egologisch sein und nur so zu einer einigermaßen befriedigenden Exaktheit gelangen" (18). Dennoch hält sie Vf. für unzulänglich und stellt ihr eine *philosophische* Ethik gegenüber, die in der zwischenmenschlichen Verbundenheit ihr Fundament sieht und besser geeignet sein soll, unlösbar erscheinende Gegensätzlichkeiten wie die von Individual- und Sozialethik, absoluter und relativer

Moral, Formalismus und materialer Wertethik, Autonomie und Heteronomie zu überbrücken. „Der Sachverhalt der Mitmenschlichkeit wird ... zur eigentlichen und letzten Norm des sittlichen Handelns ..." (20) und führt zu einer dialogisch fundierten Liebesethik. „Ethische Perspektiven und Anregungen bei prominenten dialogischen Denkern" bilden den Gegenstand des umfangreichen 2. Kapitels, in dem einschlägige Aussagen bei F. Ebner, F. Rosenzweig, M. Buber, E. Grisebach und G. Marcel ausführlich analysiert werden. Im Schlußkapitel geht es darum, „die Fruchtbarkeit des dialogischen Prinzips deutlich zu machen und für die konkrete Sittlichkeit unserer Zeit eine solide und doch verhältnismäßig eingängige Begründung aufzuzeigen" (149). Die Überlegungen kreisen um folgende Stichworte: Sitte, Sittlichkeit und Religion, sittliches Bewußtsein, Gewissen als Verantwortung, sittliche Werte und ihre Rangordnung, Pflichtcharakter des sittlich Guten.

In ständiger Auseinandersetzung mit der traditionellen aristotelisch-thomistischen Ethik bemüht sich Vf. in seiner anregenden und interessanten Studie, das Neue und Andersartige der dialogischen Ethik möglichst klar herauszuarbeiten. Bei aller Anerkennung der eminenten Bedeutung der Ich-Du-Beziehung für die Verwirklichung des sittlichen Lebens erscheint es jedoch fraglich, ob die Intersubjektivität ausreicht, um ein tragfähiges Fundament der Gesamtethik zu bilden. Wird die Ich-Du-Relation zum Angelpunkt der ganzen Sittlichkeit gemacht, zeichnet sich die Gefahr einer einseitigen Privat-Moral ab, die den wichtigen sozialen Aspekt vernachlässigt. Auch vermag die vom Vf. vorgenommene Trennung zwischen wissenschaftlicher und philosophischer Ethik nicht zu befriedigen. Die Wissenschaft kann gerade auf diesem Gebiet der Philosophie nicht entraten, und umgekehrt erwartet man von einer philosophischen Ethik, daß sie wissenschaftlich sei. Ein Literaturverzeichnis wurde dem Werk leider nicht beigegeben. Man vermißt einen Hinweis auf A. Schüler, Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person. Krailling vor München 1948. Das bisweilen vorkommende sonderbare Wort „Urdu" sollte besser durch „Ur-Du" ersetzt werden (man könnte sonst an die Landessprache von Pakistan denken).

Graz *Richard Bruch*

VERGOTE ANTOINE, *Religionspsychologie.* (402.) Walter-V., Olten 1970. Ln. sfr 29.—.

Aufgabe der RPs. ist die Erforschung der religiösen Erfahrungen, Haltungen und Lebensformen. V. sieht in einer „wohlwollenden Neutralität" gegenüber den religiösen Phänomenen das eigentliche Anliegen. Als eine positive Wissenschaft hat sie keine Aussagen über die Wahrheit der Religion zu machen, sie darf aber auch nicht die religiöse Intention auf ein rein menschliches Phänomen reduzieren.

Es ist sehr schwer, den reichen Inhalt dieses Werkes in eine kurze Besprechung zusammenzudrängen. V. behandelt im 1. Kap. die religiöse Erfahrung. Sie umfaßt all das, was man Wahrnehmung der „Einbruchstellen" des Ganz-Anderen in das menschliche Leben nennen kann. Das Buch behandelt die vielen Möglichkeiten, in denen Menschen Gott zu begegnen glauben: in der Natur, im eigenen Leben. Der moderne Mensch ist leicht geneigt, all das als Subjektivität und Illusion abzutun. Vf. zeigt dagegen, daß auch die heutige Wissenschaft Raum läßt für religiöse Erfahrungen, da sie immer mehr die Unendlichkeit und Komplexität, zugleich aber auch die Einheit des Weltalls aufzeigt; und wer sich im Leben in der Richtung, für die er sich entschieden hat, verwirklicht, der wird etwas spüren, was ihn transzendiert. Dafür bringt Vf. Bekenntnisse heutiger Menschen.

Im 2. Kap. behandelt der Autor die Motivationen der Religion: Warum ist der Mensch religiös? Hier stellt sich die Frage, ob diese Antriebskräfte von einer Illusion gespeist werden oder ob ihnen eine echte Objektivität gegenübersteht. Im Wesentlichen ist dieses Kap. eine Auseinandersetzung mit S. Freud, der, wie auch Marx, in der Religion eine Ersatzerscheinung sieht, die aus einem Gefühl der Frustration aufsteigt: Menschen wenden sich zu Gott, wenn sie Hilfe brauchen, wenn sie ihre Unsterblichkeitshoffnungen stützen wollen, wenn sie sich durch die Gesellschaft in ihrem individuellen Menschsein bedroht sehen. Auch der Versuch, sich in der Welt zu orten, zählt zu den Antriebskräften. Marx gegenüber betont V., daß seine Anhänger selber nicht an dessen Theorie glauben, weil sie mit Gewalt die Religion unterdrücken, statt die „Illusion" zu entlarven. Er zeigt aber auch die grobe Vereinfachung, die apriorische Sichtverengung, der auch Freud verfallen ist. Wenn dieser auch vieles Detail bringt, das einer Erwägung wert ist, im letzten ist die Religion noch immer ein unerklärtes Geheimnis, auch wenn man viele Motive aufzählen kann, die einen Menschen zur Religion bestimmen können. Sehr kennzeichnend für Freud ist sein eigenes Bekenntnis, daß er in seinem Leben nie einer echten Religiosität begegnet ist.

Im 3. Kap. geht es um das Elternsymbol für Gott. Dabei stellt sich die Frage, ob das Bild der Eltern eine Projektion und Illusion „Gott" geschaffen hat, oder ob es ein Symbol für Gott abgegeben hat. C. G. Jung sieht in der Lebenseinheit, die das Kind mit der Mutter ursprünglich gehabt hat, eine bleibende Quelle für ein „ozeanisches Gefühl" des Einsseins mit dem All, und er will damit

auch alle Mystik erklären, nicht bloß eine pantheistische. Im Entscheidenden ist aber dieses Kap. eine Auseinandersetzung mit Freud, der gerade im Vatersymbol eine Projektion sieht: Die Hilflosigkeit erweckt beim Menschen gerade in den Grenzerfahrungen das Wunschbild eines allmächtigen, die Menschheit gütig beschützenden Vaters. Der Vatername ist so nur ein Spiegel, in dem sich der Mensch mit all seinen wahnhaften Tendenzen reflektiert. V. zeigt auch hier die verengte Sicht Freuds, der besonders kein Verständnis für den jüdisch-christlichen „Vater-Gott" hat und in ihm nur eine Tyrannengestalt sehen will, die den Menschen mit seinen Gesetzen knechtet.

Das 4. Kap. untersucht die „religiöse Einstellung", womit die persönliche Religion des einzelnen gemeint ist, die sehr differenzierte religiöse Gestaltung, die sich ein jeder im Leben im Laufe langwieriger Bemühungen selbst schafft, besser: schaffen soll. Nicht alle kommen nämlich dahin, viele können die Religion nicht in das Leben integrieren. Daß sich religiöse Einstellung in der Regel durch Identifizierung mit Vorbildern entwickelt, zeigt der Autor. Er untersucht auch die psychologischen Prozesse, die bei einer Bekehrung ins Spiel kommen können, dann das Phänomen des Glaubens überhaupt und den Zusammenhang von Glaube und Dogma. Das 5. und letzte Kap. kreist um das heute drängende Phänomen des Atheismus und behandelt im 2. Teil das genetische Werden der Religion. Der Autor geht dem Atheismus in allen möglichen Formen vom praktischen bis zum theoretischen Atheismus nach und zeigt, daß auch der Atheismus eine Entscheidung um den Glauben ist, nur mit negativem Vorzeichen. Auch die psychischen Prozesse, die den Atheismus steuern, werden behandelt: Die dem Menschen irgendwie naheliegende Abwehr des Göttlichen, die selbstherrliche Vernunft, die geheime Revolte, die auch in der Technik liegt, und der Wunsch nach freier sexueller Lust. Im zweiten Teil ist sehr interessant die Entwicklung des Gottesbildes beim Kind.
Das Buch hat einen sehr reichen Inhalt und kann allen, die sich heute der Diskussion um Gott stellen müssen, sehr empfohlen werden.

Linz *Sylvester Birngruber*

GABRIEL LEO (Hg.), *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie.* Wien 1968. Bd. V. (XVI u. 676.) Herder, Wien 1970. Brosch. S 240.—, DM 38.—.

Der XIV. Internationale Kongreß für Philosophie war gekennzeichnet durch seine weite Dimensionalität; diese zeigte sich nicht nur in der großen Teilnehmerzahl (über 4000), sondern vor allem auch in den behandelten Themen, die in 5 Plenarsitzungen, 8 Kolloquien und 13 Sektionen von Philosophen aller Richtungen behandelt wurden.

Bd. V bringt die Referate und die vor Beginn des Kongresses angemeldeten Diskussionsbeiträge der Sektionen X bis XIII.

Sektion X stand unter dem Generalthema *„Philosophische Anthropologie". A. Gehlen* setzt sich mit der Verhaltensforschung auseinander, die philosophische Überlegungen präzisieren hilft. „Alle Überlegungen beziehen sich" jedoch „auf elementare Probleme der philosophischen Anthropologie, die Ebene kulturphilosophischer Themen wird nicht betreten" (8). *P. G. Kuntz* setzt sich mit dem Absurdismus auseinander, der allenthalben die Anthropologie bestimmt. „I conclude that if absurdism dies, it will have performed a good service, and make way for a more adequate philosophy of human existence" (21). Weitere Themen sind das Individualitätsproblem aus naturphilosophischer Sicht *(R. Schubert-Soldern)*, sozialanthropologische und -ontologische Probleme.

Sektion XI: *Rechtsphilosophie, Sozialphilosophie und Politische Philosophie.* Bedeutsamstes Referat: *H. G. Uribe* (Mexico), Wesensmerkmale und Gebote eines politischen Humanismus. Der Autor stellt sich darin wirklich der Zeit, in der „nicht nur der Weltfriede, sondern auch die Möglichkeit selbst des Fortbestandes vernünftiger und freier Wesen auf der Erde" (239) in Gefahr sind. Dem christlichen, liberalen und marxistischen Humanismus stellt U. die Forderung nach einem integralen Humanismus gegenüber. „Dieser Humanismus darf sich nicht in unfruchtbaren Betrachtungen über die abstrakte Natur des Menschen verlieren, sondern muß, treu den Tendenzen unserer Epoche, zum Ausgangspunkt die reale, konkrete und geschichtliche Existenz des Menschen nehmen und sie in ihrer vollen Verwirklichung in Übereinstimmung mit ihrer eigenen Teleologie in Erwägung ziehen" (243). — Große Verantwortung und reiche Erfahrung verspürt man in den Worten des 82jährigen *J. Ebbinghaus:* „Wenn es also gilt, der durch die nationalsozialistische Gewaltherrschaft befleckten Vergangenheit den Spiegel ihrer Untaten und der befreiten Gegenwart die Verheißung ihrer Zukunft vorzuhalten, so kann das nur geschehen im Namen des in dieser Vergangenheit geschändeten Rechtes der Menschheit als der auf die Bedingung möglicher allgemeiner Zusammenstimmung eingeschränkten äußeren Freiheit eines jeden. Statt dessen findet sich die Welt, besonders die westliche, seit dem Ende des zweiten Weltkrieges überschwemmt mit Scharen von öffentlichen Predigern, die ihr im Namen dessen, was sie Menschlichkeit nennen, Brüderlichkeit, Nächstenliebe und Wohlwollen als Prinzipien einer alle Menschen in Freiheit, Frieden und

Glück vereinigenden gesellschaftlichen Ordnung anpreisen. Sie sind umso gefährlicher für diese Ordnung, als jeder, der ihnen widerspricht, sich in den Verdacht bringt, als wolle er die Menschen verhindern, sich als Brüder zu lieben und wechselseitig ihr Wohlergehen zu befördern" (266 f). (Beitrag: Menschlichkeit, Recht der Menschheit und Recht des Staates.)

Sektion XII behandelt in drei Gruppen die *Religionsphilosophie*. Daraus seien folgende Beiträge hervorgehoben: *W. Keilbach*, Religion und Religionen als philosophische Frage. Die von K. gegebene Antwort, daß „die subjektive Bedingtheit von Erkennen und Wollen, gedacht im Prozeß der von Generation zu Generation sich vollziehenden Aneignung überkommener religiöser Werte, es verständlich macht, daß sich die ‚Einheit' nur allzu leicht lockert, ja, daß ein Auseinanderstreben einsetzt und zu einer Vielheit führt" (349), setzt allerdings voraus, daß 1. der Mensch zuerst Philosoph sei und dann erst religiös werde und 2. Philosophie eine Subjekt-Objekt-Spaltung involviere. Daß diese Trennung gerade auf der Ebene der Religion nicht zutrifft, ist Thema des Beitrages „Der ontologische und der gnoseologische Aspekt religiöser Symbole" von *M. Vereno*. Die religiöse Erfahrung wird „am angemessensten symbolisch ausgedrückt. Der symbolische Ausdruck — ebenso bildhaft und leiblich wie gedanklich und worthaft — weist zurück auf jenen integralen Vollzug, den wir gleicherweise die Verwirklichung des Seins im Bewußtsein oder die Verwirklichung des Bewußtseins im Sein nennen können" (359). Beachtung verdient auch die „Sprachanalytische Reflexion über den Atheismus-Dialog" von *W. Brugger*. *H. Pfeil* („Die Übel und Gott") betont den — wie Rez. es bezeichnen würde — herausfordernden Charakter des Übels. Über die Koexistenz eines guten Gottes und der Furchtbarkeit des Übels ist theoretisch nicht hinauszukommen, so daß die praktische Bewältigung des Übels (philosophisch) gefordert ist.

Mehr als ein Drittel des Buches ist der Sektion XIII *„Philosophiegeschichtliche Forschung"* gewidmet. Vorsokratiker, Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas, Kant, Leibniz, Rosmini, Hegel und Feuerbach sind die aus dem Abendland Behandelten. Eine Gruppe brachte Beiträge über östliche Philosophie. Speziell sei auf den Beitrag von *J. Derbolav* verwiesen, der bei den „gegenwärtigen Tendenzen der Hegelaneignung" drei Problemfelder namhaft macht: 1. als Philosophie der Praxis (die marxistischen Richtungen in Ost und West, ferner besonders Th. Adorno, M. Horckheimer, J. Habermas); 2. als universelle Hermeneutik und 3. als systematisches Philosophieren im Bereich der gesamten Philosophie, besonders Religions- und Rechtsphilosophie, Ästhetik und auch Theologie. Abgeschlossen wird der Band mit Kurzbiographien der Autoren.

Zusammenfassend läßt sich über die Beiträge folgendes sagen: Allen gemeinsam ist eine leichte Lesbarkeit, jeder Beitrag ist die Wiedergabe und Kurzfassung vieler Einzelarbeiten. Wenn sich auch in manchen Beiträgen eine gesamte Lebensarbeit verdichtet, so kommt es wie bei allen Kongressen kaum zu neuen Ergebnissen.

St. Pölten / Wien *Karl Beck*

BIBELWISSENSCHAFT NT

SEIDENSTICKER PHILIPP, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten.* (160.); *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien.* (76.) (Stuttgarter Bibelstudien 26 u. 27) KBW, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 8.80 bzw. 5.80.

Die 1. Studie, aus Vorträgen entstanden, will nicht den historischen Ereignissen nachgehen, auf die sich die Osterverkündigung bezieht, sondern der Gestalt und dem Inhalt der urkirchlichen Osterpredigt von ihren Anfängen bis zum Ende der apostolischen Zeit. Die alte Kirche stand vor der Schwierigkeit, eine Botschaft zu verkünden, deren Wahrheitsgehalt nicht kontrollierbar, die aber für das Heil der Menschen grundlegend ist. Wie wurde diese Aufgabe bewältigt? Die Verkündigung der Kirche setzt das eigentliche Osterereignis voraus; sie hat es nie beschrieben (wohl aber das apokryphe Petrusevangelium!). Gewißheit darüber erhielten die Jünger durch das Sichtbarwerden des österlichen Herrn in der Erscheinung. „Die Jünger erfuhren diese Begegnungen mit Jesus in seiner pneumatisch-realen österlichen Daseinsweise als „objektive oder pneumatische Visionen, d. h. als rein von Gott gewirktes und so von außen an die Jünger herangetragenes Geschehen" (146). Vf. vertritt die Ansicht, daß sich die Osterverkündigung der Kirche nur auf eine einzige Ostererscheinung Jesu — vor einer großen Anzahl Jünger, und zwar in Galiläa — als grundlegendes Ereignis berufe. Andere Erscheinungen — Emmausjünger, Maria Magdalena, Paulus — seien Privaterlebnisse, die in der apostolischen Verkündigung nicht als beweiskräftig angesehen wurden. Was ist es aber mit der Erscheinung vor Petrus (Lk 24, 34; 1 Kor 15, 4)?

Für die Verkündigungsform standen zwei Denkformen zur Verfügung: das apokalyptische Schema von der Erniedrigung und Erhöhung des Gerechten (vgl. Dn 7; wohl die ältere Form) und das eschatologische Schema von der Auferweckung der Toten mit seinen Teilphasen: Tod, Begräbnis, Auferweckung, Erscheinung des Auferweckten vor den noch Lebenden, Aufnahme in den Himmel. Dieses Schema löste das erste

schon früh ab; denn es sei der Gewißheit der Auferstehung mehr entgegengekommen. Im Jo-Evangelium sei aber das ältere Schema wieder vorherrschend geworden. In der lukanischen und johanneischen Christologie sei die Osterbotschaft mit der juristischen Kategorie des Zeugen gesichert worden. Vf. meint, im Lauf der apostolischen Zeit seien die Ostererscheinungen vor den Jüngern in der Verkündigung mehr in den Hintergrund getreten (vgl Jo 20, 29; „kein Glaubensbekenntnis der späteren Zeit enthält noch einen Hinweis auf die Erscheinungen des Herrn"). Der Glaube an die Auferstandenen ist durch die Kirche gesichert, die in Gemeinschaft mit dem Auferstandenen lebt. Wer die Osterbotschaft verkündet und verkünden soll, findet in dem Buch Stütze, Klärung und auch neue Aspekte.

Die 2. Studie des Paderborner Exegeten steht im Dienst der 1. Sie ist die „Frucht des wissenschaftlichen Bemühens um den Inhalt und die Bedeutung der ‚literarischen') Darstellungsweisen der urkirchlichen Osterverkündigung und insbesondere der ntl Osterberichte" (5). Vf. stellt Texte über die Jenseitserwartungen in der Umwelt der ntl Osterbotschaft zusammen: über das Weiterleben nach dem Tod im griechisch-römischen Heidentum, zur Auferstehungshoffnung des Judentums, ntl Osterberichte, nichtkanonische Ostertraditionen, Himmelfahrtsberichte, Osteroffenbarung in gnostischen Schriften. Eine Synopse der Erscheinungsberichte (Faltblatt) zeigt anschaulich die Formungsgeschichte dieser Berichte. Eine interessante Dokumentation, die dem Katecheten und Bibelerklärer viel Hilfe bieten kann!

INGO HERMANN, *Das Markusevangelium.* 2. Teil (8, 27—16, 20) (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Hl. Schrift Bd. 5/2). (122.) Patmos, Düsseldorf 1967. Paperback DM 6.80.

An diesem Kommentar beglückt, daß er mit Sorgfalt und Anwendung der heutigen exegetischen Methode das Kerygma und die kerygmatischen Motive des Markusevangeliums herausarbeitet. „Diesen Bericht des Markus von seiner immanenten Verkündigungstendenz her zu versuchen, ist die Aufgabe" (83). Die geschichtliche Aussageabsicht der urchristlichen Verkündigung wird so Anspruch für die Gegenwart. Vf. verfügt über eine Sprache, welche die Aktualität der Botschaft des Markus erkennen läßt. Die Übersetzung des biblischen Textes stammt von F. Stier; sie ist eindringlich und ausdrucksvoll. Die Erklärung der „eucharistischen Worte" (14, 22—24) ist zu „dünn". Das weiß auch Vf., denn er gibt zu bedenken: „Der Abendmahlsbericht des Markus ist durch seine knappe Zeichensprache hintergründig und von unauslotbarer Tiefe. Er läßt viele philosophisch, historisch und dogmatisch interessante Fragen offen. Auch die bibeltheologische Auslegung muß wichtige Fragen vorerst unentschieden lassen" (92). Das Buch ist eine gute Hilfe für Prediger und Katecheten.

St. Pölten *Alois Stöger*

SCHNEIDER GERHARD, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lk 22, 54 bis 71,* Studien zur lukanischen Darstellung der Passion. (STANT, Bd. 22) (245.) Kösel, München 1969. Brosch.

Diese Habilitationsschrift ist ein Beitrag zur Traditions- und Redaktionsgeschichte und damit zur Theologie des Lk-Ev. Nachdem schon Schürmann u. a. (im Unterschied zu R. Bultmann) nachgewiesen haben, daß der lukanische Passionsbericht nicht bloß eine redaktionelle Überarbeitung des Mk-Textes ist, sondern Sonderquellen voraussetzt, zeigt Sch. an den drei Perikopen „Verleugnung, Verspottung und Verhör", daß Lk in erster Linie offensichtlich einer nicht-markinischen Vorlage folgte, die er redaktionell überarbeitete und mit der er die Aussagen des Mk-Ev verband. Zu dieser für die ntl. Forschung beachtenswerten und aufschlußreichen Erkenntnis gelangt Sch. aufgrund einer sehr gründlichen und behutsamen Untersuchung von Lk 22, 54—71.

Zunächst weist Sch. nach, daß wahrscheinlich schon der markinischen Passion ältere Traditionen zugrunde lagen (26—46). Da die vielen Kontakte zwischen der lukanischen und der matthäisch / johanneischen Darstellung die Vermutung nahelegen, daß Lk außer Mk bzw. der vormarkininschen Tradition auch noch andere Darstellungen der gleichen Szenen gekannt und verwertet hat, geht Sch. diesen Kontakten (41 Lk mit Mt; 30 Lk mit Jo) im einzelnen sorgfältig nach (47—70) und findet diese Vermutung bestätigt.

Sachkundige literarische Einzeluntersuchungen des Lk-Textes (73—137) lassen dann u. a. die Abhängigkeit des Lk von Mk und von einer nicht-markinischen Vorlage sowie die Redaktionsarbeit des Lk deutlich erkennen: Die Verleugnungsszene stammt im wesentlichen von Mk, die Verspottungsszene hingegen im wesentlichen von der nicht-markinischen Vorlage und die Verhörsszene teilweise von der nicht-markinischen Vorlage, teilweise von Mk; die Anordnung der Szenen (Perikopenfolge) verdankt Lk vor allem der nicht-markinischen Vorlage (Verspottung vor dem Verhör), die als „Hauptvorlage" (139) gewertet werden kann; die redaktionelle Bearbeitung der markinischen Verleugnungsgeschichte, die Lk der Hauptvorlage vorschaltet, beruht zu einem großen Teil auf dem lukanischen Bemühen, die Person des Apostels in ein besseres Licht

zu stellen, doch spielen auch sprachlich-stilistische Motive mit (138).
Die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen ergänzt Sch. durch „weitere Beobachtungen zur lukanischen Passion" (141—65). Was er bei den drei Szenen (Verleugnung, Verspottung, Verhör) in mühsamer Kleinarbeit gefunden bzw. vermutet hat, wird durch sie noch unterstrichen. Sch. rechnet u. a. damit, daß Lk für seine Passion (neben Mk) eine Sonderform der Passion in Langform benutzt hat, die auch Ostergeschichten enthielt.
Durch seine Untersuchungen hat Sch. die soliden Voraussetzungen für das letzte Kapitel „Die theologischen Aussagen der lukanischen Passion" (169—210) geschaffen. Dort kann er ausgehend von den drei Szenen die theologischen Anliegen der gesamten lukanischen Passion zusammenfassend darlegen: Das Leiden des Christus nach Gottes Plan, die Macht der Finsternis, Jesu Verbundenheit mit dem Vater, der leidende Christus als Vorbild, werbende Tendenzen und Apologie gegenüber Rom. Im Rahmen des lukanischen Gesamtwerkes wird dann noch die Bedeutung von Jerusalem und der Apostel als Zeugen (die Schonung der Jünger ist in diesem Zusammenhang zu sehen) aufgezeigt. In einem Exkurs zur historischen Frage des Synedrialprozesses stellt Sch. zum Schluß noch fest, daß die jüdische Obrigkeit nach der Verhaftung Jesu gegen ihn eine Voruntersuchung, in deren Mittelpunkt die Frage nach dem Messiasanspruch stand, gehalten hat, die den römischen Prozeß vorbereitete.
Die umfangreiche Arbeit von Sch. liest sich nicht leicht; sie wird vermutlich — abgesehen von dem letzten Kapitel und dem Exkurs — weithin lediglich als ein nützliches Nachschlagewerk benutzt werden. Die Zusammenstellungen erleichtern diesen Gebrauch. Wer sich aber die Mühe macht, diese Studien aufmerksam durchzuarbeiten, wird dafür reichlich belohnt. So ermüdend die Lektüre der Einzeluntersuchungen ist, so befreiend wirkt die Zurückhaltung des Vfs in seinem Urteil im Unterschied zu anderen Arbeiten, die allzu hypothesenfreudig sind und die Grenzen redaktionsgeschichtlicher Untersuchungen nicht beachten. Daß Lk in seiner Passion so stark von einer nichtmarkinischen Vorlage abhängig ist, dürfte auch ein Licht auf andere Themenkreise der Evangelien werfen und vor einer Überschätzung bzw. Verabsolutierung des Mk bzw. der Mk-Vorlagen warnen. Wie andere Untersuchungen zum Lk-Ev. läßt auch diese erkennen, wie sorgsam Lk seine Vorlagen beachtet und verarbeitet hat (z. B. in der Verhörsszene). Ob es uns demnächst einmal gelingt, die konkrete Arbeitsweise dieses Evangelisten noch besser kennen zu lernen? Die von Sch. herausgestellten theologischen Anliegen der lukanischen Passion lehren, daß Lk versucht hat, die Passion Jesu den Hörern in den hellenistischen Gemeinden als Evangelium zu verkünden (der Verzicht auf den Sühnegedanken und die Betonung des übernommenen Vorbildcharakters sind z. B. dadurch bedingt). Dieses Vorgehen des Lk stellt uns vor die hermeneutische Frage — sie wird von Sch. nicht mehr aufgegriffen — inwieweit eine solch einseitige Sicht und Darstellung berechtigt und es uns heute geboten bzw. gestattet ist, in analoger Weise das Evangelium in unserer Zeit neu zu verkünden.

Aachen *Jacob Kremer*

DOGMATIK

WINKLHOFER ALOIS, *Kirche in den Sakramenten.* (325.) Knecht, Frankfurt/M. 1968. Ln. DM 19.80.

Der Passauer Dogmatiker legt hier ein Buch vor, das sich vor allem mit einer Erneuerung des Verständnisses des sakramentalkirchlichen Lebens in unserer Zeit beschäftigt. Auf Grund seiner bisherigen Veröffentlichungen (zumal „Über die Kirche" und „Eucharistie als Osterfeier") ist W. schon lange mit der nun ausdrücklich aufgegriffenen Thematik vertraut und beschäftigt. Aus dem Bewußtsein heraus, daß „ein neues theologisches Durchdenken der Sakramente der Kirche... durch die Neuordnung der Liturgie, wie sie das II. Vatikanum gebracht hat, dringend notwendig geworden" (11) ist und „sich im Zuge der neuen Bemühungen um sie eine Reihe neuer und wichtiger Fragen ergeben" (ebd.) haben, will Vf. versuchen, „unter besonderer Berücksichtigung der Probleme der Sakramentenseelsorge einige Punkte der Sakramentenlehre besonders herauszuheben" (12). Ja, W. vermutet, „einige gewiß kühne, vielleicht sogar gewagte Gedankengänge und Vorschläge" (12) zu bieten, die er aber dem Urteil dazu Berufener gern unterstellt.
Zunächst beschäftigt sich W. mit „Wesen, Struktur und Vollzug der Sakramente" (13 bis 65) entsprechend dem bisherigen Traktat „Über die Sakramente im allgemeinen". Im weiteren Verlauf behandelt er sodann die einzelnen Sakramente, bezeichnenderweise beginnend mit der hl. Eucharistie, dann jedoch die übliche Reihenfolge aufgreifend. Den Schluß des Buches bildet nicht nur eine (ziemlich ausführliche) Zusammenfassung (267—287); es wird vielmehr in den „theologischen Anmerkungen" (289—325) eine reichhaltige Literatur aufgewiesen und nicht selten auch besprochen. Vieles, was W. bringt, läßt sich voll unterschreiben. Das sei vorweg gesagt, da es uns dringlich scheint, andererseits doch auf einiges aufmerksam machen zu sollen.

Man fragt sich schon bald, warum nun ausgerechnet W. in den Chor derer einstimmt, die heute kein Buch und keinen Artikel schreiben können, ohne zu Anfang

die (sog.) „bisherige Schultheologie", zudem ohne alle Belege, zu verdammen? Was sollen ausgerechnet heute in einem Buch eines schon lange Jahre tätigen Dogmatikers Sätze wie: „Das sakramentale Zeichen enthält mehr, als man sich nach der Schultheologie und unseren Katechismen träumen lassen mochte" (25) oder: „Freilich schiene es gut, wenn sich die Theologie (!) dazu entschließen könnte, den ganzen sakramentalen Vollzug als solchen, nicht bloß den Kernvollzug, ... als Geschehen des Vollzugs äußeren Zeichens und Realsymbols zu verstehen. Würde die bisherige Punktualitätsauffassung (!) des äußeren Zeichens aufgegeben, könnte und dürfte man das Realsymbol tiefer und reicher verstehen ..." (32)? In Hinsicht auf das dann tatsächlich von W. angebotene „Neue" und in hinreichender Kenntnis „vergangener" Sakramententheologie dürfte es schwer sein anzuerkennen, es sei „notwendig, den Begriff des sakramentalen Zeichens wie des Sakramentes neu zu bestimmen" (35; vgl. 30—43). Würden die „Überlegungen, die ... auf einen neuen Sakramentsbegriff weisen" (41; vgl. auch 39: „Das ist ein in etwa neuer Sakramentsbegriff") nicht in eher divulgativ-theologischer Form, sondern wirklich sachgerecht und in echter Konfrontation zu der (allerdings richtig verstandenen und belegten) „bisherigen" Sakramentsauffassung dargelegt, so könnte man hier darüber näher verhandeln. Nun kann nur eben auf bestimmte, doch sehr fragwürdige Aussagen hingewiesen werden.

Ob es sehr glücklich ist, die Sakramente als Realsymbole (im Sinne des Autors) als „von Christus gestiftete Bünde (!), in die hinein sich wirksam der Neue Bund als in eine jeweils spezielle Heilsgemeinschaft ausdehnt", zu verstehen? „In den Bünden, die in ihnen geschehen, ersteht immer konkrete Kirche" (22). Ist es nicht genau umgekehrt, daß nämlich die Kirche (die doch immer konkret ist!) in den Sakramenten als ihren Lebensvollzügen tätig ist und der *eine* Bund seitens Gottes heilswirksame Vergegenwärtigung erfährt, nicht in Pluralität von „Bünden" (die sogar als „auflöslich" erklärt werden: 39; „auflöslich und vorübergehend": 28), sondern in der Mannigfaltigkeit der Lebensvollzüge des einen Gottesbundes. Und ist es richtig, wenn es für die einzelnen Sakramente heißt: „In der Taufe erneuert sich (!) die Kirche sozusagen physisch (!), gibt sie sich (!) Bestand in die jeweils nächste Generation ..." (57); „im Sakrament der Wiederversöhnung ... reinigt sie sich (!) von Schlakken und Trübungen" (58); „endlich ist die Krankensalbung jenes Sakrament, in dem die Kirche sich in ihre Ewigkeitsgestalt zu wandeln ... beginnt" (59)? Ist dem Wesen des Sakraments der Firmung wirklich besser entsprochen, wenn sie „als das Sakrament der christlichen Lebenskrisen" (143) erklärt wird, und wenn dann dabei an die Pubertät als „die erste große christliche (!) Bewährungssituation in der ersten großen Lebenskrise eines Menschen" (ebd.) gedacht wird? Es stimmt betrüblich, wenn W. aus solchen Erwägungen heraus fordert, die Firmung „soweit wie möglich an die Pubertät heranzurücken" (146) und es für nötig hält, sich gegen folgenden Einwand (von wem mag der stammen?) zu wehren: „Es können dagegen nicht Gesichtspunkte geltend gemacht werden, wie, daß es wirtschaftlicher sei, Kommunionanzug und Kommunionkleid zugleich als Firmungskleid oder Firmanzug zu verwenden" (ebd.). Eigenartig mutet es zudem an, wenn später gegenüber der Krankensalbung „eher die Firmung" „als Sakrament christlichen Sterbens" (194) erklärt wird!

Insgesamt gesehen muß der Rez. gestehen, daß ihn frühere Bücher W.s weit mehr überzeugt haben; es ist schade und nicht recht einzusehen, wieso es, zudem in Polemik gegen die „bisherige" Sakramententheologie, zu Aussagen der Art kam, für die wir einige Beispiele aufwiesen.

Rom *Raphael Schulte*

BIELMEIER JOSEF (Hg.), *Abschied von Trient.* Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters. (130.) Pustet, Regensburg 1969. Kart. DM 10.80.

Der Bayrische Rundfunk hat 1968 eine Sendereihe, betitelt „Abschied von Trient" ausgestrahlt, in der das Selbstverständnis der „Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters" behandelt wurde. Wie dieses Abschiednehmen zu verstehen ist, erklären namhafte Vertreter der wichtigsten theologischen Disziplinen in dieser Veröffentlichung, die der genannten Sendereihe entstammt. Der Fundamentaltheologe *H. Fries* prägt für den Gestaltwandel seiner Disziplin die Formel „Von der Verteidigung zur Grundlegung", der Moraltheologe *J. Gründel* überschreibt seinen Beitrag „Vom Gesetz zur Freiheit", der Kirchenrechtler *J. Neumann* wählt als kennzeichnenden Titel „Vom ‚Gesetz' zur Ordnung in der Freiheit des Glaubens". Für die Bibelwissenschaft kommt *N. Lohfink*, für die Pastoraltheologie *L. Weber*, für die Kirchengeschichte *G. Denzler* und für die Dogmatik *K. Lehmann* zu Wort. *K. Rahner* entwirft zum Abschluß ein Modell für „die Zukunft der Theologie". Das kleine Buch zeichnet sich durch Klarheit, Verständlichkeit und einen hohen Informationswert aus.

St. Pölten *Karl Pfaffenbichler*

GNILKA JOACHIM, *Jesus Christus nach früheren Zeugnissen des Glaubens.* (Biblische Handbibliothek, Bd. 8) (180.). Kösel, München 1970. Ln. DM 24.50.

Vf. lehrt Entwicklung und Inhalt der ur-

kirchlichen Christologie verstehen und hochschätzen, welche vor den Evangelien war und zur Abfassung der Evangelien geführt hat. Er offenbart und vermittelt prägnante Literaturkenntnis und spricht doch eine Sprache, die dem Praktiker lesbar und dienlich ist. Allerdings schreibt er — wie die meisten von uns Theologen — einen ausgeprägten Nominalstil, der die Lektüre weder erleichtert noch verschönt. Z. B.: „Vordringlicher aber als eine Abklärung des Menschensohnprädikats ist die Erläuterung jenes Begriffes, der unbestritten im Zentrum der Verkündigung Jesu stand..." (160) Doch derlei schlechtes Deutsch sind wir ja gewohnt.

Das Buch macht wahr, was es auf der ersten Textseite verspricht: „Christologie nicht als Lehre, sondern als Lebens-, Glaubens- und Existenzvollzug". Der gelebte Glaube an Jesus wird als dynamisches Prinzip des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus, als dem Kyrios, als dem Menschensohn, d. h. als Prinzip der funktionalen Christologie erwiesen, wenngleich dieser Zusammenhang noch deutlicher gemacht werden könnte. Der aufmerksame Leser lernt jedoch, die ntl Worte über Jesus zu verstehen, wie sie gemeint waren; er könnte darüber hinaus lernen, selber in der Verkündigung von Jesus eine Sprache zu sprechen, die mehr das existentielle Verhältnis zu ihm ausdrückt als die spekulative Christologie der ersten Konzilien.

München *Winfried Blasig*

VORGRIMLER HERBERT / VAN DER GUCHT ROBERT (Hg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert.* Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. II. (453.) Herder, Freiburg 1969. Ln. DM 56.—; Bd. III. (562.) Herder, Freiburg 1970. Ln. DM 64.—.

Während im I. Bd. die Welt des 20. Jhs dargestellt wird, wobei Natur- und Sozialwissenschaften, Philosophie, Psychologie, Literatur und Kunst zu Wort kommen und deren Fragen an die Theologie gehört werden, ferner die religiösen Strömungen der nichtchristlichen Religionen und deren Bedeutung für das Christentum untersucht werden, wendet sich der II. und III. Bd. der Theologie im 20. Jahrhundert zu.

Das 1. Kap. (7—196) bietet einen Überblick über die Entwicklung der Theologie im 20. Jh. Die katholische Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jhs wird vorgestellt von *R. Aubert*, dessen Qualifikationen hinreichend bekannt sind. *J. Comblin* führt die Darstellung weiter (Die katholische Theologie seit dem Ende des Pontifikats Pius' XII.). Hervorgehoben werden dabei besonders die durch das Konzil verursachten Richtungskorrekturen. — „In der evangelischen Theologie", die von *W. Trillhaas* vorgestellt wird, „haben bis zum Ende des Ersten Weltkrieges die historischen Fächer weitaus das Übergewicht. Mit dem Ende des Krieges ändert sich diese Sachlage grundsätzlich. Die Dogmatik besinnt sich auf sich selbst, die Theologie des Wortes Gottes rückt die Fragen der historischen Kritik ins zweite Glied, die praktische Theologie gewinnt durch die Steigerung der Begriffe Predigt und Verkündigung eine unerwartete Aufwertung, die historischen Studien treten in den Schatten des Interesses" (89). — Eine gänzlich andere Struktur weist die anglikanische Theologie auf, da ihr einerseits jener zentripetale Einheitspunkt fehlt, der der katholischen und protestantischen Theologie eigen ist, und sie anderseits deshalb „die übrige Christenheit nicht aus dem Sinn verlieren kann, weder die orientalische noch die römisch-katholische oder die reformatorische" (124). — Bei der Darstellung der orthodoxen Theologie fällt auf, daß auf alle formalwissenschafts-(Theologie-)theoretischen Begriffe verzichtet wird. Dieser Verzicht weist bereits ins Wesentliche: über orthodoxe Theologie kann man nicht reden, ohne nicht diese Theologie schon selbst zu betreiben. „Theologisches Denken ist Kommentar der Gnade" (155).

Das 2. Kap. (197—453), das im III. Bd. fortgesetzt wird, behandelt die theologischen Einzeldisziplinen und ihre Entwicklung im 20. Jh. Fundamentaltheologie und Bibelwissenschaften sind in Bd. II enthalten (197 bis 245, bzw. 245—453). Die Problematik ersterer ergibt sich aus der Spannung zwischen Apologetik und Fundamentaltheologie. Wesentlich breiter wird die Bibelwissenschaft behandelt. *R. Marlé* gibt einen Überblick über die historischen Methoden und die theologischen Probleme. *W. G. Kümmel* behandelt die exegetische Erforschung des NTs, *E. Lipinski* die historisch-kritische Erforschung des ATs.

Fortgesetzt wird das 2. Kap. in Bd. III mit der Bilanz von Dogmatik (11—315), Moraltheologie mit christlicher Gesellschaftslehre (316—370), Pastoraltheologie (371—435) und Historische Theologie (435—529). Mehr als die Hälfte des Bandes beansprucht also die Dogmatik. Sind wir wirklich so spekulativ gewesen? Ein Blick in die Dogmatikhandbücher führt zu entgegengesetzter Ansicht — auch die Bilanz konnte sich nicht überall von der Buchhaltung der Dogmatikhandbücher frei machen, wenn z. B. *G. Colombo* bei der Darstellung der Schöpfungstheologie A. Günther als Semirationalisten bezeichnet. Die Dogmatik steht einfach in dem Dilemma, daß im 20. Jh. Produktion und Auftrag einander nicht entsprechen; man produzierte, was man nicht mehr brauchte, man produzierte oft nicht, was man brauchte. Dieses Dilemma zeigt sich bei der theologischen Anthropologie. „Es ist schwierig, die Bilanz einer Wissenschaft zu erstellen, die erst in vereinzelten Fragmenten vorliegt" (62). Aus

der Darstellung der Christologie scheint uns ein Satz beachtenswert: „Das Hauptproblem der katholischen Christologie im 20. Jh. liegt im Bemühen um das Verständnis des wahren Menschseins Jesu Christi" (94). Das oben erwähnte Dilemma zeigt sich abermals bei der Pneumatologie: „Wer ein dogmatisches Lehrbuch der katholischen Theologie aufschlägt, wird sich mit der Frage konfrontiert sehen, ob in der Schultheologie überhaupt legitimerweise von einer Pneumatologie gesprochen werden könne" (120). Die manchmal alle Kraft in die Blüte treibende Mariologie, die in gewissen historischen Bedingungen aus dem vorigen Jh. eine geeignete Voraussetzung fand, brachte es ebenfalls nicht zur Integration einer dogmatischen Denkweise. Äußerst interessant ist, daß die in die traditionelle Schultheologie nicht leicht einzuordnende Gnadenlehre, weil sie mehr als bloß ein Traktat ist, am ehesten den Ansatz für eine theologisch-dogmatische Neubesinnung bot. Daß die Gnadenlehre zu einem Teil degradiert wurde, obwohl sie der nicht ist, war ihr Vorteil. So wird die Darstellung *H. Mühlens* (148—192) zum interessantesten Abschnitt dieses Teiles. Daß sich auf dem Boden der Ekklesiologie allerhand tat, beweisen 17 Seiten Literaturangaben. Der Kontakt zur Christologie ist aber zu lose. Nach der Darstellung der Sakramententheologie verweist *T. Rast* auf das skizzierte Dilemma: „Phänomenologisch läßt sich die Behandlung der Eschatologie im 20. Jh. kaum besser kennzeichnen als durch folgende ‚Daten': Das zwölfbändige Kirchenlexikon von Wetzer und Welte zählt 1886 beim Begriff Eschatologie 4 Zeilen; das LThK (1931) weist bereits 49 Zeilen auf; die Neuausgabe bringt 1959 insgesamt 1095 Zeilen" (294). — Die Bilanz der Dogmatik weist einen Schuldenstand auf. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß ob des erlebten Dilemmas manches aus der Dogmatik in andere Disziplinen emigrierte. In der Dogmatik müßte offenbar jene Revolution geschehen, die wir in biblicis bereits hinter uns haben, wenn nicht die Grundfragen des christlichen Glaubens zu die Existenz unberührt lassenden Chiffren bzw. „Sprachspielen" werden sollen. Sache der Bilanz im 20. Jh. ist es diesen Schuldenstand aufzuweisen.

Die Moraltheologie ist gekennzeichnet durch die Grundsatzdebatte, die etwa bis 1930 dauerte, und die Herausgabe der dadurch angeregten Handbücher. Erst durch das II. Vatikanum kam es zu einem Durchbruch zu selbstkritischer Grundlagenforschung. Für die Bilanz der Pastoraltheologie zeichnet *V. Schurr* verantwortlich. Es sei gestattet, darauf zu verweisen, daß in Österreich die Katechetik auch noch nach 1966 weiterging. Anlaß dieses Hinweises ist folgender Satz: „Demnächst ist für die Kirche in Österreich ein neuer Katechismus zu erwarten (verfaßt von L. Lentner u. a.)" (401). Die Bilanz von Kirchengeschichte, Theologie- und Dogmengeschichte und Patrologie gehen dem abschließenden Beitrag *K. Rahners* „Über die künftigen Wege der Theologie" voraus, worin eine pluralistische Theologie prognostiziert wird.

VORGRIMLER HERBERT / VAN DER GUCHT ROBERT, *Bilanz der Theologie im 20. Jh.* Bahnbrechende Theologen. (240.) Herder, Freiburg 1970. Ln. DM 32.—.

Mit großem Interesse beginnt man das Buch zu lesen, das Interesse wächst von Seite zu Seite und hält an bis zum Ende. Die Porträts sind unterschiedlich, je nachdem, ob ein Schüler seinen Lehrer vorstellt oder ein Partner seinen Kollegen oder ob ein mehr der Wissenschaft oder der Persönlichkeit zugeneigtes Bild entworfen wird. Aber dies alles wird selbst ein Porträt der „Theologie im 20. Jh.". Dargestellt werden: R. Bultmann (von A. Malet), K. Barth (W. Fürst), P. Tillich (F. Chapey), E. Brunner (H. G. Hubbeling), R. Niebuhr (G. Vignaux), M.-D. Chenu (Y. Congar), H. Urs von Balthasar (H. Vorgrimler), K. Rahner (K. Lehmann), Y. Congar (M.-J. Le Guillou), H. de Lubac (H. Vorgrimler) und D. Bonhoeffer (A. Dumas).

Es ist unmöglich, auf die einzelnen Darstellungen näher einzugehen; samt und sonders treffen alle das Wesentliche. Allerdings hätte man dem Bibliographischen mehr Aufmerksamkeit schenken müssen. Hier hat man oft den Eindruck der Zufälligkeit; es geht nicht an, daß es in einem Werk, wie es die „Bilanz" zu sein beansprucht, heißt: „Mir sind einige deutsche Ausgaben der Arbeiten Niebuhrs bekannt, die möglicherweise (sic!) den Originalen unter der angegebenen Ziffer entsprechen" (99). Man denke sich dies in einer Seminararbeit!

Ansonsten ist der Band eine „Zeitgeschichte der Theologie". Der Verlag sollte ihn als Taschenbuch weiteren Kreisen zugänglich machen.

St. Pölten / Wien *Karl Beck*

PESCH OTTO HERMANN, *Sprechender Glaube.* (Reihe: Erlöstes Dasein.) (108.) Grünewald, Mainz 1970. Kart. lam. DM 8.80.

„Entwurf einer Theologie des Gebetes" nennt sich das Buch im Untertitel. Bedarf es dessen heute? Sicher nicht, wenn nur kategoriell über Beten im allgemeinen gesprochen werden sollte. An „innerkirchlichen Analysen" fehlt es nicht gerade. Wenn aber das Gebet als ganzes, d. h. von seinem gründenden Sinn her, in Frage gestellt wird, so entspricht dies der Radikalität neuer Ansätze im Heute. Das eben versucht P., der Dozent für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Dominikaner-Schule in Walberberg bei Köln ist. Anregung und Führung in seinem Denken erhält er von G. Ebeling, der als evang.

Theologe den Geschehens-Charakter des Wortes sprachphilosophisch erhellt. Fast könnte man sagen, daß eben diese Nachfolge P. zur Versuchung wird, trotz der Radikalität des Ansatzes den Kreis zu eng zu ziehen, nämlich um die spezifische Frage: Ist das Gebet für Christen überhaupt notwendig? Warum nur „für Christen"? Das bringt die aktualistische Auslegung des Glaubens mit sich: Erweist sich dieser nur in seinem Geschehens- und Wortcharakter (der Kern reformatorischer Glaubenskritik), dann ist Gebet — als dieser „sprechende Glaube" — zur Sache der Christen geworden. Als kath. Theologe gesteht P. andererseits, daß der Ansatz der Hl. Schrift für eine heutige Theologie des Gebetes nicht genüge. Also Einbeziehung der geschichtlich-existentiellen Erfahrung, die ihren Niederschlag in der „Überlieferung" findet. Leider bleibt diese völlig ausgeklammert. Kann man von einer Neubegründung sprechen, ohne die Sinn-Fragen etwa eines Origenes („Über das Gebet"), um nur einen zu nennen, auch nur zu erwähnen?
Als Einführung in eine Sinnfrage, dargestellt am Beispiel des Gebetes, als eine Form existentieller Hermeneutik, kann das Buch freilich gut bestehen. Was Vf. zur „Sprachlichkeit" der menschlichen Existenz und — sinngemäß — der des Glaubens zu sagen hat, ist klar und jedermann leicht verständlich. Und darum eben geht es heute: die Wortgestalt, den dialogischen Sinn unseres Lebens darzustellen, und diesen im Wort-Sinn (Logos) Jesu gegründet zu sehen.

KESSLER HANS, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu.* Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. (Themen und Thesen der Theologie) (347.) Patmos, Düsseldorf 1970. Ln. DM 36.—.

Diese Disseration übersteigt bei weitem den Rahmen einer Studie und ist selbst ein Stück Christologie im besten Sinn, und zwar mit deren Hauptstück der Erlösungslehre: „Es muß zur Sprache kommen, was es bedeutet, wenn frühere Zeiten sagten, daß wir durch Jesu Tod erlöst seien" (18). Das Ganze ist also ein historisch begründeter und sachlich motivierter Versuch der Interpretation überlieferter Verstehensmuster im Dienste heutigen Verstehens. Drei Fragen stellen sich: Kommt dem Kreuzestod Jesu die entscheidende Bedeutung für unser Heil zu? Wo liegt der Ursprung der verschiedenen Deutekategorien (wie Genugtuung, Opfer, Verdienst, Loskauf usw.)? Wollten die ntl Autoren überhaupt die Erlösung an den Tod Jesu knüpfen und inwiefern? Fragen, die zunächst jeden überraschen, der den schmalen Horizont unserer Kompendien noch nicht zu übersteigen vermochte — aus welchen Gründen immer.
Am Leitfaden historischer theologischer Konzeption wird durch die ganze Untersuchung hindurch die systematische Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu bedacht. Gewiß bieten dazu neue Ansätze der Theologie des Todes (K. Rahner, L. Boros u. a.) wichtige Impulse, doch wird hier nicht philosophisches Denken nur wiederholt oder krampfhaft in Theologie übersetzt, wie das bei vielen Nachbetern auf den Wogen heutiger Literaturschwemme geschieht (L. Boros wird nicht einmal erwähnt!), sondern von der theologischen Tradition her und auf sie hin gedacht: in traditionsgeschichtlicher Methode, die in der Dogmatik nicht oft zum Zug kommt. Welche ursprüngliche, d. h. auch den Quellen nahe Probleme liegen der großen Tradition zugrunde, die später verstellt wurden und die Tiefendimension nicht mehr zeigen konnten? Das ist echte Entdeckungsarbeit und wird mit der Freude des Entdeckers aufgezeigt.
Untersucht werden verschiedene theologiegeschichtlich bedeutsame Entwürfe der Soteriologie: patristische Perspektiven, die Satisfaktionstheorie Anselms v. Canterbury, die weitreichende Konzeption des Thomas v. A. Erst dann kommen im 4. Kapitel „Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament". In den kritischen Stellungnahmen (vor allem zu Anselms Konzeption) wird eine gute Hilfe geboten, die einst anvisierte Sache neu auszusagen. Wir begegnen einer imponierenden Leistung sachgemäßer, keineswegs trockener Argumentation. Die Interpretation des Todes Jesu im Ganzen seines Wirkens und nicht nur als isoliertes Existenzmoment wird allein dem inkarnatorischen und vollmenschlichen Prinzip des Christusereignisses gerecht. Die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu setzt die Frage nach der Bedeutung Jesu überhaupt voraus, und zwar logisch wie ontologisch. Der Tod ist Exponent dieser Bedeutung, Aussage, in deren Licht anderes verständlich wird, nicht aber die Bedeutung selbst.
Eine Frage bleibt allerdings seltsam zurückgestellt (bei aller Anerkennung der notwendigen Konzentration auf die gestellte Sachfrage): Wenn der Tod allein nichts Heilshaftes an sich hat ohne die Verbindung mit dem ganzen Wirkungsfeld der Person Jesu, wie stehen dann die Auferweckung und die anderen Phasen der Erhöhung in diesem Ganzen? Davon wird kaum gesprochen. Anders gefragt: Kann von Bedeutung des Todes Jesu gesprochen oder auch nur danach gefragt werden ohne Ostern? Tatsächlich: man glaubte es zu können. Davon gibt das Buch Zeugnis und fordert geradezu die Theologie der Auferstehung heraus. Daß es selbst nicht darauf einging, ist nicht eine Schwäche, sondern eine Folge der sachlichen Strenge bei der Vorlage des Materials. Für unsere heutige z. T. wiedergewonnene Zusammenschau von Tod und Auferstehung fast befremdend.
Graz *Winfried Gruber*

VERGOTE ANTOINE / DESCAMPS ALBERT / HOUSSIAU ALBERT, *L'eucharistie.* Symbole et réalité. (Réponses chrétiennes 12.) (180.) Duculot, Gembloux 1970. Kart. lam. FB 160.—.

Da sich die Theologie heute immer mehr bewußt wird, daß es notwendig sei, an ihre verschiedenen Probleme interdisziplinär heranzugehen, wird hier auch die Eucharistie nicht nur vom Standpunkt der Exegese, Dogmatik und Geschichte aus gesehen, sondern ebenso von dem der Philosophie und der Psychologie. Die Zusammenarbeit von drei bedeutenden Professoren der Universität Löwen zeigt die Fruchtbarkeit eines solchen Unternehmens recht deutlich.

A. Vergote beschäftigt sich mit den anthropologischen Dimensionen der Eucharistie. Im religiösen Bereich stellt das Symbol das Wirkzeichen der verborgenen Gegenwart Gottes in der Welt dar. Durch die Einsetzung des Letzten Abendmahls wird das Brot zum Zeichen der neuen Gegenwart Gottes in Christus, wobei die Einsetzungsworte die effektive Präsenz des fleischgewordenen Wortes bewirken. In der Eucharistie wird das Opfer durch den realen Tod Christi dargebracht, der unsere menschliche Existenz umwertet, ohne sie aufzuheben. Die Kommunion verbindet die Gläubigen, die sich durch die Teilnahme am Göttlichen einig wissen, in einer stets neuen Solidarität (55 f).

A. Descamps behandelt „Die Ursprünge der Eucharistie", wie sie sich aus der Hl. Schrift herausarbeiten lassen. Es geht dabei, grob gesprochen, um drei grundlegende Problemkreise: 1. Das österliche Mahl. 2. Die sogenannten „johanneischen" Reden. 3. Die wesentlichen Riten, d. h. die Gesten und Worte über Brot und Wein mit der Einsetzung der Eucharistie im eigentlichen Sinn. Auf die Textinterpretation folgt die Darstellung der realen Gegebenheiten und schließlich deren weitere Ausdeutung (59). Jesus wollte mit dem Letzten Abendmahl seinen Tod vorwegnehmen und seine Jünger bereits daran teilnehmen lassen. Gleichzeitig setzte er mit diesen symbolischen Gesten ein zukünftiges Andenken an die Teilnahme an seinem Leiden ein. Die Eucharistie soll demnach eine (unblutige) Erneuerung seines Todes und seiner Auferstehung sein und zugleich Teilnahme an deren Feier. Erniedrige man daher den Altar zu einem bloßen Mahltisch, so laufe man Gefahr, seine Funktion als Opferstein zu vergessen (125). Das Dogma der Eucharistie gehöre zu jenen, die im Denken Jesu und seiner Apostel am festesten verankert seien und auf eine gesicherte Tradition zurückblicken könnten. Vielversprechend sei ferner die Tatsache, daß trotz mancher dogmatischer Verschiedenheiten auch die übrigen christlichen Konfessionen an der Eucharistie festhielten (125).

A. Houssiau handelt über „Die Eucharistie in der kirchlichen Überlieferung gestern und heute". Der Aspekt der Nahrung und der eucharistischen Gegenwart sei zwar schon in den ursprünglichen Gesten und Worten Jesu selbst enthalten, doch seine thematische Entfaltung erfahre er erst im Leben und Denken der Urkirche (127). Die Hauptschwierigkeiten, die wir heute der traditionellen Lehrmeinung (Kirchenväter, Scholastik, Tridentinum) gegenüber empfinden, führt Vf. darauf zurück, daß wir nicht mehr länger in aristotelischen Kategorien (Substanz, Akzidentien) dächten und die Metaphysik uns nicht mehr viel bedeute. Der moderne Mensch sei für die Phänomenologie viel zugänglicher (164 f). In der Eucharistie will uns Christus in Brotsgestalt gegenwärtig sein, nicht damit wir ihn sehen sollten, sondern um ihn aufzunehmen und uns mit ihm zu vereinigen. Darin bestehe der innigste Kontakt, der uns hier auf Erden mit dem auferstandenen Herrn möglich sei. Dies setze aber bereits eine Konversion voraus, die Hinwendung zu einer anderen Welt, die über die Symbole hinausreiche. Nur der Geist Gottes in uns könne uns zum wahren Verständnis der Eucharistie führen (173 f).

Der Wert derartiger Studien liegt vor allem in der umfassenden Neubesinnung auf die wesentlichen Fundamente unseres Glaubens und in dem pastoralen Bemühen, diese auch dem heutigen Menschen wieder nahezubringen.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

GRUBER SIEGFRIED, *Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein.* Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Dogmas von 1854 in Deutschland. (156.) Ludgerus-V., Essen 1970.

Entsprechend der Hermeneutik bewegt sich jede historische Untersuchung zwischen zwei Polen bzw. auf zwei Ebenen: es geht einerseits um die Feststellung „dessen, was war", anderseits um die Interpretation des Gewesenen aus einer Vergangenheit und Gegenwart zugleich einschließenden Perspektive. Diese gegenseitige Verschränkung von Feststellen und Interpretieren bestimmt die Eigenart des hermeneutischen Zirkels, in dem sich der Historiker befindet.

Nach diesen allgemeinen Überlegungen sei kurz der Inhalt des Buches referiert. — Das 1. Kap. (7—25) behandelt die „Marienverehrung und Mariologie in der ersten Hälfte des 19. Jhs. in Deutschland im Blick auf die Dogmatisierung von 1854". Während der marianische Kult nach anfänglicher restriktiver Tendenz eine Steigerung erfährt, ist die Theologie abwartend und ablehnend, was bei der Blüte der marianischen Trivialliteratur nicht wunder nimmt. Auch die Werke Lambruschinis und Perrones haben keinen allzu großen Einfluß. Nur wenig an-

ders ist es mit dem Buch Newmans „Entwicklung und Fortschritt in der Kirchenlehre". Obwohl die deutsche Theologie intensiv über die Dogmenentwicklung nachdachte (Kuhn, Möhler, auch Günther!), war man dieser Frage auf mariologischem Gebiet kaum offen. Dies kam nicht nur aus einer arroganten Haltung der Theologen, sondern aus der Niveaulosigkeit der marianischen Volksliteratur. Zudem — hier ist G. zu ergänzen — stand diese Theologie angesichts des Deutschen Idealismus vor der Frage nach dem Selbstverständnis der Theologie, die dazu führte, daß sich die Theologie von der historischen Denkweise immer mehr löste. Mariologie konnte demnach nicht mehr die Darstellung eines heute nicht mehr nachprüfbaren Marienlebens sein, sondern mußte... Hier hatte man noch keine Antwort. Dies führte zu einer Neutralisierung und Sistierung, die aber nicht als Leugnung oder Infragestellen interpretiert werden darf. Daß Immaculata Conceptio nicht eine Aussage über den Anfang Mariens sein konnte, wußte man, man konnte aber noch keine positiven Aspekte angeben. Ähnlich war es mit der Frage der Erbsünde. Die römische Theologie, der deswegen kein Vorzug einzuräumen ist, kannte solche Fragen nicht, da sie nicht den Idealismus zum Dialogpartner hatte. Dies erklärt auch das Minimum an Achtung, das die römischen Werke im deutschen Sprachraum erhielten.

Das 2. Kap. (26—54) behandelt die Haltung des deutschen Episkopats. Entscheidend ist dabei „Die Dogmatisierung von 1854 stand zu ihrer Zeit keineswegs im Zeichen der Infallibilitätsproblematik und wurde nicht als Vorentscheidung in dieser Richtung empfunden" (54). Zum 3. Kap. (55—89) „Die Vorbereitung der Dogmatisierung und die katholische deutsche Universitätstheologie" seien einige kritische Bemerkungen gestattet. Ganz allgemein fällt auf, daß in der Darstellung kirchlich verurteilte Theologen schlechter abschneiden als nicht verurteilte. Dies wird z. B. deutlich, wenn G. auf A. Günther zu sprechen kommt, der es übrigens nie zum Stand eines Universitätstheologen brachte. So heißt es, Günther wurde „mit guten Gründen lehramtlich ausgeschaltet" (58). Dabei stützt sich Vf. auf P. Wenzel, der seinerseits zu sehr die Güntherianer im Auge hatte als Günther selbst. Wir konnten schon an anderer Stelle darauf verweisen, daß nicht einmal J. H. Pabst, „das zweite Ich Günthers", Günther überall recht verstand; dies etwa nicht nur bei Randfragen, sondern in zentralen Fragen wie z. B. Glaube und Wissen (dieses Mißverständnis bedingte das oftmals wiederholte Mißverständnis des Semirationalismus). Es wäre notwendig gewesen, auch die österreichischen Untersuchungen zu A. Günther heranzuziehen.

Kap. 4 (90—109) behandelt die „öffentliche Meinung in Deutschland" zur Dogmatisierung zwischen 1849 und 1855. Das 5. Kap. (110—122) schildert den Plan Friedrich Wilhelms IV. von Preußen, der sich erhoffte, daß durch die Dogmatisierung ein neues protestantisches Selbstbewußtsein erwache, das dann den „reinen, nicht irrenden, wahrhaft katholischen Teil der Kirche auf Erden" (114) repräsentiere. „Das unmittelbare Echo der Immakulata-Definition in Deutschland" (6. Kap., 123—142) war wesentlich mitgeprägt von jenem Selbstbewußtsein, das man katholischerseits aus dieser Dogmatisierung erwarb. Maria wurde zum Sinnbild des Katholischen. So erklärt sich der etwas seltsam anmutende Titel des Buches, der durch die Fakten gerechtfertigt wird.
Klare Diktion, klarer und eindeutiger Aufbau sind formale Vorzüge des Buches. Auf mögliche Fehlinterpretationen wurde hingewiesen. Solche Hinweise sollen aber keinen von der Lektüre abhalten, vor allem nicht jene, die noch wissen, daß das Heute ein Gestern hat.

Wien / St. Pölten · *Karl Beck*

FRANK K. S. / KILIAN R. / KNOCH O. / LATTKE G. / RAHNER K., *Zum Thema Jungfrauengeburt.* (158.) KBW Stuttgart 1970. Kart. lam. DM 16.—.

In diesem Bändchen sind fünf Beiträge zum genannten Thema vereinigt. Das Vorwort des Verlags sagt dazu: „Sie machen keinen Bogen um Fragen, die heute im Brennpunkt des öffentlichen Interesses stehen, sowohl im Religionsunterricht wie auch in der Tages- und Unterhaltungspresse oft heftig angegriffen werden, weil die überlieferten Antworten und Lehrsätze nicht mehr befriedigen, auf die aber auch heute wichtige Antworten seitens der Theologie noch fehlen" (5). — Kilian untersucht Is 7, 14 und kann sich dabei auf seine frühere Arbeit zur Immanuel-Weissagung stützen. Knoch stellt — vor allem im Anschluß an A. Vögtle — die einschlägigen Texte des Mt-Evangeliums vor, während Lattke diese Aufgabe gegenüber Lk 1 erfüllt. Frank schließlich befragt die frühe Dogmengeschichte. Rahner macht abschließend „Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt". — Wer die Beiträge aufmerksam studiert, wird das mit großem Gewinn tun. Ihm wird der theologische Sinn dieser ntl Aussage sicherlich neu aufgehen.
Ob damit aber die eigentliche Problematik von heute gelöst ist? Einerseits kann man lesen: „Aus der Eigenart der Darstellung der Vorgeschichte des Matthäus (und des Lukas) legt sich zugleich der Schluß nahe, daß beide Evangelisten die Tradition von der jungfräulichen Empfängnis Jesu durch ‚den Geist Gottes' nicht nur theologisch, sondern auch historisch verstanden haben", (56). Der Ton wird darauf gelegt, daß der

Aussagesinn „primär ein kerygmatischer, d. h. im Dienste der Christusverkündigung stehender" sei (ebd.). Dann wird aber die Möglichkeit ausgesprochen, „bei der Aussage von der Herkunft Jesu aus der schöpferischen Lebensmacht Gottes (in Verbindung mit der Aussage von der jungfräulichen Empfängnis und Geburt Jesu) handle es sich lediglich um ein Theologumenon, d. h. um die geschichtliche Einkleidung der Glaubensüberzeugung der Kirche des Matthäus und Lukas, Jesus sei als der Messias nicht nur wahrer Mensch, sondern auch Gottes Sohn im eigentlichen Sinne" (58). Die Formulierung „lediglich Theologumenon" bzw. „bloßes Theologumenon" (58 Anm. 20; vgl. 88) verleitet möglicherweise den Leser zu der Ansicht, als sei mit dieser Einschränkung eine Verarmung oder Reduktion des Dogmas auf eine Mythologie oder Ideologie verbunden. Obgleich das Bekenntnis zu „Jesus Christus, geboren aus Maria" von Anfang an zur Glaubensüberzeugung der Kirche gehört, „wäre es ganz verfehlt, aus dem immer vorhandenen und allenthalben zu findenden Bekenntnissatz sofort auch das Bekenntnis zur ‚Jungfrauengeburt' herauslesen zu wollen" (118). Die rechte Deutung der Formel kann nur im Lichte der ganzen theologiegeschichtlichen Entwicklung erfaßt werden. Die Schwierigkeit, die sich bei der Alternative „bloßes Verstehensmodell" oder „Jungfrauengeburt in einem engeren biologischen Sinne" (vgl. 142) ergibt und die zu einer dritten Möglichkeit, nämlich die Frage offenzuhalten, führen kann, wird in den Worten Rahners (und ihrer komplizierten Formulierung) deutlich: „Andererseits wird man vermutlich sagen dürfen, daß die Alternative c), nämlich, daß man bis zu einem gewissen Grad offenlassen könne, was an dieser Aussage Aussage- oder Verstehensmodell und was Inhalt der Aussage ist, für das individuelle Glaubensgewissen des einzelnen eine gewisse Möglichkeit darstellt, weil hinsichtlich der kirchlichen Lehre noch gewisse Fragen nicht schlechthin sicher beantwortet zu sein scheinen" (143).

Bochum *Gerhard Schneider*

Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung. (80.) Paulinus, Trier 1969. Kart. lam. DM 3.20.

Das innerkirchliche und auch ökumenische Gespräch um das priesterliche Amt ist nach dem Konzil neu in Gang gekommen. Daß eine Korrektur des einseitig sazerdotalen Priesterbildes notwendig ist, wird kaum mehr von Einsichtigen bestritten. Eine Minderung des Amtes auf innerweltlichen Sozialdienst wäre aber dessen Auflösung und Preisgabe. Die Bischöfe waren gut beraten, sich dieser Frage nicht nur im Stil eines Hirtenschreibens zu stellen, sondern ein Team von sicher erstrangigen (ungenannten) Biblikern und Dogmatikern zu einem wohlfundierten Gutachten aufzufordern. Es ist dies eine völlig neue und höchst begrüßenswerte Art, die von der Verantwortung gegenüber der Tradition weiß, sich aber von einer hypostasierten Tradition nicht ersticken läßt und notwendige Korrekturen — mindestens des Aspekts — offen nennt. Daß dieses als „biblisch-dogmatische Handreichung" deklarierte Lehrschreiben schon das letzte Wort in der Diskussion darstellt, wird man kaum annehmen können, da die Fragen ja nicht nur theoretisch gestellt werden, sondern durch manche Praktiken höchst problematischer eucharistischer Interkommunion eine ungeahnte Brisanz bekommen haben. So hat diese Handreichung außerordentliche Bedeutung für eine verantwortliche Diskussion. Es ist höchst nützlich, daß die deutschsprachigen Ordinariate die Schrift allen Priestern zugestellt haben. Es wäre nur zu wünschen, daß nun auch alle Empfänger sie wirklich studierten, nicht nur aus wissenschaftlichem Interesse, sondern auch zur Selbstfindung und Interpretation ihres priesterlichen Dienstes.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

EKKLESIOLOGIE

DUCOS MARCEL, *Human Relations in der Kirche.* Zur Praxis innerkirchlicher Autorität. (198.) Dom-V., Wien 1968. Kart. lam. S 78.—, DM/sfr 12.80.

Gegenwärtig finden sich sowohl in der Literatur wie auch bei zahlreichen Konferenzen und Fortbildungskursen für Geistliche immer wieder Fragestellungen, die sich mit der Anwendung moderner Managementmethoden und Führungstechniken im kirchlichen Bereich beschäftigen. Dabei ist eine Schwierigkeit darin zu sehen, daß das innerkirchliche Verhältnis von Hierarchie und Kirchenvolk nicht ohne weiteres und durchgängig demokratische Formen zuzulassen scheint, andererseits aber das Selbstverständnis des Menschen, Mitbestimmung usw., wie es in anderen Institutionen der modernen Gesellschaft diskutiert wird und zum Teil realisiert ist, auch in den kirchlichen, institutionellen Rahmen hineindrängt.

Von dieser Ausgangslage her gesehen gewinnt das jetzt in deutscher Übersetzung vorliegende Buch des französischen Dominikanerpaters besondere Beachtung. In insgesamt fünf Teilen legt der Autor in einer einfachen Sprache Ergebnisse aus der Industrie- und Gruppensoziologie bzw. -psychologie vor. Der mit dieser Materie nicht vertraute Leser findet darin eine Menge von Vorschlägen und Informationen verarbeitet, die für eine leichte und sofortige Anwendung in der Praxis geeignet sind. Am deutlichsten wird das etwa im dritten Teil,

wo über die Wirkweise der human relations in der Industrie berichtet wird und anschließend ein methodischer Zugang erarbeitet wird, wie die dargelegten Erkenntnisse in den kirchlichen Raum transferiert werden können.
Wenn es heute zwar nicht nur, aber doch auch dringend notwendig erscheint, Erkenntnisse der empirischen Sozialwissenschaften für das menschliche Zusammenleben innerhalb der Kirchengemeinden und kirchlicher Organisationen nutzbar zu machen, so wird man gerne auf das vorliegende Buch zurückgreifen.

Linz *Jakobus Wössner*

HESSE ERWIN / ERHARTER HELMUT (Hg.), *Koinonia, Kirche und Brüderlichkeit.* Weihnachts-Seelsorgertagung Wien 1967. (139.) Herder Wien 1968. Kart. S 70.—; DM/sfr 11.20.

Das geringe Interesse an der Weihnachtsseelsorgertagung 1967 führt Hesse z. T. darauf zurück, daß deren Thema der „Brüderlichen Gemeinde" offenbar für viele zu wenig aktuell sei. Wie unrichtig ein derartiges Vorurteil ist, ergibt sich aus der Lektüre des Tagungsberichtes. Der Leser kann nur wünschen, daß die veröffentlichten Referate und Diskussionen als innovatives Ferment im kirchlichen Denken und Verhalten wirksam werden mögen.
M. *Löhrers* fundamentaltheologische Reflexion z. Thema ‚Glaube und Mitmenschlichkeit' versteht sich als Beitrag zur Abklärung einer Voraussetzung des Tagungsthemas. Auf dem Hintergrund der Aussagen des Konzils über die ‚fraternitas' werden Fragestellung und Lösungsrichtung genauer präzisiert. Schließlich wird die Frage der Zusammengehörigkeit von Glaube und Mitmenschlichkeit kritisch überprüft an Hand der Auseinandersetzung mit Gedanken von Bultmann, Tillich und Bonhoeffer, wie sie sich in Robinsons ‚Honest to God' niedergeschlagen haben.
N. Brox ist sich bewußt, mit der Brüderlichkeit ein prekäres Thema aufzugreifen, dem man sich jedoch auf Grund der Erfahrung in und mit der Kirche stellen muß. Denn unsere Kirche trage gerade nicht einfachhin die Züge solcher Brüderlichkeit, weder in der äußeren Struktur noch im Geist des Miteinanderlebens. Für den Exegeten hingegen werde der Glaube in der Brüderlichkeit kategorial greifbar, Lieblosigkeit zur innerkirchlichen Version der Glaubenslosigkeit. Trotz allem bleibe jedoch die Forderung der Bibel, das Unheilsgesetz der Feindschaft zu durchbrechen, nach Brox realisierbar in der Konstruktion kleinerer, intensiver Gemeinden, jenseits von Urkirchenromantik wie auch dem utopischen Denken.
E. Golomb dagegen plädiert ausdrücklich für eine Realutopie der brüderlichen Großkirche. Als Soziologe versteht er Brüderlichkeit als jene idealtypische Verhaltensstilisierung, im Gegensatz zum Paternalismus, die heute Vorbedingung der gesellschaftlichen Ordnung ist. Doch sei Brüderlichkeit nicht primär eine Gesinnung, sondern ein seinsmäßiger Sachverhalt. Damit will er das Prinzip der Brüderlichkeit vor der Gefahr der Überinterpretation schützen und Gefühlsbindungen aus der Primärerfahrung relativieren. Vermissen kann der Leser in diesem Beitrag eine detailliertere Analyse der Macht- und Herrschaftsbeziehungen, der sozialen Rollen und Normen, der Effekte der Bürokratisierung und Institutionalisierung, die mit jeder Großorganisation gegeben sind.
P. Sbandi gibt einen gedrängten Überblick über psychologische und sozialpsychologische Selbstverständlichkeiten der Gegenwart, deren Rezipierung ins kirchliche Denken nur begrüßt werden könnte. Ausgehend von einem Definitionsversuch der Brüderlichkeit überprüft er die Möglichkeit eines Du-Verhaltens reifer Persönlichkeiten im kirchlichen Bereich, behandelt innerhalb der Gesetzmäßigkeiten menschlicher Kommunikation den Komplex der Denk- und Bezugssysteme, die Problematik menschlicher Motivation und Einstellungen, Gruppenzugehörigkeit und Gruppenführung.
A. Müller erinnert daran, daß die ‚fraternité' eine der Kampfparolen der französischen Revolution war. Die Brüderlichkeit der Kirche sieht er begrenzt durch die Wirklichkeit des Amtes, aus dessen Wesen er eine brüderliche Autorität ableitet. Damit gerät er in die Nähe der Verwendung bewährter Leerformeln und der normativen Sprache.
E. Tewes spricht für die territoriale Pfarrgemeinde, die jedoch von unten her aufzubrechen sei durch die Bildung von Zellen in den Vierteln und Gruppen der Gemeinde. In der Diskussion wird nochmals Brüderlichkeit als eine theolog. Wesenseigenschaft des kirchlichen Amtes von der sozialpsychologischen Verwirklichungsform unterschieden. Ein Vergleich der Referate läßt unterschiedliche Bezugsrahmen und verschiedene Sprachstile sichtbar werden, die bei der Erörterung der Brüderlichkeit keinesfalls unberücksichtigt bleiben dürfen. Die Orientierung an den Erkenntnissen der empirischen Sozialwissenschaften wird der aufgeschlossene Leser jedenfalls als eine Erleichterung empfinden.

Linz *Otto Nigsch*

ÖKUMENE

DOM LE SAUX, *Indische Weisheit — Christliche Mystik.* Von der Vedanta zur Dreifaltigkeit. (272.) Rex-V., Luzern 1968. Ln. DM/sfr 23.80, S 166.60.

Daß richtig verstandener Ökumenismus sich nicht nur auf christliche Konfessionen zu be-

schränken habe, sondern sich heute, und in Zukunft um so mehr, mit nicht minderer Kraft und demütigem Aufmerken dem zuwenden solle, was Gott überall in der Menschheit wirkt, und also auch der ehrwürdigen indischen religiösen Weisheit oder doch deren eigentlichem Grund und Ziel, das ist das Anliegen dieses Buches, das zuvor in französischer Sprache erschienen ist. Man kann sicher nicht sagen, daß sich christliche Theologie bisher noch gar nicht den Werten angenommen habe, die der indischen Religion, näherhin dem Hinduismus zugrundeliegen (vgl. etwa das Handbuch der Religionsgeschichte, hg. v. F. König, Freiburg 1956). Doch kann von einem eigentlich durchdringenden, sich gegenseitig wirklich befruchtenden Verständnis noch keine Rede sein; ein wirkliches „Religionsgespräch" zwischen Theologen beider „Religionen" dürfte auch heute noch schwerlich zu führen sein. Zu wenig kennt die christliche Theologie das hinduistische Gedankengut, und umgekehrt, um es zu einer fruchtbaren Begegnung kommen zu lassen, nicht nur zwischen einigen wenigen theologischen „Abenteurern", sondern zwischen dem (von Dom De Saux richtig benannten) vor-christlichen Glaubens- und also Offenbarungsgut im Hinduismus einerseits (wie auch anderer nichtchristlichen Religionen) und der christlichen Theologie andererseits. Damit es zu einer solchen, wirklich ökumenischen Begegnung der indischen Weisheit und der christlichen Glaubenswissenschaft komme, sind nicht wenige Voraussetzungen erst noch zu schaffen, die allerdings nur durch ein intensives und wahrscheinlich jahrzehntelanges, einfühlendes Studium beider Weisheits- oder Theologiebereiche erreicht werden können.

Mit einer ungewöhnlichen Begeisterung hat sich der Autor in diesem Buch der dargelegten Zielsetzung hingegeben. Er kann und will natürlich noch keine Christentum und Hinduismus versöhnende oder gar schon vereinende Theologie schreiben. Sein Anliegen ist vielmehr, auf die von christlicher Theologie bis heute, so scheint es ihm, zu sehr übersehenen Werte und Kategorien hinduistischer Gottesweisheit aufmerksam machen. Ja, er möchte eben schon den Weg „von der Vedanta zur Dreifaltigkeit" als möglich und als für beide Seiten fruchtbringend, wenn nicht gar gottgewollt herausstellen. Nach einführenden Bemerkungen bringt der 1. Teil „Die Erfahrung der Veden", eine erste Einführung in hinduistisch-theologische Weisheit für das Anliegen des Buches. Der 2. Teil, „Die Erfahrung der Dreifaltigkeit", versucht den Weg aufzuzeigen, den die noch vor-christliche indische Weisheit zur „Einsicht" in das Trinitätsgeheimnis, besser: zur Teilnahme am Leben der Dreifaltigkeit, zu gehen vermag, wie umgekehrt den Weg, den christliche Theologie zu beschreiten hätte, wenn sie den Trinitätsglauben gerade auf die noch zu wenig bedachten und vor allem erfahrenen Werte hinduistischer Weisheit hin erschließen will. Würde dieses geschehen, so brächte es nach Meinung des Autors für beide Seiten ungeahnte Frucht theologisch-christlicher Weisheit in einem wahrhaft ökumenischen Sinn. Der 3. Teil des Buches trägt den Titel: „Saccidânanda"; in ihm werden die Früchte einer aus hinduistischen und christlichen theologisch-kontemplativen Weisheitsformen zusammengeführten Erfahrungsweise Gottes angezeigt, die für die Zukunft der christlichen Kirche zu erhoffen wäre.

Insgesamt gesehen stellt das Buch manche Ansprüche an den Leser, der nicht nur von einer unbewußt-unkontrollierten Begeisterung für alles „Exotische" heutiger Theologiemöglichkeiten beseelt ist. Diese Ansprüche betreffen das Verstehen der hinduistischen Weisheitsgedanken, doch auch die Art, wie der Autor „bisherige" christliche Theologie sieht und deutet (worin man ihm sicher nicht in allem zustimmen wird). Es ist keine negative Kritik, wenn man am Ende der Lektüre dieses Buches erneut feststellen muß, daß christliche Theologen, die sich im ökumenischen Anliegen auch speziell indischer Weisheit zuwenden, um sie christlicher Theologie aufzuschließen, vor einer fast nicht zu bewältigenden Aufgabe stehen: Nämlich sowohl in der christlich-katholischen Theologie wie auch in der indischen Weisheit in einigermaßen gleich tiefer Durchdringung erfahren zu sein, in diesem Falle sogar im doppelten Sinne des Wortes: wissenschaftlich erfahren wie auch (und vielleicht zuvor) durch einen lebendigen Vollzug.

Rom *Raphael Schulte*

REINHARDT KLAUS, *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart.* (XXIV u. 534.) Schöningh, Paderborn 1970. Ln. DM 66.—.

„Schriftgebrauch" — ist dieses Wort nicht schon verräterisch? Sagt es nicht: handwerkliches Umgehen mit dem Schriftzeugnis im Dienste quälender Beweisführung? Jenseits von aller personalen Wortgestalt, die der Schrift als dem Wort Gottes eignet? R., Professor für Dogmatik in Trier, geht in seiner Habilitationsschrift dieser Lebensfrage auf dem Gebiet der Christologie nach und beschränkt sich im Interesse der Frage auf die letzten zwei Jh.: Die historischen Wurzeln der gegenwärtigen Reformbestrebungen im Verhältnis Dogmatik-Exegese (unter Konzentration auf die ntl Exegese) sollen freigelegt werden. Um es gleich vorwegzunehmen: Das umfangreiche, mit staunenswerter Akribie verfaßte Werk ist für das Verstehen gegenwärtiger Theologie unerläßlich. Es könnte ein Paradigma für ähn-

liche Bearbeitungen auf anderen Gebieten der Dogmatik sein.

Da der Gegensatz zwischen Exegese und Dogmatik in aller Schärfe in der Zeit der Aufklärung zum erstenmal aufbrach, versteht sich sowohl die zeitliche als auch die räumliche Abgrenzung der Untersuchung: die Entwicklung von der Aufklärung an innerhalb der deutschen Theologie. Darum nimmt auch die Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie in diesem Umkreis den ersten und größten Platz ein. Von ihr her läßt sich für die katholische Theologie fragen: Muß sie die metaphysisch-ontologischen Kategorien, in denen sie vorwiegend dachte, aufgeben (ein Postulat, das gerade heute immer wieder erhoben wird) oder läßt sich ein angemesssener Ausgleich herstellen zwischen dem realontologischen, sachlichgebundenen Denkstil und dem personalen Ereignishaften des Gotteswortes? Am brennendsten wird das Problem naturgemäß auf jenem Gebiet, das seiner ganzen Intention nach Auslegung des Wortes ist: in der Christologie.

Im 1. Hauptteil wird die Entwicklung des dogmatischen Schriftgebrauches verfolgt, vor allem die Grundlegung der Typen, auf die immer wieder zurückgegriffen wird. — Die Typen werden im 2. Hauptteil bei Barth, Bultmann, Brunner u. a. im Zeitraum von 1920 bis zur Gegenwart gestellt einschließlich der neueren katholischen Christologie. So unerläßlich die historischen Motive für die Genealogie heutiger christologischer Probleme sind, so fallen die — auch für die praktische Verwertung in Lehre und Verkündigung — aufschlußreichsten Äußerungen in der im 3. Hauptteil gebotenen systematischen Besinnung auf den Schriftgebrauch. Wie weit erfassen dogmatische Aussagen, gebunden an zeitbedingte Vorstellungsschemata, die Urgestalt heilsgeschichtlicher Dogmatik — und das heißt in der Schrift immer: preisender Verkündigung in Dank und Zuversicht? Die Frage bleibt notwendig und in einem positiven Sinn offen. Das zeigen auch der 4. Hauptteil (mit den hauptsächlichen biblischen Beweisstellen) und die Schlußbetrachtung über den dogmatischen Schriftgebrauch heute. Offen: Weil ein Dogma den Sinn der Schrift nie verfehlen kann, solange es vom Heilsgeschehen unter uns und damit von der immer fälligen Ergänzung auf Zukunft hin Zeugnis gibt. Das universale Schema der Christologie bleibt letztlich ein unerreichbares Ideal.

Graz *Winfried Gruber*

THOMA CLEMENS, *Kirche aus Juden und Heiden.* Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum (Konfrontationen, Bd. 8) (200.) Herder, Wien 1970. Paperback S 80.—, DM 12.80.

Dieses Buch will „im Geiste des 2. Vatikanischen Konzils dazu verhelfen, über das verwirrende Thema Judentum — Christentum gründlich und umfassend nachzudenken und Konsequenzen für die kirchliche Praxis und den modernen Dialog zu ziehen" (16). Vf., bereits mit mehreren Beiträgen zu diesem Thema hervorgetreten (vgl. Rezension in ThPQ 117 [1969] 246), behandelt die Problemkreise ‚Jesus Christus und die Juden', ‚Die Kirche und die Juden' und bietet schließlich kurze Begriffserklärungen der wichtigsten Begriffe zum Verständnis des Judentums. Aus der reichhaltigen und sehr notwendigen Information kann nur auf einige für das christlich-jüdische Gespräch wichtige Gesichtspunkte hingewiesen werden. So wird im Kapitel „Jüdische Messiashoffnungen und der Glaube an den Messias Jesus" (29—46) mit Recht betont, daß das AT aus sich heraus nicht eindeutig und einsichtig auf Jesus von Nazareth als den Messias hinweist, und deshalb die Juden nicht des böswilligen Unglaubens geziehen werden können, wenn sie Jesus als Messias ablehnen (43); außerdem ist die messianische Erwartung nur *ein* Aspekt der umfassenden jüdischen Endzeithoffnung (37). Der Abschnitt „Jesus in seiner Umwelt" (47—78) gibt einen Überblick über die religiöse Gruppierung des Judentums (Pharisäer, Sadduzäer, jüdische Aufstandsgruppen, Essener) und die Rolle der römischen Macht zur Zeit Jesu. Demnach ist z. B. das Bild der Pharisäer viel differenzierter als die von der ur- und frühchristlichen Situation bedingte negative Akzentuierung in den Evangelien (55). Besonders dankenswert sind die Hinweise für das Verständnis einiger von der Polemik geprägten Stellen im NT, wie Mt 27, 24 (70—73); 1 Thess 2, 15; Mt 23 u. Jo 8, 12—59 (85—90), die gerne zur Stützung des Antisemitismus herangezogen wurden. Gerade diese Stücke dürfen nie kommentarlos in Gespräch und Verkündigung verwendet werden, sondern können nur aus der Situation im Zeitalter Jesu verstanden werden.

Im 2. Teil „Die Kirche und die Juden" zeigt Vf. vorerst Gegensätze und Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum auf. Der zentrale christliche Widerspruch zum Judentum nimmt an der Person Jesu Christi seinen Ausgang. Christus ist aber nicht in einer absoluten, sondern in einer bedingten Weise Widerspruchszeichen, da der Christ hofft, daß Christus bei seinem endzeitlichen Kommen jüdischen Messiashoffnungen voll entsprechen wird (99). Als fruchtbarer Ansatz für das Gespräch mit dem Judentum erweist sich vor allem die Übereinstimmung von Juden und Christen hinsichtlich des Endes der Heilsgeschichte. Das Reich Gottes, in dem die Kirche ihre eigene Existenz, aber auch das Volk Israel sein Sonderdasein verlieren wird, ist Ziel der christlichen und jüdischen Hoffnung

(1 Kor 15, 18; Röm 9—11). Dies betont auch die Erklärung des II. Vatikanums über die christliche Haltung gegenüber den Juden. Die Schwierigkeiten der christlich-jüdischen Verständigung sind freilich nach wie vor sehr groß. Ein eigenes Kapitel ist dem Thema „Land Israel" gewidmet (117—155). Dabei offenbaren besonders die Ausführungen über die rabbinische Tradition anschaulich den Reichtum jüdischen Denkens. Das jüdische Festhalten an der Realität der Landverheißung ist für das christliche Denken ein Hinweis darauf, „daß Gottes Wege sich im Irdischen, hienieden, im Horizont der Erde" vollenden (154).

Den Fachleuten für Verkündigung, Katechese und Dialog ist das Buch als Quelle reichhaltiger und zuverlässiger Information sehr zu empfehlen.

Linz *Johann Marböck*

MORALTHEOLOGIE

GÜNTHÖR ANSELM, *Die Bischöfe für oder gegen „Humanae vitae"?* Die Erklärungen der Bischofskonferenzen zur Enzyklika. (Wort und Weisung, Schriften zur Seelsorge u. Lebensordnung der kath. Kirche, Bd. 8.) (132.) Seelsorgeverlag, Freiburg 1970. Kart. lam. DM 12.60.

Als eifriger Verteidiger der Enzyklika möchte Vf. dem deutschen Leserkreis die Äußerungen der namhaftesten katholischen Bischofskonferenzen der Welt über „HV" in einer thematischen Zusammenschau bekanntgeben. Es entgeht ihm nicht die gespaltene Aufnahme und die Verwirrung innerhalb der katholischen Kirche. Daher beschäftigt sich der 1. Hauptteil mit der Zuständigkeit des Lehramtes der Kirche für die Normen des sittlichen Lebens, mit dem Wert und dem Gewicht der Enzyklika (keine unfehlbare Kathedralentscheidung, aber von großem Gewicht), mit dem Gewissen und dem verpflichtenden Charakter der Enzyklika, wo er für einen relativen Primat des Gewissens eintritt, da der einzelne Gläubige zunächst an die Lehrentscheidung des mit ungleich größerer Sachkenntnis und Übersicht ausgestatteten kirchlichen Lehramtes gebunden ist. Der 2. Hauptteil gibt die Meinungen der Bischofskonferenzen über eheliche Liebe und Geburtenkontrolle wieder. Die meisten Bischofskonferenzen weisen auf die Totalität des ehelichen Aktes hin, der durch die Selbstmanipulation des Menschen nicht verfälscht werden darf. Die Einheit ehelicher Liebe und verantworteter Elternschaft steht auch unter dem Kreuze Christi. Die klaren und eindeutigen Grundprinzipien der Ehemoral stoßen bei ihrer Verwirklichung im konkreten Leben auf erhebliche Schwierigkeiten. Daher muß der Seelsorger denen, die wegen schwieriger Lebensumstände gegen die Grundsätze verstoßen, großes Verständnis entgegenbringen. Löst man aber durch eine milde pastorale Praxis nicht die zuvor aufgestellten Prinzipien wieder auf? Die österreichischen Bischöfe haben auch mit Recht darauf hingewiesen, daß der Hl. Vater in seinem Rundschreiben nicht von schwerer Sünde spricht. Wenn sich also jemand gegen die Lehre der Enzyklika verfehlt, muß er sich nicht in jedem Fall von der Liebe Gottes getrennt fühlen.

Nur kurz geraten ist die Unterscheidung zwischen Zeitwahl und den übrigen künstlichen Mitteln der Geburtenkontrolle. Gerade hier setzte die Kritik ein mit der Gegenbehauptung, daß viele personale und ganzheitliche eheliche Akte einfach aus biologischen Gründen nicht zur Zeugung führen. Die lakonische Antwort der Schweizer Bischöfe: Liebe ist immer fruchtbar, kann sehr verschieden interpretiert werden. Vergebens werden jene Eheleute, bei denen die Zeitwahl völlig versagt, nach einer praktikablen Methode suchen.

Jedenfalls wurde durch die Äußerungen der Bischofskonferenzen die Diskussion um „HV" weitergeführt und man darf hoffen, daß weitere wissenschaftliche und theologische Erkenntnisse die pastorale Praxis auf diesem schwierigen Gebiet erleichtern werden.

Graz *Karl Gastgeber*

DELHAYE PHILIPPE / TROISFONTAINES CLAUDE, *Évangile-Révolution-Violence.* (Mise en question 4.) (212.) Idoc, Rome-Genève/Duculot, Gembloux 1970. Kart.

Grundsätzlich geht es hier um eine den heutigen sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten entsprechende Klärung der drei Begriffe „Evangelium", „Revolution" und „Gewalt" und um ihren inneren, geistigen Zusammenhang untereinander. Es besteht kein Zweifel, daß sich vor allem der Begriff „Revolution" in der letzten Zeit weitgehend gewandelt hat. Wie *Cl. Troisfontaines* in seiner Einleitung feststellt, sind jene, die während des Konzils eine bedingungslose Verurteilung des Krieges verlangten (Schema XIII), heute vielfach Anhänger der Revolution. Die Erklärung hiefür liege darin, daß der Krieg immer von dem Willen ausgehe, ein anderes Volk zu unterwerfen, während die Revolution danach strebe, eine allseitige Verbesserung der internationalen Gesellschaftsverhältnisse herbeizuführen und die Natur dem Menschen immer mehr dienstbar zu machen. Wird der Begriff „Revolution" derart gefaßt, so gilt hier nicht mehr das alte Schreckensbild von der katastrophalen Rückkehr ins Chaos, das der rechten Ordnung entgegensteht. Für den gläubigen Christen ergeben sich daraus zwei Fragen: 1. Ist die Revolution mit dem Ideal des Evangeliums vereinbar oder nicht? 2. Welche Art von Revolution soll man unterstützen? Zur

Frage 1 ist zu sagen: Die eschatologische Perspektive enthebt den Christen keineswegs, auch seine irdischen Aufgaben zu bewältigen. Seine Verantwortung wächst vielmehr noch, mit allen übrigen Menschen an der Gestaltung einer menschenwürdigeren Welt zu arbeiten (vgl. Schema XIII, Nr. 57, § 1). Zum Punkt 2: Das christliche Ideal verlangt danach, immer gerechtere Beziehungen unter den Menschen herzustellen. Die Suche nach den geeigneten Mitteln hiefür ist jedoch schwierig und verlangt großes Verantwortungsbewußtsein. Darüber sind sich alle Autoren einig.

Der Begriff „Gewalt" scheint mit dem der „Revolution" unweigerlich verbunden zu sein. Das ist nur zum Teil richtig, denn selbst die Marxisten sprechen mitunter von der Möglichkeit einer gewaltlosen Änderung der Zustände. Doch auch das Prinzip der Gewaltlosigkeit läßt sich nicht verabsolutieren (vgl. Mahâtma Gandhi und Martin Luther King). Nach traditioneller Auffassung des Christentums ist Gewaltanwendung nur unter zwei Bedingungen erlaubt: 1. in einer ungerechten Situation. 2. als letzte und äußerste Zuflucht. Es bleibe aber in jedem Fall der Gewissensentscheidung der davon Betroffenen anheimgestellt, jene Mittel zu wählen, die geeignet seien, eine ungerechte Situation zu ändern. Gewaltanwendung ist demnach nicht in jeder Situation erlaubt, sie wird aber auch nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Manche versuchen zu zeigen, daß man den Begriff des ungerechten Angriffs noch weiter fassen könne. Sie sprechen dann von „sündhaften Strukturen" (14) und meinen damit die ökonomischen und politischen Systeme, die das Elend in der Welt verursachen. So kommt man zu der Auffassung, daß gewisse revolutionäre Änderungen durch eine Phase der Gewaltanwendung hindurchgehen müssen. Andererseits stehe fest, daß die Aggressivität eine fundamentale Gegebenheit in der Entwicklung des einzelnen und der Gemeinschaften darstelle. Verzichte man auf jede Gewaltanwendung, so gerate man in den Bannkreis des Idealismus. Der Pazifismus der dreißiger Jahre wird heute vielfach als Laxheit angesehen.

Auf diese brennenden Probleme, die in unserer Zeit besonders auch in den Entwicklungsländern spürbar sind, versuchen die zehn Beiträge von namhaften internationalen Fachleuten (*A.-P. Lentin, G. Casalis, R. Concatti, P. Blanquart, A. Dumas, P. L. Geschiere* u. *H. G. Schulte Nordholt, H. D. Wendland, V. Borovoj, J.-M. Gonzalez-Ruiz* und *A. Bezerra de Melo*) eine Antwort zu geben. Die ersten vier Studien wurden bereits als Referate beim Symposion „Christentum und Revolution" im März 1968 in Paris gehalten, die vier anderen beziehen sich auf die Genfer Konferenz „Kirche und Gesellschaft" (1966), die beiden letzten Artikel wurden eigens für diesen Band geschrieben. Allen jenen, die sich mit den Problemen der Dritten Welt und dem Umbruch der heutigen Gesellschaft zu beschäftigen haben, sei die Fülle von Anregungen und wertvollen Einsichten, die dieser Band bietet, wärmstens empfohlen.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

SCHLÜSSER FELIX (Hg.), *Moral braucht Normen.* Neue Kriterien (Offene Gemeinde, Bd. 10.) (181.) Lahn-V., Limburg 1970. Kart. lam. DM 14.50.

Der Band faßt Vorträge zusammen, die von verschiedenen Autoren im vorigen Jahr auf Tagungen des Instituts für missionarische Seelsorge in Frankfurt gehalten wurden. Angesichts der Brisanz des Themas nimmt man das Buch mit gespannter Erwartung zur Hand. Wenn auch nicht alle Fragen, die der Leser von vornherein mitbringt und die sich im Laufe der Lektüre noch zusätzlich einstellen, angeschnitten oder befriedigend beantwortet werden, so wird doch die Problematik der sittlichen Normierung von verschiedenen Aspekten her lichtvoll aufgezeigt und ein Anreiz zum weiteren Durchdenken dieser wesentlichen Materie geboten.

D. *Arenhoevel* befaßt sich aus der Sicht des Alttestamentlers mit dem ‚göttlichen' Ursprung des biblischen Gesetzes und kommt beim Vergleich mit Parallelen aus dem alten Orient zu dem Ergebnis, „daß Israel es in seinen sittlichen Formulierungen kaum weiter gebracht hat, ja, bisweilen sogar weit daruntergeblieben ist, auch — und gerade — in solchen Forderungen, die Gott in den Mund gelegt werden" (18). — M. *Kratz* untersucht als Missionswissenschaftler die tragenden Leitgedanken sittlichen Verhaltens bei primitiven Völkern, die er nach üblicher ethnologischer Manier auf einen zweifachen weltanschaulichen Hintergrund: die gottgebundene (religiöse) oder die weltgebundene (säkulare) Grundhaltung zurückführt, die ihrerseits wieder von bestimmten Kultur- und Wirtschaftsformen abhängig sind. Der Autor glaubt, aus seinen Darlegungen Schlußfolgerungen für das sittliche Handeln des Menschen schlechthin ziehen zu können: die es bestimmenden Normen „wandeln sich mit seinem Weltverständnis und seiner Kultur- und Wirtschaftsform" (48). Es komme also auch für uns selbst darauf an, die Normen nicht aus dem Weltbild und dem Weltverständnis einer früheren Kulturepoche abzuleiten, sondern unser modernes Weltverständnis zugrundezulegen. — Vom Standpunkt des Anthropologen stellt der Walberberger Studienregens G. *Meyer* den wesentlichen Beitrag heraus, den die jeweilige Gesellschaft bei der Normenfindung auf sittlichem Gebiet leistet, der sich nicht nur auf die erzieherische Heranführung jun-

ger Menschen an vorgegebene Normen beschränkt, sondern die sittlichen Maßstäbe selbst seien in ihrer konkreten Ausformung gesellschaftliche Schöpfungen und deshalb auch geschichtlich wandelbar. Dennoch ergebe sich auf diese Weise nicht eine rein kollektivistische Ethik, sondern die gesellschaftlichen Setzungen unterstehen ihrerseits einem unwandelbaren übergeordneten Kriterium, nämlich, ob durch sie ein sinnerfülltes Gelingen des menschlichen Lebens ermöglicht wird unter Berücksichtigung der Einordnung des einzelnen in die Solidarität mit den anderen Menschen. In öfterer Auseinandersetzung mit D. von Hildebrand sucht der Autor seinen Standpunkt zu präzisieren. Seine Ausführungen gehören zum wertvollsten Diskussionsgehalt dieses Buches. Es wäre sehr zu wünschen, daß er sich zu diesem Thema in einer ausgedehnteren Studie zu Wort melden würde.

Nachdem sich M. *Lück* unter Hervorhebung ethnologischer und psychologischer Aspekte über die Funktion des Gewissens geäußert hat, wendet sich H.-J. *Müller* der „Moralverkündigung und Normenbegründung unter besonderer Berücksichtigung des Sexualverhaltens" zu. In bezug auf dieses Teilgebiet stützt sich der Autor vor allem auf Veröffentlichungen von F. Böckle. An Stelle des früher üblichen Ausgangspunktes von der dem Geschlechtsakt immanenten Finalität her tritt als Ansatz die personale und soziale Seite der Geschlechtlichkeit, womit aber im wesentlichen die traditionelle Sexualmoral bestätigt wird. Die Keuschheit behält ihren Wert als ‚selbstloser Selbstbesitz' (J. Pieper); Triebbeherrschung, -einordnung und -versagung gehören weiterhin zu den elementaren Erfordernissen der Persönlichkeitswerdung. Vf. betont ausdrücklich: „Die christliche Sexualauffassung steht in diesem Punkte in einem unvereinbaren Gegensatz zu derzeitigen Propagierungen ungehemmter Sexualbetätigung" (124). Die jugendliche Selbstbefriedigung könne nicht als sittlich richtig dargestellt und solle nicht als Einübung in die Sexualität empfohlen werden. (Man versteht nur nicht recht, warum, wie der Autor zugibt [125], die Masturbation als phasenadäquat im Sinne einer erfahrungsgemäß auf einer bestimmten Entwicklungsstufe häufig oder regelmäßig auftretenden Erscheinung bezeichnet werden kann und dennoch sinnwidrig sein soll. Etwas im Rahmen der menschlichen Entwicklung phasenadäquat Auftretendes könnte doch nur als etwas von Natur aus Vorgesehenes aufgefaßt werden, es sei denn, man würde, wie früher üblich, von einer besonders starken Auswirkung der erbsündlichen Konkupiszenz gerade in dieser Altersstufe sprechen — eine Erklärung, die sich schwerlich aufrecht erhalten läßt.) Im zweigeschlechtlichen Liebesakt sieht Vf. „einen solch tiefen Ausdruck gegenseitigen Erkennens und umfassender gegenseitiger Liebe" (125), daß er nur im gegenseitigen Willen zur totalen ehelichen Bindung sinnvoll sein kann. Der Beitrag schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis, das über die neuesten einschlägigen Veröffentlichungen orientiert.

Auf die dringliche Frage vorehelicher Sexualbeziehungen sucht anschließend B. *Strätling* eine Antwort zu geben. Er kann sich auf eigene Befragungen Jugendlicher und Erwachsener stützen, die die bekannte Tatsache erhärten, daß stärker als früher in unserer Zeit als vorherrschendes Motiv für die Aufnahme vorehelicher sexueller Beziehungen auf personaler Bindung beruhende Liebe in Erscheinung tritt. Anders als Müller ist St. geneigt, auch die leibhaftigen Zeichen gegenseitiger Zuneigung in ihrer Bedeutung für die voreheliche Liebe positiv zu werten, vorausgesetzt, daß sie in fairer Weise gestaltet werden (152), wofür allerdings mit Recht die Bedingungen sehr hoch geschraubt werden, so daß sie faktisch kaum erfüllt sein können. In 15 Thesen bietet Vf. Orientierungshilfen für das Gespräch mit Jugendlichen, um ihnen zu zeigen, welche Verhaltensweisen der Liebe dienen bzw. ihr widersprechen. Darunter befindet sich auch die These: „Solange die Liebe nicht auf jeden Vorbehalt verzichtet, solange sind auch jene Zeichen leiblicher Hingabe unberechtigt, die Ausdruck dieses Sich-Anvertrauens, dieses Sich-Auslieferns sind" (158). Die sonstigen Thesen sind z. T. ziemlich vage und vieldeutig. Sie wären wirksamer, wenn sie auf wenige, konkretere Aussagen reduziert würden, die keinen Zweifel an dem Gemeinten aufkommen lassen. Der Hg. der Vorträge F. Schlösser beschließt den lesenswerten Band mit wohlabgewogenen Bemerkungen zum Thema: Moralverkündigung heute.

Die Beiträge dieses Sammelbandes erheben nicht den Anspruch, als abschließendes Wort zu den angeschnittenen Problemen gewertet zu werden. Ihre Stärke liegt in ihrem informativen Gehalt. Es bleibt der Moraltheologie weiterhin aufgegeben, sich um die wissenschaftliche Klärung der mit der Normenbegründung verbundenen Schwierigkeiten zu bemühen.

Graz *Richard Bruch*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

LANG KLAUS, *Die Weihnachtstexte in der Bibelkatechese.* (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 14) (134.) Herder Freiburg 1967. Kart. lam. DM 10.80.

Der heutige Bibelunterricht steht vor allem vor zwei Problemen: Wie sind die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung der Bibelwissenschaft einzubauen und wie werden die didaktischen Erkenntnisse bewältigt? Vf. wählt die Weihnachtstexte für seine

Arbeit, „weil an ihnen etliche Probleme der gegenwärtigen Diskussion um die biblische Katechese besonders deutlich zum Ausdruck kommen und weil die neuere Literatur zu diesen Texten auch noch kaum in den gängigen Handbüchern und Unterrichtshilfen für den Bibelunterricht berücksichtigt und ausgewertet wurde" (8).
Im 1. Teil (11—14) wird eine exegetisch-kerygmatische Grundlegung gegeben (immer schon im Hinblick auf die katechetischen Erfordernisse). Vf. hält eine gesunde Mitte, die sich in der bis dahin erschienenen Literatur abzeichnet. „Von dieser genauen Bestimmung der literarischen Form her ist es auch möglich, einen Weg aus der historisch-kerygmatischen Alternative aufzuzeigen, der nicht die Spannung zwischen Historie und Kerygma vorschnell zugunsten eines der beiden Pole auflöst. Denn die genannten literarischen Formen schließen eine Aufnahme und Verarbeitung historischer Daten nicht aus, aber sie stehen nicht im Vordergrund, und sie aufzuzählen und zu berichten, ist nicht die primäre Verkündigungsabsicht der Texte" (23 f).
Der 2. Teil (47—92) behandelt die aus dem 1. sich ergebenden didaktischen und methodischen Fragen. Wie soll der Bibeltext wiedergegeben werden (Übersetzungsproblem, Kindertümlichkeit)? Auch die sprachliche Form, in der die biblische Geschichte im Gedächtnis des Kindes ruht, soll zur literarischen Form der Erzählung hinführen. „Die ‚Begegnung mit dem Wort' in der Gestalt der Erzählung ist einer der Grundakte biblischen Unterrichts" (58). Wie soll eine biblische Perikope dargeboten werden, damit auch die literarische Form zum Klingen kommt? Wertvolle Anregungen werden gegeben. Die Bibelkatechese muß von dem historischen Kerygma („Worum es damals ging") zum aktuellen Kerygma („Worum es heute geht") weiterschreiten. Die biblische Botschaft soll in den Raum der heutigen Kirche und der heutigen Welt hineingesprochen werden, befreiend und heilbringend auf die Fragen des Heute Antwort geben. Als erste und unbedingt festzuhaltende Regel wird gegeben: Die notwendige Aktualisierung darf nicht vom biblischen Kerygma gelöst und selbständig gemacht werden. Die „angehängte Anwendung" versündigt sich gegen diese Regel! Der 3. Teil (95—134) gibt einige illustrierende katechetische Modelle. — Das Buch gibt dem Katecheten viel zu überdenken!

St. Pölten *Alois Stöger*

DREISSEN JOSEF, *Liturgische Katechese.* Die Liturgie als Strukturprinzip der Katechese. (184.) Herder, Freiburg 1965. Ln. DM 14.80.

Vf. arbeitet in diesem Buch die gemeinsamen Formprinzipien von Liturgie und Katechese heraus und untersucht, inwieweit die Liturgie für die Katechese normierend werden kann. Er kommt dabei zu überraschenden theoretischen Erkenntnissen, die in konkreten Beispielen ausgewertet werden. Der dialogische Charakter, die Heilsvermittlung, aber ebenso das visuale Moment in Liturgie und Katechese werden aufgezeigt und sogar eine „liturgische Bibelmethodik" wird entwickelt. Einen breiten Raum nimmt die Symbolsprache der Liturgie, ihre Zeichenhaftigkeit und Anschaulichkeit ein, die in der Glaubensverkündigung in Dienst genommen werden sollen. Nach dem Erscheinen der Richtlinien für die Gestaltung des Wortgottesdienstes bei Kindermessen hat diese Untersuchung einen neuen Wert bekommen. Ein lebendiger Kindergottesdienst setzt eine ebenso intensive Vorbereitung in der Katechese voraus. Dabei darf weder die Liturgie zu einer Katechese, noch die Katechese eine Liturgie werden. Um die rechte Symbiose zu finden, ist das Studium dieses Buches eine wertvolle Hilfe.

Linz *Hans Hollerweger*

EHRENBERGER HILDE, *Bitte — eine Geschichte.* Kurzgeschichten für Kinder. (160.) Fährmann-Verlag, Wien 1967. Kart. lam. S 61.—.

Alle, die mit Kindern zu tun haben, kennen dieses „Bitte!" und seine Hartnäckigkeit. Wer wäre dabei nicht auch schon einmal in Verlegenheit gewesen, weil er keine mehr wußte? Um dieser Not abzuhelfen, hat E. ausgehend von ihren vielen Erlebnissen mit Kindern, dieses Buch aus dem Alltag geschrieben. Das Erzählte kann sich heute, morgen, überall und bei jedem ereignen. Die Themen durchlaufen alle kindlichen Wirklichkeitsbereiche und machen es den Kindern leicht, sich in den Geschichten zu finden und sich mit den Gestalten zu identifizieren. Am Schlusse des Buches hat E. für ihre 47 Geschichten auch ungefähr das Alter der Kinder (Größere — Kleinere) angegeben. „Außerdem sind für jede Geschichte ein Stichwort und ein Leitmotiv angemerkt. Dem Erzieher ist damit angedeutet, in welcher Richtung, zu welchem Zweck er die Geschichte verwenden kann." (6)
Mit diesem Satz ist die Schwäche des Buches ausgesprochen. Man hat sehr stark das Gefühl, daß zuerst der Zweck dagewesen ist und daß um ihn herum eine Geschichte gemacht wurde, in der dann sehr deutlich der „moralische Zeigefinger" sichtbar wird, so daß man direkt fortfahren kann: „Siehst du, so geht es, wenn man ... !" Nichts gegen eine Anwendung von Geschichten. Aber die „Moral" der Geschichte müßte tiefer ansetzen und vom Geschehen her selbst sprechen und nicht so vieler Gespräche und klärender Worte bedürfen. Wir wollen aber nicht ungerecht sein. Es sind auch sehr

gut gelungene Geschichten dabei, z. B. Familienfasttag — aber wie? (52) oder Pelikan (119) und die anderen sind nach den Worten der Verfasserin als „Rohmaterial" sicherlich gut zu gebrauchen, um es selber (hoffentlich?!) besser zu machen.

Linz *Georg Scherrer*

LÄPPLE ALFRED / BAUER FRITZ, *Christus — Das Leben.* Katholische Lebenslehre für 15- bis 16jährige Schüler. 2. Aufl. (240.) Kösel, München 1967. Ln. DM 7.50.

In vier Abschnitten: Entscheidung für Christus (11—78), Das christliche Selbstverständnis (79—162), Der Mitmensch an Deinem Lebensweg (163—183), Verantwortung des Christen in der Gemeinschaft (184—237) werden die wichtigsten Glaubens- und Sittenlehren in ansprechender, moderner, tiefgründiger und überzeugender Weise für die heutige Jugend dargestellt. Es wird versucht, das Sinnvolle des christlichen Glaubens und Lebens auch in der heutigen Zeit aufzuweisen. Zur Erläuterung des Dargestellten werden reichlich Stellen aus der Hl. Schrift, aus päpstlichen Enzykliken, aus Konzilsentscheidungen und Aussprüche christlicher und nichtchristlicher Persönlichkeiten zitiert. Das Buch enthält auch ansprechende Bilder zur besseren Erfassung der Darlegungen. Die „Überlegungsfragen" und „Aufgaben", die am Ende mancher Kapitel stehen, regen den Leser zum selbständigen Denken und Urteilen an. Das Buch ist als Lehr- und Lebensbuch sehr zu empfehlen. Hätten wir in unserer Jugend ein ähnlich gutes Buch gehabt!

LÄPPLE ALFRED, *Kirchengeschichte in Längsschnitten.* (256.) Kösel, München 1968. Ln. DM 8.50.

Das Buch gliedert sich nach einem Vorwort am Anfang und einem Personen- und Sachregister am Ende in 8 Abschnitte, die von verschiedenen Fachmännern geschrieben sind: Geschichte der Päpste (A. Läpple), Die Missionsgeschichte (A. Baur), Kirche und Staat (N. Fuchs), Geschichte der Konzilien (A. Läpple), Die Einheit der Kirche Christi (W. Blasig), Geschichte der Orden (A. Läpple), Theologie und Frömmigkeit (K. Heinrich), Christliche Kunst (R. Seitz). Jedem Abschnitt ist eine Inhaltsübersicht vorangestellt. Die einzelnen Themen werden mit gediegener Sachkenntnis und Sorgfalt behandelt vom Anfang bis zu den neuesten Entwicklungen und modernsten Problemen. Das Buch sucht die geschichtlichen Ereignisse, die Geistesströmungen und Triebkräfte der einzelnen Ereignisse und Entwicklungen darzustellen. Die Darstellung ist sachlich, nüchtern und gerecht, bringt auch häufig interessante Einzelheiten und sucht, da es sich um ein Lehrbuch für höhere Schulen handelt, der Jugend bleibende Werte aufzuzeigen. Geographische Skizzen, kurze Zusammenstellungen und Übersichten, gute Bebilderung geben dem Buche eine erfreuliche Anschaulichkeit. Corrigenda: Kremsmünster liegt in Oberösterreich, nicht in Niederösterreich (49), Klemens Maria Hofbauer kam 1808 (nicht 1818) nach Wien (217).

Altmünster *Rudolf Wagner*

KAMPMANN THEODORICH, *Jugendkunde und Jugendführung.* Band II. Die Reifezeit. (310.) Kösel, München 1970. Ln. DM 29.50.

Zu diesem Thema einen II. Bd. über die Reifezeit zu schreiben, ist ein größeres Wagnis als ein I. Bd. über die Kindheit (vgl. ThPQ 115 [1967] 103), und zwar nicht bloß wegen der gehäuften neueren Literatur, sondern auch wegen der Ratlosigkeit der Gesellschaft über eben diese Jugend. Aber der erfahrene Jugendpsychologe und Religionspädagoge konnte diese umfassende Darstellung wagen und eine erdrückende Fülle jugendkundlicher, psychologischer und soziologischer Literatur berücksichtigen und kritisch werten.

Zuerst bringt K. eine Analyse, die sich vorwagt bis in die Hintergründe der Zeiterscheinungen. Dann folgt eine ausführliche Behandlung der Pubertät und der Gestalten jugendlichen Reifens. Wie sich hier das Physische, das Psychische und das Seelisch-geistige durchwirken, wie die Einheit und Verschiedenheit sich gestalten, kann nur kurz skizziert werden.

In der physiologischen Deutung beobachtet der Autor vor allem die Akzeleration und die destruktiven Kräfte der Gesellschaft von heute. In der Psychoanalyse Freuds legt er eine Wurzel bloß und in der Erziehungsideologie Deweys eine Grundquelle unseres seelischen Lebens. Wohl wird auch die Möglichkeit der Sublimierung des Sexualtriebes (58) dunkel angedeutet. Wäre nicht hier auch Messner J., Widersprüche in der menschlichen Existenz, 75 f, zu erwähnen? Nachwirkungen Freuds als Sexual-Ideologe und Deweys als Erziehungs-Ideologe sind auch auf europäischem Boden erschreckend. Die Gefahren, die der Gesellschaft und Erziehung drohen, sind bereits in ein akutes Stadium getreten. In der psychologischen Deutung wird in subtiler Form das Erwachen der Seele zu sich selbst, vom endothymen bis zum geistigen Begriff, die Tendenzen der inneren Bewegung gut geschildert. Es zeichnet sich die phasentypische Sozialität, das Erwachen des Gemütes, der Stimmungen des Herzens, das Entfalten der Instinkte und Triebe, die verschiedenen Formen der Selbstbehauptungstendenz ab (69). In der pneumatischen Deutung umkreist das Geistige den ganzen Menschen in seiner Bezogenheit zu Gott. Im Gewissen öffnet sich eine letzte Persontiefe (101). Etwas Geheimnisvolles wird damit angerührt und in der Entwicklung kurz gezeichnet.

Die anthropologische Valenz religiöser Erfahrung wird durch veranschaulichende Beispiele aus der Literatur und Hagiographie gezeigt. In anthropologischer Sicht überschneidet sich das Religiöse mit der Wirklichkeit, mit der Weltgeschichte. Mit großem Nachdruck weist der Autor auf eine psychogene Führung in der Schule hin, auf phasengerechten Umgang mit den Gleichaltrigen, auf die Gestaltung einer inneren Welt und zeitgerechter Aszese und vor allem auf personal-partnerschaftliche Wegweisung hin. Bedacht seien hier Naturkunde, Geschichtsunterricht, Leitbilder, musische Fächer, Deutsch-Unterricht. Die Welt mit ihren Illusionen bedeutet keine Lösung, einzig in Christus findet die ringende Persönlichkeit Ruhe.

Die folgende Darstellung der „Adoleszenz" bietet gegenwarts-spezifische Befunde, die das Epochal-typische artikulieren, aber auch die Wesensgesetze der Verwandlung des Jugendlichen in den Erwachsenen nicht verschwinden lassen. Wesensgemäß sind Fragen um das Gemüt und das Gewissen, um die mitmenschliche Sozialität, um Beruf und Familie fällig. Das phasen-typische Anliegen der Adoleszenz ist die Sinnfrage, die altersgemäßen Probleme, das Hineinwachsen des Jugendlichen in die gesellschaftlichen Strukturen der Arbeitswelt, die Berufswahl, der Beruf, die Bildung, Ausbildung und Gestaltung der Freizeit. Als Voraussetzung für das Hineinwachsen in Ehe und Familie gilt der personale Selbstbesitz. Selbstreflektierend skizziert der Autor den Weg, wobei er vor allem die Pflege der Gemütskräfte, der Rücksichtnahme und Hingabe betont, die Formung und Reifung der geschlechtlichen Beziehungen vor der Ehe, das Heranreifen zum personalen Selbstbesitz, zur Persönlichkeit. Mit einem Blick auf die kulturellen Interessen der Gegenwartsjugend und ihrer Einstellung gegenüber Christus, Glauben und Kirche, findet das Buch einen Ausklang.

In dieser Zeit einer verwirrenden Problematik der Jugendkunde und Jugendführung ist das Buch mit seinem Reichtum an Erfahrung, seiner Suche nach grundsätzlichen Lösungen, der Heranziehung so reicher Literatur, Dichter und Fachleute, ein wahrer Gewinn. Die Sprache ist mehr gepflegt als einfach, die Probleme sucht der Autor vielfach reflektierend in Anlehnung an Fachleute, Dichter zu lösen, wobei allerdings eine größere Konkretheit an den Fragen und Antworten erstrebenswert erschiene. Das Buch ist ein Markstein jugendkundlicher und jugendführender Wegweisung.

Linz *Alois Gruber*

DREISSEN JOSEF, *Gegenwärtigkeit.* Die Übersetzung des Glaubens für heute. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Bd. 21.) (160.) Herder, Freiburg 1970. Kart. lam. DM 17.80.

J. Ratzinger hat kürzlich bedauert, daß es um den Holländischen Katechismus so still geworden ist (vgl. Hochland 62 [1970] 301). Dreissen möchte das Gespräch über dieses epochemachende Glaubensbuch fortführen und vertiefen (5) und tut das auch (vgl. etwa 11, 90 f, 150—154). Er leistet aber erheblich mehr. Ich stehe nicht an, sein Buch als Aufriß einer Verkündigungstheologie für die Gegenwart zu bezeichnen.

Hauptanliegen dieses Buches aus der bewährten Reihe ist es nämlich, dazu beizutragen, daß der bisherige theologisch-lehramtlich deduzierende „*Katechismus*" immer auch „*Anechismus*" sei, eine Glaubensverkündigung also, die Lebenssituation und Glaubensbewußtsein ihrer jeweiligen Adressaten berücksichtigt (vgl. 9—26, 75). Zu diesem Zweck untersucht D. zunächst die katechetische Bedeutung der Lehre des II. Vatikanums von der Hierarchie der (Glaubens-) Wahrheiten (26—58). Er bedenkt sodann die Unterscheidung zwischen essentiellen und existentiellen Wahrheiten und den Unterschied zwischen reflektiertem und unreflektiertem Glauben im Hinblick auf Religionsunterricht und Katechese (59—81). Ferner definiert und begründet Vf. darin die Prinzipien der Übersetzung der tradierten Glaubenswahrheiten in eine Botschaft für Menschen von heute (82—120). In den beiden letzten Kapiteln exemplifiziert er diese grundsätzlichen Überlegungen am Vergleich herkömmlicher und zeitgerechter Gottes- und Christusverkündigung (121—160). Sein Leitmotiv bei diesem Unternehmen umreißt D. also m. E. prägnant, wenn er feststellt: „Die Botschaft Jesu und die Dogmen der Kirche müßten immer wieder *aufs neue umgesprochen werden in zeitgemäße Denkformen*, so daß sie von der jeweiligen Generation verstanden werden können. Das Zeitbedingte und Zeitgültige einer vergangenen Epoche muß jeweils fallen, um das Unbedingte und Endgültige zu tradieren. Es gibt bei der Botschaft Jesu eine variable und eine konstante Komponente" (177 f). Aber auch andere Zentralanliegen seines Buchs arbeitet D. überzeugend heraus. Vor allem aktualisiert er das Basispostulat der klassischen Verkündigungstheologie, die Forderung nach radikaler Christozentrik der Glaubensverkündigung (vgl. bes. 28 f, 52—54). Ferner kennzeichnet D. treffend herkömmliche kirchliche Anthropologie, heutiges Denken sowie überholte und zeitgemäße Glaubensvorstellungen von Gott und Christus (84 ff, passim).

Seine Sprache ist überall gut verständlich und frei von Effekthascherei. Aus den Bildern, Vergleichen und Symbolen, die D. verwendet und vorschlägt, spricht der katechetische Meister (vgl. bes. 28, 37, 79 f, 91 f, 108 f, 130

bis 132). Einzelanregungen zu unmißverständlicher Verkündigungssprache lassen aufhorchen (vgl. bes. „Mutter Jesu", 33; potentielles Priestertum, 115; „Mensch-Gott", 158).

Die Studie zeigt freilich auch, wie mühselig der Weg ist, den sie weist. Sie bleibt bisweilen selbst eher am „Ufer gestern" stehen, als daß sie ans „Ufer heute" gelangte, jedenfalls für mein Empfinden. Ich habe bei dieser Feststellung besonders folgendes im Auge: D. schätzt auch den Glaubens*konsens* des Gottesvolks ziemlich gering ein (13 f). Er versteht Katechese öfter noch zu eingeschränkt als Dienst an Kindern (vgl. dazu 15—17, 129 f, 159). Er überschätzt die Möglichkeiten des (Religions-)Unterrichts offensichtlich doch noch (79). Insbesondere aber wird wohl jeder Leser mit mir bedauern, daß D. seine Auffassungen nur an zwei Glaubenswahrheiten exemplifiziert und auch dabei recht theoretisch bleibt. Allerdings kündigt er eben eine neue Veröffentlichung an, die augenscheinlich diese Konkretion für die Praxis bieten will.

Den verständnisvollen Leser aber berührt gerade auch positiv, daß D. wirklich Pionierarbeit leisten und nicht Schiffe hinter sich (und uns) verbrennen möchte, und daß er sich seine Position augenscheinlich errungen hat. (Kein Wunder, aber selten bei einem Kerygmatiker, dessen Lehrtätigkeit sich nun schon über Jahrzehnte erstreckt, die wahrhaftig bewegt waren!)

So empfiehlt sich das Werk allen potentiellen Lesern: Religionspädagogische Heißsporne könnten daraus Rück-Sicht lernen. Ver-Mittler werden sich dadurch bestärkt fühlen. Denen, die sich schwertun oder scheuen, das Evangelium neu zu sehen und zu sagen, kann es zum Appell werden.

Der Dank an den Autor und die Freude über sein Werk werden freilich wohl bei allen Lesern wie bei mir nicht die Sorge beheben, daß der Graben zwischen dem „alten Credo" und der „neuen Zeit" schon allzu tief geworden ist und daß auf beiden Seiten Menschen stehen, die kein Wort an die andere verschwenden wollen.

Regensburg *Wolfgang Nastainczyk*

SCHREIBMAYR FRANZ (Hg.), *Christlicher Glaube in unserer Zeit.* Neuer Katechismus — neue Möglichkeiten. (176.) Auer, Donauwörth 1970. Kart. DM 12.80, sfr 16.—, S 92.80.

Vf. legt die Vorträge des religionspädagogischen Kursus 1969 im Cassianeum in Donauwörth in einer Reihenfolge vor, die von der allgemeinen Konfrontierung „Alter Glaube in neuer Zeit" (A. Winklhofer) über „Gottesbild und Kirchenbegriff" (M. Seybold) das katechetische Interesse immer stärker einkreisen: „Wie redet der neue Katechismus von Gott?" (F. Schreibmayr). Einen noch engeren Kreis bilden die Beiträge, die G. Lange eröffnet mit „Die Grundfragen heutiger Christologie, ihr Hauptakzent und die Folgen für den Unterricht". Danach erörtern G. Miller und J. Quadflieg die formalen und materialen Seiten des neuen „Arbeitsbuches zur Glaubensunterweisung". Für den, der die Fragen nach dem Warum und Wieso eines neuen Katechismusversuches stellt, sicher die hilfreichsten und didaktisch instruktivsten Passagen des Buches. Nach solcher grundsätzlicher Darlegung eines didaktischen Neuansatzes der Katechetik schließen die Betrachtungen von V. Hertle über „Ökumenisches Beten und Singen in der Grund- und Hauptschule" und M. Saller: „Ausdrucksformen im Religionsunterricht der Grundschule" diesen Kreis religionspädagogischer Neubesinnung.

Nicht nur äußerlich im Mittelpunkt der Referate steht das von G. Lange. In der Vorbereitung sicher unabhängig von Winklhofer, nimmt es dessen grundsätzliche Fragestellungen nach der fides qua und der fides quae creditur unter den Bedingungen unserer Zeit auf („Grundfrage heutiger Christologie") und gibt die pointierte Antwort des Katecheten („Ihr Hauptakzent und die Folgen für den Unterricht"). Wenn Winklhofer sagt: „Die aus Gottes Offenbarung kommende Glaubenslehre kann ihrer Substanz nach einer bestimmten Zeit nicht ‚angepaßt' werden, sondern nur sich selber" (17), so versucht das Lange für den zentralen Ort der Genese des Glaubens und seiner Verkündigung zu leisten in einer ebenso mutigen wie ausgewogenen Christologie. Er versteht verschiedene christologische Ansätze (Ratzinger, Kasper und U. v. Balthasar) ineins zu sehen und „Die Folgen für den Unterricht" (93) konkret anzusagen: „... grundsätzlich ist ein Verstehen der Wirklichkeit Jesus Christus für denkende Menschen in Zukunft nur noch möglich, wenn sie sich in den Werdeprozeß der Christologie vertiefen." „Es scheint, als ob auch hier die Phylogenese, d. h. die Entwicklung des Glaubens in der Gesamtkirche, sich oft widerspiegelt in der Ontogenese, d. h. in der Entfaltung des individuellen Glaubens", zitiert Lange für seinen Kontext A. Exeler (95). — Die weitere fachdidaktische und methodische Erläuterung wie auch Kritik des neuen Katechismus kann jedem mit ihm befaßten Katecheten nicht genug empfohlen werden.

Dieser Aufsatz — wie noch andere dieser Veröffentlichung — bezeugen nicht nur das hohe theologische Niveau des Donauwörther religionspädagogischen Kurses 1969, sondern verdienen, einem weiteren Leserkreis bekanntgemacht zu werden.

Meerbusch *Otto Wanke*

BAUR ANDREAS / KÖGEL HANS, *Die Wunder Jesu — Von der Exegese zur Kate-*

diese. (95.) Auer, Donauwörth 1970. Kart. DM 7.80, sfr 9.90, S 56.55.

Das schmale, sehr gut lesbare und übersichtlich gestaltete Bänddchen — dies allein ist bereits ein nicht unerhebliches Plus für den unter Zeitdruck stehenden Seelsorger und Katecheten — faßt zusammen, was bezüglich der biblischen Wunder vom Religionspädagogischen Seminar Augsburg bisher in Konferenzen, Arbeitsblättern u. dgl. geboten wurde.

In einem mehr grundlegenden Teil wird sehr Besonnen-Aufgeschlossenes über biblische Wunder in der Katechese gesagt, wobei sowohl der exegetische Befund wie auch das heutige Denken des Menschen in Relation gesetzt und von da aus fundierende Gedanken über Wunder im AT und besonders dann über die Wunder Jesu dargelegt werden. Dabei fällt wohltuend auf, wie sehr einerseits das Anliegen der inspirierten Verfasser gesehen, andrerseits auch die katechetische Not ernst genommen wird, die sich aus der Aufgabe des Um- und Hineinsprechens in die je verschiedene Mentalität der Schüler ergibt.

Im praktischen Teil werden dann einige Kostproben gegeben: Wandel auf dem See, Stillung des Seesturms (in 2 Varianten) und Auferweckung des Lazarus. Hier wird nicht nur deutlich, wie das früher Gesagte in die Praxis zu übersetzen ist, sondern auch wie schwierig es sein kann, grundsätzliche Erkenntnisse im Detail zu realisieren.

Die getroffene Wahl dieser 4 Katechesen hat sicherlich manches für sich. Sie ist aber doch angesichts der angeführten „Wunder-Kategorien" (33) etwas stark pointiert. Ob nicht z. B. auch die eine oder andere Krankenheilung aufgenommen werden hätte sollen, um so darstellen zu können, wie deren Verbindung zum Verkündigungsthema Gottesreich katechetisch einsichtig zu machen wäre? Von diesem Ergänzungswunsch abgesehen: ein sehr empfehlenswertes Buch für Predigt und Katechese.

COCAGNAC A. M., *Meine Taufe.* (48 Blätter Text und Illustrationen.) Steyler V., Sankt Augustin / Siegburg 1969. Paperback DM 5.80.

Wer die Kinder-Bibelbücher von Cocagnac mit ihren eigenwilligen Illustrationen liebt, wird auch diesen weiteren Band begrüßen. Die Sprache ist einfach, prägnant, Form- und Farbengebung der Bilder gekonnt, absolut nicht süßlich oder kindisch. Aber dennoch wird diese künstlerische Aussage nicht allseits befriedigen: sie mag vielen doch etwas zu düster, fremdartig, globig erscheinen. Es ist damit zu rechnen, daß nicht wenige unserer Kinder mit dieser speziellen Art von Bildbänden nicht allzu schnell und nicht allzu gern Freundschaft schließen.

OSSOWSKI HERBERT, *Das Siegel des Geistes.* Katechesen für den Empfang der hl. Firmung. (107.) Regensberg, Münster 1970. Kart. lam. DM 6.—.

An wirklich guten Behelfen für die Vorbereitung auf die Firmung besteht nachgerade kein Überfluß. Umso aufmerksamer registriert man Neuerscheinungen auf diesem Gebiet. O. legt nun neue Firmkatechesen vor. Er bemüht sich vordringlich um eine saubere biblisch-theologische Fundierung, wobei der kerygmatische Aspekt betont herausgearbeitet wird. Ein weiterer Vorzug liegt in den sachlich-methodischen Reflexionen, die den einzelnen Stundenskizzen vorangehen. — Schließlich erweist sich die Aufteilung in Katechesen für jüngere Jahrgänge und in solche für die Jahrgänge ab dem 5. Schuljahr als nützlich, wobei nach heutiger Sachlage allerdings nur noch die letzte Gruppe in Frage kommt. Eines möchte man den vorgelegten Firmkatechesen besonders wünschen: eine für heutige Verhältnisse notwendige anthropozentrische Durchformung. Nur religiös sehr gut erzogene und geführte Kinder werden sich mit der biblisch-theologischen Zurüstung begnügen. Die weitaus meisten Firmlinge, besonders die Schüler über dem 12. Lebensjahr, werden sich für das Sakrament und das Wirken des Heiligen Geistes nur dann erwärmen, wenn sie möglichst anschaulich und eindringlich die allseitige Verankerung der Firmung in ihrem jetzigen und künftigen Alltagsleben spüren. Diese Brücke vom Leben zum Hl. Geist und von dort wieder zum Leben muß also der Unterweisende bei Benützung dieses ansonsten guten Behelfes selber schlagen. Für eine Neuauflage würde sich eine diesbezügliche Einarbeitung bzw. Ergänzung als vorteilhaft erweisen.

SCHOLL NORBERT, *Katechese vor dem Anspruch der Zukunft.* Zur gegenwärtigen und künftigen religiösen Unterweisung. (Schriften zur Katechetik, Bd. XIV.) (157.) Kösel, München 1970. Kart. DM 12.50.

Die innere Berechtigung des schulischen Religionsunterrichtes wird u. a. auch darnach beurteilt, ob er die Schüler zu einer meliorisierenden Veränderung an Kirche und Gesellschaft zu befähigen vermag. Sch. unternimmt die Aufgabe, diese Funktion der Katechese nach vorn hin, nach der Zukunft zu beleuchten. Zu diesem Zweck erbringt er zunächst verschiedene Stellungnahmen aus dem Bereich des 2. Vatikanums, von Bischofskonferenzen, theologischen Autoren und Religionspädagogen, die in mehr oder minder überzeugender Form eine Öffnung der Katechese, bzw. der kirchlichen Verkündigung, zur Welt hin und auf die Zukunft fordern. Diese intendierte Weltoffenheit müßte sinngemäß sodann übergehen zur aktiven Weltgestaltung.

Mit dieser Skizzierung des neuen Selbstverständnisses der Katechese (I.) verbindet Vf. einen theologischen Aufweis (II) für das gemeinte Postulat. Dabei wird der biblische Aufweis, zumal die Darstellung der Botschaft Jesu unter dem Aspekt „Welt auf Gott hin eröffnen" recht interessant, da doch die nun einmal vorhandene Spannung zwischen evangelischer Weltdistanz und ebensolcher Weltzuwendung tiefgreifende Probleme aufwirft. Sodann werden die Folgerungen für eine der Zukunft geöffnete Katechese umrissen (III.), eine Ortung und Akzentuierung wichtiger katechetischer Inhalte versucht (IV.) und zuletzt konkrete Anregungen gegeben, die vor allem den Praktiker interessieren. Dabei konnte, wie Vf. selbst bekennt, nur einiges angedeutet werden, wie z. B. gruppenunterrichtliches Verfahren, Unterrichtsgespräch, katechetische Anschauungsmittel usw. für das angestrebte Ziel eingesetzt werden können. Aber diese knappen Hinweise sollten in ihrer exemplarischen Fündigkeit nicht unterbewertet, sondern in schöpferischer Phantasie aufgegriffen und weiterentwickelt werden. Denn — dies ergibt sich als positiver Gesamteindruck der Publikation — die Sache, die damit angesprochen wird, ist überaus aktuell und bedeutungsvoll. Der Religionsunterricht von heute und morgen wird ja vor den Schülern und der Gesellschaft nur dann bestehen können, wenn er es vermag, seine gewichtige Erhellungs- und Gestaltungsfunktion für Gegenwart und Zukunft überzeugend darzulegen. — Aus diesen Erwägungen heraus ist dieses Buch allen katechetisch Interessierten sehr zu empfehlen.

Linz *Franz Huemer*

HOMILETIK

SCHNITZLER THEODOR, *Die drei neuen Eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen.* In Verkündigung und Betrachtung (152.) Herder, Freibung 1968. Kart. lam. DM 11.80.

Die Reform des Hochgebetes ist ohne Zweifel eine der bedeutendsten liturgischen Neuerungen der letzten Jahre. Zusammen mit den neuen Präfationen werden die drei neuen Hochgebete vom Vf. in derselben Art behandelt, in der er die vorkonziliaren Texte des Meßordo in den beiden Bänddchen „Die Messe in der Betrachtung" durchleuchtet hat. Er geht dabei jeder Wortgruppe nach, spürt die biblischen Zusammenhänge auf und erhebt ihren spirituellen Wert. Das Buch eignet sich daher besonders als Hilfe zur Meditation und Verkündigung. Damit ist seine Aktualität auch weiterhin gegeben: Nach mehrjähriger Verwendung der Hochgebete, da bereits die ersten Abnützungserscheinungen offenkundig werden, ist die persönliche Durchdringung umso notwendiger. Nachdem uns die großen Linien der Hochgebete vertraut sind, besteht auch nicht mehr die Gefahr, der Sch. selbst durch eine abschließende Zusammenschau zu entgehen sucht, daß man nämlich vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen würde. Vielmehr ist man dankbar, wenn die Bausteine, aus denen die neuen Hochgebete geformt sind, als kleine Kostbarkeiten zum Leuchten kommen.

Linz *Hans Hollerweger*

MAERTENS THIERRY / FRISQUE JEAN, *Kommentar zu den neuen Lesungen der Messe.* 1. Bd. 1. Adventssonntag bis Sonntag nach Erscheinung. (331.) 2. Bd. 1. bis 8. Woche, 2. bis 8. Sonntag. (392) 3. Bd. Aschermittwoch bis Ostersonntag. (360.) 4. Bd. Oktav von Ostern bis Pfingsten, Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Herz-Jesu-Fest. (379.) 5. Bd. 9. bis 21. Sonntag. (326.) Herder, Freiburg 1969—1970. Kart. lam. je Bd. DM 25.—.

Es bedeutet ohne Zweifel ein gewisses Wagnis, ein solches Kommentarwerk herauszubringen, da wir mit der neuen Perikopenordnung erst am Anfang stehen. Zum Trost könnte man darauf hinweisen, daß seine Vf. bereits Erfahrungen auf diesem Gebiet haben, was nicht zuletzt durch den „Vorgänger" des jetzigen Werkes, den 1966 f erschienenen fünfbändigen „Kommentar zum Meßbuch" (vgl. ThPQ 114 [1966] 394, 115 [1967] 216) zu belegen ist. Es sei aber auch die andere Seite nicht vergessen. Gerade weil die seit Advent 1969 eingeführte Ordnung für viele Neuland ist, es sich um einen „Umschwung" handelt, wie er seit Jahrhunderten nicht mehr erfolgte, schulden wir Vf. und Verlag Dank, daß sie schon in der „ersten Stunde" Hilfestellung leisten. Dies selbst dann, wenn man meint, am Buch verschiedenes aussetzen zu müssen (was vielleicht von der Eile her bedingt sein könnte). Zusammen mit den von Herder herausgegebenen Bänddchen „Die neuen Sonntags-Lesungen", welche die ausgedruckten Lesetexte enthalten (im Kommentar selbst befinden sich nur die Stellenangaben), haben wir treffliches Vorbereitungsmaterial in der Hand.

Das Werk bringt nach einer kurzen Einleitung mit Anregungen einerseits für die jeweiligen Perikopen eine „Auslegung der Schrift" (Exegetischer Zusammenhang; Thematische Auslegung; Kritische Vergegenwärtigung), anderseits zusammenhängende Durchblicke systematischer Art als „Weisung des Glaubens". Bei letzten ist natürlich von vornherein zu erwarten, daß die Auswahl der Themen usw. von subjektiven Faktoren abhängt. Man darf jedoch sagen, daß Kernprobleme angegangen sind, und dies nicht zuletzt mit oftmals sehr aktuellem Bezug. Spezielle Fragen können mit Hilfe des zweifach gegliederten Registers (Peri-

kopen; Themen) einer Lösung zugeführt werden. Eigene Arbeit bleibt freilich auch weiterhin keinem Verkünder erspart!
Mit erfreulicher Pünktlichkeit wurden alle fünf Bände des Kommentars dem Prediger auf den Tisch gelegt. Indessen zeigte gerade die Alltagspraxis, daß sich die Mühe der Autoren lohnte. Wenn nämlich auch für einzelne Partien weitere bzw. ausführliche Kommentare keineswegs überflüssig sind, sicherte sich die vorliegende Serie mittlerweile einen festen Stamm von Homileten. Und dies ohne Zweifel nicht zuletzt deshalb, weil die Vf. es — ohne auf Gründlichkeit zu verzichten — einerseits verstehen, dem Vielbeschäftigten die Perikopen grundsätzlich und zugleich gerafft zu erschließen, darüber hinaus aber auch bedeutsame Einzelfragen angehen und nötige Perspektiven aufreißen.

Bamberg *Hermann Reifenberg*

PÖGGELER FRANZ, *Konkrete Verkündigung, Methoden des pastoralen Wortdienstes.* (275.) Seelsorge-V., Freiburg 1970. Ln. DM 28.—.

Mit diesem Werk bietet P. dem Seelsorger und Katecheten eine reife Frucht enormer Sachkenntnisse und existentieller Gotteserfahrung. Er sieht die gesamte Verkündigung der Kirche in ihren vielfältigen Bereichen und Problemen. In fünf Hauptteilen, Verkündigung und Bildungsgesellschaft, Verkündigung durch Predigt, Verkündigung durch Gespräch, Verkündigung durch Glaubensunterweisung und Ausblick, wird in einer klaren und theologisch fundierten Sprache eine Fülle von neuen Erkenntnissen und Zusammenhängen dargeboten.
Das neue Reden über Gott, die Profanitätserfahrung des heutigen Menschen, die Auflösung aller Tabus stellen allzu simple patriachalistische und intellektualistische Verkündigungspraktiken in Frage. Dagegen liegt die Chance beim Dialog darin, daß das Gespräch pädagogisch und andragogisch wirkungsvoller ist als die Predigt.
Die heutige Krise des Glaubens impliziert auch das kirchliche Lehramt, von dem man mehr Hilfen und Anregungen zur Aktivierung des Glaubens und bessere Konzentration auf die wesentlichen Glaubensaussagen erwartet, weniger Konformismus, dafür aber mehr Solidarität auch mit der theologischen Wissenschaft. Die innerkirchliche Kritik macht auch vor dem bischöflichen Lehramt nicht halt. Zur Abfassung von Hirtenschreiben, die man besser als Briefe des Bischofs versenden sollte, sollten gläubige Fachleute mitherangezogen werden.
Die Zukunft wird dem Dialog gehören, eine Form davon ist das Glaubensgespräch, das in allen kirchlichen Gruppen mit Ernst und Verantwortung gepflegt werden sollte. Einer Intensivierung und Extensivierung der kirchlichen Erwachsenenbildung kommt große Bedeutung bei.
Die Abhandlung über die Predigt ist eine kurzgefaßte Bilanz moderner homiletischer Erkenntnisse, die jeder Prediger beachten muß. Ob die kerygmatische Utopie einer neuen Form der Fronleichnamsprozession sich auch erfolgreich realisieren läßt, müßte erprobt werden.
Die vielen Anregungen, die der erfahrene Religionspädagoge für die Glaubensunterweisung in der Schule und für die Jugendseelsorge gibt, werden vielen müden und resignierten Katecheten weiterhelfen. Auch die Schüler erwarten sich heute eine für ihr Leben brauchbare Daseinsanalyse und eine auferbauende Lebenshilfe, sie verlangen ein konkretes Verhaltensmuster und eine Übersetzung der Grundaussagen der Bibel in die heutige technische Welt. Es geht um einen existentiellen und nicht so sehr um einen rationellen Gottesbeweis. Mehr Feuer, mehr Faszination, mehr Sensation der Gotteserfahrung müßte in unserer christlichen Verkündigung spürbar sein. Ob auch die in den Ausblicken eröffneten Perspektiven sich realisieren lassen, wird die Zeit erweisen, aber Realutopien werden hier aufgezeigt, die dem kirchlichen Verkündiger wieder Hoffnung und Zuversicht geben.

Graz *Karl Gastgeber*

LÄPPLE ALFRED, *Christusverkündigung im Kirchenjahr.* Band B. (255.) Don-Bosco-V. München 1969. Ln.

Läpples Predigthilfe nach der neuen Perikopenordnung ist in Anlage, Druck, Zielsetzung und Inhalt so entwaffnend „praktisch", daß man sich ihrer umso lieber bedient, je unmittelbarer die Predigtverpflichtung drängt. Für jeden Sonntag findet man die Perikopen angegeben; dann folgt unter der problematischen Überschrift „Liturgisches Kolorit" ein — oft genialer — Versuch, den inkohärenten Texten ein gemeinsames pastorales Ziel zu entnehmen. Wer dieser Anregung folgt, bewahrt seine Gemeinde jedenfalls vor einem ziellosen oder widersprüchlichen Wortgottesdienst. Dann folgen eine allzu kurze, aber meist kompetente und wieder sehr „brauchbare" Exegese zum Evangelium — die anderen Lesungen werden nicht mehr behandelt — und Hinweise auf „Anliegen der Verkündigung", die sich fest oder beiläufig aus dem Text ergeben. Es bleibt die Gefahr, daß auf solcher Basis am Text vorbei gepredigt wird; der eigentliche Sinn der Perikopen erscheint oftmals gleichwertig unter periphere Beobachtungen des homiletischen Beraters eingeordnet. Aber die Beratung geht nie am Gesamtsinn der Schrift vorbei, erscheint nie geistlos oder eben „unpraktisch". Läpples Sprache ist lebendig und unverbildet und deshalb gut lesbar. Als pastorales Ziel wird deutlicher die

Stabilisierung als die Erneuerung der gegenwärtigen Gemeinden angestrebt.

ZÖCHBAUER FRANZ, *Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien.* Mit Beiträgen von Fritz Fischer und Gerhard Schmid. (198.) Kösel, München 1969. Kart.

Z. bestreitet das erste Drittel des Buches mit gedrängter Information über Stand und Prognose von Film und Fernsehen und nachdrücklichen wie kompetenten Mahnungen, Bedeutung und Chance der modernen Massenmedien im Raum der kirchlichen Verkündigung ernst zu nehmen. Praktische Vorschläge leiten an, in der Verkündigungspraxis, in Bildungsveranstaltungen, im Religionsunterricht und in der freien Jugendarbeit trotz und mit Hilfe der Medien erfolgreich zu arbeiten. Bei der Lektüre fällt auf, daß Z. im Gegensatz zum Großteil derer, die vom kirchlichen Erfahrungsbereich her über Massenmedien urteilen, ein entschieden positives Verhältnis zu diesen hat und die gebotenen Chancen mit persönlichem Engagement zur Sprache bringen kann. Freilich müßte man der Ehrlichkeit halber, wo über die gesprächsanregende Wirkung von Fernsehsendungen verhandelt wird, auch vom gesprächstötenden Dauerbetrieb der häuslichen Fernsehempfänger reden und, wo es um den Informationswert der Wort- und Bild-Kombination geht, auch über das Auslöschen der eigenen, schöpferischen Bildgestaltung, dem nur wenige TV-Zuschauer ganz entgehen werden. Aber all dies ist innerhalb der Kirche ohnehin fest genug und gar zu einseitig im Bewußtsein und wird bei Z. endlich einmal positiv ergänzt.

Im zweiten Teil wendet F. Fischer, Referent für audiovisuelle Hilfsmittel beim Deutschen Katechetenverein, die grundlegende Reflexion auf die unterrichtliche Praxis an. Er exemplifiziert an verschiedenen konkreten Modellen, die er selbst im Unterricht, in der offenen Jugendarbeit und in der kirchlichen Erwachsenenbildung erprobt hat. Im Anhang dazu gibt H. Hoersch Einblick in die Vielfalt von katechetisch geeigneten Spielfilmen, wobei Themenkreis, Verleihfirma und Spieldauer vermerkt werden.

G. Schmid schließlich vermittelt Ergebnisse seiner eigenen Forschungstätigkeit am sprechkundlichen Institut der Universität München und Ergebnisse der amerikanischen Kommunikationsforschung. Seine Aufgabe war es während längerer Zeit, die Beiträge zum „Wort zum Sonntag" im deutschen Fernsehen zu untersuchen und zur rhetorischen „Optimalkodierung" der geistlichen Information beizutragen. Seine Feststellungen und Ratschläge sind größtenteils nicht nur für die Ansprache über Funk, sondern für jede Form geistlicher Rede von Bedeutung.

München *Winfried Blasig*

ASZETIK

PRONZATO ALESSANDRO, *Unbequeme Evangelien.* (294.) Knecht, Frankfurt/M. 1970. Ln. DM 22.—.

Vf. schreibt in diesem Buch Kommentare zu ausgewählten Texten aus den Evangelien. Dabei beschäftigen ihn allerdings kaum exegetische oder bibeltheologische Probleme; er nimmt wesentliche evangelische Impulse auf und spricht sie akzentuiert in die Praxis des Lebens hinein. Auch für P. sind die Evangelien eine frohe Botschaft. Sie können allerdings in ihrem eigentlichen Wesen nicht wirksam werden, solange im Menschen noch Gegenkräfte wie Egoismus oder Trägheit da sind. Es muß ihnen also erst durch dieses Gestrüpp menschlicher Fehlhaltungen hindurch ein Weg geschlagen werden. Und das tut Vf. mit Temperament. Unter seiner Feder werden die Evangelien zur Herausforderung, er unterstreicht das Provozierende, das in ihnen steckt. So scheuchen sie auf, zwingen zum Nachdenken und zur Überprüfung der eigenen Lebenspraxis; sie werden unbequem. Jesus erscheint als einer, der die Krisis bringt und den Menschen vor die Wahl stellt.

So ist der Ton streckenweise betont moralisierend, aber in einer sprachlichen Form, die Geist, Schärfe und Witz in sich hat und daher nicht auf die Nerven, sondern auf den Nerv geht. Es ist dem Leser überlassen, die einseitig gesetzten Akzente zu ergänzen und seinen Blick auf das Frohmachende und das Friedenwirkende der evangelischen Botschaft auszuweiten.

Linz *Stefan Hofer*

HORATCZUK MICHAEL, *Gedacht, gesagt... von „Aggiornamento" bis „Tradition". (148.)* Herder, Wien 1970. Paperback S 60.—, DM 9.80.

Wir alle sind gewohnt, daß alle Diskussionen sich so ähnlich abspielen wie die Schneeballschlachten der Buben. Nur daß man sich nicht mit Schneeballen, sondern mit Schlagworten bewirft. Aber während Schneeballen harmlos sind, sind es Schlagworte gewiß nicht. Es entgeht uns auch nicht, daß jedes Jahr, vielleicht sogar jeden Monat neue Schlagworte erfunden werden — nicht nur politische, soziologische, philosophische, sondern leider auch theologische. Vf. gab sich die Mühe, diese Schlagworte unvoreingenommen in die Hand zu nehmen, sie gründlich zu untersuchen, einen eventuellen Wahrheitskern anzuerkennen, aber auch das Schillernde, Zweideutige und Verlogene des großen Wortes aufzuzeigen. Ich habe den Eindruck, daß dies Büchlein ein paar Kilo einer gewissen theologischen Literatur aufwiegt — jene Theologie, die es darauf abgesehen hat, alles zu verunsichern.

KRANZ GISBERT, *Das göttliche Lachen.* (88.) Echter-V., Würzburg 1970. Kart. DM 6.80.

K. ist mir lieb und vertraut, seitdem ich seine drei Bände „Politische Heilige" gelesen habe. So nebenbei gesagt: wenn es ein katholisches Gegenstück zu Walter Nigg gibt, dann sind es die „Politischen Heiligen" von G. Kranz — wenn ich auch den Titel für irreführend halte. Nun legt K. uns ein kleines Büchlein vor über das Lachen. So klein es ist, es ist geradezu eine Enzyklopädie des Lachens. Staunenswert, aus welchen Quellen die Erkenntnisse dieser Köstlichkeit strömen. So wesentlich das Lachen uns Menschen ist und so selbstverständlich es uns als Christen sein müßte: hier bekommt man doch neue Einblicke in die herrliche Gottesgabe des Lachens.

ZELLER HERMANN, *Was wir wirklich brauchen.* (80.) Ars Sacra, München 1970. Kart. lam. DM 6.20.

In jüngster Zeit hat das deutsche Fernsehen die religiöse Sendung verlegen und kürzen wollen. Der Erfolg war, daß es Körbe voll Protestbriefe gab. Man mußte den Plan aufgeben. Das beweist, auf welches Interesse die religiösen Sendungen stoßen. Man rechnet beim deutschen Fernsehen mit elf Millionen Zuschauern und Hörern. Gleichzeitig ist aber bittere Klage geführt worden über diese Sendungen. Was bekommt man da nicht alles serviert — siebenmal verdünnte Allerweltsethik, Binsenwahrheiten und Binsenmoral, Sendungen, die gewiß nicht Verkündigung und Zeugnis und Bekenntnis sind, also gerade das vermissen lassen, was der Hörer braucht. Oder aber es werden Theologoumena gesagt, die in ihrer Geistreichigkeit höchstens ein paar theologische Snobs interessieren. Ich erinnere mich, religiöse Sendungen gehört zu haben, in denen das Wort Gott oder gar Christus überhaupt nicht vorkam. Können wir es uns leisten, eine solche Chance zu einer ungeheuer großen Zahl von Hörern zu sprechen, so zu vertun? Müßten wir diese Chance, die uns Radio und Fernsehen bieten, nicht besser ausnützen? Da kann Zeller vorbildlich sein. Schon die Tatsache, daß von seinen Morgenbetrachtungen das 11. Bänddchen vorliegt, ist überraschend. Aber diese kurzen Besinnungen (Z. selbst nennt sie so) verdienen den Erfolg. Klare Sprache, sehr guter Stil, ernste Probleme, Anschaulichkeit und wirkliche Verkündigung des Evangeliums und der christlichen Wahrheit. Diese Morgenbesinnungen haben nur einen Fehler — sie wurden ausgestrahlt zu einer Zeit, da die Zahl der Hörer begrenzt ist — sie verdienten breiteste Hörerschaft. Ganz besonders aber bin ich Z. dankbar für die Kapitel „Ein Raum der Ruhe" und „Kirche auf dem Markt", in denen er sich verwahrt gegen die Profanisierung des Gottesdienstes, gegen die Bestrebungen, die Kirche zum Beatkeller zu machen. Ausgezeichnet! H. Zeller ist wirklich ein vorbildlicher Verkündiger „super tecta".

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

STEINMANN WILLI (Hg.), *Immer wieder leben — immer wieder sterben.* Wie kann man leben, da man sterben muß. (118.) St.-Gabriel-V., Wien-Mödling o.J. Leinen S 78.—.

19 Aufsätze von verschiedener Länge und Qualität, die alle um die Frage kreisen, wie man das Leben bestehen kann, wenn man ständig vor der Gewißheit des Todes steht. Ob man so tut, als gäbe es keinen Tod und man könnte sich daher das „Paradies auf Erden" schaffen, ob man sein Leben allein auf ein Jenseits ausrichtet: beide Einstellungen halten die Vf. für unrichtig. Auch der Christ soll das jenseitige Leben nicht für so wichtig halten, daß er darüber das diesseitige vergißt. Aber er soll sich auch vor „farbigen Vertröstungen und Illusionen" hüten. Die Vf. setzen sich mit Beispielen aus der Gegenwart von der ersten Herzverpflanzung über die Mairevolte in Frankreich und die Selbstverbrennung des tschechischen Studenten Jan Pallach bis zu den Schriften eines Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Friedrich Dürrenmatt oder St. Exupery auseinander und beziehen diese auf das gestellte Thema. Die Frage nach dem „Warum" wird in das „Um zu" umgedeutet: nicht die Ursache, sondern das Ziel des Lebens sei entscheidend. Andere Aufsätze beschäftigen sich mit dem Selbstmord, den Camus als das einzige „Problem von wirklichem Ernst" angesehen hat. Der Christ lehnt ihn ab, denn er lebt in „Lebensbejahung und Hoffnung". Bibel und Kirchenväter werden zitiert, aber immer wieder darauf verwiesen, daß der Christ über dem „Heimgang" in eine ewige Heimat nicht das Leben vernachlässigen dürfe. Dabei geht es mehrmals um das heute so wichtig gewordene Problem des Altwerdens und die krampfhaften Versuche, das Altern hinauszuschieben.

In einer Zeit, da der Tod den Menschen immer aufs neue unerwartet antritt, in der Zeit der Verkehrsunfälle, der Naturkatastrophen, der Herzinfarkte und des Krebses, in der Zeit, da der Menschheit der Atomtod droht, könnten die Aufsätze nützliche Unterlagen für Diskussionen in Jugendgruppen und Pfarrunden Erwachsener sein. Sie können Predigern wertvolle Anregungen geben, weil das Thema Tod den Menschen immer wieder bewegt, und weil bei aller Betriebsamkeit der von den Massenmedien gelenkten Gesellschaft der Gedanke an den Tod nie ganz verdrängt werden kann.

Wels *Wilhelm Bortenschlager*

RAHNER KARL, *Einübung priesterlicher Existenz.* (304.) Herder, Freiburg 1970. Efanil DM 28.50.

Das Buch entstand 1961, also in der vorkonziliaren Zeit. Wenn Vf. es also jetzt in Druck gibt, so ist offenbar damit gesagt, daß er auch nach dem Konzil zu dem steht, was er vorher gesagt und geschrieben hat. Und das ist dankenswert. Es handelt sich in diesem neuen-alten Buch um Exerzitien, die Vf. priesterlichen Mitbrüdern seinerzeit gegeben hat, wobei er sich im wesentlichen an den Gedankengang des Exerzitienbüchleins seines Ordensvaters hält. Offenbar in der Erkenntis, daß das klassische Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius nicht die einzige Möglichkeit und auch nicht die unüberbietbar beste Form ist, in der ein Mensch in die Einsamkeit mit seinem Gott geht, „die priesterliche Existenz einübt", schickt Vf. etwa der Fundamentsbetrachtung eine Betrachtung über „Gotteserfahrung und Gottesbilder" voraus. Mit Recht. Im Anschluß daran werden die für das Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius spezifischen Erwägungen (Indifferenz, „Magis", Wahl, Zwei-Fahnen, die drei Arten der Demut usw.) in beglückender Weise neu bedacht. Es ist klar, daß ein Theologe vom Rang eines K. Rahner eben auch viel theologisches Gepäck mit in die Exerzitien nimmt, aber am eindringlichsten sind seine Erwägungen, wo der Beter und der Seelsorger den Theologen in den zweiten Rang verweist. Und gerade für diese Kapitel wird der Leser (oder besser gesagt: der Exerzitant) dem Autor besonders dankbar sein. Ich habe wohl selten Erhebenderes und Erregenderes über das Priestertum gelesen, wie das Kapitel „Das katholische Priestertum" (113 ff.). Vielleicht sind gerade diese Erwägungen besonders aktuell angesichts der Aushöhlung und Abwertung des sakramentalen Priestertums — durch Theologen.

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

BRÜX LAMBERT (Übersetzer), *Priesteramt in der Krise.* Einsichten und Erwartungen „ausgetretener" Priester. (203.) Butzon & Bercker, Kevalaer 1969. Kart. lam. DM 12.80.

Die Priester, die in diesem Buche schreiben, sind nicht die unbedeutendsten, was dem Buch ein besonderes Gewicht verleiht. Sie idealisieren nicht, sie wollen ihren Schritt nicht verteidigen. Sie beklagen sich auch nicht und enthüllen keine Sensationen. Sie geben nur ihre Gedanken wieder über das Klima in der Kirche und im Priesteramt. Das tun sie zum Teil heftig, aber immer konstruktiv. Sie hatten das Gefühl, nicht länger imstande zu sein, die Kirche in ihrer heutigen Form zu repräsentieren, weil sie ihres Erachtens der menschlichen Freiheit und Kreativität zu wenig Raum bot. Ist auch der Unterschied ihrer Beurteilungen von Kirche und Priesteramt groß, so sind doch die Probleme, die sie zur Sprache bringen, wenigstens realistische Fragen an uns und an die Kirche. Sie dürfen in keiner Hinsicht übersehen oder überhört werden. Das Vorwort der Herausgeber von „Crisis van het ambt" (1967) wurde von der deutschen Ausgabe ersetzt durch ein Vorwort von Fridolin Stier, das den Wert dieses Buches bedeutend erhöht hat. Dem Übersetzer gilt meine besondere Anerkennung. Aus eigener Erfahrung weiß ich, wie schwer die holländische Sprache in ihrer präzisen Bedeutung zu übersetzen ist.

Haarlem *Rigobert Koper*

ZÖLLNER JOSEF OTHMAR, *Abschied von Hochwürden.* Seelsorger der Zukunft. (120.) Knecht, Frankfurt/M. 1969. Brosch. DM 8.80, sfr 10.60, S 65.10.

Ein im kirchlichen Dienst aktiv tätiger Laie und Journalist unternimmt in einer objektiven und nüchternen Analyse den Versuch einer Standort- und Aufgabenbestimmung des Priesters innerhalb der heutigen Gesellschaft. In zehn Kapiteln und einem Ausblick (Leitbild gesucht, Von Beruf: Priester, Die „Kundschaft" des Priesters, Abschied von Hochwürden, Autoritätskrise, Priester der Industriekultur, Asketen-Pfaffen-Biedermänner, Der Zölibatär, Funktionär der Diözese, Ende der Pfarrseelsorge?, Kirche im Jahr 2000) liegt das Ergebnis der Bestandsaufnahme vor. Nüchtern wird festgestellt, daß kein anderer Stand im Umbruch dieser Zeit so viel eingebüßt hat: Mit dem Ende der konstantinischen Ära ist der Priester Vertreter einer macht- und einflußlosen Kirche geworden; die Privilegien, die ihm auf Grund seines Bildungsvorranges zukamen, hat ihm die pluralistische Gesellschaft abgenommen; Hand in Hand damit ging ein Autoritätsverlust, bedingt vor allem durch den Wegfall gesellschaftlicher Funktionen, die dem Priester zugefallen waren, aber nicht notwendig mit der Aufgabe des Priesters verbunden sind; da überdies die moderne Gesellschaft keine Autorität als gegeben annimmt, wird dem Priester heute unvergleichlich mehr an Persönlichkeit und Glaubwürdigkeit abverlangt als jedem anderen Beruf. Dies und anderes mehr führte dazu, daß der Priester unsicher geworden ist in seiner Stellung und Funktion in der Welt *und* in der Kirche. Denn selbst innerhalb der Kirche ist die Statusbestimmung des Priesters unsicher: Nicht nur, daß die offizielle Kirche sich erst sehr spät dazu verstand (zur 3. Session), Priester zur Teilnahme am Konzil einzuladen und das Dekret über Dienst und Leben der Priester an 14. Stelle rangiert, im Dekret selbst ist der Status des Priesters nicht eindeutig klar bestimmt.

Das ganze Buch durchzieht eine verständnisvolle und helfende Liebe für den Priester, der sich erst mühsam einüben muß in die

ihm heute gestellte Aufgabe. Um dieser inneren Sorge des Autors willen, daß der Priester wieder seine Rollensicherheit gewinne, verdient das Buch aufmerksame Leser, sein Autor den Dank der Priester.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

VERSCHIEDENES

ORAISON MARC, *Dickschädel.* Autobiographie. (275.) Knecht, Frankfurt/M. 1970. Ln. DM 19.80.

Vf. konfrontiert sich in einem autobiographischen Bericht (mehr Essay als Biographie!) an einen Freund mit unserer Zeit. Der „Dickschädel" war zuerst Urologe in Bordeaux, jetzt wirkt er — nach seinem Einsatz in Indochina und im Zweiten Weltkrieg — als Tiefenpsychologe und Priester und ist ein bekannter Autor. Ein nüchtern aufgenommener Konflikt mit der Amtskirche hat ihn weder entmutigt noch gebrochen. Das Buch ist eine Illustration der Kirche und der Welt von heute, zu der der Christ und Priester Oraison Stellung nimmt. Als Franzose versteht er es, in geistvoller Form tiefe Gedanken auszudrücken.

Wer ein konkretes Beispiel dafür sucht, wie man in einer Zeit lebend über dieser Zeit stehen, sie kritisieren und erfassen kann, muß unbedingt zu diesem Buch greifen.

Linz *Karl Böcklinger*

BENNING ALFONS, *Der Bildungsbegriff der deutschen katholischen Erwachsenenbildung.* (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, hg. v. Kampmann/Padberg, Bd. 18. (292.) Schöningh, Paderborn 1970. Ln. DM 13.80.

Die katholische Erwachsenenbildung ist heute in zweifacher Weise zur Besinnung auf sich selbst und zur Selbstdarstellung herausgefordert. Sie ist es durch die innerkirchliche Diskussion um Notwendigkeit und Stellenwert sowie außerkirchlich durch die vielfältigen Anstrengungen, die gesamte Erwachsenenbildung legistisch zu fassen und sie im Bildungsganzen entsprechend einzuordnen.

Vf. liefert uns hiezu mit seiner Darlegung einen wertvollen Beitrag, dessen Bedeutsamkeit vor allem in der Verarbeitung umfangreichen historischen Materials liegt. Er macht uns dabei durch den Aufweis von nicht weniger als 14 verschiedenen Begriffen katholischer Erwachsenenbildung klar, daß es eigentlich niemals das Monopol eines Bildungsbegriffes in der deutschen katholischen Erwachsenenbildung gegeben hat, sondern daß wir es eigentlich immer schon mit einer mehr oder weniger differenzierten und spannungsgeladenen Einheit zu tun hatten. Indirekt zeigt er uns aber auch, daß man Begriffsdiskussionen anscheinend nie ganz ausweichen kann — zumindest nicht im deutschen Sprachraum —, daß wir aber der Gefahr, darin stecken zu bleiben, bewußt durch das Bemühen entgegentreten sollen, die Gespräche über Chancen und Aufgaben katholischer Erwachsenenbildung möglichst zielstrebig auf eine konkrete und zeitgemäße Verwirklichung katholischer Erwachsenenbildung zu lenken.

Linz *Franz Stauber*

SAUER WALTER, *Wege kirchlicher Elternbildung.* (81.) Seelsorge-V., Freiburg 1970. Brosch. DM 5.60.

Ein notwendiges Büchlein zu einer zentralen Aufgabe der Kirche! Elternbildung ist unverzichtbar geworden, absolut nicht nur die, die zugunsten der religiösen, der christlichen Erziehung der Kinder erfolgt. Überkommene Erziehungsgewohnheiten von Elternhaus und Familie werden heute ja hinterfragt — mit Recht. Wie die Dinge liegen, ist die Kirche, die Ortsgemeinde sowohl wie die Kirche der Region, eine der berufensten Instanzen, den Eltern für ihre Aufgaben Hilfestellung zu geben, in inhaltlicher und methodischer Hinsicht, für die Erziehung zum Leben und zum Leben aus dem Glauben speziell.

Für diesen Dienst der Kirche leistet Vf. dieser Schrift „erste Hilfe". Er berücksichtigt dabei alle wichtigen Gesichtspunkte: die soziokulturellen Vorbedingungen, die theologischen Probleme, die inhaltlichen, organisatorischen und methodischen Fragen der kirchlichen Elternbildung kommen darin kurz, aber deutlich, tief und verständlich zur Sprache.

Für die besondere Stärke dieses Büchleins halte ich seine pastorale Grundkonzeption (vgl. dazu bes. 45—47) und seine Praxisbezogenheit; seine Hauptschwäche ist meiner Ansicht nach ein gewisser Klerikalismus (vgl. etwa 32—35 f) sowie eine — aber keineswegs penetrante — Neigung zum autoritativen Stil in der Elternbildung (vgl. etwa 71).

Eine Fundgrube für alle kirchlichen Kreise und Gruppen von Eltern — und für die, die sich dagegen sträuben!

Regensburg *Wolfgang Nastainczyk*

HELBICH HANS-MARTIN, *Wie ein Traum. Merk-würdige Begegnungen.* (175.) Wichern-V., Berlin o. J. Kart. lam. DM 9.80.

Ein interessantes Büchlein, in dem der Generalsuperintendent von Berlin-West über Erlebnisse und Begegnungen berichtet, die er als Christ mit Vertretern verschiedener politischer Systeme hatte. In der ersten Hälfte dieser Veröffentlichung werden Konfrontationen mit Machthabern des Dritten Reiches geschildert, der Rest des Buches handelt über eine Begegnung in Berlin mit Nikita Chruschtschow. Der dokumentarische Wert wäre noch größer, wenn Helbich auf die erbaulichen Passagen verzichtet hätte.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Tyrolia-Neuerscheinungen für den Wortgottesdienst

Walter Rupp, Gottesdienste für heute

Texte für Wortgottesdienst und Eucharistiefeier

228 Seiten, lam. Pappband, S 140.— (Tyrolia - Echter)

Von „Auferstehung", „Reich Gottes", „Freiheit" oder „Zeugnis für Christus" ist in dieser vielseitig verwendbaren Sammlung ausgewählter Texte zu den fundamentalen Wahrheiten unseres Glaubens die Rede. Dabei steht den Aussagen moderner Literatur über die innerweltliche Existenz des Menschen das Heilswort des Alten und Neuen Testaments gegenüber. Neue Texte von Orationen, Schuldbekenntnissen, Kyrie-Rufen und Fürbitten bereichern insgesamt 22 Themenkreise zeitgemäßer Wortgottesdienste.

Hans Bernhard Meyer, Politik im Gottesdienst?

Kritische Erwägungen zur Politisierung des Gottesdienstes

136 Seiten, Paperback, S 68.—

Im Zuge der Anpassung des Gottesdienstes an die „Welt" geht es hier um die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Gesellschaft, von Innerlichkeit und Öffentlichkeit. Entscheidend ist das Bleibende des christlichen Auftrags, Gottes- und Menschenliebe in einem zu verwirklichen.

Hans Bernhard Meyer, Buße und Beichte

Publikation zum Einheitsgesang- und Gebetbuch EGB Nr. 4

160 Seiten, kart. S 15.—, ab 25 Exemplaren S 14.—
(Tyrolia - M. Grünewald, Mainz)

Die wichtige Handreichung zur zeitgemäßen Bußfeier, für den einzelnen wie für die Gemeinde, bringt auch einen lebensbezogenen Gewissensspiegel sowie Modelle von Buß- und Beichtandachten mit Texten und Gesängen.

Gesänge zur Eucharistiefeier

während des Jahres. Publikation zum Einheitsgesangbuch EGB Nr. 3

72 Seiten mit Noten, kart. S 8.50, ab 25 Exemplaren S 7.— (Tyrolia - Pfeiffer)

Rabbi J.

Eine Auseinandersetzung mit Johannes Lehmanns Jesus-Report von Rudolf Schnackenburg, Karlheinz Müller und Gerhard Dautzenberg.

104 Seiten, kart. S 39.— (Tyrolia - Echter)

In allen Buchhandlungen

Eine Neuinterpretation des Kerygmas von Tod und Auferstehung Jesu

Das Johannesevangelium spricht von der „Erhöhung" und „Verherrlichung" Jesu in einer spezifischen, vom übrigen Neuen Testament verschiedenen Weise. Wenn man der Bedeutung der beiden Begriffe und ihrer Verknüpfung mit der gesamten johanneischen Theologie nachgeht, dann erkennt man Schritt für Schritt mehr, wie sie für den Evangelisten zum Ausdruck einer geschlossenen Konzeption des Heilsgeschehens geworden sind.

Diese eindrucksvolle Konzeption hat Wilhelm Thüsing in seinem Buch „Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu" herausgearbeitet. Er hat alle Erhöhungs- und Verherrlichungsaussagen so behandelt, daß sie gleichzeitig als Zugang zur johanneischen Theologie des Heilsgeschehens (d. h. zur joh. Soteriologie) erkennbar sind. Die joh. Soteriologie erweist sich als eine großangelegte Neuinterpretation des Grundkerygmas von Tod und Auferstehung Jesu.

„Das wirkliche Verdienst des Buches liegt – abgesehen von den gewissenhaften Interpretationen – darin, daß der Verfasser ein entscheidendes, ja, man darf sagen, das entscheidende Problem zwar nicht zum erstenmal gesehen, aber in seiner Bedeutung klar erkannt, energisch durchdacht und in selbständiger Weise einer Lösung zugeführt hat, eindrucksvoll auch für den, der sie nicht schlechtweg akzeptieren kann" (Rudolf Bultmann in Theol. Literaturzeitung, Leipzig).

Es sei „festgestellt, daß Thüsing die einzelnen Texte und Textzusammenhänge mit gutem exegetischen Urteil analysiert, sorgfältige Beobachtungen anstellt und zum Teil beachtliche neue Deutungen bietet" (Rudolf Schnakkenburg in Biblische Zeitschrift, Paderborn).

Wilhelm Thüsing:
Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium
Jetzt in 2., verbesserter Auflage, 361 Seiten, kart. 30,– DM (Best.-Nr. 3608). Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

In unserer Reihe „Neutestamentliche Abhandlungen" sind u. a. erschienen:

Wilhelm Thüsing:
Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen.
2., durchgesehene und durch ein Vorwort ergänzte Auflage, 287 Seiten, Leinen 34,— DM.

Paul Hoffmann:
Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie.
2. Auflage, 374 Seiten, Leinen 42,— DM.

Rolf Baumann:
Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1—3,4.
325 Seiten, Leinen 48,— DM.

Maria Horstmann:
Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27—9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums.
156 Seiten, Leinen 28,— DM.



GRÜNEWALD

PUBLIK-Bücher

Herausgeber: PUBLIK
Verantwortlicher Redakteur: Franz Josef Trost

Christen wollen das eine Abendmahl

Mit Beiträgen von H. Bacht, P. Brunner, W. Kasper, A. Kirchgässner, K. Lehmann, W. Pannenberg

71 Seiten. Snolin. 5.80 DM.

Eucharistie setzt Einheit nicht nur voraus, sondern bewirkt sie auch. Deshalb ist die gemeinsame Feier des Abendmahls kein „falsch kalkulierter" Sprung nach vorn, sondern eine mögliche und geforderte Form ökumenischer Bemühung.

Wolfgang Marhold

Fragende Kirche

Über Methode und Funktion kirchlicher Meinungsumfragen
Mit einer Einführung von N. Greinacher

Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche

Ca. 200 Seiten. Snolin.
Ca. 18.– DM
In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Hier liegt eine neuartige Studie vor, die auf die theologische Bedeutsamkeit empirischer Befragungen im Raum der Kirche hinweist und gleichzeitig konkrete Vorschläge und Anregungen für künftige Umfragen entwickelt.

Anton Grabner-Haider / Paul Kruntorad (Hrsg.)

Fällt Gott aus allen Wolken?

Schriftsteller über Religion und Sprache

Ca. 176 Seiten. Snolin.
Ca. 15.80 DM

Eine Umfrage unter jüngeren Schriftstellern zum Zusammenhang von Religion und Sprache. In zwei theologischen Kommentaren werden die literarischen Herausforderungen an die Theologie diskutiert.

Gotthold Hasenhüttl (Hrsg.)

Staub der Jahrhunderte oder Wie kann man Dogmen glaubhaft verkündigen?

Ca. 160 Seiten. Snolin.
Ca. 15.80 DM

Die Sinnfrage des Lebens, die Schuld des Menschen, dies sind nur zwei der wichtigsten Lebensfragen des Christen, die in diesem Band theologisch neu durchdacht und in einem praktischen Predigt- bzw. Vortragsmodell für unsere Zeit glaubhaft verkündigt werden.

Hans Joachim Türk (Hrsg.)

Glaube · Unglaube

Grünewald-Materialbücher 2

Ca. 280 Seiten. Snolin.
Ca. 20.– DM

Wenn die Verkündigung den Glauben kritisch und human verantworten will, muß sie sich auch eingehend mit dem modernen Unglauben beschäftigen. Dieser zweite Band der Grünewald-Materialbücher gibt reiche Informationen zu dem Problemkreis und bietet in der Auswertung für den Praktiker vielfältige methodische und didaktische Hinweise für Predigt, Erwachsenenbildung und Schule.

Matthias-Grünewald-Verlag
65 Mainz · Postfach 3080

Neue Handbücher zum Bibelunterricht

Sigrid Gänzle

AT: Die biblischen Traditionen vom Aufenthalt in Ägypten bis zum Ende der Richterzeit

Ein Arbeitsbuch für den Biblischen Unterricht
Mit einer Einleitung von Professor Dr. Hubertus Halbfas
und Professor Dr. Gert Otto

368 Seiten, Leinen DM 28.—, zugleich im Furche-Verlag

Brigitte Hübner

AT: Die biblischen Königstraditionen

Ein Arbeitsbuch für den Biblischen Unterricht
Mit einer Einleitung von Professor Dr. Hubertus Halbfas
und Professor Dr. Gert Otto

352 Seiten, Leinen DM 28.—, zugleich im Furche-Verlag

Ein neu orientierter Religionsunterricht wie eine Arbeitsbibel, die dem Schüler nicht willkürlich eingeteilte Lektionen, sondern größere literarische Einheiten vorsetzt, verlangt neue Handbücher für den Lehrer.

Für den Bibelunterricht, auch im katholischen Raum, hat sich im letzten Jahrzehnt die Erkenntnis durchgesetzt, daß er wie jede Schriftauslegung notwendig an historisch-philologische Exegese gebunden ist. Ohne Textkritik, Literarkritik, formgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen, ohne zeit- und kulturgeschichtliches Wissen ist eine Erschließung biblischer Bücher heute nicht mehr möglich.

Inzwischen ist ein neuer Akzent hinzugekommen. Dem hier skizzierten Grundtypus korrespondiert ein zweiter, der den Text nach konkreten, existentiellen, gesellschaftlichen und politischen Lebensvollzügen befragt und die Bedingungen des Menschseins heutiger und zukünftiger Gesellschaft ins Spiel bringt. Unsere neuen Handbücher, zunächst zum Alten Testament, berücksichtigen beide Aspekte.

Patmos Patmos-Verlag · 4 Düsseldorf 1 · Postfach 6213

Humanisierte Sexualität
Partnerschaftliche Ehe
Erfüllte Ehelosigkeit

Dokumentation der Österreichischen Pastoraltagung (ehem. Weihnachtsseelsorgertagung) vom 28. bis 30. Dezember 1970

Unter dem Zentralthema „Selbstverwirklichung des Menschen" wurden an drei Tagen allgemeine Fragen der Sexualität, das heutige Eheverständnis sowie die positive Bewältigung der Ehelosigkeit behandelt und durchdiskutiert. Um an der Humanisierung der Sexualität mitwirken zu können, ist es zunächst erforderlich, das Wissen über die menschliche Geschlechtlichkeit und ihre Bedeutung für die menschliche Person als ganzer zu vertiefen. Nur ein Mensch, der auch sexuell reif geworden ist, wird sowohl fähig zur partnerschaftlichen Ehe wie auch zu erfüllter Ehelosigkeit.

Die Autoren und ihre Beiträge:

Ernst Ell · Menschliche Sexualität
Ergebnisse der empirischen Forschung und Reflexionen eines christlichen Psychologen

Johannes Gründel · Theologie von Geschlechtlichkeit und Liebe

Dietmar Kuhn · Ehe und Familie in ihren Entwicklungsphasen

Josef Macho · Pastorale Dienste an alleinstehenden Menschen

Bruno Primetshofer · Zerbrochene Ehen und Ehescheidung

Hermann Stenger · Zur Psychologie und Psychohygiene des ehelosen Lebens

Friedrich Wulf · Religiös begründete Ehelosigkeit

Albert Ziegler · Pastorale Dienste an (und unter) Ehepartnern und Eltern

Im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstitutes herausgegeben von Helmut Erharter und Hans-Joachim Schramm
Ca. 152 Seiten, ca. S 98.—, ca. DM 16.—

In diesem Heft ist der Beitrag dieses Tagungsberichtes von Bruno Primetshofer, ZERBROCHENE EHEN UND EHESCHEIDUNG vorabgedruckt. Wir bitten um Ihre Beachtung.

VERLAG HERDER WIEN

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

Zentralheizungen aller Systeme • Strahlungsheizungen
Lüftungs-, Klima-, Öl- und Gasfeuerungsanlagen

J. L. BACON KG.

Gegr. 1853

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 22 5 93
Wien V, Schönbrunner Str. 34, Tel. 57 96 21-24

DRUCKSORTEN ALLER ART

Fidelis-Druckerei

Linz, Kapuzinerstr. 38 · Tel. 23639

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.

glasmalerei

Inlandbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 42.243) oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten.
Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde.

Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.

Auslandbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

Belgien: Ancienne Libraire Desbarax, Louvain, 24, Rue de Namur.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.

Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.

Frankreich: Librairie Saint Paul, Paris 6 e, 6, Rue Cassette.
Librairie Alsatia, Strasbourg, 50, Rue des Hallebardes.

Holland: Berkhout (W. Smolders), Boekhandel, Nijmegen, P. Brugmanstr. 18.
H. Coebergh, Boekhandel, Haarlem.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
Swets & Zeitlinger, Amsterdam, Keizergracht 471.
F. J. Vugts, Boekhandel, Haaren N. B.

Italien: Buchhandlung Athesia, Bozen, Laubengasse 41.
A. Weger's Buchhandlung, Brixen/Prov. Bozen.

Luxemburg: Librairie Clees-Meunier, Luxembourg-Gare, 15, Rue du Fort Elisabeth.
(Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12)

USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, New York 3. N. Y., 31 East 10th Street.

*

	Jahres-bezug	Einzel-heft
Österreich	S 100.—	30.—
Auslandsbezieher mit Zahler im Inland	S 120.—	35.—
Deutschland	DM 19.50	5.—
Schweiz	sfrs 19.50	5.—
Luxemb., Belgien	bfrs 250.—	70.—
USA	$ 5.—	1.25

zuzüglich Porto

Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-theol. Diözesanlehranstalt in Linz.
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Maximilian Hollnsteiner, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.
Verlag und Druck: OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

KIRCHENKUNST IM OSTEN

von Erich Widder

Polen — Tschechoslowakei — Ungarn — Jugoslawien — Rumänien — Bulgarien — Sowjetunion

228 Bildtafeln in Schwarzweiß, 8 eingeklebte Vierfarbentafeln, 7 Karten, 130 Seiten Text mit 28 Grundrissen und Zeichnungen, Ganzleinenband, Format 22 × 26 cm, bedrucktes Vor- und Nachsatzpapier, vierfarbiger Schutzumschlag, S 396.— / DM 58.—.

Erich Widder berichtet den Lesern anhand typischer Beispiel aus insgesamt 7 Ländern über Ursprung und Entwicklung der Kirchenkunst im Osten. Sein Ziel war es, einen neuen lebendigen Zugang zu der Fremdartigkeit der orthodoxen Bau- und Bildkunst zu finden und gleichzeitig ihre tiefe Gemeinsamkeit mit der Kunst des lateinischen Westens aufzuzeigen.

Wertvolle Information und Orientierungshilfe bietet die Darstellung jedes einzelnen Landes, gegliedert in eine allgemeine Einführung mit Grundrissen und Zeichnungen bedeutender Bauwerke, einer genauen Bildbeschreibung und einer Übersichtskarte.

EUROPÄISCHE KIRCHENKUNST DER GEGENWART

Von Erich Widder

Objekte aus dreizehn europäischen Ländern

140 Seiten Text, 218 einfarbige Abbildungen, Format 22 × 28 cm, Ganzleinenband, vierfarbiger Schutzumschlag, S 385.— / DM 69.—.

In jeder Buchhandlung

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG LINZ



P. b. b. Erscheinungsort Linz, Verlagspostamt 4020 Linz

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

P. Meinhold:	Verantwortbare Unterschiede zwischen katholischer und evangelischer Kirche
K. Beck:	„Kritische Theorie" und Theologie
R. Koper:	Die Lage der katholischen Kirche in Holland — Das holländische Pastoral-Konzil
R. J. Kleiner:	Sind wir zum Dialog fähig?
F. Stauber:	„Erntedank" — heute!
K. Gastgeber:	Verkündigung im Massenmedium Fernsehen
A. Gruber:	Ein halbes Jahrhundert Erziehungswissenschaft
A. Heiderscheid:	Aus der Weltkirche

119. Jahr 1971 3. Heft

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1971

		Seite
	Abhandlungen	
Peter Meinhold:	Verantwortbare Unterschiede zwischen katholischer und evangelischer Kirche	201
Karl Beck:	„Kritische Theorie" und Theologie	212
Rigobert Koper:	Die Lage der katholischen Kirche in Holland Das holländische Pastoralkonzil	220
	Pastoralfragen	
Rafael Josef Kleiner:	Sind wir zum Dialog fähig?	228
Franz Stauber:	„Erntedank" – heute!	236
Karl Gastgeber:	Verkündigung im Massenmedium Fernsehen	239
	Mitteilungen	
Alois Gruber:	Ein halbes Jahrhundert Erziehungswissenschaft	246
	Berichte	
André Heiderscheid:	Aus der Weltkirche	249
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	256
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	259
	Buchbesprechungen	261
	Philosophie, Bibelwissenschaft NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumene, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Liturgik, Aszetik, Missionswissenschaft.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

Redaktion: Maximilian Hollnsteiner, Josef Häupl, Josef Lenzenweger, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Karl Beck, Theol.-Prof., A-3370 Ybbs, Hochstraße 1. DDr. Karl Gastgeber, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Bürgergasse 2. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. DDr. Alois Gruber, Hochschulprof., A-4020 Linz, Stockhofstraße 6. Dr. André Heiderscheid, Chefredakteur, Luxembourg, Rue Jean Origer 6–8. P. Dr. Rafael Josef Kleiner OSB, A-5020 Salzburg-Maxglan, Maximilianstraße 2. Dr. Rigobert Koper OFM, Episkopalvikar, Nieuve Gracht 80, Haarlem, Nederlande. Dr. Peter Meinhold, Univ.-Prof., D-23 Kiel-Schulensee, Dorfstede 15. Dr. Franz Stauber, Bildungswerk-Leiter, A-4020 Linz, Baumbachstraße 3.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche² 1957/68. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften und Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

PETER MEINHOLD

Verantwortbare Unterschiede zwischen katholischer und evangelischer Kirche

Die getrennten Kirchen haben sich in den letzten Jahren in einem früher nicht für möglich gehaltenen Ausmaß aufeinander zu bewegt. Sie haben viele neue Gemeinsamkeiten gerade in jenen Punkten festgestellt, in denen sie früher am meisten getrennt waren und gegeneinander standen. Sie haben erkannt, daß sie vor den gleichen Fragen stehen, die heute von der Welt her an sie ergehen, und daß sie in deren Beantwortung häufig zu ähnlichen Lösungen kommen. Aber trotz aller neu entdeckten Gemeinsamkeiten auf dem Gebiet der Liturgie, des Kirchenverständnisses und der Stellungnahme zu vielen sozialethischen Problemen bestehen Differenzen zwischen ihnen fort, aufgrund deren sie nicht zusammenfinden können. Um welche Unterschiede handelt es sich und wie schwerwiegend sind diese, daß die Trennung weiterhin von den Kirchen verantwortet wird, obwohl diese doch vom NT her wissen, daß die Kirche auch in ihrer äußeren Erscheinung sich als eine Einheit in der Welt darzustellen hat? Wird es den Kirchen jemals möglich sein, über die jetzt von ihnen verantworteten Unterschiede hinaus zu einer Einigung zu kommen, oder sind diese Unterschiede von einer solchen Bedeutung, daß man sie für immer wird festhalten müssen?

Diesen Fragen wollen wir nachgehen und von jenen Punkten sprechen, in denen die Kirchen getrennt sind, ja sich geradezu in scheinbarer Unversöhnlichkeit gegenüberstehen. Dabei wollen wir zugleich übergreifende Gemeinsamkeiten in eben diesen Fragen bzw. die komplementären Momente in ihnen aufzeigen.

Bei diesen Unterschieden handelt es sich nicht um sekundäre Probleme, sondern um Fragen, die für das Selbstverständnis der Kirchen ganz wesentlich sind, die deshalb die Kirchen nicht gering einschätzen dürfen, wenn sie nicht sich selbst aufgeben und zu einer ihrem Wesen fremden Weise ihres Selbstverständnisses gelangen wollen.

Diese Unterschiede sind auch darum ernst zu nehmen, weil sie unmittelbar von den praktizierenden Christen in den Gemeinden erfahren werden. Es gibt Unterhaltungen, an denen Katholiken wie Protestanten teilnehmen, man verständigt sich über viele theologische und ethische Probleme, aber man kann sich nicht zu einer letzten Gemeinsamkeit im Gottesdienst, zur gemeinsamen Feier des Herrenmahles, zusammenfinden. Man ist sich weithin über Wesen und Gestalt der Kirche einig, man nimmt in Fragen der Eugenik und des allgemeinen Priestertums weithin die gleiche Stellung ein, wird aber dann doch getrennt durch die Anerkennung bzw. Nichtanerkennung eines höchsten kirchlichen Lehramtes, das in diesen Fragen das entscheidende Wort sprechen soll. Man begegnet sich auf der humanen Ebene, man lernt sich als Menschen achten und schätzen, muß dann aber erfahren, daß die Ehe zweier im Menschlichen gleichgestellter Partner auf die größten Schwierigkeiten bei den Kirchen stößt, daß die Probleme der konfessionsverschiedenen Ehe vielen katholischen und evangelischen Christen nicht nur eine Gemeinsamkeit des Lebens unmöglich machen, sondern auch trotz guten Willens gegenüber den kirchlichen Ordnungen viele ernste Gewissenskonflikte bereiten.

Mit Recht erhebt sich deshalb von derartigen Erfahrungen her die Frage, ob denn die Unterschiede zwischen den Kirchen so schwerwiegend sind, daß es unmöglich ist, sie zu überbrücken und die getrennten Brüder zu einer Gemeinsamkeit zu führen, die ihnen den vernünftigen Zweifel, die Gewissensbedrängnis und die seelische Unruhe nimmt. Können die Kirchen es wirklich verantworten, Unterschiede aufrechtzuerhalten, die ihre Gläubigen oft an ihnen selbst irre werden lassen? Gibt es nicht genug Gründe der Seelsorge und des pastoralen Bemühens, die die Kirchen nötigen sollten, die zwischen ihnen liegenden Differenzen schnellstens zu beseitigen und damit die

Gemeinsamkeit des Lebens und des Glaubens zwischen den getrennten Christen herzustellen, die diese von allen inneren und äußeren Konflikten endlich befreien kann?

Neben den praktischen Erfahrungen sind es auch theologische Überlegungen, die die Kirchen veranlassen müßten, die zwischen ihnen liegenden und von ihnen aufrechterhaltenen Unterschiede nach ihrem Gewicht abzumessen und sich zu ihrer Verantwortung den eigenen und den fremden Glaubensbrüdern gegenüber bereitzufinden. Verantwortung bedeutet in diesem Fall nicht allein den Aufweis rationaler Gründe für die Aufrechterhaltung der trennenden Unterschiede, sondern auch die Rechtfertigung der Überlegung, daß ohne Verletzung des Gewissens (der letzten richtenden Instanz über Wert und Unwert menschlicher Entscheidungen) die jetzt noch vorliegenden Differenzen nicht behoben werden können. Auch gegenüber der Schrift bzw. von der Schrift her müssen solche Unterschiede verantwortet werden.

Das Prinzip der Verantwortung darf weder bagatellisiert noch als gleichgültig abgetan werden. Man kann keine Kirche dazu bringen, sich selbst aufzugeben und ihre eigene Vergangenheit zu verleugnen. So wenig man dies bei einem Christen tun darf, so wenig ist dies auch bei den Kirchen oder menschlichen Gemeinschaften möglich. Hier setzen also die Fragen ein, warum die Kirchen sich nicht zu einer schnellen Einigung bereitfinden können, warum sie etwa in den Fragen der Mahlgemeinschaft, der Ehe und der Beibehaltung ganz bestimmter Strukturen in ihrer äußeren Gestalt nicht von sich selbst absehen und aus vordergründigen Motiven heraus ihre Positionen aufgeben können.

I.

Im Verhältnis von Hl. Schrift und Kirche findet sich einer der wesentlichen Unterschiede beider Kirchen. Während für die katholischen Christen, um mich der Worte des II. Vatikanums zu bedienen, zwischen Hl. Schrift und Kirche das authentische Lehramt steht, das der Kirche das Verständnis der Schrift erschließt, kennen die evangelischen Kirchen ein solches Lehramt nicht, das in einer verbindlichen Weise die Schrift auslegt, um so dem einzelnen Gläubigen den rechten Umgang mit ihr zu ermöglichen und ihn vor Mißverständnissen und Mißdeutungen der Schrift zu bewahren.

Sicher nimmt die Frage des Lehramtes einen ganz wichtigen Rang, wenn nicht gar die erste Stelle bei den die Kirchen trennenden Differenzen ein. Nun kommt aber keine Kirche ohne Anleitung zum Verstehen der Schrift aus. Alle Kirchen sind immer wieder neu darum bemüht, das rechte Schriftverständnis ihren Gläubigen zuzuleiten zur Förderung ihres Glaubenslebens und um sie vor der Meinung zu bewahren, daß das persönliche Glaubensurteil hinreiche, um den rechten Nutzen aus der Schrift zu ziehen und nach den eigenen Erkenntnissen die Lehren und die Praxis der Kirche zu formen. Man hat häufig und bis auf den heutigen Tag der Reformation den Vorwurf gemacht, daß sie zu einer Übersteigerung des Glaubensurteils des einzelnen gekommen sei, ja daß sie überhaupt den Wert aller kirchlichen Lehren an dem gemessen habe, was sie für das Glaubensleben des einzelnen Christen bedeuten.

Allein, so sehr man auch die Superiorität der Schrift bzw. die Autorität des Lehramtes betont und in einem schroffen Gegensatz gesehen hat, so wenig zutreffend ist doch eine solche Gegenüberstellung. Es handelt sich nämlich bei diesen drei Größen (Hl. Schrift, Lehramt und Kirche) um ein Dreieck, das so sehr unter gleichen Beziehungen und Bedingungen steht, daß man keine Seite herausbrechen oder einfach isolieren kann. Vielmehr ist jede Seite, ja jeder Punkt dieses Dreiecks von solch grundlegender Bedeutung, daß es keine Veränderung der einen oder der anderen Komponente geben kann, ohne daß nicht die beiden anderen damit ebenfalls verändert werden, ja ihren Sinn verlieren. Wir müssen also heute lernen, diese drei Größen nicht in einem

starren und jeweils ausschließlichen Sinne zu verstehen: so daß die Hl. Schrift nicht mehr unterschiedlich bewertet und in ihren ganz verschiedenartigen Partien plastisch gesehen wird, so daß das Lehramt nicht getrennt wird von seinen gesamtkirchlichen, immer lebendigen Funktionen, die der ständigen Umsetzung der geglaubten Wahrheiten in den praktischen Vollzug dienen; so daß auch die Kirche nicht einfach nur als die Institution aufgefaßt wird, deren Sein durch feststehende Strukturen bestimmt ist. Hat man sich einmal zu dieser dynamischen Betrachtungsweise der drei Größen durchgerungen, dann wird man erkennen, daß die in der Bestimmung des Verhältnisses der drei Größen zueinander liegenden Unterschiede zwischen den Kirchen von solcher Art sind, daß sie heute durchaus verantwortet werden können, ohne daß dabei die eine Kirche der anderen das Recht ihres jeweiligen Verfahrens absprechen kann.

Für die katholische Kirche zeigt sich das authentische Lehramt in der Erschließung der Schrift nach ihrer Bedeutung, die sie für das Glaubensleben und die ethischen Entscheidungen der Kirche als ganze hat. Diese werden dann jeweils durch den einzelnen Christen realisiert und in die Tat umgesetzt. So lebt er in der Tat von den Kräften, die dieses Miteinander von Schrift, Lehramt und Kirche bestimmt, das so fest geschlossen ist, daß es auf keine Seite oder keinen Punkt dieses Dreiecks verzichten kann.

Analoges gilt auch für den evangelischen Christen. Für ihn ist die Kirche der Lebensraum, der ihm den Umgang mit der Schrift, die immer wieder neue Frage nach ihrem Sinn hier und jetzt ermöglicht. Er folgt dabei nicht einfach einem privaten Glaubensurteil, so daß er die Schrift gleichsam nach sich selbst sich zurechtlegt, sondern er folgt damit dem Gesetz für ihr Verstehen, das der Apostel Paulus mit dem Wort bezeichnet hat, daß der Geist Gottes sich selbst innerhalb der lebendigen Gemeinde bezeugt, aus dem heraus ja auch die Schrift verfaßt ist, so daß also die Einheit des Geistes zwischen der Schrift und dem sie heute Bekennenden durch den übergreifenden Zusammenhang der Kirche oder der Gemeinde realisiert ist.

Diese damit gekennzeichneten Unterschiede im Verstehen der Schrift müssen die Kirchen auch heute aufrechterhalten und verantworten, denn es handelt sich um Lösungen eines Problems, die einander nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig bedingen. Sollte es uns aber gelingen, diesen wesentlichen Lehrunterschied hinsichtlich des Verständnisses von Schrift, Lehramt und Kirche so zu deuten, daß er nicht von der einen oder anderen Kirche verabsolutiert wird, sondern daß jeweils die eine Seite darin die Ergänzung, ja das Komplement zu der Lösung der jeweils anderen Seite erkennt, dann wäre dies zur Behebung der Spannungen an diesem Punkte ein ganz großer Fortschritt. Dann würde man nämlich verstehen, daß weder die katholische noch die evangelische Lösung dieses Problems für sich allein bestehen kann und daseinsberechtigt ist, sondern daß die eine Lösung die andere erfordert, ja sie provoziert. Die Kirchen dürfen also den Unterschied, der sie in der Frage des Lehramtes und seiner Funktionen zwischen Schrift und Kirche bzw. Gemeinde trennt, nicht einfach aufgeben. Sie haben vielmehr das Recht, ihre jeweilige Position zu vertreten, damit dann aber auch die Möglichkeit, die jeweilige andere Stellungnahme anzuerkennen.

II.

In der Frage nach dem kirchlichen Amt und seiner Begründung liegt ein zweiter die Kirchen trennender Unterschied. Die katholische Kirche nimmt für sich in Anspruch, daß ihr kirchliches Amt ein vollmächtiger und echter Dienst am Volke Gottes ist, weil es durch die Ordination seitens der Bischöfe mit der apostolischen Sukzession verbunden ist und sakramentalen Charakter hat, der sich wiederum im rechten Vollzug aller kirchlichen Handlungen, insbesondere der Sakramente und unter diesen besonders der Feier der Eucharistie, bekundet. Am evangelischen kirchlichen Amt vermißt man nicht nur die Sakramentalität, sondern auch den Zusammenhang mit

der Kirche aus der Zeit der Offenbarung, d. h. mit den Aposteln, ja mit Christus selbst, wie er gerade durch die Nachfolge der Bischöfe garantiert wird. In der Tat liegen hinsichtlich des Amtsverständnisses so wesentliche Unterschiede vor, daß es hier vorerst zu einer Verständigung der Kirchen nicht scheint kommen zu können.

Aber was wir eben für das Verhältnis von Hl. Schrift, Lehramt und Kirche entwickelt haben, trifft auch in diesem Punkte zu: es gilt zu einem neuen Verständnis vorzustoßen und die Vorstellungen der Vergangenheit aufzugeben, die immer noch diese Alternative von Amt mit Sakramentalität und apostolischer Sukzession auf der einen Seite und Amt ohne diese beiden Kennzeichen und darum als reines Gemeindeamt auf der anderen Seite beherrschen. Je entschiedener wir hinsichtlich des Amtsverständnisses auf die biblischen Grundlagen zurückgehen und je klarer wir seine eigentlichen Funktionen ins Auge fassen, umso leichter gelangen wir auch an diesem Punkte zu einer Annäherung der Standpunkte, ja zu einem gegenseitigen Verstehen.

Die biblische Grundlage des kirchlichen Amtes ist nicht einfach und einzeln, sondern reichhaltig und mannigfach. Sie beruht einmal auf dem Gedanken der Sendung, die ja Christus selbst geübt und womit er ein Merkmal des Amtes herausgestellt hat. Die ihm dienen wollen, sind zugleich seine Sendboten in die Welt hinein, denen die Verkündigung des Evangeliums aufgetragen ist. Ein weiteres Kennzeichen für die rechte Ausübung des Sendungsamtes ist in der Schrift die Handauflegung, die das Zeichen der Bevollmächtigung und der Übermittlung des Geistes sowie der Aufnahme in die Gemeinschaft der Gesendeten ist. Neben diesen beiden Kennzeichen aber steht das Amt, wie der Apostel Paulus dargetan hat, ganz unmittelbar mit der Christustatsache selbst im Zusammenhang. Denn der, der die Versöhnung gestiftet hat, hat auch gewollt, daß dieses Werk mit allen seinen Früchten den Menschen zugeeignet und immer wieder neu präsent gemacht wird. Das aber ist das „Wort von der Versöhnung", womit Grund und Funktion des Amtes zugleich umschrieben ist.

Halten wir uns an diese drei biblischen Kennzeichen für die Charakteristik des Amtes und stellen wir in Rechnung, daß dieses im Laufe der Zeit zwar eine geschichtliche Fortbildung erfahren hat, daß aber seine eigentlichen biblischen Grundlagen dabei erhalten geblieben, ja immer deutlicher entwickelt worden sind, so dürfen wir uns sagen, daß unser Amtsverständnis mit den Begriffen der mittelalterlichen oder reformatorischen Theologie nicht mehr zu erfassen ist, weil diese völlig an seiner biblischen Begründung vorbeigehen. Im übrigen meinen wir, daß der Begriff der apostolischen Nachfolge (successio apostolica) nicht für sich allein bestehen kann. Er fordert geradezu seine Ergänzung, ja Vervollkommnung, durch die Hinzunahme des Begriffs der Nachfolgeschaft im Glauben (successio fidelium) als ein wesentliches Moment, weil es ja der Glaube ist, der auch diese Auffassung vom Amt mit umfaßt und trägt. Was würde die Idee von der apostolischen Sukzession in der Kirche bedeuten, wenn es nicht je und je das glaubende Gottesvolk gäbe, das nicht nur durch das Wirken des Amtes erhalten wird, sondern eben durch seine Glaubensexistenz dieses Wirken fordert und zu seinem rechten Dienst immer wieder nötigt?

Wenn also hinsichtlich des Amtsverständnisses sich die katholische und die evangelische Position deutlich unterscheiden und dieser Unterschied von den Kirchen heute verantwortet werden muß, so darf doch diese Tatsache uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß bei aller Unterschiedlichkeit der Auffassung des Amtes hüben und drüben doch eine Gemeinsamkeit in bezug auf die biblisch-theologische Begründung vorliegt, die das Amt als einen sich in mehrfacher Weise äußernden Dienst am Volke Gottes begreifen läßt, so daß es unmöglich ist, hier Gegensätzlichkeiten zu sehen, die immer unversöhnbar sein müßten. Es scheint, daß evangelische und katholische Christen auch an diesem Punkte eine Möglichkeit der Annäherung haben, die trotz aller hier bestehenden und verantworteten Differenzen als die vor ihnen liegende Chance der Zukunft niemals aus den Augen gelassen werden darf.

III.

Der Gegensatz von Autorität und Freiheit. Auch zugegeben, daß die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in bezug auf Schrift, Lehramt, Kirche und kirchliche Dienste größer sind, als man bisher angenommen hat, wird man vielleicht darauf hinweisen, daß der Gegensatz zwischen den Kirchen nicht beseitigt werden kann, weil die katholische Kirche eine solche der Autorität, die evangelische Kirche aber eine solche der Freiheit ist. Man mag auch darauf verweisen, daß die Krisen, die heute beide Kirchen durchmachen, darin ihren Grund haben, daß man auf der einen Seite die Autorität überspannt und auf der anderen Seite die Freiheit überfordert hat. Letztlich aber, so könnte man meinen, werden die Kirchen immer wieder zu diesem Strukturprinzip zurückkehren, das sie nun einmal uranfänglich bestimmt hat und jetzt immer noch bestimmt, nämlich zum Spannungsfeld von Autorität auf der einen und Freiheit auf der anderen Seite.

Man kann zur Lösung dieser hier festgestellten Differenz auch so vorgehen, daß man sagt, die Kirche der Autorität fordert als Gegenstück eine solche der Freiheit, und die Kirche der Freiheit fordert eine solche der Autorität, so daß auch hier die beiden Kirchen wie Gegenpole erscheinen, die sich nicht ausschließen, sondern vielmehr gegenseitig bedingen und ergänzen. Wie immer es sich nun auch mit diesem Gegenüber verhalten mag, so ist es doch in diesem Fall mit der einfachen Trennung von Autorität und Freiheit nicht getan. Der christliche Glaube ist vielmehr auf beides hin angelegt. Er beruht auf Autorität, und er geht doch immer über sie hinaus, denn sein Wesen ist ebenso sehr die Freiheit des Glaubenden. So haben in der Tat Autorität und Freiheit im Raum der Kirche ihre ganz bestimmte Note, ja sie stehen hier in einem Spannungsverhältnis, wie es das sonst in keiner irdischen Gemeinschaft und bei keiner Auffassung gibt, die dem entspricht, was der christliche Glaube ist. Die beiden Kirchen stehen hier vielmehr vor den gleichen Problemen und werden deshalb so oder so auch analoge Lösungen anstreben müssen. Ist dann aber ein Unterschied zwischen ihnen, aus der Polarität von Autorität und Freiheit abgeleitet, überhaupt noch aufrechtzuerhalten?

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir einige Kennzeichen der kirchlichen Autorität und des Verständnisses von Freiheit im kirchlichen Raum besprechen, die hier wie dort gültig sind und zunächst die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Kirchen klar hervortreten lassen.

Es gibt im kirchlichen Raum eine doppelte Art von Autorität: die des Amtes und die des Geistes. Die Autorität des Amtes gründet darauf, daß Christus selbst seine Sendboten mit Vollmacht ausgestattet hat, so daß sie nicht eigentlich in ihrem eigenen Namen, sondern in seiner Autorität ihre Dienste versehen. Deshalb beruht die Autorität des Amtes auf der Tatsache, daß sein Inhaber immer der Repräsentant dessen ist, der ihn gesandt hat. Die zweite Form der Autorität in der Kirche ist die des Geistes und der unmittelbaren Berufung in die kirchliche Arbeit, die der Geist gewirkt hat. Hier ist es nicht das mehr oder weniger äußere Ansehen des Amtes, das Autorität verleiht, sondern die Bevollmächtigung durch den Geist, die sich in Wort und Tat ihrer Zeugen zu erkennen gibt. Amt und Geist sind tatsächlich in der Kirche zu allen Zeiten die beiden Größen gewesen, durch die und unter denen Autorität ausgeübt worden ist. Oft genug sind sie in Gegensatz zueinander getreten, oft genug haben gerade die charismatischen Gestalten in der Kirche um ihre Anerkennung von seiten des ordentlichen kirchlichen Amtes ringen müssen. Das Amt hinwiederum hat es keineswegs leicht gehabt, sich in den Auseinandersetzungen mit den Repräsentanten und Trägern des Geistes zu behaupten und durchzusetzen.

Sowohl die katholische wie die evangelische Kirche kennen das damit gegebene Problem und bieten viele Belege für diese beiden Gestalten und Begründungen der Autori-

tät, die durch Amt und Geist vertreten werden. Gerade deshalb aber kann man weder die katholische Kirche als eine solche der Autorität noch die evangelische als eine solche der Freiheit kennzeichnen. Das ist eine Verschiebung der hier vorliegenden Problematik, die in der niemals aufzuhebenden Spannung zwischen Amt und Geist, zwischen den berufenen „amtlichen" Kräften und den freien, pneumatischen und charismatischen Gestalten besteht.

Aus dieser Tatsache ergibt sich aber für beide Kirchen noch eine andere Folgerung hinsichtlich des Wesens der Autorität. Autorität, die von den Inhabern des kirchlichen Amtes beansprucht werden kann, ist niemals nur äußerlich, formal. Mag es früher einmal so gewesen sein, daß man den Amtspersonen als solchen Autorität zuerkannt und ihnen die entsprechende Achtung entgegengebracht hat, so ist gerade in unserer Zeit deutlich geworden, daß es mit einer solchen formalen Auffassung der Autorität nicht getan ist. Vielmehr gründet heute die wahre Autorität im kirchlichen Raum in einer Verbindung von Amt und Geist, weil hier jeder nur in dem Maße und nur so viel Autorität hat, als er sich selbst erworben hat. Die Krise in der katholischen und in der evangelischen Christenheit besteht nicht zuletzt in der Infragestellung der Autorität von diesem Grundsatz aus, der ja zugleich für alle kirchlichen Personen die Pflicht einschließt, sich um die Erlangung einer solchen innerlich begründeten und durch die Person selbst ausgestrahlten Autorität zu bemühen.

Ferner bestehen Autorität und Freiheit im Raum der Kirche in einer weiteren, nur hier anzutreffenden Dialektik. Sie gehören so zusammen, daß man die Größe und das Ausmaß der einen stets an dem Umfang und dem Ausmaß der anderen Seite erkennen kann. Wahre Autorität wird stets an der Einräumung, dem Zugeständnis und der Sicherung eines Lebensraumes für die Freiheit und ihre praktische Betätigung zu erkennen sein. Wo nämlich sich die Autorität nicht selbst im Hinblick auf die von ihr ermöglichte und auszuübende Freiheit versteht, da tritt sie uns nur als eine solche des Zwanges und der Gewalt entgegen. Erst wenn sie erkennt, daß sie nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern zur Erhaltung, Sicherung und Garantie der Freiheit notwendig ist, kann sie sich als wahr, d. h. nicht als etwas Letztes, sondern etwas Vorletztes verstehen, das seine Erfüllung im Dienste für die Freiheit findet.

Entsprechend verhält es sich mit der Freiheit. Auch diese wird sich als wahre und echte Freiheit qualifizieren, wenn sie weiß, daß sie nur unter dem Schutz und der Sicherung durch die Autorität ihre Existenz und ihre Betätigung in einem eigenen Lebensraum finden kann. So ist gerade auch die Freiheit im kirchlichen Raum daran zu erkennen, daß sie sich selbst als Dienst, als Erfüllung und als Ziel aller Autorität versteht. Wo aber Freiheit in diesem Selbstverständnis nicht existiert, wo sie vielmehr sich nur als um ihrer selbst willen gegeben auffaßt, wo sie also auch die Grenze nicht anerkennt, die ihr von dem Recht auf Freiheit des anderen Menschen gesetzt ist, da hat sie die vollkommene Anarchie und das wirre Durcheinander der verschiedenen Freiheitsansprüche zur Folge. So wird wahre Freiheit im kirchlichen Raum an ihrem eigentlichen Dienstcharakter und an ihrer bewußt gewählten und geübten Begrenzung erkannt.

Auch von dieser Seite aus gesehen ist es ganz unmöglich, Autorität und Freiheit so einander gegenüberzustellen, daß die eine durch die katholische Kirche, die andere durch die evangelische realisiert wird. Vielmehr sind beide von personaler Art und in beiden Kirchen in einer immer wieder neu auszuwiegenden Korrelation vorhanden. Deshalb ist gerade in diesem Punkte eine Verständigung der Kirchen möglich, in dem sie sich nach der Meinung vieler am tiefsten voneinander unterscheiden. Aber wer hier mit Gegensätzen arbeitet und eine Ausschließlichkeit zwischen den Kirchen feststellen will, hat das eigentliche Problem von Autorität und Freiheit in seiner Tiefe und in seinen Spannungen nicht erkannt.

IV.

Im Gottesdienst, der hier wie dort in der Feier der Eucharistie seinen Höhepunkt findet, erfahren wir heute die Trennung der Kirchen am schmerzlichsten. Noch sind die katholische und die evangelische Kirche derart getrennt, daß sie glauben, es nicht vor ihren Gläubigen verantworten zu können, daß man zu einer gemeinsamen Feier am Tisch des Herrn sich zusammenfindet. Die evangelischen Kirchen haben dieses Problem auch noch unter sich auszutragen, so daß Lutheraner und Reformierte es keineswegs als eine selbstverständliche Forderung ansehen können, gemeinsam das Herrenmahl zu feiern. Das Problem verschärft sich also schon für die evangelische Seite, ist aber grundsätzlich von den gleichen Aspekten bestimmt, die das Verhältnis von katholischer und evangelischer Christenheit in diesem Punkte beherrschen.

Wie wichtig eine Klärung dieser Fragen ist, zeigt die Tatsache, daß viele Christen häufig nicht nur den Wunsch nach einer gemeinsamen Feier der Eucharistie haben, sondern diese auch entgegen allen kirchlichen Ordnungen und Ratschlägen wirklich begehen in der Meinung, die Gemeinsamkeiten ihres Glaubens auch durch die gemeinsame Feier des Herrenmahls bekunden zu sollen. Oft genug erleben sie dann eine herbe Kritik von seiten ihrer Kirchen, indem ihnen mit einer oft genug verletzenden Deutlichkeit zu verstehen gegeben wird, daß eine solche Eigenmächtigkeit nicht zu billigen und von kirchlicher Seite nicht zu verantworten ist.

Wir fragen deshalb, aus welchen Gründen glauben die Kirchen, die gemeinsame Feier des Herrenmahls nicht zulassen zu können, ihre Glieder vielmehr vor einer solchen ausdrücklich warnen zu müssen? Mag vielen Christen diese Haltung der Kirchen auch unverständlich sein, so haben diese doch einen guten Grund für ihre Entscheidungen, den man vor der weiteren Behandlung dieser Frage erkennen und verstehen muß, weil er letztlich von einer echten Verantwortung für die Gläubigen selbst getragen ist.

Daß die Kirchen in der gemeinsamen Feier des Herrenmahls sich noch nicht geeint haben, hat einmal darin seinen Grund, daß die Kirchengemeinschaft sich am sichtbarsten in der Mahlgemeinschaft bekundet. Denn die durch die Eucharistie hergestellte Gemeinschaft kennt für den christlichen Glauben keinerlei Grenzen und fordert die Verwirklichung der Gemeinschaft über alle trennenden Unterschiede hinweg. Wollte man deshalb jetzt zu einer Mahlgemeinschaft kommen, ohne daß die volle Kirchengemeinschaft besteht, so wäre dies ein höchst unvollkommener, ja nicht einmal wahrhaftiger Ausdruck der Gemeinschaft zwischen den Kirchen, die de facto so nicht besteht, wie sie durch das gemeinsame Mahl gefordert ist. Um der Wahrhaftigkeit willen dürfen also die Kirchen eine Mahlgemeinschaft nicht pflegen, die sie hindert, daraus alle Konsequenzen für ihre Gläubigen zu ziehen. Es müßten nämlich dann sofort aufgrund dieser Gemeinschaft alle noch trennenden Unterschiede, auch solche rechtlicher Art, hinfallen, wenn die Kirchen die gemeinsame Feier der Eucharistie in der Tat übten. Da sie aber, aus welchen Gründen auch immer, tatsächlich noch nicht soweit sind, so ist es besser, auf diese Gemeinschaft zu verzichten, bis es möglich ist, sie in ihrem ganzen Umfang mit allen ihren Forderungen einzulösen.

Ein weiterer Grund, der verantwortet werden muß, für eine noch nicht gemeinsame Feier des Herrenmahls liegt in der Tatsache, daß es keine eucharistische Feier geben kann, die nicht zugleich ein Bekenntnis darstellt zu der Gegenwart Christi in dieser Feier. Ob wir wollen oder nicht, wenn wir das hl. Abendmahl halten, so bekennen wir damit, daß Christus selbst, der Erhöhte, in dieser Feier wahrhaft gegenwärtig ist und daß wir mit dieser geistlichen Speise ihn selbst als den empfangen, der sich für uns am Kreuz dahingegeben hat und also unser ganzes Sein mit jenen göttlichen Kräften durchdringt, die auch seine irdische Existenz erfüllt und sich in der Überwindung des Todes und in der Auferstehung als göttlich erwiesen haben. So ist die Teilnahme am Abendmahl immer zugleich ein Akt des Bekenntnisses zur Gegenwart des

ganzen Christus in und mit dieser Feier. Solange aber die Kirchen nicht in der Lage sind, diese Gegenwart in einer einheitlichen Weise zum Ausdruck zu bringen und das hier geforderte Bekenntnis in Einheit und unter der gegenseitigen Anerkennung etwa verschiedener Aussagen auszusprechen, solange ist es nicht zu verantworten, daß sie ihre Gläubigen zu einer gemeinsamen Feier des Herrenmahls anhalten. Hier haben sie die pastorale Pflicht, die Unterschiede zu verantworten und viele ihrer gläubigen Glieder vor Zweifel und Unsicherheit zu bewahren, die über diese kämen, wenn nicht gerade an diesem Punkte ebenso sehr das Bekenntnis und seine bis jetzt gegebenen Formen der Aussprache Anerkennung fänden, wie auch der Wunsch der Glaubenden, über die trennenden Unterschiede hinweg zur Bezeugung einer de facto bestehenden Glaubensgemeinschaft zu kommen.

Mit diesen Feststellungen ist diese Frage noch keinesfalls erledigt. Es ist aber damit die Aufgabe bezeichnet, die den Kirchen in dieser Hinsicht auferlegt ist, an der sie nicht vorübergehen können. So werden sie die Pflicht haben, sich um die Aussage der Gegenwart Christi im Herrenmahl zu bemühen. Sie werden ihre theologische Arbeit gerade in dieser Frage einzusetzen haben, um festzustellen, inwieweit sie im Bekenntnis der Gegenwart Christi in der eucharistischen Feier und unter den Gaben des hl. Abendmahles schon zusammengehen können oder noch getrennt sein müssen. Daß hier eine sinnvolle Arbeit getan werden kann und eine weitgehende Übereinstimmung möglich ist, bezeugt die Arbeit einer katholisch-lutherischen Kommission, die im vorigen Jahr in den USA zu diesem Problem der Gegenwart Christi in der Feier der Eucharistie und unter ihren speziellen Gaben die Arbeit aufgenommen und in überraschender Weise eine weitgehende Übereinstimmung festgestellt hat, die man ohne eine solche Arbeit nicht entdeckt hätte. Es wird die weitere Aufgabe der verantwortlichen Kirchenleitungen sein, aus der Feststellung hier bestehender Gemeinsamkeiten die Konsequenzen für das kirchliche Leben und die rechtlichen Sicherungen zu ziehen, mit denen sie dieses allzu häufig umgeben haben.

Wenn so gerade in den Fragen der gemeinsamen Eucharistiefeier die Kirchen die trennenden Unterschiede nicht verwischen, sondern ihrerseits klar herauszustellen und zu verantworten haben, so gilt dies erst recht von einem weiteren Punkt, an dem die Trennung der Christen von vielen ganz unmittelbar erfahren wird und der oft die schlimmsten Folgen für ihr persönliches Leben und ihre kirchliche Einstellung hat.

V.

Das Gebiet der konfessionsverschiedenen Ehe, die wir der Einfachheit halber mit dem wenig schönen, aber jedermann verständlichen Ausdruck „Mischehe" bezeichnen wollen. Sie nimmt im katholisch-evangelischen Dialog bis heute zweifellos den breitesten Raum ein. Die Kirchen scheinen gerade hinsichtlich dieses Punktes von einer großen Unnachgiebigkeit zu sein. Während die katholische Seite den sakramentalen Charakter der Ehe betont und die Ehepartner durch die Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung binden möchte, sehen die evangelischen Kreise die Ehe weder als Sakrament an, noch kennen sie eine entsprechende Festlegung der Ehepartner hinsichtlich der Erziehung der zu erwartenden Kinder.

Ohne daß davon die Sakramentalität der Ehe berührt wird, wie sie mit der katholischen Trauhandlung gegeben ist, scheint sich doch eine Reihe von Wünschen und Forderungen von hier aus nahezulegen, die von beiden Seiten vertreten werden können. Sie gipfeln in der Forderung, daß für die katholischen Partner das Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit aufzuheben und daß alle kirchlichen Maßnahmen wegen eines Verstoßes gegen das kirchliche Eherecht abzuschaffen sind. Dem Elternpaar muß die Bestimmung über die Konfessionszugehörigkeit der Kinder freigegeben werden. Man kann ein solches Zugeständnis umso leichter treffen, als ja die katholische und evangelische Zentralstelle für Familienberatung in einer gemeinsamen wahrhaft

ökumenischen Erklärung festgestellt haben, daß es gemeinsame Überzeugung ist, daß einem Kinde, das in einer anderen Kirche als der des einen Ehepartners getauft und religiös erzogen wird, nichts von dem verlorengeht, was zur ewigen Seligkeit hilfreich und förderlich ist. Würden katholische und evangelische Kreise diese Vereinbarung ihrerseits ganz anerkennen können, so würde auf dem Gebiet der Mischehe eine sofortige Entspannung eintreten, ohne daß dabei die Kirchen ihre rechtlichen Bestimmungen verleugnen oder infragestellen müßten. Jedem Ehepaar könnte die freie Entscheidung überlassen bleiben, in welcher Kirche die Trauung stattfinden soll. Man könnte dann auch neue Formulare für ökumenische Trauungen entwickeln. Dabei wäre von der Tatsache auszugehen, daß einer evangelischen Trauung alles das eignet, was heute das Eheverständnis auf katholischer Seite ausmacht. Mit einer Neubesinnung über das Wesen des sakramentalen Aktes, der hier vorliegt, und über das Wesen der evangelischen Trauhandlung würde man ein Feld von Gemeinsamkeiten entdecken können, das die Kirchen veranlassen müßte, die gerade in bezug auf die konfessionsverschiedene Ehe von ihnen festgehaltenen Differenzen abzubauen und einem neuen Verständnis den Weg zu bahnen.

VI.

In ihrem Selbstverständnis, sofern sie sich als die Kirchen der Reformation oder als die katholische Kirche verstehen, die ihre eigentliche Gestalt für die Neuzeit erst durch die „Gegenreformation" erhalten hat, liegt ein weiterer Punkt, an dem sich die Kirchen immer wieder unterscheiden und voneinander abheben. Nach der üblichen Auffassung gelangten dadurch die charakteristischen Züge des Katholizismus zur Ausprägung, wobei dann die für die Reformationskirchen bestimmenden Momente eindeutig abgelehnt werden. Eine ähnliche Haltung nehmen die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen gegenüber dem Katholizismus ein. Auch sie lehnen gerade das am Katholizismus ab, was dieser an Besonderheiten im Gegensatz zur Reformation ausgebildet hat.

Ein solches Verständnis von Reformation und Gegenreformation im Sinn von These und Antithese, die sich dann in der jeweiligen Gestalt der Kirchen äußern und ihre ganze Gegensätzlichkeit ausmachen, ist aber abzulehnen, weil es der neuen Geschichtsschau, die die Reformation nicht im Sinne einer kirchlichen Rebellion versteht, nicht entspricht. Gerade die historische Arbeit der jüngsten Zeit hat uns erkennen lassen, daß das Problem der Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern der Reformation schon vorgegeben war, so daß sie die Fortsetzung einer Thematik darstellt, die die mittelalterliche Kirche schon Jahrhunderte zuvor beherrschte. Heute weiß man, daß das Verlangen nach Reformation und Erneuerung der Kirche dieser selbst eingeboren ist, daß es ein wesentliches Moment ihres geschichtlichen Seins darstellt, wonach sie durch Christus selbst zu einer ständigen Erneuerung aufgerufen ist, indem sie danach strebt, die welthafte Seite ihres Seins zu läutern und alle weltlichen Elemente auszuscheiden, um wahrhaft Stätte für das Wirken des Hl. Geistes sein zu können. Es hat im 16. Jh. eine evangelische Reformation gegeben, die ja recht eigentlich das Werk von den Katholiken jener Zeit war, die die Superiorität der Bibel neu entdeckt hatten. Es hat auch eine katholische Reformation gegeben, die das Werk von Katholiken war, die den geschichtlichen Zusammenhang mit der Kirche des Mittelalters tunlichst aufrechthalten wollten, ohne dabei von vornherein die Einsichten der anderen Seite zu verwerfen.

So stellen sich heute dem historischen Blick Reformation und Gegenreformation nicht mehr als ein Gegeneinander dar. Es handelt sich dabei um eine Bipolarität, um zwei Seiten der Durchführung und Verwirklichung eines Themas, der Erneuerung der Kirche, mag es sich dabei auch für die Zeitgenossen um sich ausschließende Gegensätze gehandelt haben. Für die heutige Interpretation der Geschichte aber, die einmal die

historische Distanz voraussetzt, und die zum anderen von einer besseren Kenntnis der jeweils anderen Seite getragen ist, und die über geschichtliche Erfahrungen verfügt, die frühere Generationen so noch nicht machen konnten, ergibt sich nun aber eine andere Deutung des Gegenüber von Reformation und Gegenreformation. Es handelt sich dabei um zwei einander korrespondierende Bewegungen, die erst in der Zusammenschau das wahre Leben der Kirche zeigen können. Dieses stellt sich uns heute in der katholischen wie in der evangelischen Christenheit mit seinen echten urevangelischen und urkatholischen Anliegen dar, so daß vieles, was in früheren Zeiten in ausschließlichem Sinne und als Gegensatz verstanden wurde, heute im Sinne einer berechtigten Koexistenz von beiden Seiten anerkannt wird. Damit ist aber auch die Möglichkeit gegeben, an diesem Punkt der bisher schärfsten Widersprüchlichkeiten zwischen den Kirchen zu einer Verständigung zu gelangen und die alten Gegensätze zu überwinden.

VII.

Die Marienverehrung bleibt noch als letztes Problem zu besprechen, das für viele katholische und evangelische Christen eine ernste Frage darstellt, von der beide überzeugt sind, daß sie sie gegenseitig zu verantworten haben. Es ist möglich, auch zu diesem Problem etwas Neues aus der Sicht der katholischen und der evangelischen Theologie zu sagen, um zu zeigen, in welcher Weise die hier vorliegenden Unterschiede verantwortet und doch gleichzeitig auch überwunden werden können.

Das II. Vatikanum vermied die dogmatische Fixierung einer Mittlerschaft Mariens, wie man sie in manchen evangelischen Kreisen aufgrund mangelhafter Informationen und meist aufgrund von Mutmaßungen befürchtete. Dafür ließ es sich vor allem angelegen sein, die Stellung Mariens in der Heilsgeschichte auszudrücken. So hat das Konzil Maria als Tatsache und als Gleichnis, als Faktum und als Symbol für den Christen hingestellt. Maria erhält dadurch ihre besondere Stellung in der Heilsgeschichte, da sie als der erste Mensch angesehen wird, der seinen Weg im Gehorsam des Glaubens gegangen ist und den Herrn Jesus Christus von der Wiege bis zum Grabe begleitet hat. Maria stand auch unter dem Kreuz Jesu und hat mit dieser Begleitung ihres Sohnes bis nach Golgatha ein Bekenntnis zu ihm abgelegt, mit dem sie zum Ausdruck gebracht hat, daß ihr Glaube durch die auf ihrem Lebensweg von ihr gemachten Erfahrungen eine vertiefte Gestalt gewonnen hat. Seitdem sie den Tod des Sohnes am Kreuz erlebt hat, glaubt sie nicht mehr an den kommenden, sondern an den in ihrem Sohn gekommenen Heiland.

Dieser heilsgeschichtlichen Sicht tritt nun die neue evangelische Haltung gegenüber, die ebenfalls als eine Interpretation der Funktion Mariens in der Heilsgeschichte anzusehen ist. Die evangelische Deutung geht von dem Wort aus, das von Maria im Lukas-Evangelium innerhalb des Berichtes von der Geburt Jesu und der Anbetung der Hirten gesagt ist. Da heißt es: „Maria aber behielt alle diese Worte (die die Hirten über das Jesuskind empfangen und weitergesagt hatten) und bewegte sie in ihrem Herzen." Mit dieser kurzen Aussage ist ein besonderer Umgang mit dem Wort von Jesus angedeutet, wie ihn Maria gehabt hat, nämlich das Wort von Jesus bewahren und im Herzen bewegen. Im Grunde ist mit der Bezeichnung dieser Funktion auf die besondere Aufgabe der Kirche hingewiesen, die das Wort von Jesus Christus zu bewahren und in sich selbst zu bewegen, d. h. zu meditieren hat, um es dann wieder neu auszusagen. Diese besondere Funktion der Kirche ist also in Maria vorgebildet; sie wird mit dem Wort aus dem Lukas-Evangelium, das wir eben zitiert haben, bezeichnet.

Erst aufgrund dieser beiderseitigen neuen Stellungnahme zu dem Problem der Marienverehrung ist es nun möglich, den die bisherigen Differenzen überwindenden

Schluß zu ziehen. In den verschiedenen Kirchen geschieht die Marienverehrung in ganz verschiedenartiger Weise. Für die katholische Kirche drückt sich die Marienverehrung in dogmatischen Aussagen und in liturgischen Begehungen aus. Für die orthodoxen Kirchen des Ostens ist die Marienverehrung einerseits liturgische Feier, andererseits Meditation, so wie es kürzlich ein orthodoxer Theologe ausgedrückt hat, der Maria als „Meditationsgestalt" bezeichnet und von dieser Auffassung der Gottesmutter her die Eigenart des orthodoxen Stundengebets charakterisiert hat. Für den Protestantismus ist die Marienverehrung vor allem hymnisch, die sich in zahlreichen evangelischen Kirchenliedern ausdrückt. Gleichzeitig aber ist sie für die Protestanten gleichnishaft, sich auf den Umgang Mariens mit dem Wort von Jesus beziehend, in dem der evangelische Christ in urbildhafter Weise die Funktion der Kirche umschrieben findet.

Konzentriert man sich einmal auf diese besonderen Arten der Marienverehrung, wie sie die verschiedenen Kirchen üben, so kann heute ein Gegensatz in dieser Frage in der alten Weise nicht mehr aufrechterhalten werden. Deshalb lassen sich zwar die Unterschiede an diesem Punkt verantworten, aber indem wir sie von unseren Kirchen aus vertreten, haben wir doch auch schon die ersten Schritte zu ihrer Überwindung getan, wenn wir uns jene Anliegen vergegenwärtigen, die die Kirchen heute jeweils mit der Marienverehrung verbinden.

*

Fassen wir am Ende unsere Überlegungen zusammen. Es gibt nicht nur Unterschiede, die die Kirchen auch heute noch verantworten müssen, und die sie um der deutlichen Linienführung willen nicht einfach leugnen können. Wir haben sie hervorgehoben. Es sind die Differenzpunkte von Schrift und kirchlichem Lehramt in ihrem Verhältnis zueinander, von dem kirchlichen Amt und der apostolischen Sukzession, von Autorität und Freiheit, von Amt und Geist. Eine besondere Bedeutung in der Betonung der Unterschiede zwischen den Kirchen wird sodann der Frage der Eucharistie zuerkannt, wobei die Kirchengemeinschaft gänzlich abgelehnt wird, obgleich auch im Verständnis des Herrenmahls beide Seiten neue Positionen bezogen haben, die sie veranlassen müßten, ihre früheren Abgrenzungen und Haltungen kritisch zu überprüfen. Das gleiche gilt auch von dem Problem der konfessionsverschiedenen Ehe. Hier sind beide Seiten in der Gefahr, daß ihre Bestimmungen und kirchlichen Ordnungen von den Gläubigen selbst unterlaufen werden. Es liegt auf der Hand, daß damit große Gefahren für die innere Einstellung der Gläubigen verbunden sind, die ein solches Verhalten ja auch auf andere kirchliche Ordnungen ausdehnen könnten. Gerade deshalb wird es auch die Pflicht der Kirchen sein, an diesem Punkte zu einer Verständigung zu kommen und ihre Glieder aus seelischen Nöten und Gewissenskonflikten zu befreien, die die Hervorkehrung der Unterschiede und Differenzen gerade in bezug auf die Ehe zur Folge gehabt hat.

Es ist eine neue Situation, in der sich die Kirchen heute befinden, sei zum Schluß festgestellt. Diese neue Lage ist dadurch gekennzeichnet, daß man nicht mehr Unterschiede und Differenzen herausstellen kann, ohne nicht dafür zugleich auch die Möglichkeiten ihrer Behebung zu bedenken bzw. die Ansätze aufzuzeigen, von denen aus auch ihre Überwindung in der Zukunft erfolgen kann. *Es war die Aufgabe dieser Abhandlung über die zu verantwortenden Unterschiede zwischen den Kirchen, gerade solche Möglichkeiten aufzuzeigen, die nicht einem blinden Optimismus das Wort reden wollen, sondern alle gläubigen katholischen und evangelischen Christen mit der Hoffnung des Glaubens zu erfüllen bemüht sind, daß Gott sein Werk der Zusammenführung der Kirchen auch gegen den Willen der Menschen und unter den Krisen, die sie heraufbeschwören, zu dem Ziele fortführen wird, das er selbst gegeben hat: „ut omnes unum sint".*

KARL BECK

„Kritische Theorie" und Theologie

Die Funktion, die die Philosophie der Theologie gegenüber zu erfüllen hat, ist ganz allgemein vorbereitend, d. h. sie hat jene Voraussetzungen und Verstehensbedingungen zu ermitteln, auf deren Basis Theologie verständlich werden kann[1]. Unter Verständlichkeit ist dabei jene innere Offenheit gemeint, in der Theorie und Praxis ineinsfallen. Dies gilt nicht nur für jene philosophischen Richtungen, die sich von vornherein als „christlich", d. h. weltanschaulich gebunden deklarieren, sondern (wenn es Philosophie ursprünglich und grundsätzlich mit Wahrheit zu tun hat) für jedes Philosophieren, selbst dann, wenn dieses philosophische Suchen eine Ablehnung christlich-theologischen Welt- und Menschenverständnisses einschließt[2]. Somit impliziert jedes philosophische Verständnis eine Frage an die Theologie. Von der Theologie aus betrachtet, wäre dieses implizite und richtunggebende Bedingungsverhältnis als die fundamentaltheologische Struktur der Philosophie zu bezeichnen[3].

Im folgenden soll nach der Bedeutung bzw. Bedeutsamkeit der „Kritischen Theorie" für die Theologie gefragt werden[4]. Anlaß einer derartigen Fragestellung kann die Tatsache sein, daß wir nicht nur Zeugen einer sich rasch ändernden und verändernden Welt sind, sondern daß wir dabei auch Zeugen von Revolutionen größeren und kleineren Ausmaßes sind, die in der Autorität einer „neuen Philosophie" geschehen. Wohin führen die Fäden jener „neuen Linken", wie man diese Philosophie soziologisch-politologisch benennen möchte? Wenn wir diese Frage stellen, so stellen wir sie von einem philosophischen Standort aus. In Frage stehen weder die gesellschaftlichen noch die historischen Bedingungen, obwohl eine derartige Beeinflussung nicht ausgeschlossen werden soll und kann, denn sowohl der Übergang von einer mehr agrarisch strukturierten Gesellschaft zu einer Industriegesellschaft als auch die historische Situation nach zwei Kriegen, auf deren Hintergrund sich die übrigen bisherigen Kämpfe wie Stammesfehden ausnehmen, sind mitbestimmende Faktoren.

1. *Vorläufige Definition*

Auf Grund der bisherigen Hinweise wäre es möglich, jegliches kritisch bestimmte Denken, wie es gerade den intellektuellen Outsider[5] kennzeichnet, hier einzureihen. Die Linie der Betroffenen begänne dann beim Kritik übenden Schriftsteller und reichte über die Philosophen bis zum Theologen. Das Gemeinsame in all diesen Bewegungen

---

[1] Vgl. dazu: *K. Rahner*, Philosophie und Philosophieren in der Theologie: Schriften VIII, 66 ff.

[2] *Vat. II.*, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Nr. 44: „Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben."

[3] Vgl. dazu *K. Beck*, Strukturen gegenwärtigen Philosophierens: FS. F. Loidl zum 65. Geburtstag, 2. Bd., Wien 1970, 31 ff.

[4] Als Grundlage der Darstellung dienten folgende Werke: *M. Horkheimer*, Kritische Theorie, Bd. I und II, Frankfurt 1968; *ders.*, Bedrohung der Freiheit: Über die Freiheit, Eine Vorlesungsreihe des 12. Deutschen Evangelischen Kirchentages, Köln 1965, Stuttgart-Berlin[2] 1965, 7—26; *ders.*, Die Sehnsucht nach dem ganz anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior, Hamburg 1970. *M. Horkheimer* und *Th. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1969. *Th. W. Adorno*, Negative Dialektik, Frankfurt 1966; *ders.*, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt 1964; *ders.*, Drei Studien zu Hegel, Frankfurt[4] 1970. *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, Neuwied-Berlin[8] 1969; *ders.*, Vernunft und Revolution, Neuwied-Berlin[3] 1970. *J. Habermas*, Theorie und Praxis, Neuwied-Berlin[3] 1969.
An Auseinandersetzungen mit dieser philosophischen Richtung sind zu nennen: *M. Theunissen*, Gesellschaft und Geschichte, Berlin 1969. *O. Massing*, Adorno und die Folgen, Neuwied-Berlin 1970.

[5] Vgl. dazu: *W. Kraus*, Die stillen Revolutionäre. Umrisse einer Gesellschaft von morgen, Wien 1970. *J. Hermann / K. D. Ulke*, Die unerwünschten Aufklärer, Düsseldorf 1970.

ist zugleich auch das Thema, worum es der in Frage stehenden Philosophie geht: Gesellschaft und Geschichte in ihrer gegenseitigen Verschränkung zu verstehen und zu gestalten. Das Neue dieser Philosophie besteht gerade im Abzielen auf die gegenseitige Verschränkung der beiden Determinanten. Philosophisch gesehen wird damit eine Aufgabe angegangen, die sich bisher nicht stellte, da man das Viele und das Werden wohl einzeln bedachte, nicht aber in der gegenseitigen Prägung[6].

Machen „Gesellschaft und Geschichte" die erste Bestimmung dieses Philosophierens aus, so ist „Verstehen und Gestalten" das zweite Verständnismoment. Das Faktisch-Gegebene ist das Entgegenstehende. Abermals wird darin ein Grundzug der Philosophie sichtbar, da diese immer den „Zeitvorstellungen" entgegensteht[7]. Unter solchem Gesichtspunkt ist jede Theorie dem Faktischen entgegenstehend. An diesem Punkt hebt sich jedoch die „kritische Theorie" von der „klassischen Theorie" ab. Die „klassische Theorie", wie sie von Aristoteles entwickelt und im ganzen abendländischen Denken vorherrschend war und blieb, hat die Intention, in der Theorie jenen „Kosmos" aufzuspüren, der hinter dem Faktischen liegt, um darnach das Faktische zu gestalten. Die Ordnung ist etwas Vorgegebenes, und es geht nur darum, diese Vorgegebenheit ans Licht zu bringen. Ein idealisierend-idealistischer Dualismus bildet dann die Endphase dieses Denkansatzes. Die Blickrichtung der klassischen Theorie ist also retrospektiv und transzendental. Im Geiste wird reproduziert, was im Kosmos gegeben ist.

Anders bei der kritischen Theorie. Der Kosmosgedanke wird als unvollziehbar aufgegeben[8]. Der Eindruck des Negativen und Chaotischen ist überwiegend[9]. Damit wandelt sich auch das Verständnis der Theorie selbst, da diese die Ordnung sowohl zu entwerfen als auch zu gestalten hat, jedoch so, daß sich das Erreichte auf Grund des transitorisch-historischen Charakters selber wieder dem Prozeß der Kritik zu unterwerfen hat. Die Kennzeichen der kritischen Theorie sind somit Praxis- und Zukunftsgerichtetheit. War bei Aristoteles das Leben des Menschen das Zu-Ordnende, so sind dies jetzt erstens die Geschichte — in Spannung und Abhebung von der Natur, wo Notwendigkeit und nicht Freiheit herrscht und zweitens die Gesellschaft — in Spannung und Abhebung vom Individuum[10], wo Macht und abermals nicht Freiheit das Bestimmende ist.

Es kann demnach nicht wundernehmen, wenn die kritische Theorie sich durch eben diese Kritik definiert, da in der formalen Sicht die Kritik für das material Gemeinte der Freiheit steht. Ausdruck fand dies in einer Definition Horkheimers: „Die Selbsterkenntnis des Menschen in der Gegenwart ist jedoch nicht die mathematische Natur-

---

[6] Erstmals diese Verschränktheit ganz allgemein thematisiert zu haben, ist das Verdienst N. Hartmanns. Vgl. dazu: *N. Hartmann*, Philosophie der Natur, Berlin 1950, 382 ff. Hartmann handelt darüber bei der Kategorie des Prozesses. Vgl. dazu: *K. Beck*, Prozeß, Substanz, Determination. Eine Ergänzung der scholastischen Kategorienlehre durch Nicolai Hartmann: FZThPh 15 (1968) 443 ff.

[7] 1934 gab *H. G. Gadamer* einer seiner Schriften einen diesen Tatbestand bezeichnenden Ausdruck als Motto, da er ein Goethewort vorausstellte: „Wer philosophiert, ist mit den Vorstellungen seiner Zeit nicht einig."

[8] Auf die Auswirkung dieser Tatsache auf die „Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute" hat *W. Kasper* hingewiesen: GuL 42 (1969) 329 ff.

[9] Abgesehen davon, daß das thomasische Weltbild auf Grund seiner technomorphen Struktur keineswegs ohne Dynamik verständlich ist, ist auch auf jenen historischen Tatbestand zu verweisen, daß Entstehung und Blüte der radikaldualistischen Lehre der Albigenser gerade in die Zeit der Begründung der optimistisch-orientierten Kosmosmetaphysik der Hochscholastik fällt. Die „Häresie" bildet den Ausgleich und das Gegengewicht zur verkürzten Sicht der „Orthodoxie".

[10] Es war ein Übersehen der bisherigen Theologie, die personalistische Denkweise eines Duns Skotus und die Unterscheidung zwischen Individuum und Person, wie sie A. Günther aufwies, nicht zur Auswirkung gebracht zu haben. Vgl. dazu: *H. Mühlen*, Sein und Person, Werl 1954, und *K. Beck*, Offenbarung und Glaube bei Anton Günther, Wien 1968.

wissenschaft, die als ewiger Logos erscheint, sondern die vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrschte kritische Theorie der bestehenden Gesellschaft[11]." Damit hat die Analyse der Definition ihre anfängliche Vorläufigkeit überwunden.

Von außen her betrachtet ist an dieser Richtung eine bestimmte Akzentuierung feststellbar, die für die weitere Bewertung wichtig wird. Einmal ist diese Philosophie antiidealistisch ausgerichtet, was sie in die Nähe des Materialismus bringt, weiters ist ein antiindividualistischer Zug dieser Richtunggebung entsprechend[12]. Antiidealismus und Antiindividualismus münden in den Dialektizismus, bei dem der Mensch als die Synthese nach Gesellschaft und Geschichte erscheint.

2. *Philosophisches Vorfeld*

Jegliche denk- und seinsgeschichtliche Äußerung entspringt aus Komponenten der Vorzeit. Solche Analysen sind demnach nicht historisch relevant, sondern sachlich[13], vor allem wenn es um das Gestern des Heute geht. Es kann allerdings nur auf die wesentlichsten Grundfaktoren verwiesen werden; es sind dies: Kant, Hegel, Marx und Freud, die gegenseitig ins Spiel gebracht werden. Kants Anthropozentrik, in der der Mensch als Subjekt gesehen wird, bildet den Ausgangspunkt dieses Denkens[14]. Es geht um den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit[15]." Das Subjekt ist in seiner Individualität auch zugleich in seiner Personalität konstituiert; die Gemeinschaft ergibt sich aus den Maximen des und der Einzelnen, die zur Grundlage des Ganzen werden[16]. Fortgeführt wird dieser anthropozentrische Subjektivismus bei Fichte, dessen Ich Ursprung von allem ist. Von Fichte wird Feuerbach beeinflußt, der das Ich jedoch von seiner Leiblichkeit her versteht[17].

Anders und keineswegs bloß das Ende jener oben angeführten Linie ist der Ausgangspunkt Hegels. Nicht das Einzelne, Konkrete oder Personale ist Ziel, sondern das Ganze, das All. Jedes wird vom größeren Allgemeinen her verstanden. Der Einzelne von der Gesellschaft (Staat) her, das Einzelne von der Geschichte (politische Geschichte) her. Zentralpunkt ist von Gesellschaft und Geschichte her der Staat.

Die Antwort der Linkshegelianer auf Hegel ist ein Rückblick und Rückgriff auf Kant: Das Individuum. Das interessierende Individuum ist jenes, das in Not vom Ganzen (= Gesellschaft und Idealismus) her ist. Nur an ihm kann aller Fortschritt entspringen. Damit wird einerseits die Klasse zum neuen Vermittlungsprinzip zwischen Individuum und Gesellschaft und es kommt anderseits zur Absage an allen Idealismus, wozu auch Religion gehört[18]. Da sich jedoch in der Klasse das gesellschaftliche Element stärker in den Vordergrund schob, konnte die Vermittlung nicht gelingen. Trotz gewollter Befreiung aus der Totalitarität der Gesellschaft blieb es bei dieser.

---

[11] *M. Horkheimer*, Kritische Theorie II, 147.

[12] Während der antiidealistische Zug auch dem Existenzialismus eignet, wonach Sein nicht im Bewußtsein aufgeht, ist das Seinsverständnis des Existenzialismus jedoch individualistisch, wie der Dezisionismus Heideggers oder der individualistische Hermeneutikbegriff Gadamers zeigt, bei dem die Spannung zur Gemeinschaft ausgeklammert bleibt.

[13] Dieser sachliche Zusammenhang ergibt sich aus einer Reflexion über den Begriff der Zeitgenossenschaft. Vgl. dazu *H. G. Gadamer*, Wahrheit und Methode, Tübingen[2] 1965, 373.

[14] Vgl. dazu: *J. Schwartländer*, Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968.

[15] *J. Kant*, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1783, A 481.

[16] Sprechendes Beispiel dafür ist der „Kategorische Imperativ", der in der Formulierung der „Kritik der praktischen Vernunft" (§ 7; A 54) lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."

[17] Vgl. dazu: *J. Mader*, Fichte Feuerbach Marx, Leib — Dialog — Gesellschaft, Wien 1968.

[18] Daß es um diese Vermittlung geht, ergibt sich nicht nur aus einer Ursprungsanalyse marxistischen Denkens, auch ein Blick auf den kurz darauffolgenden und von Marx unabhängigen Neukantianismus macht dies deutlich. So fragt etwa G. Simmel nach den Bedingungen der Möglichkeit der Gesellschaft auf dem Hintergrund der von Kant festgestellten Individualität.

Das letzte grundlegende Element kam aus Freuds Psychologie. Die eigentlichen Bedürfnisse des Menschen finden in der konkret-gegebenen Gesellschaft keine Erfüllung. Zu ändern ist aber nicht der Mensch betreffs seiner Bedürfnisse, sondern die Bedingungen des Lebens. Damit mündet die geschichtliche Analyse beim unmittelbar gegebenen Problem: menschliche Gestaltung von Gesellschaft und Geschichte.

3. *Philosophische Umwelt*

Antiidealismus und Antiindividualismus einerseits und das geschichtliche Wechselspiel zwischen Kant — Hegel — Marx — Freud anderseits führten zu jener Klassifizierung, nach der die „kritische Theorie" eine Unter- und Spielart des Marxismus sei, wobei der normierende Oberbegriff mehr vom orthodoxen Marxismus her verstanden wird. W. Post hat dem gegenüber eine Klassifizierung des Marxismus entworfen, aus der der Standort der kritischen Theorie deutlich wird[19]:

I. Orthodoxer Marxismus östlicher und westlicher Art.

II. Nichtmarxistische Marxinterpretationen aus weltanschaulichen Perspektiven:

a) Die ontologische Interpretation (J. Hommes).

b) Die existentialistische Interpretation (J. P. Sartre).

c) Die kosmologisch-eschatologische Interpretation (E. Bloch).

d) Die anthropologisch-philosophische Interpretation (K. Löwith).

e) Die Interpretationen aus katholischer Sicht (Wetter, Reding, Hommes, Calvez) bis hin zu jenen Modellen, die eine partielle Aneignung des Marxismus innerhalb der Religion versuchen und die J. Habermas als „Montage aus Christentum und Marxismus" bezeichnet[20].

f) Die bloß philosophiegeschichtlichen Interpretationen (Rohrmoser), die bei einer Reduktion auf Hegel die Eigenart des Marxschen Denkens übersieht.

III. Innermarxistischer Revisionismus

a) östlicher Art: Kolakowski, Schaff, Lukács, Machovec, Prucha;

b) westlicher Art: Dabei geht es um eine Fortführung des marxistischen Denkens auf Grund eines geistigen und historischen Neuansatzes, der den Revisionisten östlicher Prägung fehlt. Der Neuansatz im Geistigen stammt aus jener Denkgeschichte, die direkt miteingeht; der Neuansatz der historischen Bedingungen besteht in der Situiertheit im nach-nationalsozialistischen Zeitalter. Wie bedeutsam dies ist, wird klar aus jener Auseinandersetzung von Habermas mit Heidegger. Dieser ließ in der 1953 erschienenen „Einführung in die Metaphysik" seine während der NS-Zeit gemachte Aussage stehen: „Diese Bewegung hat innere Wahrheit und Größe, da sie die Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen herbeiführt."[21] Habermas antwortete darauf in der „FAZ": „Das gilt in unserem Verständnis nicht mehr." Zu den Vertretern dieser Art neuen Philosophierens zählen: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas.

4. *Einzelne Aussagen*

Auf dem Hintergrund der allgemeinen Bestimmungen sollen nun an Hand einiger Schlüsseltexte die angesprochenen Autoren selbst zu Wort kommen.

a) *M. Horkheimer*

„Je ernster der Gegenstand, über den man spricht, desto weniger gilt Du und Ich, desto emphatischer das Wir, selbst noch da, wo Schuld und Unschuld in Frage stehen. Es ist der

---

[19] *W. Post*, Kritik der Religion bei Karl Marx, München 1969, 16 ff.
[20] *J. Habermas*, Theorie und Praxis, 295.
[21] *M. Heidegger*, Einführung in die Metaphysik, Tübingen[3] 1966, 152.

jüdische Gedanke des Volkes, nur mit dem Unterschied, daß am Ende nicht der Messias, sondern Macht und möglichst unbegrenzte Dauer stehen. Das höchste Ziel, dem sie sich weihen, ist nicht die ewige Gerechtigkeit oder gar Erlösung, sondern die Nation. Da ein Endliches, das im Bewußtsein sich zum Unbedingten aufspreizt, notwendig den Charakter des Ersatzes an sich trägt, selbst wenn Unzählige mehr oder minder freiwillig für es sich opfern, hat das Bekenntnis zu solchem zweifelhaften letzten Sinn stets zur Wut, zum Fanatismus tendiert. Gewiß legt europäische Geschichte Zeugnis davon ab, daß auch die im Grunde nicht geglaubte, sich selbst ersetzende Religion den Völkermord bewirken kann. Was Peter von Amiens und Bernhard von Clairvaux jedoch von völkischen Demagogen und Führern unterscheidet, ist der übermenschliche, gigantische Verrat, den jene an dem Worte übten, das sie selbst, wenngleich schon zur Unkenntlichkeit verzerrt, verkündigten, während die totalitären Mörder solchen Gegensatzes ledig sind. Hier wie dort bedient sich die Gefolgschaft dessen, was zutiefst sie selbst nicht glaubt, um die eigene, in Verzweiflung umgeschlagene Unfähigkeit zur Liebe an den anderen zu rächen. Eben deshalb birgt die Ablösung der Wahrheit durch wie immer zeitgemäße Ideologien die Gefahr des Massenwahns in sich. Die gegenwärtigen Versuche der verschiedenen Konfessionen, ihren Gehalt so zu formulieren, daß er nicht zum mörderischen Aberglauben werden kann, entspringen wahrlich nicht allein dem Trieb zur Selbsterhaltung, sondern objektiver Notwendigkeit, dem Bewußtsein solcher Gefahr[22]."

Das Grundanliegen dieser Schule artikuliert sich im eben zitierten Text in die Richtung der Religion. Horkheimer wendet das Problem aber auch ins Allgemein-Menschliche.

„Unter den Erscheinungen des Rückgangs der Freiheit, von denen auf dem Gebiet der Wirtschaft, der Familie, der Erziehung, der Politik, des täglichen Umgangs einige jetzt angedeutet sind, scheint mir der Übergang der Subjektivität vom einzelnen aufs Kollektiv, auf Clique, Fachschaft, Partei, Nation entscheidend zu sein. Auch die sich zuweilen durch autoritäre Tendenzen behauptenden Konfessionen sind hinzuzurechnen. Die Substitution des Individuums durchs Kollektiv betrifft die einfachste Begebenheit des Alltags. Das Überqueren einer Straße war um 1900 Angelegenheit der Person. Man schaute nach rechts und links, hörte auf den Hufschlag der Pferde und ging, nach eigenem Entschluß, langsam oder rasch, gerade oder schräg auf die andere Straßenseite. Heute blicken zwanzig, dreißig Augenpaare auf die Ampel oder auf den Schutzmann und gehorchen dem Befehl. Der Signale, denen die Autofahrer gehorchen, sind sehr viel mehr; sie verordnen nicht nur Stillstand und Bewegung, sondern Tempo, Fahrtrichtung. In großen Ländern ist die Form der Kurve abgebildet, in die man einbiegt, so daß der kleinen Zeichnung in den nächsten Sekunden einfach stattzugeben ist. Die Fußgänger sind eine Gruppe so wie die Fahrer, und beide reagieren auf die Weisung, ohne die sie selber nicht zu denken wären. Sofern sie auf die Art der Weisung etwa Einfluß nehmen wollen, müssen sie als Gruppe über Gruppen handeln. Auf allen Gebieten, auch wo, wie im Fall der Autofahrer, der Mensch als Einzelwesen reagiert, erfährt er sich als Mitglied, als Vertreter einer Gruppe. Die der gegenwärtigen Gesellschaft immanente Tendenz tritt in der Postleitzahl hervor. Die Städtenamen werden überflüssig, musealer Zusatz. Straßennamen sind schon Last genug. Was für Telefon und Auto selbstverständlich ist, wird schließlich auch aufs Individuum anzuwenden sein. Die Nummern von Paß, Kennkarte, Sozialversicherung weisen den Weg. Ohne Ausdehnung des Zeichensystems auf den einzelnen selbst kommt die Verwaltung nicht mehr durch. Was sozial sich ereignet, wirkt auf die Betroffenen sich aus. Realitätsgerecht müssen sie als das sich erfahren, was sie im gesellschaftlichen Ganzen bedeuten. Die Ideen, die solche Erfahrung zu relativieren vermögen, sind letztlich unablösbar von Theologie, mit ihrem Rückgang wird die Welt der Nummern schlechthin gültig; die kulturelle Ära, für die das einzelne Subjekt noch einzig war, hat ihr Ende erreicht."[23]

Die Problematik der Bedeutung von Religion griff Horkheimer in einem Interview auf, das unter dem Titel „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen" herausgegeben wurde[24]. Das Interview geht aus von jenem Satz, den Horkheimer in seinen Aufsatz „Zu Theodor Haeckers, ‚Der Christ und die Geschichte' " 1936 geschrieben hat:

„In einer wirklich freiheitlichen Gesinnung bleibt jener Begriff des Unendlichen als Bewußtsein der Endgültigkeit des irdischen Geschehens und der unabänderlichen Verlassenheit

[22] *M. Horkheimer*, Bedrohung der Freiheit, 21 f.
[23] *M. Horkheimer*, a. a. O. 24 f.
[24] Siehe Anm. 4.

des Menschen erhalten und bewahrt die Gesellschaft vor einem blöden Optimismus, vor dem Aufspreizen ihres eigenen Wissens als einer neuen Religion[25]."
Mit der Frage, ob damit über Gottes Existenz etwas angedeutet sei, beginnt das Kernstück des Interviews.
„Max Horkheimer: Nein, so kann man es nicht sagen. Wir können die Existenz Gottes nicht beweisen. Das Bewußtsein unserer Verlassenheit, unserer Endlichkeit ist kein Beweis für die Existenz Gottes, sondern es kann nur die Hoffnung hervorbringen, daß es ein positives Absolutes gibt. Angesichts des Leidens auf dieser Welt, angesichts des Unrechts ist es doch unmöglich, das Dogma von der Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes zu glauben. Ausdrücklich gesagt: Das Wissen um die Verlassenheit des Menschen ist nur möglich durch den Gedanken an Gott, aber nicht durch die absolute Gewißheit Gottes.
H. G.: Was ist das für ein Gott, an den zu denken im Menschen das Bewußtsein der Verlassenheit hervorruft?
Max Horkheimer: Dazu möchte ich sagen, daß wir über Gott eben nichts aussagen können. Das ist nicht nur, wie Sie vielleicht vermuten werden, eine Behauptung, die auf mein Judentum zurückgeht, sondern ein entscheidender Grundsatz der Kritischen Theorie. Wir können das Absolute nicht darstellen, wir können, wenn wir vom Absoluten reden, eigentlich nicht viel mehr sagen als dies: Die Welt, in der wir leben, ist eine relative. Aber lassen Sie mich noch etwas anderes sagen. Hätten wir die absolute Gewißheit, daß es einen Gott gibt, dann wäre unser Wissen von der Verlassenheit des Menschen ein Trug, dann könnten wir dieses Wissen eigentlich nicht haben.
H. G.: Sie sprachen vom Judentum. Worin besteht der Zusammenhang mit der Kritischen Theorie?
Max Horkheimer: Der fromme Jude zögert zum Beispiel, wenn er das Wort ‚Gott' schreiben soll. Er macht dafür einen Apostroph, weil für ihn Gott das ‚Unnennbare' ist, weil sich ‚Gott' nicht einmal in einem Wort darstellen läßt.
H. G.: Aber diese Scheu, Gott darzustellen, geht doch zurück auf das göttliche Gebot, das nach der Bibel dem Moses auf dem Berge Sinai verkündet worden ist: Du sollst dir kein Bild von Gott machen.
Max Horkheimer: Natürlich ist es das. Aber sollten wir uns nicht fragen, warum es dieses Gebot gibt? Keine andere Religion außer dem Judentum kennt diese Vorschrift. Ich glaube, dieses Gebot gibt es deshalb, weil es in der jüdischen Religion nicht so sehr darauf ankommt, wie Gott ist, sondern wie der Mensch ist...
H. G.: Entscheidend ist also, wenn ich es zuspitzen darf, die eigene Haltung, das Tun; unwichtig ist, ob es einen Gott gibt, ob ich an ihn glaube oder nicht glaube.
Max Horkheimer: Dialektisch gesehen ist es wichtig und unwichtig zugleich. Unwichtig deshalb, weil, wie ich schon gesagt habe, wir über Gott nichts sagen können, und die Lehre der christlichen Religion, daß es einen allmächtigen und allgütigen Gott gibt angesichts des Leidens, das seit Jahrtausenden auf dieser Erde herrscht, kaum glaubhaft ist.
Wichtig ist es deshalb, weil hinter allem echten menschlichen Tun die Theologie steht. Denken Sie daran, was wir, Adorno und ich, in der ‚Dialektik der Aufklärung' geschrieben haben. Es heißt dort: Politik, die, sei es höchst unreflektiert, Theologie nicht in sich bewahrt, bleibt, wie geschickt sie sein mag, letzten Endes Geschäft.
H. G.: Was bedeutet hier aber Theologie?
Max Horkheimer: Auf keinen Fall steht Theologie hier für die Wissenschaft vom Göttlichen oder gar für die Wissenschaft von Gott. Theologie bedeutet hier das Bewußtsein davon, daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist. Theologie ist — ich drücke mich bewußt vorsichtig aus — die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge.
H. G.: Theologie als Ausdruck einer Hoffnung?
Max Horkheimer: Ich möchte lieber sagen: Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge.
H. G.: Das ist urchristlich. Auch der Christ hofft auf Gerechtigkeit, auf Bestrafung der Bösen und die Glückseligkeit für die Guten[26]."

Religion ist so nicht Überbau, sondern Unterbau menschlichen Lebens. Der Fragepunkt verlagert sich dadurch von der Frage nach Gott zur Frage nach der gesell-

---

[25] *M. Horkheimer*, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, 54.
[26] *M. Horkheimer*, a. a. O. 56—62. Auf Seite 62 hat sich ein sehr sinnstörender Druckfehler eingeschlichen. Anstelle „urchristlich" steht „unchristlich". Aus dem Zusammenhang ist die Fehlerhaftigkeit leicht ersichtlich. Der Verlag hat dem Verfasser dieses Artikels in einem Brief vom 25. 1. 1971 bestätigt, daß es sich tatsächlich um einen Druckfehler handelt.

schaftlichen Relevanz der Religion, die im Unterschied zur ersten Frage positiv beantwortet wird. Für Horkheimer ist die Frage nach Gott nur in Parallelität zur Frage nach der „gesellschaftlichen Funktion der Philosophie"[27] zu stellen und zu beantworten.

b) *Th. W. Adorno*

Wieder kann nur der den Theologen interessierende Grundzug herausgegriffen werden.

„Der Jargon säkularisiert die deutsche Bereitschaft, den Menschen ein positives Verhältnis zur Religion unvermittelt als Positivum anzurechnen, auch wenn ihre Religion zergangen und als unwahr durchschaut ist. Die ungeminderte Irrationalität der rationalen Gesellschaft ermuntert dazu, Religion zum Selbstzweck ohne Rücksicht auf ihren Gehalt zu erküren, als bloße Gesinnung, schließlich als Beschaffenheit von Subjekten, auf Kosten von Religion selbst. Man muß nur ein gläubiger Mensch sein, einerlei, woran man glaubt. Solche Irrationalität hat die Funktion von Kitt[28]."

Sehr deutlich wird das Gemeinte in einer kaum beachteten Besprechung von Ludwig von Fickers „Denkzettel und Danksagungen"[29]:

„Den Reden und Aufsätzen Ludwig von Fickers eigene Worte voranzustellen, kommt mir nicht recht zu. Ich durfte den im höchsten Alter Verstorbenen nicht mehr selbst kennenlernen, obwohl während der letzten Jahre, dank einer gemeinsamen Freundin, brieflicher Kontakt sich hergestellt hatte. Seine und meine Position — ein recht kruder Begriff — waren weit voneinander entfernt. Fickers Katholizismus, der wie ein selbstverständlicher Äther jeden Satz durchdringt, den er geschrieben hat, ist mit dem, was ich zu denken suche, unvereinbar. Trotzdem fühlte ich zu Ficker so viel Sympathie, daß ich vielleicht keine Grenze überschreite, wenn ich etwas über ihn sage. Sein Name, und der „Brenner", sind mir seit frühester Jugend vertraut; ich habe gewußt, daß er einer der wenigen Freunde Trakls war, ohne den ich mir meine geistige Existenz nicht vorstellen kann; auch sein Verhältnis zu Karl Kraus war mir gegenwärtig. Vor allem jedoch habe ich in jeder Äußerung von ihm, und in seiner gesamten Haltung, etwas gespürt, auf das ich ansprach, ohne daß dadurch die Gegensätze sich verwischt hätten. Gerade das, eine Gemeinsamkeit von Extremen, die keiner mittleren Toleranz bedarf, ja sie ausschließt, zog mich zu ihm hin. Es läßt sich das kaum auf einen allgemeinen und vagen Begriff von Humanität abdestillieren[30]."

Letztlich geht es um die Freiheit, die jedoch durch den „Jargon" verdeckt und verunmöglicht wird.

„Die Totalität des Scheins von Unmittelbarem, der in der zum bloßen Exemplar gewordenen Innerlichkeit gipfelt, erschwert es den vom Jargon Berieselten ungemein, ihn zu durchschauen. In seiner Ursprünglichkeit aus zweiter Hand finden sie tatsächlich etwas wie Kontakt, vergleichbar dem Gefühl, in der angedrehten nationalsozialistischen Volksgemeinschaft sei für alle Artgenossen gesorgt, keiner werde vergessen: metaphysische Winterhilfe in Permanenz[31]."

„Der Jargon der Eigentlichkeit ist Ideologie als Sprache, unter Absehung von allem besonderen Inhalt. Sinn behauptet sie durch den Gestus jener Würde, mit der Heidegger den Tod bekleidet. Auch Würde ist idealistischen Wesens[32]."

c) *H. Marcuse*

Bei ihm steht von Anfang an der Mensch in seiner Freiheit bzw. Unfreiheit im Vordergrund.

„Eine komfortable, reibungslose, vernünftige, demokratische Unfreiheit herrscht in der fortgeschrittenen industriellen Zivilisation, ein Zeichen technischen Fortschrittes. In der Tat, was könnte rationaler sein als die Unterdrückung der Individualität bei der Mechanisierung

---

[27] *M. Horkheimer*, Kritische Theorie II, 292.
[28] *Th. W. Adorno*, Jargon der Eigentlichkeit, 21.
[29] *Ludwig von Ficker*, Denkzettel und Danksagungen (hg. v. F. Seyr), München 1967.
[30] Nachrichten aus dem Kösel-Verlag, Folge 26, 6.
[31] *Th. W. Adorno*, Jargon der Eigentlichkeit, 65.
[32] *Th. W. Adorno*, a. a. O. 132.

gesellschaftlich notwendiger, aber mühevoller Veranstaltungen; die Konzentration individueller Unternehmen zu wirksameren, produktiveren Verbänden; die Regulierung der freien Konkurrenz zwischen verschiedenen gut ausgestatteten ökonomischen Subjekten; die Beschneidung von Prärogativen und nationalen Hoheitsrechten, welche die internationale Organisation der Ressourcen behindern. Daß diese technische Ordnung eine politische und geistige Gleichschaltung mit sich bringt, mag eine bedauerliche und doch vielversprechnde Entwicklung sein[33]."

„Es ist kennzeichnender Zug der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, daß sie diejenigen Bedürfnisse wirksam drunten hält, die nach Befreiung verlangen — eine Befreiung auch von dem, was erträglich, lohnend und bequem ist — während sie die zerstörerische Macht und unterdrückende Funktion der Gesellschaft ‚im Überfluß' unterstützt und freispricht[34]."

Den Ausweg aus der institutionalisierten Unfreiheit sieht Marcuse in der Revolution.

„Diese intellektuelle Auflösung, ja Zerstörung der gegebenen Tatsachen ist die historische Aufgabe der Philosophie und die philosophische Dimension[35]."

d) *J. Habermas*

Zur Fortführung des Revolutionsgedankens in die Praxis der Geschichte kommt es bei Habermas.

„Das Wissen um die ‚Notwendigkeit' der Revolution dispensiert nicht von der wissenschaftlichen Untersuchung der Bedingungen ihrer Möglichkeit, auch nicht vom wissenschaftlichen Nachweis, daß, wann und wo diese Bedingungen historisch existent sind. Die Angewiesenheit der Kritik auf Wissenschaft, auf empirische, historische, soziologische und ökonomische Analysen, ist so unabdingbar, daß sie wissenschaftlich, und — innerhalb der Theorie — allein wissenschaftlich widerlegt werden kann. Das heißt noch nicht, daß sie wissenschaftlich auch zureichend bewiesen werden könnte. Die wissenschaftlich feststellbaren Bedingungen der Möglichkeit einer Revolution einmal gesetzt — die Revolution selber verlangte darüber hinaus das entschlossene Ergreifen dieser Möglichkeit, eben die von der Einsicht in die praktische Notwendigkeit der Revolution stimulierte, nicht determinierte Praxis. Marx unterscheidet zwischen praktischer und theoretischer Notwendigkeit. Diese charakterisiert die Kategorien gesellschaftlicher Veränderungen, die sich über die Köpfe der Menschen hinweg ‚objektiv' durchsetzen, mithin ‚naturwissenschaftlich treu' berechnet und vorausberechnet werden können; jene dagegen, die ganz andere Kategorie gesellschaftlicher Veränderungen, die sich mit Willen und Bewußtsein der Menschen, nicht ‚objektiv' durchsetzen, mithin nur in ihren objektiven Bedingungen der Möglichkeit, nicht aber als solche berechnet und vorausberechnet werden können. Wo indes gar nicht erst der Gedanke erwogen wird, ob von diesem Ansatz aus eine materialistische Dialektik sinnvoll entwickelt werden kann, wird die Verwechslung von praktischer und theoretischer Notwendigkeit zur Aporie ... Abgesehen einmal vom Proletariat, das als möglicher, vielleicht als einziger Revolutionsträger in wissenschaftlicher Analyse der Bedingungen der Möglichkeit ermittelt, oder auf gleichem Wege bestritten werden kann — die ‚Notwendigkeit' des Fortschritts und der Revolution, wie immer sie bestimmt worden sind, ist eine praktische und keine theoretische. Ansonsten wäre die historische Dialektik nicht historisch und auch nicht kontingent, und die Behauptung, Marx habe Hegels Vorwort undiskutiert vorausgeschickt, behielte recht. Gegenüber einer solchen Voraussetzung blieben dann alle empirischen Analysen bloßes Nachwort, ihrer eigentlichen Kraft zur Falsifizierung beraubt, ohne die Wissenschaft keine wissenschaftliche Stringenz erlangt[36]."

5. *Kritik und Folgerungen*

Dafür läßt sich ein zweifacher Ausgangspunkt finden. Einmal jener, der diesem Denken immanent bleibt und es nicht im umfassenden Horizont untersucht. Von hier aus könnte es geschehen, nach einer Konvergenz oder Divergenz zu Marx zu fragen. Wird hier Marx „richtig" verstanden? Wir halten diese systemimmanente Frage für belanglos, ebenso wie jene, ob das Subjekt nicht überfordert wurde oder nicht die

---

[33] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, 21.
[34] *H. Marcuse*, a. a. O. 27.
[35] *H. Marcuse*, a. a. O 199.
[36] *J. Habermas*, Theorie und Praxis, 289 f.

„Natur" vergöttlicht wurde oder ob man solchem Fortschrittsglauben huldigen dürfe? Die Kernfrage liegt u. E. tiefer. Bleiben die bisher angeführten Fragen entweder einer marxistischen oder allgemein philosophischen Kritik immanent, so ist solche Immanenz auch hinsichtlich der Folgerungen möglich: entweder als Anstreben einer „Aussöhnung" der marxistischen Systeme oder als Hinweisen auf den dialogisch-revisionistischen und politischen Aspekt allen Philosophierens.

Um zu Kritik und Folgerungen zu kommen, gilt es jene denkgeschichtliche Grundfrage aufzuspüren, aus der diese Art des Philosophierens verstehbar wird, um dann seine Verschränktheit mit dem übrigen Denken aufzuzeigen. Die Frage nach Mensch, Gesellschaft und Geschichte ist jene ungelöst dahinterliegende Grundfrage. Jene Ungelöstheit hat ihren Grund in der Geschichte des abendländischen Seinsdenkens, das eher dem Apersonalen und Statischen verpflichtet erscheint. So liegt im Denken der „Kritischen Theorie" das letzte Ende bisherigen Philosophierens vor, das aber auch Ansatz für eine neue Denkentfaltung sein kann. Personologische und dynamologische Ansätze verweisen darauf.

Erst aus dieser „Grundbestimmung" ist die Bedeutung dieses Denkens für die Theologie auszumachen. Personal-du- und wirhaftes und dynamisch-(heils-)geschichtliches Denken bestimmen das theologische Denken. Das erwähnte philosophische Denken fordert solches Denken; mehr vermag die Philosophie allerdings nicht. Das Gespräch der Theologie mit dieser Philosophie wird also nicht in einer Übernahme bestehen, sondern im Aufgreifen jener Fragen, die diese Philosophie bestimmen. Solche Fragen aufzuwerfen ist die (fundamental-)theologische Bedeutsamkeit der Philosophie. Möglicherweise liefert diese Philosophie Voraussetzungen für ein anthropologisch-ontologisches Gottverständnis, das der Tatsache Rechnung trägt, daß „Egolatrie" und „Soziolatrie"[37] nur in einer „Theokratie"[37] zum Ausgleich kommen können.

---

[37] Diese Begriffe entnehmen wir dem ungedruckten Manuskript von *O. Eberz*: „Am Tage Gregors VII.", 26.

RIGOBERT KOPER

Die Lage der katholischen Kirche in Holland

Das holländische Pastoral-Konzil

Wenn ich über Einladung der Redaktion dieses Thema behandle, so gedenke ich, keinen theologischen Beitrag zur Entwicklung unserer Kirche zu liefern. Ich möchte nur von meinem Dienstposten als Bischofsvikar aus einmal verlauten lassen, daß unsere Gläubigen auf die Zukunft der Kirche vertrauen, trotz allem, was die Presse oft einseitig über Holland berichtet. Uns niederländischen Katholiken bringt man in der Welt teils Argwohn und Mißtrauen, teils Bewunderung und Neid entgegen. Bei uns im eigenen Lande wird die Lage verschieden beurteilt. Den einen geht die Entwicklung nicht schnell genug, die anderen erschrecken alle Änderungen, Unstimmigkeiten und Diskussionen. Beide Extreme kämpfen oft fanatisch für oder wider das Neue und verhärten die Standpunkte. Dazwischen liegt die wahrscheinlich größte Gruppe derer, die sich kaum vernehmen lassen aus verschiedenen Gründen. Es sind das die Mitläufer, die weniger Interesse haben, nicht alles begreifen, nicht allem zujubeln, die aber doch überzeugt sind, daß die Kirche sich erneuern müsse und darum Unruhe, Risiko und Fehler nicht zu vermeiden seien, ja zum Glaubensleben gehören.

Nimmt man dazu unsere Schwierigkeiten mit Rom hinsichtlich der Liturgie, des Katechismus, des Pastoralkonziles, der Zölibatserklärung, der pastoralen Tätigkeit verheirateter Priester und der Bischofsernennung in Rotterdam, so ist verständlich, daß Holland die Augen des Weltkatholizismus auf sich lenkt. Umso unbegreiflicher ist es, daß selbst holländische Katholiken — auch in deutschsprachigen Veröffentlichungen — eine so in Fluß befindliche und komplizierte Sache nur statisch, einfach und einseitig darstellen.

I

Es ist noch gar nicht so lange her, daß sich die Katholiken Hollands gegen allerhand wirkliche und eingebildete Gegner verteidigen mußten. Daraus entstand eine wehrhafte Geisteshaltung, an die noch vieles in der Kirche von heute erinnert. In einem Minderwertigkeitsgefühl meinte man, daß es vieles nachzuholen gäbe in geistiger, kultureller und sozialer Hinsicht. Die feste Verbundenheit miteinander und mit der Leitung der Kirche, die einseitig hierarchisch, institutionell und klerikal war, gab Sicherheit und führte zu Erfolg[1]. Seit Wiedererrichtung der Hierarchie in Holland (1853) ist mit unvorstellbaren Opfern unglaublich viel geleistet worden, was mancher Neuerer nicht mehr wahrhaben will. Der innere Aufbau der Kirche und ihrer Organisationen (Schule, Universität, Gewerkschaft, Rundfunk, Zeitung usw.), wie die Missionsarbeit (etwa zehn Prozent aller Missionare der Welt sind Holländer) haben die Energie und die Finanzen der holländischen Katholiken sehr beansprucht. Ich kann verstehen, daß jenen, die die schwierige Lage von früher kennen, das Herz blutet, wenn sie erleben müssen, wie leichtfertig man mit den Werten umgeht, die mit soviel Liebe und Sorge, Mühe und Opfer geschaffen wurden. Die Jahre der Emanzipation (1853 bis 1940) verschafften dem Katholizismus mehr Einfluß, Anerkennung und Erfolg. Dementsprechend wuchs die Mündigkeit, das Verantwortungsgefühl und das Freiheitsverlangen der Katholiken. Die Verbundenheit aus Abwehr, das Gehorchen aus Notwendigkeit, die Kontrolle und das Reglement büßten an Kraft ein. Das war eine ganz normale Entwicklung, die durch den zweiten Weltkrieg noch vorangetrieben wurde. Seitdem wissen die Katholiken Hollands, daß sie persönlich Verantwortung tragen, frei denken, sprechen und schreiben wollen, daß Autorität nicht gleichgesetzt werden darf mit Befehl und Gehorsam[2].

Die Freiheit, die die Holländer immer wieder im Laufe ihrer Geschichte mit Einsatz aller Kräfte für sich beansprucht haben, hat allmählich, besonders nach dem zweiten Weltkrieg, auch auf kirchlicher Ebene eine Rolle zu spielen begonnen. Der Holländer sagt die Dinge gerade heraus, auch wenn das oft ungeniert erscheint. Das gehört nun einmal zu seinem Charakter. So nimmt nicht wunder, daß er es auch in kirchlichen Dingen und in Sachen des Glaubens tut. Das war früher ungewöhnlich und ist es heute noch für manche Glieder der Kirche.

Man kann freilich sagen: ein solches Verlangen nach Freiheit und freier Meinungsäußerung in der Kirche sei eine gefährliche Sache. Das mag sein. Es besteht tatsächlich die Gefahr eines unverantworteten, nicht zuständigen Redens und Schreibens, Gefahr der Einseitigkeit, des Mangels an Klugheit. Man läuft Gefahr, die Vergangenheit zu unterschätzen, das Neue zu übertreiben, den eigenen Standpunkt zu dogmatisieren und die Dogmen der Kirche zu diskutieren. Es kostet wenig Mühe, derartige

---

[1] Soziologen haben das später die in-group-Mentalität genannt. Manche verglichen die damalige Lage in Holland mit der heutigen Situation in der DDR. Der Gehorsam gegen die Bischöfe und die gegenseitige Verbundenheit waren zum Teil durch die Umstände erzwungen. Man fühlte sich dabei wohl und konnte dadurch etwas erreichen.

[2] Nicht ohne Grund war das erste Thema des niederländischen Pastoralkonzils „Die Gewalt in der Kirche". Und es war nicht unbegründet, daß gerade dieses Thema nicht zur Zufriedenheit ausgearbeitet werden konnte.

Dinge in Holland festzustellen. Aber Risiken konstatieren, heißt noch nicht, sich gegen die Freiheit selbst auflehnen, mit der die Risiken verbunden sind. Wenn man irgendwo laut sagt, was anderswo heimlich geflüstert wird, so hat das den Vorteil der Freiheit selbst: der Offenheit und Ehrlichkeit, des Durchbrechens von Tabus und der Leistung einer enormen Information an die Bischöfe über die wirkliche Lage der Kirche im Lande[3].

Es ist ein großer Unterschied zwischen Reden und Tun, zwischen freier Meinungsäußerung und dem wirklichen Leben. Die Niederländer vertragen es nicht, wenn nur geredet, aber nichts getan wird. Sie sind pragmatisch eingestellt. Man hat gesagt: die großen Ideen stammen aus Deutschland, sie werden in Frankreich popularisiert und in Holland praktiziert! Mag das auch übertrieben sein; sicher ist: die Holländer lieben es nicht, zu reden und dann in der Praxis nichts zu tun[4]. Deshalb hat auch die Kirche Hollands soviel Interesse für die Tatsachen. Ideen und Ideale sind ja schön, aber wie verhält sich die Wirklichkeit? Es gibt kein Land, wo man für kirchliche Belange so sehr soziologisch-wissenschaftliche Untersuchungen, Umfragen und Interviews ausgewertet hat wie bei uns.

Die Wissenschaften, die die Menschen und ihre zwischenmenschlichen Beziehungen erforschen, sind in Holland angesehen und viele bekannte Katholiken vertreten sie. Nur Tatsachen beeindrucken, und je mehr sie das tun, umso mehr muß man sich darüber Gedanken machen. Sagt man: die hl. Messe formt uns zur Gemeinschaft, dann fragt der Holländer sofort: was kommt davon in der Wirklichkeit zum Ausdruck? Ist das nur wenig, so folgert er daraus, daß wir die Vorstellung aufgeben müssen: die Eucharistie führe selber und von sich allein zur Gemeinschaft. Hört der Holländer, daß die Kirche immer verkündigt hat, man solle seinen Nächsten lieben, so fragt er: Was hat die Kirche getan und was tut sie jetzt gegen Hunger, Diskriminierung und Krieg[5]? Der holländische Katholik ist nie bei Ideen und Plänen stehengeblieben. Schon seine Vorfahren haben Taten gesetzt: Organisationen geschaffen, Krankenhäuser gebaut, Anstalten gegründet, sie haben große Missionsgebiete betreut und finanziert. Diesen Pragmatismus vertritt auch der Katholik in Holland heute, aber aus einer neuen Gesinnung heraus, aus dem erwachten Bewußtsein von Freiheit und Verantwortlichkeit. Nicht mehr das autoritäre und uniforme Denken, sondern die Möglichkeit des Dialogs und der persönlichen Meinungsbildung dienen ihm dazu als neue Grundlage.

In der Entwicklung der niederländischen Kirche spielt aber etwas viel Tieferes eine führende Rolle. Etwas, was die Bedeutung geschichtlicher und soziologischer Überlegungen weit übersteigt. Es ist die eigentliche Tiefe des Glaubens selber. Es gab ein Konzil in Rom, ein Pastoralkonzil in Noordwijkerhout. Die Kirche ändert sich, man sucht nach neuen Strukturen und neuen Autoritätsverhältnissen. Es wird gesprochen über Säkularisierung und Humanisierung. Solange man aber katholischer Christ sein will, tut man das eben als katholischer Christ, nicht weil man Mitglied eines Vereines

---

[3] Diese Haltung führte wohl zu manchen Entgleisungen, war aber garantiert durch das II. Vatikanum, das für die Entwicklung in Holland eine große Stütze und Bestätigung geworden ist.

[4] Schillebeecks bemerkte vor Jahren im Fernsehen: „Was mir immer auffällt in den Niederlanden, ist die steinharte Konsequenz, womit jedesmal neue Einsichten oder Daseinsaspekte in die Praxis umgesetzt werden. In anderen Ländern kann man, auch wenn der Zweifel oder die neue Einsicht schon da ist, mittlerweile noch weitermachen in der überlieferten Sitte und Praxis. In Holland kann man das nicht!" Und Goddijn sagte in einem Vortrag in Salzburg: „Ein Holländer will nicht bei abstrakten Ideen stehenbleiben. Er denkt an die Verwirklichung. Er versucht die Ideen zu praktizieren, ihnen Hand und Fuß zu geben."

[5] Wer von Helder Camara liest oder hört, erschrickt vielleicht vor seinen harten Worten, kann sich aber des Eindruckes nicht erwehren, daß Camara ein Christentum der Tat predigt.

ist, dessen altmodische Tracht modernisiert werden soll, sondern weil man Christ sein will. Das bedeutet, daß all diese Dinge etwas, ja alles mit Christus zu tun haben. Christ sein heißt von Christus sein, zu ihm gehören, von ihm Inspiration und Gnade empfangen, kraft seiner Botschaft im Leben stehen. Christus ist Zentrum, nicht ein Konzil, nicht die Institution, nicht das Dogma. Es muß also gefragt werden, was all diese Veränderungen mit Christus zu tun haben. Wir sind auf der Suche nach Christus, wir alle in unserem ganzen Leben, auch in unserem kirchlichen Leben und in seiner Erneuerung. Wir suchen Christus. Wir wollen ihn wieder erkennen in der sich erneuernden Kirche, wie die Jünger von Emmaus ihn in seiner neuen Erscheinungsweise wieder erkannten. Wer aber Christus wiedererkennen will, der muß ihn zuerst kennenlernen. Dazu ist uns das Evangelium geschenkt worden. In ihm begegnen wir Christus als Menschen mit einer menschlichen Geschichte: geboren in Bethlehem, erzogen in Nazareth als Sohn eines Zimmermannes, gestorben in Jerusalem als ein zum Kreuzestod Verurteilter. Wir begegnen Christus mit menschlichen Eigenschaften, mit Interesse für alle menschlichen Dinge: für Hunger und Durst, Gesundheit und Krankheit, Reichtum und Armut, Kinderspiel und Politik, Hochzeit und Begräbnis, Aussaat und Ernte, Hirten und Fischer, Hauptmann und Knecht. Christus war zugänglich für alles, was menschlich war und für jeden, der menschlich war bis zu den Sündern und Dirnen, so daß man ihm den Vorwurf gemacht hat: „Seht, dieser Mensch ist ein Fresser und ein Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder." (Mt 11, 19). Wer Christus sah, sah einen Mann, einen sehr menschlichen Mann. Wer mit ihm sprach, sprach mit einem Menschen, in menschlicher Sprache, mit menschlichen Gebärden, in einer menschlichen Situation, voll höchster Integrität: „Wer von euch kann mir eine Sünde nachweisen?" (Jo 8, 46).

So begegnet man Jesus. Jener, dem es gegeben war, die Zeichen Gottes zu verstehen, glaubte, daß sich in dem Menschen Jesus, den er sah, Gott offenbarte, den er nicht sah. So offenbart Gott sich immer: in der Menschlichkeit, die man sieht, begegnet man Gott, den man nicht sieht. Der eine trifft Jesus, den gleichen Jesus, und versteht diesen Menschen als höchstes, geoffenbartes Zeichen Gottes. Der eine glaubt, der andere nicht. Wer wird das je ergründen und erklären können? Wer aber glaubt, der wagt es, Gott zu verstehen in der Menschlichkeit des Jesus, in der Menschlichkeit der Kirche, in der Menschlichkeit des Sakramentes, in der Menschlichkeit eines Menschen. Je besser und reiner die Menschlichkeit ist, umso besser kann sie als Zeichen Gottes verstanden werden.

Wer das wirklich glauben kann, wer darnach ernsthaft handeln kann, der wird begreifen, wie wichtig es ist, daß wir als Christen — gerade weil wir Christen sind — alles das ernst nehmen, was echt menschlich ist. Denn die Menschlichkeit ist für den Glaubenden die Möglichkeit der Gottes-Begegnung. Wie könnte man Gott besser innewerden als eben in der Menschlichkeit Jesu, in der Menschlichkeit der ganzen Schöpfung, in der Menschlichkeit eines jeden Menschen? Müßte man Gott außerhalb der Menschlichkeit Jesu und aller Menschen begegnen, so bestünde dazu nicht einmal eine Möglichkeit. Deshalb entspricht es dem christlichen Glauben, d. h. dem Glauben an Christus, daß der Mensch ernst genommen werde. Der ganze Mensch, mit seiner Freiheit, seiner Verantwortlichkeit, mit seinem notwendigen Bedürfnis nach verständlichen Zeichen, mit seiner Not, seiner Sehnsucht. Diese Überzeugung, die eine Glaubensüberzeugung ist, ist mehr oder weniger bewußt Grundlage aller Versuche zu Erneuerung und Vermenschlichung der Kirche Christi in Holland, bis hinein ins Pastoralkonzil.

II

Auf diesen *geschichtlichen Hintergründen* der Katholiken-Emanzipation, des Freiheitsdranges auch auf kirchlicher Ebene, des praktischen Sinnes der Holländer, die nicht bloß reden, sondern auch handeln wollen, insbesondere auf dem Hintergrund eines

neu bewußt werdenden Glaubens an Christus und an Gottes Walten in dieser Welt, muß man auch das holländische Pastoralkonzil sehen.

1

Papst Paul VI. hat dieses Konzil „ein anspruchsvolles und heikles Unternehmen, etwas vollständig Neues und Einzigartiges" genannt[6]. Das stimmt. Denn nach dem Kirchenrecht sind für die Synoden der Kirchenprovinzen die Bischöfe und Prälaten zuständig, indes die anderen Kleriker sowie die Laien keine Verantwortung dabei übernehmen. Unser Pastoralkonzil dagegen räumte gerade den Laien eine große Verantwortlichkeit ein; denn es ist in Holland kaum denkbar, daß die Bischöfe ihren Leitungsdienst ohne Anerkennung der Mitverantwortlichkeit der Gläubigen versehen könnten. Tatsächlich war dieses Pastoralkonzil, verglichen mit dem, was bisher in der Kirche üblich war, etwas Neues und Einzigartiges. Andererseits war es der Wunsch des II. Vatikanums: „... daß die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufglühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und für die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit gesorgt werden[7]."
Ein solches Konzil ist darum ein gläubiges Sich-Beraten aller Katholiken unter Leitung der Verantwortlichen, also der Bischöfe. Ein gläubiges Sich-Beraten, das heißt aus dem Glauben heraus, fest im Glauben und um des Glaubens willen. Deswegen klang während der Sitzungen manchmal der Wunsch auf nach mehr Schwung und nach weniger theologischen Beweisen. Man wollte offenbar Gottes Geist, sein Feuer und seine Wärme deutlicher spüren. Wenn man festhält, daß alle Gläubigen Mitverantwortung tragen für die Kirche wie sie liegt und steht, weil sie ja alle den Hl. Geist empfangen haben, dann will man doch auch etwas von diesem Geist Gottes spüren in der Begeisterung und im Enthusiasmus.
Die holländischen Katholiken betrachteten die Schlußsitzung des II. Vatikanums nicht als Abschaltung eigenen Denkens und Tuns, vielmehr wollten sie auf dem Fundament des Allgemeinen Konzils weiterbauen. Ein Nationalkonzil, eine Pastoralsynode erstrebt eine auf die eigene Situation abzielende Besinnung auf den Glauben:

— *was enthält für uns jetzt die Frohbotschaft?*
— *wie verkündet man zeitgemäß und in entsprechender Form das Evangelium?*
— *wie soll sich heute die Glaubensgemeinschaft benehmen und was hat sie zu tun?*
— *wie stehen wir als Christgläubige in einer Welt, in der gewaltig viel Neues wächst?*
— *wie trägt eine nationale Kirchenprovinz ihre Verantwortung gegenüber der ganzen römisch-katholischen Kirche, gegenüber den anderen Kirchen und allen Menschen?*

Das ganze Konzil war selbstverständlich ökumenisch ausgerichtet. 13 andere christliche Kirchen und andere Gemeinschaften nahmen daran teil, nicht nur als Beobachter, die nur sehen und hören dürfen wie die Vertreter der Presse, sondern als aktive Teilnehmer. In den Plenarsitzungen hatten sie zwar kein Stimmrecht, aber sie spielten eine große Rolle bei allen Vorbereitungen in Gesprächskreisen, Studienkommissionen, als Sachverständige usw. Ihre Stimme war auch deutlich in den Plenarsitzungen zu vernehmen und ihre Meinung, Warnung oder Überzeugung beeinflußte des öfteren den Verlauf der Dinge.

2

Vor allem bei der Vorbereitung des niederländischen Pastoralkonzils gab es Schwierigkeiten in der Organisation. Nach dem Kirchenrecht lag die oberste Leitung in den

[6] In seinem Brief vom 23. November 1966 an Kardinal Alfrink.
[7] Vat. II., Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, nr. 36.

Händen der Bischöfe. Diese delegierten sie an eine Zentralkommission unter Führung von Kardinal Alfrink, Erzbischof von Utrecht. Sie zählte sieben Mitglieder: den Kardinal, drei Priester und drei Laien. Ihr zu Diensten stand das Sekretariat, dessen Leitung Dr. Walter Goddijn OFM innehatte. Bezüglich dieser drei: Leitung der Bischöfe, Delegierung an die Zentralkommission, Hilfe eines Sekretariates gab es keine Schwierigkeiten. Nicht so leicht war es aber, in diesem Konzil die rechte Stelle zu finden für die Bischöfe und für die anderen Mitglieder und deren Beziehungen untereinander festzulegen.

Jedes Konzil arbeitet mit vorbereitenden Kommissionen und mit einem Zustrom an Informationen und Meinungen, deren Gewicht man kaum überschätzen kann[8]. Aber die Plenarsitzungen mit Vorschlägen und Abstimmungen sind auch notwendig. Wie waren diese zusammengesetzt? Waren die Gläubigen darin repräsentiert, und in welcher Beziehung standen sie zum Episkopat? Die Vollversammlung sollte ursprünglich aus den Mitgliedern der 14 Vorbereitungskommissionen zusammengesetzt sein. Für die zu behandelnden Themen war je eine Kommission aufgestellt, deren Mitglieder Sachverständige sein sollten. War eine Kommission mit ihrer Arbeit fertig (z. B. über das Glaubensleben, die Mission, die ökumenische Bewegung), wollte man die Sachverständigen aller Kommissionen zusammenrufen, um gemeinsam mit den Bischöfen das erstattete Gutachten zu besprechen. So hatten es auf dem Gebiet der Organisation Bewanderte vorgeschlagen, wohl nach dem Beispiel des Vorgehens bei Zivilbehörden und ähnlichen Instituten[9].

Allmählich lehrte die Praxis, daß es so nicht ging aus zwei Gründen: erstens wäre das ein Konzil gelehrter Herren und nicht des ganzen Gottesvolkes, und zweitens trügen die Bischöfe wieder allein die Verantwortung. Zur Vorbereitung eines Entschlusses ist die Arbeit der Sachkundigen sehr wichtig, aber die Entscheidung selber muß — besonders in den pastoralen Angelegenheiten der Kirche — auch von Nicht-Sachkundigen getroffen werden können auf der vereinten Grundlage von Sachverstand, Vernunft, Autorität und engagiertem Verantwortungsbewußtsein. So änderte man die Zusammensetzung der Vollversammlung, die nicht mehr ausschließlich Experten umfaßte, sondern Vertreter der Laien, Ordensleute und Priester, die in den Diözesen durch demokratische Abstimmung gewählt wurden[10]. So waren Sachkundigkeit und Verantwortung zusammen vertreten.

3

Oft konnte man hören und lesen: das holländische Pastoralkonzil sei zu wenig repräsentativ gewesen. Der Vorwurf ist nicht unbegründet. Aber durch welches demokratische Vorgehen werden wirklich alle Meinungen vertreten? Nur ein Teil der Wahlberechtigten tut mit, die nicht Mittuenden erheben später Einspruch. Jede Wahl führt auf eine Mittellinie mit leichtem Gefälle nach links. Diese Einseitigkeiten muß man in Kauf nehmen, weil es faktisch nicht anders geht. Es stimmt, daß beim holländischen Pastoralkonzil die äußerste Rechte nicht vertreten war, aber ebenso war auch die äußerste Linke nicht vertreten. Übrigens ist zu betonen, daß dieses Pastoralkonzil

[8] Dazu gehören ungezählte Gesprächskreise, umfangreiche schriftliche Stellungnahmen einzelner, Beteiligung von Presse, Fernsehen, Rundfunk usw.

[9] Bei diesen setzt auch oft die Direktion eine Kommission ein zur Ausarbeitung eines Gutachtens. Ist dieses erstellt, so beraten sich die Auftraggeber mit ihren Sachverständigen darüber, nehmen es an, ändern oder weisen es zurück und geben das Ergebnis mit oder ohne Motivenbericht bekannt.

[10] So gehörten aus der Diözese Haarlem dem Pastoralkonzil drei Priester an, gewählt vom Priesterrat (der selber wieder gewählt worden war von allen Priestern des Bistums), und sieben Laien, gewählt vom Pastoralrat (der von allen Gläubigen des Bistums gewählt worden war).

nicht nur und nicht an erster Stelle in den Plenarsitzungen stattfand. Darüber später noch. Die Zusammensetzung des Pastoralkonzils war schließlich folgende:

a) die 7 Bischöfe Hollands bildeten das Präsidium,
b) die 7 Mitglieder der Zentralkommission waren der geschäftsführende Ausschuß des Konzils,
c) 21 Priester (3 aus jedem Bistum),
d) 49 Laien (7 aus jeder Diözese),
e) 10 Ordensleute (gewählt aus und von den nationalen Verbänden von Priestern, Brüdern, Schwestern und Säkularinstituten),
f) 13 Repräsentanten anderer Kirchen (ohne Stimmrecht),
g) 15 von den Bischöfen berufene Mitglieder, durch die bestimmte unausgeglichene Situationen bereinigt werden sollten[11].

Die so gebildete Vollsitzung befaßte sich mit den Anträgen der Vorbereitungskommissionen und beurteilte, ob diese Anträge ihrer Meinung nach der Überzeugung der Glaubensgemeinschaft entsprechen. Dazu war eine Diskussion notwendig. Nach dieser stellte die Versammlung fest, welche praktische Konsequenzen mit einer bestimmten Glaubenseinsicht zu verbinden seien. Die Vollversammlung hatte also keine gesetzgebende Vollmacht, sie hatte nur die Bischöfe zu beraten. Diese Tatsache wurde von den meisten Kritikern übersehen.
Nach unserem heutigen Kirchenbild ist das Vorgehen beim niederländischen Pastoralkonzil ganz normal. Über die eingebrachten Gutachten und Vorschläge wurde abgestimmt, auch von den Bischöfen. Dadurch kam zum Ausdruck, daß Bischöfe und Gläubige keine Gegner sind, sondern eine gemeinsame Überzeugung finden wollen. Bei den gemeinsamen, öffentlichen Abstimmungen gaben die Bischöfe als erste ihre Stimme ab, weil sie ja die verantwortlichen Führer sind in Glaubenssachen. Das kann natürlich jene beeinflussen, die nach ihnen abstimmten. Das ist jedoch genau der Einfluß, den die kirchlichen Autoritäten haben dürfen, wobei die Freiheit eines jeden unangetastet bleibt. In dieser Sicht muß man den Ausspruch des Kardinals Alfrink verstehen: „daß dieses Konzil nicht als ein Parlament angesehen werden kann, das Beschlüsse faßt, die von den Bischöfen ausgeführt werden müssen. Andererseits nehme ich an, daß diese pastorale Beratung Schlußfolgerungen zeitigt, die die Bischöfe im Rahmen ihrer eigenen Verantwortlichkeit sehr bereitwillig realisieren wollen"[12]. Die Bischöfe wissen sich also gebunden an die Beschlüsse des Pastoralkonzils, insoweit diese in Einklang stehen mit ihrer bischöflichen Verantwortung und ihrem Gewissen.

4

Das Neue beim holländischen Pastoralkonzil war vor allem die Tatsache, daß die ganze Glaubensgemeinschaft dabei beteiligt und dafür verantwortlich war. Die Zeit, da nur die Bischöfe entscheiden, ist vorüber. Immer wieder wird gefragt, ob bei diesem Konzil die Gläubigen in wirklich repräsentativer Weise beteiligt waren. Die Katholiken der Niederlande waren vertreten durch ihre Bischöfe, durch viele Sachverständige in den Vorbereitungskommissionen, durch gewählte Vertreter der Bistümer und Orden. War das eine adäquate Repräsentation? Das könnte man nicht behaupten, wenn es nicht noch eine umfassendere Teilnahme gegeben hätte durch die Gesprächskreise, Organisationen und Vereine, durch die Postfächer und Massenmedien. Das wurde von den Kritikern dieses Konzils oft übersehen und nicht erwähnt.

[11] Daß die äußerst orthodoxe Gruppe am Konzil präsent war, verdankte sie diesem Recht der Bischöfe und nicht irgendeiner Wahl.
[12] Ausspruch vom 3. Jänner 1968.

Die Gesprächskreise schätzt man auf etwa 15.000. Das bedeutet, daß rund 200.000 Menschen (ungefähr ein Fünftel aller erwachsenen Katholiken) sich regelmäßig besprachen über ihre Aufgaben als Christen in dieser Zeit. Die eingesandten Protokolle ihrer Beratungen waren eine sehr wichtige Quelle der Information für das Pastoralkonzil und beeinflußten nicht nur das Konzil, sondern auch das persönliche Leben der einzelnen in Familie, Pfarrei und Bistum.

Von den zahlreichen Organisationen und Vereinen gilt das gleiche. Auch sie haben Protokolle eingesandt, die sowohl für das Konzil als auch für das öffentliche Leben in den Diözesen von Bedeutung waren. Anhand solcher Protokolle konnte der Bischof von Haarlem mit den Ortsführern des katholischen Gärtner- und Bauernbundes ins Gespräch kommen über verschiedene Glaubensprobleme von heute.

Postfächer wurden errichtet, um jenen, die nicht Mitglied einer Organisation oder Gesprächsgruppe sein konnten oder wollten, Gelegenheit zu geben, daß auch sie zu Worte kamen. Jedermann konnte brieflich seine Kritik äußern, seine Ideen und Wünsche vorbringen. Jeder Brief wurde persönlich beantwortet, viele Schreiben wurden im Rundfunk anonym behandelt und das Ganze wurde im Konzil verarbeitet.

Die Massenmedien Presse, Rundfunk, Fernsehen haben dem Konzil sehr viel Aufmerksamkeit geschenkt. „Catholica non leguntur" gilt in keiner Weise mehr. Das Konzil war in aller Munde, bei Katholiken sowohl wie bei Nichtkatholiken. Zwar wurde immer wieder behauptet: die Massenmedien stünden auf der linken und progressiven Seite. Tatsache war, daß die sogenannte rechte Seite auch nach vielfacher Einladung oft nichts zu sagen oder zu bieten wußte. Man wird verstehen, daß die genannten Möglichkeiten der Teilnahme für das Pastoralkonzil noch wichtiger waren als die Vollversammlungen. Leider haben viele davon keinen Gebrauch gemacht und doch später Kritik geübt.

5

Es soll noch einiges gesagt werden über die Ergebnisse des Konzils. Da die ganze Angelegenheit etwas Neues war und man dabei auf keine Erfahrung sich stützten konnte, wurden natürlich Fehler gemacht. Manche Gutachten der Vorbereitungskommissionen waren mangelhaft, nur von der Praxis her gesehen und gegen Fehlauslegungen zu wenig gesichert. Das führte zu einseitigen Diskussionen, die unnötig aufregend und zu wenig theologisch durchdacht waren. Die Abstimmungen über die Anträge und die angefügten Empfehlungen brachten auch oft keine Klärung. Darauf haben die evangelischen und orthodoxen Teilnehmer mit Recht hingewiesen oder haben davor gewarnt.

Andererseits gab es ein Klima des Vertrauens, der Begeisterung, des gemeinsamen Ringens um die Wahrheit und Wirklichkeit des Glaubens, das manchmal geradezu herzerfrischend war. Das Mißtrauen, das zwischen den Bischöfen und Gläubigen bestand, hörte auf und an seine Stelle trat ein großes Vertrauen, das trotz vieler Schwierigkeiten bis heute andauert. Ausländische Korrespondenten und Journalisten waren erstaunt über die tiefe Verbundenheit von Episkopat und Gläubigen. Manche Beschlüsse des Konzils waren von größter Bedeutung für das Leben der Kirche. Man mag einwenden, daß die Anträge und Entschlüsse theologisch und dogmatisch nicht so in die Tiefe gingen, aber die Entschlossenheit, gemeinsam Kirche sein zu wollen in unserer Zeit, war großartig und eindrucksvoll.

Die Konservativen haben im Konzil keine Rolle gespielt, sie wurden für die Vollversammlung nicht gewählt. Das ist bedeutsam. Die anderen Möglichkeiten konnten sie aber gebrauchen. Vielfach wurden sie von den Bischöfen frei nominiert, was gar nicht so einfach war. Die Behauptung, daß konservative Gläubige und Priester vom Konzil abgelehnt worden seien, ist nicht wahr. Als sie einmal, ohne sich vorher anzumelden, teilnehmen wollten, wurde es ihnen gestattet. Ihr Einfluß blieb aber

minimal. A. Simonis, der jetzige Bischof von Rotterdam, war einer der wenigen Konservativen, der ruhig und ausdauernd seinen Standpunkt verteidigte und zu verteidigen wußte.

Im I. Teil dieses Artikels wurde versucht, die Tatsachen, die dem Pastoralkonzil zugrunde lagen, geschichtlich und glaubensmäßig zu beleuchten. Es wurde gesprochen über die Emanzipation, den Freiheitssinn, den Tatendrang der Holländer, über Jesus Christus und den Glauben an ihn als Grundlage des Konzils.
Der II. Teil erläuterte die Absichten des Konzils, Zusammensetzung und Arbeitsweise der Vollversammlung, die Teilnahme der Gläubigen und die Ergebnisse.
Vielleicht kann dieser Artikel dazu beitragen, daß auch in anderen Ländern ähnliches geschieht und daß man dann aus unseren Erfahrungen und auch Fehlern lernen könnte. Übrigens waren die Erfahrungen mit dem holländischen Pastoralkonzil so gut, daß man allen Ernstes nach einer Form sucht, in der die gemeinsame Beratung aller Gläubigen in der ganzen Kirchenprovinz bleibende Gestalt erhält.

RAFAEL JOSEF KLEINER

Sind wir zum Dialog fähig?

Für diesen Artikel besitzt unsere Zeitschrift das Recht des Erstdruckes. (D. Red.)

Konflikte und Kontakte zwischen Priestergruppen heute

Die von manchen als Auflösungserscheinungen beklagten Lockerungsübungen der katholischen Kirche während des letzten Jahrzehnts brachten es mit sich, daß monolithisches Blockdenken, zentralistische Strukturen und uniformistische Sprachregelungen als nicht unbedingt mit dem Wesen der Kirche verwachsene Modelle und als grundsätzlich verbesserbar erkannt wurden. Naturgemäß wird dies besonders in den Beziehungen der Priester zueinander manifest. Gleichgesinnte verbinden sich und es entstehen Parteiungen. Man trifft sich und spricht sich aus mit Leuten gleicher Provenienz, man hört auf, mit „denen von der anderen Seite" zu reden oder man redet „zum Fenster hinaus". Man wird zum Dialog unwillig und dann sogar unfähig. Dagegen muß etwas geschehen — wir müssen wieder miteinander reden, aber wie?

I. Solidarisierung und Konfrontation

Sie sind notwendige Phänomene jeder Gesellschaft und fehlen nur in Diktaturen Auch in der Kirche hat es diese Dinge immer gegeben, aber heute treten sie besonders hervor. Gründe dafür sind die gesellschaftlichen Veränderungen, die umfassenden Informationen, die wachsende Mündigkeit des einzelnen, der Druck der Gruppe, das Suchen nach Formen der Mitbestimmung, die Freude am Engagement, vor allem die Umsetzung des Konzils über die Synoden in eine echte „Bewegung" und — last not least — darf man darin wohl ein Hindurchgehen des Hl. Geistes durch die Glaubensgemeinschaft sehen: „Alle wurden vom Hl. Geist erfüllt und begannen zu reden" (Apg 2, 4). „Behindert nicht das Sprachenreden, aber es muß mit Anstand und Ordnung geschehen" (1 Kor 14, 39). Paul VI. betonte in der Enzyklika „Ecclesiam suam", daß die Christen untereinander und die Kirche mit der Welt im Gespräch stehen müssen, um dem Auftrag Christi gerecht zu werden. Für die Mitglieder des Priesterkollegiums gilt dies in besonderem Maße, blockieren doch in ihm die Schwierigkeiten der Kommunikation und Kooperation die Auferbauung der Gemeinde, den Dienst an den Menschen, die herzliche Bruderliebe. Es geht darum, den Ursachen dieses

Zustandes nachzugehen und einige Haltungen zu beschreiben, die zum Dialog zwischen Brüdern vorhanden sein müssen. Nur so kann das formelle Gespräch von Gruppen in den Gremien (Pastoral- und Priesterrat, Kapitel, Dekanatskonferenz etc.) und das informelle „Reden über die Zäune" vor den Augen der Welt und vor den Forderungen des Evangeliums bestehen.

II. Dialog und Diskussion

Die Gesprächsfähigkeit hängt davon ab, was die Partner unter Gespräch verstehen. „Die Formen, in denen sich das reflektierende Bewußtsein betätigt, sind Aufklärung und Diskussion. Mit einem fast süchtigen Verlangen besteht der Bewußtseinsmensch auf der Diskussion, die ja gegensätzliche Anschauungen so voneinander trennt, daß eine Verständigung nicht mehr zustande kommen kann. Die Diskussion verleugnet das menschliche Gespräch, den Dialog, weil der Diskutierende auf die Argumente des anderen gar nicht hören, sondern nur die totale Gegensätzlichkeit der Anschauungen herausarbeiten will. Der andere wird zum diffamierten Opfer, denn der Diskutierende hört nur sich und auf sich. Im Dialog aber hört man aufeinander, um gemeinsam durch einander die Wahrheit zu finden. Die Diskussion ist die Waffe des Reflexionsmenschen, deren Anwendung er allein bestimmt. Das Bewußtsein, das nur nach außen gerichtet ist, nur anders reflektiert, aber nie sich selbst, wodurch ein Selbst entstünde und im andern erkannt würde, weiß um seine Schwäche in der Erfassung der Wirklichkeit. Es weiß, daß es einseitig ist, die Welt in nur Weiß und Schwarz aufteilt und in dieser Zweiteilung bestehen läßt. Aber es deutet diese Schwäche um in die ihm entgegenstehende Stärke der Verdunkelung, die aufgeklärt werden muß[1]." Leider kommen diese „Monologe auf Kollisionskurs" nur zu oft vor. Sie sind verbunden mit der Manier, einander mit Schlagworten zu brandmarken, wie z. B. „Reaktionär, Progressist, Konservativer, Kirchenzerstörer u. ä." Das führt nicht nur zu schädlicher Polarisierung, sondern auch zur Isolierung, die den einzelnen verdorren und die Gruppe einseitig werden läßt.

Die Gruppendynamik weist darauf hin, daß mehrere Menschen, die auf Grund eines gemeinsamen Zieles zueinander hinfinden, sich als Gruppe konstituieren und als solche unduldsam sind. Bildet sich der einzelne in einer als wichtig angesehenen Frage eine abweichende Meinung und will dabei doch in dieser Gruppe bleiben, so fühlt diese sich durch ihn von innen heraus gefährdet. Eine Reaktion wäre, daß sich die Gruppe durch den einzelnen in Frage stellen ließe und ihre Meinung revidierte. Aber weil sie sich ihrer ursprünglichen Beweggründe nicht mehr bewußt ist, muß ihr diese Selbstkritik durch einen heftigen Ansturm abgerungen werden. Ihre erste Reaktion ist immer der Weg des geringsten Widerstandes: Man ruft auf zur Scheidung der Geister, der Rebell wird ausgestoßen. Der Kreis schließt sich wieder und die Gruppe kann sich von neuem auf ihre Einmütigkeit berufen. Im Grund ist das ein Akt der Selbsterhaltung, weil jede gemeinsame Überzeugung unmöglich würde, wenn der einzelne nach eigenem Gutdünken der Gruppe eine Selbstprüfung aufzwingen könnte. Doch gerade diese wäre öfter nötig.

III. Vorverständnis und Vorurteile

Der Dialog zwischen uns Priestern heute leidet unter der Blockierung durch vorgefaßte Meinungen über den Partner und die von ihm vertretene Position. Wenn wir einer Konversation zuhören, können uns plötzlich Dimensionen menschlicher Gemeinschaft aufgehen, von denen wir bisher nie gehört hatten. Oft fragen oder sagen wir einander, was wir über irgendeine Person oder Situation *denken*. Noch häufiger versuchen wir anderen zu sagen, was wir über etwas *empfinden*. Wir wenden uns an die Welt in zwei Sprachen. Die eine ist die Sprache des Verstandes, die andere ist die

[1] *Joachim Bodamer*, Der gefährdete Mensch. Herder-Bücherei, Band 321, 92 f.

Sprache des Gefühls. Das zugrundeliegende Gefühl, das genau den Worten entspricht, die sie auslöste: das ist es, was man hören müßte, wenn man den anderen richtig verstehen wollte. „Häufig glauben wir, bei unseren Gesprächen schon im voraus zu wissen, was andere sagen werden. Unsere vorgefaßten Meinungen bzw. eigenen Bedürfnisse führen uns dazu, unseren Sinn in das hineinzulegen, was andere uns zu sagen versuchen ... Die Tatsache, daß wir nicht gut zuhören oder uns nicht einmal darum bemühen, ist ein wichtiges Hindernis im Prozeß der Verständigung. Wir entwickeln bei der Behandlung von Problemen anderer Leute einen bestimmten Stil, der unser allzu großes Vertrauen in die rein intellektuelle Antwort offenbart und uns etwas aussagt über unsere eigenen Gefühle[2]."

Freilich sind auch beim Gegenüber bewußte oder unbewußte Verdrängungen am Werk. Er will sich nicht eingestehen, daß er eine zeitbedingte Meinung für unabänderlich hielt, daß er unter großen persönlichen Opfern etwas vollbrachte, was jetzt nicht mehr verwendbar ist, daß eine in seinen Augen unübertreffliche Methode von einer besseren abgelöst werden muß. „In jedem Gespräch sind gewisse Abwehrmechanismen am Werk. Ein Kundiger wird imstande sein, sie während ihres Auftretens zu erkennen, und manchmal wird es ihm sogar möglich sein, herauszufinden, welche Gefühle abgewehrt werden. Die Frage ist, ob diese Gefühle zu der gegebenen Situation passen. Der Gesprächspartner offenbart sich als dynamische Person, als Gefühlsmensch oder als krampfhaft besessene Person. Man wird empfinden, ob man es mit einer kräftigen oder schwachen Persönlichkeit zu tun hat, und welche Gefühle der Partner im allgemeinen hinsichtlich seines Gegenübers hegt[3]." Die häufigsten Abwehrmechanismen sind Leugnung der Tatsachen, Wunschbilder, gewaltsame Vereinfachungen und Klassifizierungen, Unterdrückung sich anbahnender Einsichten, Vereinzelung, Aufschub, Ersatz, Rückzug auf eine schon überlebte Phase, Sublimierung von Antrieben. Sie wirken wie ein Minenfeld zwischen Fronten.

IV. Trennende Sachfragen

Ein Hauptgrund der Dialogunfähigkeit der Priester miteinander ist die disparate theologische und humanwissenschaftliche Ausbildung und der Mangel an institutionalisierter Weiterbildung. Eine starke Zäsur macht sich vielfach bei den Weihejahrgängen vor und nach 1950 bemerkbar. Sicher haben das Lebensgefühl, die Prägungen durch eine industrialisierte, verstädterte pluralistische Gesellschaft und generationsspezifische Faktoren das Klima und die Erfahrungen der Psyche bestimmt. Sicher existieren auch heute manche subkutanen oder auch manifesten Häresien bei extrem angelegten Gemütern. Dennoch sind die meisten Streitpunkte zwischen Priestern und zwischen Priestergruppen (ÖPS, SOG, ARGE-Priesterkreise) weitaus mehr durch bloß verbale Unterschiede, Machtfragen, Methodenstreit, strukturelles Unangepaßtsein bedingt. Die Theologie und ihre Grenzwissenschaften sind heute wieder interessant geworden. Das Angebot an Büchern, Broschüren, Zeitschriften, Kursen, Vorträgen ist Legion.

Diesem Übermaß an oft konträren Informationen kann sich kein Priester entziehen, er muß Stellung beziehen. In der Gegenwart rollt eine theologische Informationswelle auf uns zu. Aber nur eigene spirituelle Erfahrungen formen und bilden den Priester und geben ihm die Sicherheit des Überblicks. Informationen hingegen sind aktuelle, vorgeformte Mitteilungen, die spurlos durch uns hindurchgehen und eine innere Leere erzeugen können. Wer sein Fachwissen daher bezieht, hat ein schillerndes, oberflächliches Etwas geliefert bekommen, das er nicht kontrollieren kann und das ihn eher desorientiert. Nur zu leicht sieht er in den früher angelernten Sätzen seiner

---

[2] *E. D. Kennedy / P. F. d'Arcy*, Werden und Reifen des Priesters im Lichte der Psychologie. Räber, Luzern. 121.

[3] *Herman Musaph*, Technik der psychologischen Gesprächsführung. Müller, Salzburg. 87.

Schulbuchtheologie eine bergende Heimat, in der es noch verständlich zuging. Aus lähmender Unlust an der schwierigen Gegenwart resigniert der eine und weint vergangenen Zuständen nach, flüchtet der andere in den Entwurf einer Idealkirche der Zukunft, die so niemals entstehen wird. So werden beide ihren Aufgaben entfremdet und versäumen es, den Menschen von heute voranzugehen und hier und heute die Welt auf die Wirklichkeit Gottes hin durchsichtig zu machen. Aus diesen Gründen scheint ein offenes, vorausschauendes und qualitativ erstklassiges Angebot einer auf Schwerpunkte ausgerichteten theologischen und humanwissenschaftlichen Weiterbildung eine Überlebensfrage für die Priester zu sein. Dieser Lernprozeß im Glauben für die Verkünder soll aber nicht monologisch-magistral, sondern dialogisch in Teamarbeit verlaufen, wenn er bei dieser skeptischen Generation, wie sie die Priester heute sind, ankommen soll.

V. Hören, um besser zu dienen

Auf die Frage, wie man Freunde gewinnt, meinte Carnegie: „Es gibt auf der ganzen Welt keinen anderen Weg, um zum Ziel zu kommen, als sich von vornherein auf die Wünsche der anderen einzustellen und ihnen zu zeigen, wie sie zu erfüllen wären." In unserem Fall heißt das wohl: Der Sinn eines Gesprächs besteht darin, zu hören, um besser dienen zu können, den Menschen zu begegnen, um sie anzuhören. Hören heißt verstehen, die Worte herausheben, unterscheiden, was befreiende Wahrheit ist oder zur Unfreiheit führt, den anderen in Scharfsichtigkeit und mit Sympathie anerkennen. Wenn jeder mitbedenkt, in welchem Maß wir selbst einerseits Motive maskieren, und Meinungen „einfärben", andrerseits dem Partner Schablonen unterschieben und Absichten imputieren, dann müßten die Gespräche der Priester miteinander mehr von Offenheit und das Reden über einander mehr von Wohlwollen getragen sein, ob es nun um Neuinterpretation von Glaubenswahrheiten, liturgische Gestaltungsprobleme, Rechts- und Organisationsfragen oder um den Stil des christlichen Lebens in der Welt von heute geht. Manche Verkrampfungen müßten dann einer mutigen, vertrauensvollen, entgegenkommenden Gelöstheit weichen.

Eine Diagnose von Kardinal Suenens zeigt auf, wo es fehlt: „Unsere Dialoge sind oft nur wechselseitige Monologe. Nur wenige Leute können zuhören, nicht allein aus Höflichkeit, sondern um sich zu unterrichten und sich durch den geistigen Kontakt mit den anderen zu bereichern. Dem anderen zuhören heißt, bei ihm in die Schule zu gehen in der Überzeugung, daß er mir etwas zu geben hat. Das aber bedeutet: Vertrauen zu ihm haben, ihn zu sich selbst und zu seiner eigenen Freiheit wecken und ihn eben dadurch für den Dialog bereitmachen. Ohne einen solchen Austausch im Dialog verfehlt selbst der Dienst, den man erweisen möchte, schließlich seinen Zweck, wenn er ohne Haltung des Dialogs zu einem paternalistischen Protektorat ausartet. Es ist der Versuch des Vaters, das Kind unter seiner Vormundschaft zu halten, anstatt ihm zur Eigenständigkeit des Erwachsenenalters zu helfen[4]."

Hierin liegt wohl ein Grund für viele neurotische oder rebellische Reaktionen der Priester untereinander, gegenüber ihren Vorgesetzten und anderen Gruppen, auch für das Verhalten der Lokalkirchen zur „römischen Zentrale". Paternalismus steckt hinter Vorgangsweisen der „Obrigkeiten", die das gewinnende Gespräch für überflüssig halten, vernünftige Begründungen durch Appelle an den Gehorsam ersetzen und sich gegenüber sachentsprechenden Einwänden auf formale Befehle zurückziehen. Sie bedenken zu wenig, daß bei der Begegnung von Menschen jeder ein einmaliges und ein von allen anderen verschiedenes Sammelbecken von Erfahrungen darstellt. Sie sollten einander aufgeschlossen gegenüberstehen, in ehrlichem Meinungsaustausch und im Gleichgewicht gegenseitigen Gebens und Empfangens. Damit wird echtes Wachstum der Persönlichkeit geschehen. „Der Erfolg einer Beratung wird vom

[4] *Léon-Joseph Suenens*, Die Mitverantwortung in der Kirche. Müller, Salzburg. 104.

Maß der Mitwirkung und Selbsthingabe des Beraters abhängen. Wachstum und Reifung ereignen sich im Menschen nur auf dem Wege der Interaktion mit der Umwelt. Die Begegnung von Mensch zu Mensch in den Tiefenschichten ihrer Persönlichkeit ist die Frucht des offenen Dialogs und der tiefempfundenen Anteilnahme am Innenleben dieses Menschen. Die Identifizierung der beiden kann so weit gehen, daß sie schließlich in eine einzige gemeinsame Wahrnehmung der Dinge einmündet[5]." So kann jeder sich selbst treu bleiben, er wird die Merkmale seiner eigenen Persönlichkeit in ein Ganzes einbringen, voll integrieren können. Je mehr er dem anderen entgegenkommt, umso mehr kommt er zugleich zu sich selbst.

VI. Gemeinschaft wächst im Tun

Nicht immer braucht dem gemeinsamen Wirken der Priester eine totale Abklärung der gegenseitigen Standpunkte bis ins letzte Detail durch ein endloses Gespräch vorausgehen. Nicht wenige Gegensätze in der Theorie gleichen sich in der Alltagspraxis von selbst aus. Das Gespräch darf nicht in der Luft hängen, es braucht ein Klima des mannigfaltigen Zusammenwirkens, um kommunikationsfähig zu machen, den Willen zur Teilnahme, zur „Mit-Teilung"! Wie sieht der Psychologe diesen Sachverhalt? „Materielles Zusammenarbeiten ist an sich noch keine ausdrückliche menschliche Mitteilung, aber auf jeden Gedankenaustausch kann man dabei nicht verzichten. Menschen, die zusammenarbeiten — und wäre es nur beim Heben eines Baumstammes —, werden gezwungenermaßen miteinander zu reden beginnen. Die aufgewendeten Anstrengungen müssen koordiniert, auf dasselbe Ziel gerichtet werden, dieses Ziel muß im Bewußtsein aller Beteiligten präsent sein, es muß vor allem gemeinsam gekannt und verstanden werden . . . Dies alles ist ohne Konzentration des freien Willens jedes Beteiligten auf ein einziges Streben und ohne jedwede Mitteilung praktischer Erkenntnisse völlig unmöglich. Eine für menschliche Beziehungen wichtige Folge dieser von fortlaufenden Mitteilungen getragenen Zusammenarbeit ist die ständig wachsende Erfahrung, daß die Menschen *eines Sinnes* werden *können*, daß sie in ihrem Streben nach Wohlergehen aufeinander angewiesen sind, und daß schließlich diese Sozialität sich schon als solche besonders bezahlt macht. Die Erfahrung wird nicht aufhören, auch wenn die Arbeit unterbrochen wird. Ein Wendepunkt ergibt sich, wenn Dinge, die außerhalb der Arbeit stehen, zur Sprache kommen, wenn über andere Menschen und schließlich auch über persönliche Anliegen gesprochen wird. Es entsteht eine Atmosphäre der gegenseitigen Vertraulichkeit, eine Beziehung der Kameradschaft. Der Mensch hat in diesem Fall den anderen Menschen wirklich gefunden. Man ist nicht mehr ausschließlich von reinen Tausch- oder Nützlichkeitsüberlegungen bestimmt. Es entsteht ein Sinn für Dienstfertigkeit: Fördern — Hilfe — Beistand — Vermittlung — förmliche Zusammenarbeit — gegenseitiges Dienen[6]."

Soll der Dienst der Priester in der Kirche für die Menschen heute „ankommen", dann muß er noch viel mehr als bisher in kategoriellen Teams und mobilen Equipen geleistet werden. Das Modell des „Ein-Mann-Betriebes" überfordert den einzelnen und ist bei der heutigen Differenzierung der Gesellschaft nicht mehr verantwortbar. Die Spezialisierung der Priester auf je besondere pastorale Dienstleistungen muß sich daraus ergeben und wird zu einer überpfarrlichen Zusammenarbeit im Raum des Dekanates oder einer Region führen. Gemeinsames Tun wird, wenn es rationell und zielführend geschehen soll, zu dauernden und engen Kontakten führen, wie in den Konzilsdekreten zu lesen ist: „Die Brüderlichkeit der Priester soll sich äußern in Zusammenkünften" (Kirche 28), „sie sollen das Band der Gemeinsamkeit wahren" (Kirche 41), „kein Priester kann abgesondert und als einzelner seine Sendung hin-

[5] *Paul Johnson*, Psychologie der pastoralen Beratung. Herder, Wien. 114 f.
[6] *Libert Vander Kerken*, Der einsame Mensch und die Liebe. Herder, Wien. 31.

reichend erfüllen, sondern nur im Zusammenwirken mit den anderen Priestern" (Priester 7), „sie sollen sich auch spontan und mit Freuden treffen, um im geistlichen Leben und für die Erweiterung ihrer Kenntnisse aneinander Hilfe zu haben" (Priester 8). Das Modell des alten Presbyteriums um den Bischof oder Dekan (freilich erweitert um die hauptamtlichen Laienmitarbeiter) könnte als Ansatz dienen.

Manches in dieser Richtung ist bereits am Werden, wie das Ergebnis der Wiener Befragung zeigt: „Im Zusammenleben der Priester sind die einzelnen Lebensbereiche nicht unbedingt klar trennbar. Die Bereitschaft mit einem Priester zusammenzuarbeiten, geht in vielen Fällen parallel mit dem Wunsch, die Freizeit mit Priestern zu verbringen oder in Gebet und Gottesverehrung den Gemeinschaftssinn zu zeigen. Das zeigt eine einheitliche Bereitschaft, ein Leben in Gemeinschaft zu führen, das alle Sektoren des Lebens umfaßt... In den letzten Jahren begann ein Zusammenschluß zu sogenannten Priesterkreisen. Ältere und jüngere Priester gehören ihnen in etwa gleicher relativer Häufigkeit an. Diese Kreise sollen nach dem Wunsch ihrer Mitglieder eine lockere und freie Gemeinschaft sein. Als Werte schätzen sie Brüderlichkeit, Zusammenarbeit, Mitverantwortung in der Leitung der Diözese, intensivere berufliche Weiterbildung. Ihr Kirchenbild trägt kollegiale Züge[7]." Immer mehr geht uns auf, daß wir unser Leben als Menschen, Christen und Priester viel mehr als bisher auf Gemeinschafts-Bezüge ausrichten müssen, wenn das Zeugnis unseres ungeteilten Dienstes, unseres Einsatzes für die Gemeinden, unseres Vorangehens im Glauben, unserer Nachfolge des Meisters glaubwürdig und mitreißend wirken soll.

VII. Im andern verborgene Gaben wecken

„Der größte Dienst, den wir anderen erweisen können, besteht nicht darin, ihnen von unserem Reichtum zu geben, sondern ihnen ihren eigenen zu zeigen", sagte Kardinal Suenens einmal. Nicht nur der Bischof, auch alle anderen Vorsteher (Amtsträger der Kurie, Regenten, Dekane, Pfarrer, Leiter von Equipen und Teams) sind als verantwortliche Führer des Presbyteriums für alle da... Sie müssen ihre Priester mitreißen und die Verschiedenheit ihrer Standpunkte und ihrer seelsorglichen Aufgaben zur Einheit führen. Ihre Sache ist es, die Kollegialität zu ermöglichen, zu garantieren. Sie helfen jedem Glied, seine volle Verantwortung im gemeinsamen Werk und dem ‚Leader' gegenüber zu erfüllen. Ein Verantwortlicher hat nicht die Aufgabe, seine Autorität nur im Neinsagen zur Geltung bringen zu wollen oder „persönlich und einsam" zu entscheiden, nachdem er alle Meinungen gehört hat. Dann bliebe das nur sein autoritärer Entschluß. Soweit es auf ihn ankommt, soll er eine gemeinsame Entscheidung möglich machen. So wird jeder in die Gruppe durch das Wechselgespräch einbezogen und konsequent solidarisiert mit allem, was gemeinsam beschlossen worden ist. Der Vorsteher wird dann selber den rechten Platz finden, wenn er zuerst jedem anderen geholfen hat, den seinen zu finden.

Um dem anderen seinen eigenen inneren Reichtum bewußtmachen zu können, haben wir achtzugeben, was der andere will, müssen wir ihn ausreden lassen, ihn fragen, die gemeinsame Basis suchen. Man gewinnt einander, wenn man sich richtige Argumente des Partners zu eigen macht, präzise die Tatsachen anführt und eindrucksvoll argumentiert. Über die aufgezeigte Möglichkeit und Vernünftigkeit unserer Ansichten zeigen wir ihm die Wahrscheinlichkeit einer für ihn neuen Konsequenz. Die seelischen Voraussetzungen für die Annahme einer Wahrheit sind entscheidend, daher bemühe man sich, die falsche innere Haltung des Gegenübers zu ändern, sich seine Wünsche zu eigen zu machen, auf gleicher Ebene mit ihm zu sprechen und ihn auf dem Weg zur Wahrheit geduldig zu begleiten. Wenn wir uns aus der Haltung der Liebe durch nichts hinausdrängen lassen, wird das Gespräch eine Gelegenheit für

[7] *Paul M. Zulehner / Sepp R. Graupe,* Wie Priester heute leben . . . Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung. Herder, Wien. 85 ff.

Gottes Gnade sein, und das Ergebnis nicht ein zerknirschter Besiegter, sondern ein überzeugter Freund. Dialogfähigkeit ist ein Charisma, das nicht nur im zwischenmenschlichen Bereich geübt, sondern vom Vater im Namen Jesu erbetet werden muß. Es trägt bei zu einem erfüllten Leben, weil wir im Lauf des Gesprächs Möglichkeiten im Mitbruder zur Reife bringen, durch die er für den Kreis seiner Mitmenschen selbst zum Quell von Glück und Segen wird. Gibt man hingegen den Willen zum Gespräch auf, so versandet und erstarrt unser Dasein, es läuft leer und wird in der Vereinsamung fruchtlos, weil es sich aus dem lebendigen Bezug des liebenden Mitseins mit dem Nächsten getrennt hat. Jeder, auch ein Priester, wird das Beten „verlernen", wenn er das Gespräch mit anderen Priestern abbricht und dadurch den Geist auslöscht.

VIII. Reife durch Mut zum Werden

Wer sich in den Dialog begibt, der setzt sich dem Einfluß des anderen aus, er läßt sich auf das Abenteuer des Werdens ein. Das läßt unsere Fixierung auf uns selbst, unsere Angst vor den stärkeren Argumenten des Partners, unsere heimliche Unsicherheit nicht gerne zu. Wir haben davor Scheu, aus dem Gespräch als andere hervorzugehen, aus Gewohnheiten vertrieben zu werden, Illusionen zu verlieren.

Die Priester der „Beharrung" sind über die konziliare Entwicklung und über die neue Deutung ihrer kirchlichen Funktion in der Welt entsetzt. Viele lehnen eine Auseinandersetzung mit den Veränderungen unserer Zeit rundweg ab. Sie können nicht begreifen, daß wir nicht mehr in einem christlichen Zeitalter leben. Die neue Epoche fordert jedoch neue pastorale Methoden. Diese Priester haben geleistet, was ihnen damals aufgegeben war. Jetzt fühlen sie sich beiseitegeschoben, damit wachsen bei ihnen Mutlosigkeit und Angriffslust. In einer Kirche, in der so viel vom Dialog mit der Welt gesprochen wird, erscheint ein permanenter sachlicher Dialog der universalen kirchlichen Autorität mit den Bischöfen, der Bischöfe mit den Priestern, der Priester untereinander höchst wünschenswert.

Als typisch hingegen für die jungen Kapläne erscheint das so formulierte Modell des „idealen" Pfarrers. „Er soll uns anhören (und bei Diskussionen seine Meinung für sich behalten)! Er soll uns helfen (jenen Teil der Arbeit, der uns nicht interessiert, soll er leisten)! Er soll uns decken gegenüber den Vorgesetzten (aber selber soll er tadellos sein)!" Wen wundert es, daß der Pfarrer mit dieser Rolle nicht einverstanden ist? Solche Haltungen sind aber sicher Ausnahmen!

Was ist nun entscheidend dafür, daß sich die Priester wieder „zusammenreden"? Wohl dies, daß sie wirklich erwachsen sind. „Wenn ein Kaplan Sticheleien überhören kann, seinen Weg geht und — das ist vielleicht das wichtigste — seinen Pfarrer psychologisch versteht und als Mensch achtet, dann kann ein verträgliches Einvernehmen erzielt werden. Das Problem aber ist, daß man im Priesterseminar versäumt hat, die jungen Männer zur Mündigkeit und Selbständigkeit zu erziehen. Wurden sie in die Seelsorge entlassen, waren sie einerseits eingebildet und andererseits völlig hilflos, wenn der Pfarrer etwas auszusetzen hatte. Sie waren einfach nicht erwachsen, und es ist daher verständlich, daß ein Pfarrer mit einem Neupriester kaum etwas anzufangen wußte. Umgekehrt aber konnte es auch geschehen, daß ein wirklich erwachsener Kaplan mit einem älteren Pfarrer, der eigenartigen Ideen nachhing, in Schwierigkeiten geraten konnte, z. B. wenn der Pfarrer zu sehr auf meßbare Größen bedacht war[6]."

Was können also die „getrennten Brüder" füreinander tun, um zueinander zu kommen und miteinander zu reden, zu arbeiten? Die älteren Priester sollten sich ein jugendliches Herz bewahren. Das wäre der beste Erweis eines gelungenen Lebens im Geiste

[6] *Fridolin Stier* (Hg.), Priesteramt in der Krise. Einsichten und Erwartungen „ausgetretener" Priester. Th. G. Rosier. Butzon & Bercker, Kevelaer. 152.

Jesu. Ihre Freude am Beruf, ihr Optimismus nach jahrzehntelangem Dienst sind das schönste Geschenk, das sie ihren jungen Brüdern machen können, von denen sie einmal abgelöst werden und die ihr Werk fortsetzen. Wir jüngeren Priester müßten einsehen, daß die Welt nicht erst mit uns angefangen hat und auch nicht mit uns untergehen wird. Wir sollten Dankbarkeit und Achtung denen gegenüber zeigen, die sich vor uns im Weinberg des Herrn müde gearbeitet haben. Wir sollten auf unsere Vorgänger stolz sein, sie haben ja ihre Prüfung bestanden, wir aber noch nicht. Wir leben vorläufig noch auf Kredit. Aber auch aus unseren Reihen werden jene geistbegabten Männer hervorgehen, die die Kirche braucht, wenn der Stil auch anders sein wird! Man sollte uns das wohl zutrauen!

IX. Christliche Existenz ist dialogisch

Das Selbstverständnis der Kirche als einer Gemeinschaft von Gliedern, zwischen denen eine fundamentale Gleichheit waltet (Lumen Gentium 32) und unsere Zeit, in der die Rechte der Menschen auf Information, freie Meinungsäußerung und Mehrheitsentscheidung immer mehr differenziert werden, haben die breite Grundlage für eine radikal dialogische Existenz geschaffen, für die in besonderer Weise die Priester untereinander ein Zeugnis zu erbringen haben. Sie sollen ja für ihre Gemeinden Zeichen und Werkzeuge der Einheit sein. Man mag über die während der letzten Jahre anwachsende Zahl der kirchlichen Ratsgremien denken, was man will — sie sind als Hilfe für den institutionalisierten Dialog unerläßlich, weil die unformellen, allein dem guten Willen überlassenen und letztlich unverbindlichen Gespräche nicht genügen, obwohl sie für das Funktionieren der Gremien eine wesentliche Voraussetzung infolge ihrer Verwurzelung in der Infrastruktur sind. Was ein weitschauender Bischof vom Dialog in den Räten erwartet, sei hier angeführt:

„Räte werden wertvoll sein, wenn der brüderliche Geist nicht auf einzelne eingeschränkt oder gar gänzlich aus den Zusammenkünften verbannt wird. Die Sachlichkeit einer Themenbehandlung garantiert noch keinen zwischenmenschlichen oder pastoralen Widerhall. Vielmehr wird das besinnliche und breite Eingehen auf vorgelegte Meinungen erst das Klima schaffen, in dem Brüderlichkeit bis auf die Pfarreiebene möglich ist. Nur erfordert dies ein intensives geistiges Mitgehen, das eine eigene Meinung auszusprechen wagt, das zugleich Argumente anderer anzuerkennen bereit ist, dem alles Verletzen fern liegt und das im letzten sich Christus verpflichtet weiß. Der gleiche brüderliche Geist bedarf im Presbyterium der ganzen Diözese der sichtbaren Pflege. Mit einer guten Gesinnung, die jedoch stumm bleibt, ist nicht viel gedient. In einer sonst sehr lautstarken Welt muß sich auch das Gute gelegentlich bemerkbar machen. Wenn die vielen schweigend zusehen und untätig abwarten, was dabei herauskommt, so kann das eine Isolierung ergeben, die die Spannungen eines Alleingelassenen aufzehren. Brüderlichkeit erfordert loyale Haltung, aber auch ein herzhaftes Wort[9]."

Dialogfähigkeit ist eigentlich die Frucht einer radikalen Bekehrung, nämlich einer Zuwendung zum Bruder im Vorsteheramt (ob Bischof oder Priester), die ihn in seinem Eigenstand annimmt und gelten läßt, sich aber im Zuspruch (Paraklese) jenem Geist verantwortlich weiß, der durch unser Hören und Sprechen als Paraklet einem jeden zuteilt, wie Er will. Er ist es, der „die Zungen reden macht" und uns gleichsam in den innertrinitarischen Dialog mit einbezieht: „Ein besonderer Wesenszug der Würde des Menschen liegt in seiner Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. Zum Dialog mit Gott ist der Mensch schon von seinem Ursprung her aufgerufen. Er existiert nur, weil er von Gott aus Liebe geschaffen und erhalten wird; und er lebt nicht voll gemäß der Wahrheit, wenn er diese Liebe nicht frei beantwortet und sich auf seinen Schöpfer hin ausspricht[10]."

[9] *Josef Schoiswohl* (ehem. Bischof v. Graz), in: ThQ 149 (1969). 170.
[10] Pastoralkonstitution Kirche und Welt Nr. 19.

FRANZ STAUBER

„Erntedank" — heute!

Zur Besinnung und Feier

Eigentlich ist es unverständlich: wir haben tagtäglich gut und reichlich zu essen und wissen oft nicht mehr, welche Spezialitäten wir noch wählen und wünschen sollen, weil uns die besten Sachen schon weithin selbstverständlich und alltäglich geworden sind — und doch stehen wir dem jährlichen Erntedankfest in zunehmender Ratlosigkeit gegenüber. Unverständlich ist das ganz einfach deshalb, weil unser Wohlstand nicht so selbstverständlich ist, wie wir ihn konsumieren; weil zur selben Zeit zwei Drittel der Menschheit hungern, ja zum Teil verhungern; und weil es eben nicht sicher ist, daß wir uns auch weiterhin noch zu dem Drittel der Gesättigten zählen dürfen. Sagen wir nicht: wir arbeiten ja auch genug für unseren Wohlstand! Die Indios in Guatemala, die Bantus und die Indochinesen arbeiten nicht minder hart und schwer und leben trotzdem in Hunger und Armut.

I

Grund zum Danken hätten wir wahrlich genug. Warum also diese Verlegenheit vor dem Danktag? Sicher deswegen, weil es uns schwerfällt, für etwas zu danken, was zur täglichen Selbstverständlichkeit wurde. Dann wohl auch darum, weil die Formen und der Inhalt unserer Erntedankfeier weithin einer Zeit entstammen, die es längst nicht mehr gibt. Sie bewegen uns nicht, sie sagen uns nichts und dies nicht zuletzt deswegen, weil der moderne Mensch in einem ganz anderen Verhältnis zur Natur steht. Die Menschen vergangener Zeiten erlebten sich in einer starken und unmittelbaren Abhängigkeit von den Naturvorgängen. Die Menschen unserer Tage fühlen sich nicht mehr unter ihrer Macht, sie gebrauchen und beherrschen sie. Es gibt zwar immer noch ein von den Menschen unabhängiges Wetter, aber wir verhungern nicht mehr, wenn die Ernte in einer bestimmten Gegend vernichtet wird, wenigstens nicht in Europa. Wir werden zwar auch noch krank, aber wir haben genaue Vorstellungen von den Krankheiten, ihren Gesetzen und wir können gegen sie ankämpfen.

Den Menschen vergangener Zeiten offenbarte sich im Walten der Natur das Walten Gottes. „In ihr sprach Er, in ihr und durch sie war gleichsam unmittelbar seine Huld und sein Zorn greifbar. Das Wetter, die Seuche, der Blitz, die neu aufbrechende Quelle, das Erdbeben, solche und tausend andere Widerfahrnisse waren in der Unverfügbarkeit ihres Kommens und Gehens gleichsam unmittelbar erfahrener Ausdruck der Tat Gottes selbst am Menschen, so daß für diesen Menschen im Raum der offenen und unverfügbaren Natur Naturgeschichte und göttliche Heils- und Unheilsgeschichte eins waren oder doch mit fast unbestimmbaren Grenzen übergingen ... Heute ist dies nun in einem unerhörtem Maße anders geworden ... „Die Natur ist dem heutigen Menschen nicht die erhabene, seiner Verfügung entzogene Statthalterin Gottes, sondern der Stoff, den er braucht, um sich in seinem eigenen freien Schöpfertum zu erfahren, um sich seine Welt selbst zu bauen nach eigenem Gesetz" (K. Rahner). Der Bauer hat gelernt, Mängel in der Bodenbeschaffenheit mit chemischen Mitteln zu korrigieren. Er versichert sich gegen Katastrophenschäden, und zwischen ihm und der Natur hat sich die Maschine eingeschoben, mittels der er seine Herrschaft über die Natur ausübt.

Den nicht in der Landwirtschaft Tätigen ist der unmittelbare Bezug zur Natur noch viel stärker verlorengegangen. Der Ort des Wachsens und Gedeihens ist noch weiter, ja manchmal in unsichtbare Ferne entrückt. Der Städter holt sich sein Obst vom Großmarkt und sein Gemüse vom Geschäft — womöglich in der Konservendose. Das eine wird von Übersee importiert, das andere in der Nahrungsmittelfabrik „erzeugt".

Grund zum Danken haben wir jedoch trotzdem. Was aber könnte uns moderne Menschen des späten 20. Jahrhunderts zum Dank veranlassen? Welche Gedanken müßten ein zeitgemäßes Erntedankfest tragen?
Zunächst einfach die simple Tatsache, daß trotz Kunstdünger und Mähdrescher, trotz Import und Konservierung, trotz Kenntnis der Naturgesetzlichkeiten die Grundprodukte unserer Nahrung letztlich noch immer ein Geschenk Gottes sind. Auch im 20. Jahrhundert ist es noch immer ER, der das Leben gibt und der Wachstum und Reifen in seiner Hand hält, unabhängig davon, ob der Mensch durch sein eigenes Schaffen und Wirken zu dieser tiefen Wahrheit vorstößt oder ob er im Vordergründigen steckenbleibt.
Wir haben deshalb genau noch so guten Grund, für die eingebrachte Ernte zu danken wie unsere Vorfahren. Wir erleben zwar das Bedürfnis dazu nicht mehr unmittelbar, wir müssen uns die Notwendigkeit erst bewußt machen. Wir müssen Erntedank viel weiter und vielleicht auch tiefer verstehen. Wir sollen nicht nur für das Getreide auf den Feldern unserer Bauern danken, nicht nur für das Gemüse in unseren Schrebergärten, sondern ebenso für den Weizen, der in Kanada wächst, für die Butter und den Käse aus Holland, für die Eier aus Dänemark, für die Orangen aus Israel, für die Bananen aus Afrika und für die Grapefruit aus Kalifornien.
Wenn es dem Bauern durch Chemie und Technik heute möglich geworden ist, auch die Produktion auf dem Felde zu steigern und wenn er sich gegen viele Katastrophen weithin absichern kann, so hat er erst recht allen Grund, dem zu danken, der ihm die Freiheit und die Fähigkeit dazu gab, ja sogar den Auftrag: „Macht euch die Erde untertan" (Gn 1, 28). Der Mensch vermag die Natur ja nicht aus eigener Macht zu manipulieren, sondern nur aus Gottes Willen.
Es gibt ja noch weite Teile unserer Welt, in denen ein Großteil unserer Nahrungsmittel unter schwersten Bedingungen und unter größten Mühen gepflegt und geerntet wird.
Erntedank kann und darf heute schließlich nicht mehr gefeiert werden ohne den Blick auf die ungezählten Hungernden und Geknechteten in dieser Welt. Ja, ich glaube sogar, daß dies wesentlich unser Erntedankfest bestimmen müßte; und dies keineswegs nur in dem Sinn, daß wir einfach dafür dankbar sind, weil es uns gut geht, sondern vielmehr als unüberhörbarer Anruf, daß wir auch einmal für die Fernsten, die in unserer einen Welt alle auch unsere Nächsten sind, Rechenschaft ablegen müssen. Was tun wir für sie, um ihren Hunger zu stillen, um sie in ihrem Durst zu laben, damit auch sie in Gerechtigkeit und Frieden leben können? Wir wissen es alle längst, mit Almosen und Spenden werden wir den Hunger in der Welt nicht wirklich bekämpfen können. Es geht sehr wesentlich um Änderungen von Strukturen und Systemen. Darum müssen wir uns kümmern, wenn wir spürbar helfen wollen.
Wir müssen uns deshalb informieren und uns ehrlich treffen lassen. Wir müssen uns beschäftigen mit den Problemen der hungernden Welt und uns bemühen um echtes Verständnis für die gerechte Sache in unserer Welt. Wir müssen in Wort und Tat für Gerechtigkeit und Frieden eintreten, wo immer sie in Gefahr sind, und alle echten Hilfen unterstützen, soweit es dem einzelnen möglich ist.
„Die Familie Mensch kann nach dem Willen ihres Schöpfers nicht so beschaffen sein, daß der wohlgenährte Bruder selbstzufrieden zuschaut, wie seine jüngeren Geschwister Hungers sterben, vor allem nicht am Erntedanktag, bei Anbruch des letzten Drittels dieses Jahrhunderts" (J. Reding).

II

Wenn wir nun fragen, wie wir auf Grund der hier dargelegten Gedanken in der Tat heute Erntedank feiern können, dann seien dazu noch einige *Anregungen* versucht. Diese müssen freilich weitergedacht und den örtlichen wie zeitlichen Gegebenheiten entsprechend konkretisiert werden.

Für die Feier des Erntedanks im Gottesdienst, in der Liturgie scheinen zwei Anliegen besonders entscheidend zu sein. Erstens sollen Predigt und Gebet soweit als möglich von zeitgemäßen Gedanken getragen zu sein. Frei von jeder veralteten Romantik. D. h. nicht nur Dank für die von den einheimischen Bauern eingebrachte Ernte, sondern dafür, daß wir uns täglich sattessen dürfen, auch mit Früchten jener Länder, wo die Menschen hart arbeiten und viel hungern müssen. Sie müßten erfüllt sein von ehrlicher Sorge um die Hungernden in der Welt. Das zweite Anliegen betrifft die Erntegaben. Sie dürfen ebenso nicht nur einheimisches Gemüse und Obst sein. Heute gehört auch alles Obst und Gemüse dazu, das in dem betreffenden Ort zu kaufen ist und verwendet wird, also auch Orangen, Zitronen und Bananen. Für alles, was wir essen, wollen wir danken.

Neben der Liturgiefeier des Erntedankes sollte auch Bildungsveranstaltungen ein besonderer Wert beigemessen werden. Veranstaltungen der Jugend, Männer, Frauen und des Kath. Bildungswerkes mit Themen wie:

1. Die Situation der Landwirtschaft in Österreich, in Deutschland ... (Wirtschaftsprobleme, soziale Situation, religiöse Haltung des modernen Bauern).

2. Probleme der Wirtschaft in Europa (EWG und EFTA — Möglichkeiten und Chancen sowie Probleme unserer Landwirtschaft).

3. Die Situation der Landwirtschaft in den Entwicklungsländern.

4. Woher kommen unsere Nahrungsmittel? Ursprungsländer, Handel, Nahrungsmittelindustrie.

5. Ernte — gestern und heute.

6. Die Hungernden in unserer Wohlstandsgesellschaft.

7. Der Hunger in der Welt.

Die Behandlung dieser Themen kann geschehen durch Vorträge, Diskussionen, Filme, Dias-Reihen, Schautafeln. Sogar eine Ausstellung wäre möglich. Auch eine Aktion könnte sich anschließen, z. B.: Wo und wie viele arme Leute gibt es in unserer Pfarre? Was können wir für diese tun? Wir werden uns wundern, wie viele Benachteiligte, Vergessene es hinter der Wohlstandsfassade gibt, vor allem in den Städten.

Schließlich sollte vom gemeinschaftlichen Tun der Pfarrgemeinde, ob in religiösen Feiern, in Bildungsveranstaltungen oder Aktionen, auch Anregungen für die Familie ausgehen. Vielleicht könnten wir an diesem Tag jemanden zum Essen einladen, von dem wir wissen, daß er sich kaum einmal oder überhaupt nie ein Festessen leisten kann. Es wäre sehr wünschenswert, etwas zu lesen oder ein Gespräch zu führen, etwa über die Sorgen und Anliegen der Bauern heute. Über die Armen in unserer Wohlstandsgesellschaft (es gibt die nämlich wirklich), darüber, woher die verschiedenen Nahrungsmittel kommen, unter welchen Bedingungen sie geerntet bzw. erzeugt werden; unter welchen Verhältnissen z. B. die Reisbauern in Indien arbeiten, oder über die vielen Hungernden in der Welt.

Von diesem Denken her könnte auch unser tägliches Tischgebet neu und zeitgemäß motiviert werden.

Eine Reihe von Unterlagen zu Erntedankfeiern im allgemeinen, zur Liturgie, Gebete, Gespräche, Sprechchöre, Gedichte, Gedanken für Reden und Predigten, Erzählungen, Lieder und Musik sowie Spiele finden sich in dem Werkbuch für Erntedankfeiern[1] sowie in einem Werkbrief für die Landjugend[2].

---

[1] *Franz Stauber:* Erntedank, ein Werkbuch für Erntedankfeiern, Fährmannverlag 1965.

[2] *Landesstelle der Kath. Landjugend Bayerns* (Hg.): Erntedank heute, Werkbrief für die Landjugend, 1966/II.

KARL GASTGEBER

Verkündigung im Massenmedium Fernsehen

Grundsätzliche Überlegungen für eine neue Art der Verbreitung des Gotteswortes.

Der christliche Glaube lebt vom Hören des Gotteswortes. Die Heilsbotschaft Jesu wird durch die fortdauernde Verkündigung der Kirche zum jeweiligen Heilsereignis in jeder Gemeinde, in der das Wort auf fruchtbaren Boden fällt. Daher steht die Wortverkündigung an erster Stelle der Grundfunktionen der Kirche, da auch das Christwerden genetisch und damit die heilsvermittelnde Funktion der Kirche dem einzelnen gegenüber mit dem Dienst am Wort beginnen muß. Dieser Dienst am Leben der Kirche hat nicht nur dogmatisch richtig, sondern auch soziologisch wirksam zu erfolgen, das bedeutet, daß sich die Kirche auf die Kommunikationssysteme unserer Zeit besinnen muß. Der praktischen Theologie ist es aufgegeben, diesen neuen und möglichen Vollzug der Kirche zu prüfen und sich mit der sozialen Kommunikation zu beschäftigen, um Grundlagen für eine Verkündigung in den Massenmedien erstellen zu können.

Diese Untersuchung liefert einen kleinen Beitrag für die Diskussion über den Einsatz der Massenmedien. Damit sollen in keiner Weise die bisherigen Formen der unmittelbaren Verkündigung durch Predigt, Katechese, Erwachsenenbildung angetastet werden. Es geht nur darum, ob das Richtige und Wichtige, das Nötige und Mögliche zeit- und lagegerecht gesagt wird. Freilich wird die Eigenart der Massenkommunikation als publizistischer Prozeß ein neues Durchdenken der Botschaft des Evangeliums zur Folge haben, damit sie — bei aller Bewahrung des Wesentlichen — in jener Form erscheine, in der sie von den heutigen Menschen akzeptiert werden kann.

Zunächst sind folgende Fragen zu klären: 1. Wie verhält sich die Verkündigung im Bereich der Kommunikation? 2. Welche neue Sicht bringt uns die Publizistik? 3. Welche Bedeutung hat das Massenmedium Fernsehen im publizistischen Prozeß der Gesellschaft? 4. Wie müßte die kirchliche Verkündigung im Massenmedium Fernsehen erfolgen? Daraus werden dann 5. Folgerungen gezogen und Forderungen erhoben.

1. *Verkündigung und Fernsehen*

Ausgehend vom Phänomen der Kommunikation mit ihren biophysischen und psychisch-rationalen Faktoren ist zunächst die heutige Situation zu untersuchen. Die Lasswell-Formel[1] „Who says what in which channel to whom with what effect" gibt schon die fünf Forschungsbereiche für den Kommunikationsprozeß an. *Lazarsfeld*[2] hat darüber hinaus die Bedeutung der Meinungsführer richtig erkannt, da diese im Kommunikationsprozeß auf der Rezipientenseite eine entscheidende Stellung einnehmen. In dem Zweistufenweg der publizistischen Aussage kommt dem Meinungsführer die Relais- und Verstärkerfunktion zu. Die geringe Breitenwirkung der Massenmedien, die eigentlich nur schon vorhandene Meinungen bestärken können, wird erst durch ein Geflecht von Faktoren und Gruppeneinflüssen wesentlich verstärkt.

P. Hofstätter[3] hat darauf hingewiesen, daß wir die Vorstellungen von einer herdenhaft gedachten Masse überwinden müssen. Masse weist auf ein der Vielfalt innewohnendes Strukturprinzip hin mit spezifischen, psychologischen Merkmalen und Gesetzen. Von

---

[1] *H. Prakke,* Die Lasswell-Formel und ihre rhetorischen Ahnen, in: Publizistik 10 (1965) 285—291. Vgl. auch *E. M. Lorey,* Mechanismen religiöser Information, Mainz 1970, 15—82.
[2] *P. F. Lazarsfeld,* Personalinfluence, Glencoe Illinois. 1955.
[3] *P. R. Hofstätter,* Gruppendynamik, Kritik der Massenpsychologie, Hamburg 1957, 10.

Menschenobjekten, die durch die Massenmedien manipuliert und denaturiert werden, kann nicht die Rede sein.
Im Streubereich der Massenmedien spricht man heute vom dispersen Publikum, in dem die Netze der sozialen Beziehungen kreuz und quer gespannt sind und daher vielschichtige und transitorische Kollektive darstellen. Die Medien bekommen eine eminent wichtige Rolle, da der heutige Mensch in einer weitgehend vermittelten Welt lebt und er vom Kommunikationsraum abhängig ist. Der Lebensrhythmus der Familie, die Freizeitgestaltung, die Politik und die Wirtschaft stehen unter dem Einfluß der Massenmedien.
Auch die Offenbarung ist an die Kommunikation gebunden. In Jesu Person und Geschichte hat sich Gott endgültig ausgesprochen und damit den Menschen auch neue Möglichkeiten der Kommunikation erschlossen. Glaube ist das Ergebnis der Kommunikation.
Da die Botschaft des Evangeliums sich grundsätzlich an alle Menschen guten Willens richtet, ist auch eine kirchliche Publizistik wohlbegründet und dringend gefordert. Die Massenmedien sind nicht ein verlängerter Arm der traditionellen Verkündigung, sondern sie schaffen eine Öffentlichkeit neuer Art in ihren Strukturen und Funktionen, die es zu erfassen und situationsgerecht zu nützen gilt.

2. *Welche neue Sicht bringt uns die Publizistik*

Die Publizistik wird heute zu einem wichtigen Organ für die Daseinsgestaltung und Meinungsbildung der Menschen. Diese aber beeinflussen wiederum ihrerseits die Publizistik, weshalb auch die funktionale Publizistik die Interdependenz oder den Regelkreis verwendet. Sie gleicht mehr einem Dialog zwischen zwei gleichberechtigten Partnern als einer einseitigen Informationsvermittlung. H. Prakke hat in seiner „Kommunikation der Gesellschaft"[4] eine ganze Reihe solch neuer Erkenntnisse zusammengestellt: neue Sicht der Wesensmerkmale, Universalität des Inhalts, Spezialität für Sonderinteressen, Kontinuität des Kommunikationsflusses, Kollektivität durch die Arbeitsteilung in der Aussagenproduktion (wobei gleichzeitig eine gewisse Anonymität gegeben ist), Kommerzialität, die zur Werbung zwingt, und die Produktionssteigerung als die geheime Triebfeder des ganzen Betriebes.

3. *Das Fernsehen im publizistischen Prozeß der Gesellschaft*

Im publizistischen Vorgang nimmt das Fernsehen einen immer größer werdenden Raum ein. Es schafft zwar auch nur eine indirekte Kommunikation ohne Aktualisierung eines personalen Verhältnisses, ist daher ein ausgesprochenes Massenmedium mit einem pseudodialogischen Effekt, wobei aber der Realitätseffekt verbunden mit einem Multiplikations- und Wohnstubeneffekt sehr groß ist. Da beim Fernsehen alle menschlichen Ausdrucksmittel verwendet werden, kann man auch von einem Kumulationseffekt sprechen.
Als Prägefaktor wirkt das Fernsehen auf die Wahrnehmung und Denkprozesse ein, wobei die Dynamik, Mobilität, Vielseitigkeit, aber auch Flüchtigkeit gesteigert wird. Im Live-Effekt werden die Fakten „miterlebt". Durch diese massive Beeinflussung werden schneller als früher die eigenen Ansichten geändert, um sich so besser der sich stets ändernden Welt anpassen zu können. Einseitige Betrachtungsweisen werden abgelehnt. Insgesamt wird der Bewußtseinskreis durch die Fülle des Angebotes enorm erweitert. Trotz der rasanten Entwicklung des Fernsehens ist die Presse nicht ins Hintertreffen geraten.

4. *Kirchliche Verkündigung im Fernsehen*

Schon im Konzilsdekret über die Massenmedien wird auf die *Notwendigkeit* der Benützung des Fernsehens zur Verkündigung der Frohbotschaft hingewiesen (Art. 3).

[4] *H. Prakke*, Kommunikation der Gesellschaft, Münster 1968, 80 f.

Es ist aber bedenklich, wenn sich der kirchliche Einfluß nur auf die Programmgestaltung und auf die Abwehr eines Indifferentismus und Liberalismus beschränkt. Die Kirche muß sich für die ganze Gesellschaft verantwortlich fühlen, weshalb sie sich vor allem um die Gestaltung der übergeordneten Sinnzusammenhänge bemühen sollte. An die Stelle eines Gruppen- und Machtdenkens muß der echte Dialog zwischen Kirche und Welt im öffentlichen Raum treten. Im Lebensbezug ihrer Botschaft liegt die Aktualität. Leider fehlen oft den publizistischen Produktionen der verkündenden Kirche die formal-technischen, mediumspezifischen und medium-gerechten Gestaltungen, welche gerade die übrigen Angebote im Fernsehen auszeichnen.

Die Beachtung der kommunikativen Phasen ist *Voraussetzung* für eine erfolgreiche Verkündigung. Die präkommunitive Phase muß die Auswahlmechanismen kennen und das Image der Kirche in der Gesellschaft zu erforschen suchen, um das Angebot gemäß den Erwartungen der Empfänger machen zu können. Der Kommunikator muß die Rolle der kirchlichen Öffentlichkeit in der Gesellschaft sowie die Charakteristik und Phänomenologie der heutigen Glaubenswirklichkeit kennen, um sie in seine publizistische Botschaft einbringen zu können, d. h. er muß der Gegenseitigkeitsrelation gerecht werden, da er sonst monologisiert und der Rezipient bestenfalls sich „berieseln" läßt. Wichtig ist z. B. die Image-Verbesserung für das heutige empirische Priesterbild. In der kommunikativen Phase bewirken Aufnahme und Verstehen eine Reihe von emotionalen Prozessen: Sozialprozesse, Sympathie, Antipathie, Projektion, Identifikation, Zustimmung oder Verärgerung.

Die Quellen der Meinungsbildung sind nicht nur Zwecke, sondern in einem viel stärkeren Ausmaß mit den Zwecken verbundene Affekte. Es besteht da ein Gefälle von der Wissenskommunikation über die Willenskommunikation zur Wirkungskommunikation. Der Kommunikator muß die konflikthaften Bewußtseinsinhalte konstruktiv in die Verkündigung miteinbeziehen. Erkenntnisdissonanzen zeigen ihm die Fragen der Gesellschaft an. Durchschnittlich sollte vom Kommunikator ein städtischer Erfahrungshorizont angenommen werden. Der publizistische Verkünder muß in besonderer Weise psychologisches Einfühlungsvermögen, Takt, wohlwollende Präsumption und psychologische Offenheit besitzen.

Die postkommunikative Phase entscheidet über Aufnahme oder Ablehnung des Gehörten. Mehrere Faktoren, wie präexistente Meinungen, selektive Tätigkeit des Gedächtnisses, wirken hier mit. Nach dem Zwei-Stufen-Weg der massenmedialen Kommunikation muß der Kommunikator über die primären Gruppen der Gesellschaft und deren Meinungsklima Bescheid wissen. Die Massenmedien verstärken nur schon bestehende Meinungen, beziehungsweise es wird aus dem Angebot nur das entnommen, was die Erwartungen bestärkt und vertieft.

Die *theologische Begründung* einer solchen Verkündigung ergibt sich aus dem gottmenschlichen Prinzip der Heilsvermittlung. Die Verkündigung des Gotteswortes durch Menschenwort zu Menschen wird zum fortwirkenden Heilsereignis. Gott offenbart sich in dieser Welt als Schöpfer und Erlöser. Über das Heilsereignis sind aber nur kategoriale Aussagen möglich. Es gibt daher keine spezielle Kommunikationsform für das Wort Gottes. Daher ist es schwierig, immer die mediumgerechte Form dafür zu finden. Die Sozialisierung und Solidarisierung der Menschheit verschieben den Blickpunkt von der individuellen Heilserfahrung weg hin zur Gemeinschaft des Heils.

Die mediale Verkündigung erzwingt die längst fällige Entprivatisierung der kirchlichen Sprechweise. Eine Hermeneutik des öffentlichen, gesellschaftsbezogenen und gesellschaftswirkenden Wortes soll den Verkündern den Zugang zu den Menschen öffnen. Fernsehen ist eine Herausforderung für eine neue Art der Verkündigung zur audiovisuellen Bildmeditation. Der Satz „Der Glaube kommt vom Hören" (Röm 10, 17) darf nicht bloß auf die personale Verkündigung bezogen werden, sondern muß weit ausgelegt werden.

Kritisch müssen aber auch die *Grenzen* der Fernsehverkündigung gesehen werden, wie Gegenseitigkeitsrelation und die geringe Beeinflussungsmacht der Massenmedien. Daher sind sie keine Bekehrungsinstrumente, sie sind von der eigentlichen Seelsorge grundverschieden. Die kirchliche Verkündigung im Fernsehen wendet sich an die gesamte Gesellschaft ohne Unterscheidung ihrer verschiedenen Ideologien und Weltanschauungen mit der Botschaft, daß Gott sie liebt und anspricht. Gott, seine Schöpfung wie auch seine Offenbarung sind Inhalt der Fernsehbotschaft, aber nur insofern, als am Richtmaß des Rezipienten die Auswahl getroffen wird. „Das Leben und Dienen Christi für die anderen setzt sich in der Dienstfunktion des Wortes fort[5]." Fernsehverkündigung ist daher nur Vorfeldarbeit, sie hat die Grundlagen für einen Glaubensentscheid der Rezipienten vorzubereiten, ist also kein Konkurrenzunternehmen zur eigentlichen Seelsorge, sondern eine wertvolle Ergänzung für die Verbindung von Evangelium und Lebenswirklichkeit. Das Angebot soll in die Mitte heutigen Lebens treffen, an die Wahrheitssuche des Menschen appellieren und für den fragenden Menschen Impuls sein, über die Welt und sich selbst vorzudringen auf eine größere Antwort, die aus der Offenbarung kommt. Das Evangelium Christi, die Beziehung zu Gott und den Menschen bestimmt die Existenz des Menschen.

Für die *stoffliche Gestaltung* der Verkündigung im Fernsehen können folgende Grundsätze gegeben werden:

Der anthropologische Aspekt zwingt zur Lebensnähe, zum Anknüpfen an die gegenwärtigen Lebensprobleme, zur Interpretation der Wirklichkeit, zur Schwerpunktverlagerung weg von theologischen Abstraktionen hin zum Sitz im Leben. Die Botschaft muß in einer offenen, konkreten Sprache ohne fachspezifisches Vokabular dargeboten werden. Fernsehverkündigung ist ein totalsprachliches Kommunikationsgeschehen, in dem das verbale und optische System ineinander verflochten sind. Das Prinzip der Heilsgeschichte, die Einheit der Welt- und Heilsgeschichte besagt, daß eine aktive Teilnahme an der Gestaltung der Geschichte immer schon Teilhabe an der Verwirklichung des von Gott kommenden Heils ist.

Der Kommunikator muß situationsbezogen sprechen und die Zukünftigkeit der Welt kraft der Verheißungen Gottes verkünden. Damit ist eine Offenheit, Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit der Botschaft verbunden, weil die letzte Weisheit uns auf der Pilgerschaft noch nicht gegeben ist. Die induktive Methode wird die Hörer besser an die Wahrheiten des Glaubens heranführen als eine abstrakte Deduktion der Begriffe.

Der Verkündiger bedient sich einer öffentlich-rechtlichen Einrichtung im Rahmen gesetzlich zugebilligter Sendezeiten.

Der Kommunikator steht in einem Team, hat daher nur eine relative Freiheit. Die Auswahl der Kommunikatoren hat nicht so sehr nach Neigung, sondern nach der fachlich-spezialisierten Ausbildung zu erfolgen. Er ist in erster Linie Publizist und darf seinen Status nicht hervorkehren. Er steht auf der Seite der Gesamtgesellschaft und muß bestrebt sein, die kommunikativen Bedürfnisse, Wünsche und Fragen, die der Lebens- und Glaubenswirklichkeit der Rezipienten entspringen, zu befriedigen. Nicht so sehr das Apostolat, als vielmehr der angemeldete Bedarf und die publizistische Qualität sind ausschlaggebend. Alle Produkte der Massenmedien, die ankommen, drücken massenseelische Bedürfnisse aus. Der Kommunikator ist Partner und nicht Führer, er folgt dem funktional-dialogischen Konzept. Die rezeptiven Bedürfnisse sind für den Verkündiger nicht Absättigungsvariablen, sondern hermeneutische Elemente, die seine Mitteilung qualifizieren. Meist sind sie wirklichkeitserschließende Äußerungen von gemeinsamer Erfahrung, Empfindung und Befindlichkeit des Menschen. Es geht um die benennbaren Bedingungen des konkreten Glücks der Men-

[5] *K. Rahner* im Handbuch für Pastoraltheologie II/1, 55.

schen, nicht so sehr um das abstrakte Humanum oder um institutionelle Gruppeninteressen.

Zeitgeist und Lebensgefühl lassen dem Kommunikator die publizistischen Bedürfnisse erahnen. Daraus ergeben sich die zeitadäquaten inhaltlichen Zielsetzungen für seine Mitteilungen. Die Verwendung der subjektiven Empfangs- und Selektionsmuster in der evangelischen Mitteilung ermöglichen eine Gotteserkenntnis in einer Korrelation von Weltverständnis und Selbstverständnis[6].

Die *Funktionen* werden aus den Erwartungen entwickelt. Der Weltauftrag der Kirche und die Botschaft, die alle angeht, bedingen die Praxis der Mitteilungen, die sich als eine informative, interpretative und politisch-publizistische Leistung erweisen muß. Ziel aller Information ist es, Kenntnis, Akzente, Perspektiven dieser Mitwelt zu vermitteln, ohne die der einzelne nicht fähig ist, sie in Freiheit zu bestellen. Der Fernsehverkündiger muß *qualitative Information* liefern, muß vom Kommunikationsfeld ausgehen und auf dem Hintergrund des Verhältnisses von Evangelium und Welt über die Gesamtheit des Lebens handeln. Die neue Pastoral der Information fordert, Sachverhalte von berechtigtem Interesse aufzugreifen und ihre Bezogenheit zur gesamten Verheißung Gottes aufzuzeigen. Der Empfänger soll von den Schranken unreflektierter gesellschaftlicher Selbstverständlichkeiten zur Mündigkeit einer kritischen Distanz und verantworteten Handelns geführt werden. Der Rezipient wird von der Information verlangen, daß sie richtig ist, auch wenn sie nur einen Teilausschnitt der ganzen Wahrheit darstellt; dadurch ist es ihm möglich, über emotionale Affekte hinaus mit echten Entscheidungen auf die Nachrichtenfülle zu reagieren. Die *interpretative Funktion* soll den unterschiedlichen Informationsstand ausgleichen. Wissende und Unwissende spalten sich rasch in Fronten (progressive und reaktionäre Gruppen) auf. Grundsätzlich dürfen sich Glaubenserkenntnisse und wissenschaftliche Erkenntnisse nicht widersprechen. Aufklärung und Vermittlung von Wahrheiten, die ein wahres und tiefes Menschsein ermöglichen, dürfen niemanden vorenthalten werden.

Die *politische Funktion* der Fernsehverkündigung liegt im Angebot von Perspektiven zur verantwortlichen Gestaltung des Lebens. Damit rückt sie in die Nähe der Prophetie, nicht so sehr als Voraussage der Zukunft, vielmehr als Erhellung und Durchdringung der gegenwärtigen Wirklichkeit bis in ihre letzten Möglichkeiten und Konsequenzen hinein. Sie muß daher konkret, politisch und von lebenspraktischer Relevanz sein. Ihr Weltbezug liegt darin, daß sie die Verbindung zwischen der eschatologischen Botschaft Jesu und der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit aufzuzeigen versucht. Christliche Hoffnung besteht gerade darin, daß die Verheißungen des Glaubens sich auch in einer Lebensgemeinschaft mit Gott, die zugleich die vollendete mitmenschliche Gemeinschaft ist, realisieren werden. Liebe hat es mit den Ordnungsstrukturen der gesamten Gesellschaft zu tun.

Das *prophetische Element* wird in der Fernsehverkündigung durch Legitimation und Kritik verwirklicht, wobei unter Legitimation die bewußtmachende Verstärkung, Vertiefung oder Bestätigung echt menschlicher Bestrebungen, Antriebe und Strukturen, auf die die Heilsbotschaft gerichtet ist, zu verstehen ist. Sie ist ein prophetisch erkennendes und mit dem Kerygma verdeutlichendes Aufzeigen und Bestätigen der Transparenz des alltäglichen Lebens auf Gott und sein Heil hin.

Der Glaube kann aber auch in scharfem Gegensatz zu gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten stehen. In dieser Situation verwirklicht der Verkünder das prophetische Element als Kritik und Widerspruch, wie auch Jesus seine Zuhörer in ein kritisches Verhältnis zur Gesellschaft versetzt hat, da er nicht gekommen ist, die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern. Glaubensverkündigung ist nicht suggestive Überredung, sondern Einladung, an einem Dialog teilzunehmen. Der

[6] Vgl. *J. Moltmann*, Theologie der Hoffnung, München 1969, 57.

publizistische Verkündigungsprozeß ist ein dynamisches Ereignis zwischen Verkündiger, mitgeteilter Bostschaft und Empfänger.

5. Das Fernsehen als eine Herausforderung zu einer neuen Art der Verkündigung

Es geht um eine mediumspezifische und mediumgerechte Verkündigungssendung im Fernsehen. Dazu ist notwendig:
a) Aktualität, die dem Rezipienten das Gefühl des Informiertseins und des Dabeiseins vermittelt; b) Vermittlung von Fakten mit größerem Informationsgehalt; c) eine Präsentation, die sowohl den Vorinformierten wie auch den Laien zu fesseln vermag; d) Kenntnis des Stellenwertes des verkündigten Angebotes für die Gesellschaft und Mut zur Stellungnahme aus christlicher Überzeugung; schließlich e) eine große Variationsbreite im Formalen. Dem audiovisuellen Medium entsprechen die bisherigen reinen Wortsendungen in keiner Weise. Es muß die totalsprachliche Verwirklichung angestrebt werden in Wort und Bild, wobei die Betonung auf Bild liegt. Keineswegs dürfen nur Bildfragmente eingeblendet werden, sondern es ist ein bildsprachlicher Text herzustellen, der für sich allein verständlich wäre. Die Sprache dazu muß eine das Optische transzendierende Erschließung der visuellen Eindrücke bringen, so daß der neue Mitteilungsmodus eine neue Qualität, größeren Inhaltsreichtum und erhöhte Formpräzision aufweist. Als Bildmaterial sind nicht nur die Metapher oder das autonome Kunstbild beizuziehen, sondern das Ereignisbild. Kommentar mit Wertung und Urteil ermöglicht erst eine Reflexion durch den Rezipienten. Der gute Film und Bildtext bedarf nur kurzer, eingestreuter Hinweise und Informationen und keines detaillierten Vortrages. Dramaturgisch begründete Schnitte, Montagen und Überblendungen werden den Kommentar ersetzen oder eine Mitteilung unterstützen und bekräftigen. Der Verkündiger wird kommentierend auf sein Thema hinleiten und wird geschickt die Neugier der Zuschauer für sein Angebot wachhalten.
Als Sendetypen eignen sich Live-Sendungen, die sich aber wegen der Realisierungsschwierigkeiten und aus finanziellen Gründen nur selten verwirklichen lassen, leichter herzustellen ist eine Mischsendung mit einem Fernsehfilm oder gar einer Magazinsendung. Letzte besteht aus verschiedenen Darstellungselementen, die durch die begleitenden Worte verbunden werden; sie dient vor allem der Meinungsbildung. Das Entscheidende der Botschaft, die Bewertung des Falles und die Ansprüche an eine Verkündigungssendung im Fernsehen müssen effektiv verwirklicht werden. Auch das Gestaltungsmittel der Verfremdung und die Verwendung von Musik als Untermalung sollte ins Auge gefaßt werden. Die kirchlichen Sendungen dürfen den profanen Live-, Nachrichten-, Reportagen-, Bericht- und Magazinsendungen nicht nachstehen, wenn sie nicht ins Hintertreffen geraten wollen. Es ist wohl einzusehen, daß eine solche Sendung nur noch im Teamwork erstellt werden kann.
Die mediumadäquate Verwirklichung bringt auch eine qualitative Bereicherung des Verkündigungsangebotes. Die Mitteilungsform der Totalsprache in Wort und Bild kommt den Auffassungs- und Denkformen des heutigen Menschen entgegen. Denn sie gibt direkt die Relation zwischen Botschaft und deren Realisierung im Leben und im Daseinsverständnis des Menschen wieder.
Die Lebenswirklichkeit, die nicht nur Anwendungsgebiet und Anknüpfungspunkt für den Glauben ist, sondern vom Anfang an zu ihm gehört, ist transparent für die biblischen Dimensionen von Sünde, Erlösung, Vollendung und Gegenwärtigkeit Gottes. Mit den Kontrasterfahrungen aus dem Leben der Menschen werden die sozialen Implikationen von Friede und Heil vor Augen geführt.
Eine psychologisch geschickte, mediumgerechte, dramatische Repräsentation echten Lebens in konkreten Gestalten kann gelebten Glauben zeigen, die Strukturen gläubiger Heilshoffnung offenlegen und die schon angekommene und in der Geschichte wirksame Botschaft spiegeln.
Massenkommunikative Orientierungsformen in Wort und Bild haben einen hohen

pädagogischen Wert für den Vorgang der Identifikation. Dem idealen Vorbild strebt man nach. Oft greift ein Filmerlebnis positiv in den Selbstfindungsprozeß der Persönlichkeit ein. Die publizistische Verkündigung stellt an den heutigen Menschen eine Herausforderung dar, die ihn zwingt, die Frage nach dem Sinn des Lebens, der Sehnsucht nach Liebe und Glück zu stellen und aus christlicher Glaubensüberzeugung wahrhaftiger zu beantworten und deren Bedürfnisse tiefer zu stillen, als es die übrigen Angebote im Fernsehen bieten können.

Die praktische Theologie wird immer um zeitgemäße, wirkkräftige Verkündigungsgattungen, -formen und -kanäle bemüht sein. Auch das Medium Fernsehen wird dazu in den Dienst genommen. Eine bloß institutionelle Absicherung der Verkündigungsmöglichkeit in diesem Medium ist zu wenig, vor allem, wenn die traditionellen Predigtformen beibehalten werden. Das Wort Gottes ist in diesem Falle noch der Gegenseitigkeitsrelation publizistischer Kommunikationsprozesse und den Bedingungen des Mediums unterworfen. Daraus ergeben sich folgende *Forderungen:*

1. Das Fernsehen ist für eine kirchliche Verkündigung ein offenes Forum zur Teilnahme am öffentlichen Gespräch der Gesellschaft. Anstelle autoritärer Ansprüche tritt die Diskussion, die mehr zu überzeugen als zu überreden sucht.

2. Der Auftrag zur Benützung der Massenmedien liegt in der Öffentlichkeit des Evangeliums selbst, das allen Völkern zu verkünden ist. Aus Mitverantwortung für die Gesamtgesellschaft muß dies getan werden.

3. Publizistische Verkündigung ist immer ein funktionales Geschehen, bei dem der Empfänger entscheidend mitbestimmt. Immer muß der Verkünder vom Empfänger her denken und konzipieren. Neue Weltdeutungen sind mit neuen Glaubenserfahrungen verbunden, wozu die Humanwissenschaften wertvolle Hilfe leisten.

4. Auch die kirchliche Publizistik richtet sich nach den allgemeinen Gesetzen der Kommunikation, vor allem der Selektion. Markt- und Meinungsforschung wären dazu notwendig.

5. Es müssen mediumadäquate Modelle für die Fernsehverkündigung erstellt werden. Mit der traditionellen Predigt wird man dem Medium Fernsehen nicht gerecht.

6. Für die verkündigenden Produktionen der publizistisch tätigen Kirche wird eine legitime Manipulation, die den Kern der Mitteilung nicht verändert, um der Botschaft willen verpflichtend sein.

7. Dem angestrebten Ziel der Verkündigung, bewußte, mündige Glaubensverwirklichung in der heutigen Gesellschaft, dient die informative und interpretative Funktion der Fernsehverkündigung, die in aufmerksamer Kritik zu den Vorgängen in Kirche und Gesellschaft Stellung nimmt. Der Verkündiger muß in prophetischer Wahrhaftigkeit ermahnen und zurechtweisen und die Verwirklichungsmöglichkeiten echten Menschseins aufzeigen.

8. Der totalsprachlichen Darstellung entspricht eine Vielfältigkeit im Formalen, besonders der Bildbereich hat eine klärende interpretierende Funktion. Traditionelle Verkündigungsgattungen werden abgelöst von den kommunikativen Sendetypen der Fernsehpublizistik.

9. Die arbeitsteilige Produktion bedingt eine Zusammenarbeit verschiedener Fachleute, die zu einem Team sich zusammenschließen werden.

*

Die Not der Verkündigung in unserer Zeit bedingt mutige Experimente. Ein bedeutender Faktor können die Massenmedien im Bereich kirchlicher Publizistik werden. Nur durch intensive Anstrengungen werden Versäumnisse nachgeholt werden können. Die Botschaft Christi drängt zur Eile.

ALOIS GRUBER

Ein halbes Jahrhundert Erziehungswissenschaft

Vor einem Jahr erschien das Buch „Ein halbes Jahrhundert erlebter und mitgestalteter Vergleichender Erziehungswissenschaft"[1]. Sein Autor, der Nestor der internationalen, vergleichenden Pädagogik, Friedrich Schneider in München, feiert im Herbst dieses Jahres seinen 90. Geburtstag. Das Buch ist wie ein Vermächtnis des großen Pädagogen und gibt in einem Überblick Rechenschaft über ein reiches Leben.

Friedrich Schneider wurde am 28. Oktober 1881 in Köln geboren. Schon von früher Jugend an trieb es den talentierten Knaben von seiner Heimat Kempen/Rhein aus, „über den Zaun" zu blicken ins benachbarte Holland, um fremdes Land und andere Leute kennen zu lernen. Das Lernen und später das Lehren, Unterrichten und Erziehen war von Kindheit an ihm wie ein wundervolles Erbgut mitgegeben und wurde zu seiner Leidenschaft. Schneider war zuerst Lehrer an einer Grundschule. Als er dann später sein Lehramtsexamen machte und in die Lehrerbildung einstieg, gab es in ganz Deutschland erst zwei Professuren für Pädagogik, nämlich in Jena und in Leipzig (8). Schneider versuchte im Verein mit der jüngeren Pädagogengeneration dahin zu wirken, daß Lehrkanzeln für Erziehungswissenschaft an allen Universitäten errichtet werden. Aber noch nicht genug. Weil Schneider wußte, daß Erziehung zum Menschen weltweite Bedeutung habe und in der ganzen Menschheit bewußt und gezielt geschehen müßte, darum machte er Forschungsreisen. „Meine erste Auslandsreise ging 1911 mit meiner Frau begreiflicherweise nach den Niederlanden" (8). „Die erste pädagogische Studienreise führte mich ein Jahr nach meiner Habilitation in Pädagogik ... nach England ... dort habe ich dann mit Ausdauer auslandspädagogische Literatur durchgearbeitet" (9).

Von besonderer Bedeutung wurde für ihn ein Aufenthalt in den USA im Jahre 1928 zum Zwecke der Forschung und Lehre als „visiting-Professor". Dabei wurde es ihm klar: „Die USA verdankten sowohl für die Gestaltung des Schulwesens vom Kindergarten bis zur Universität wie für die Theorie und Praxis des Unterrichts viel der deutschen Pädagogik. Das wurde selbst von den Amerikanern anerkannt" (17). Vom selben Jahr schreibt Schneider: „Ich hielt am Peabody College Vorlesungen über ‚Individualitätserfassung' und ‚Psychologie und Ethik des Lehrerberufes' und besuchte Schulen aller Art und außerdem die Vanderbilt- und die Pisk-University in Nahsville" (18 f). Dabei boten sich für Schneider höchst fruchtbare Verbindungen mit Direktoren internationaler Institute wie auch schon mit dem Rassenproblem. Schneider speiste zusammen mit Negerstudenten und -studentinnen, nahm an mancher romantischen Fahrt mit ihnen teil und vernahm damals in einer sternklaren Nacht zum erstenmal Negro-Spirituals. Freilich wurden ihm solche Praktiken teilweise übelgenommen. Schneider hat die vielen Erfahrungen, von denen er in seinem Werk berichtet, nach seiner Rückkehr „in Vorlesungen und Seminaren an der Kölner Universität und der Pädagogischen Akademie in Bonn und im Rundfunk erörtert" (22 f). Betreffs des Rundfunks schreibt er: „Ich hatte schon in den zwanziger Jahren den Rundfunk als ein bedeutsames pädagogisches Instrument gesehen ... Mein Vorschlag, mein pädagogisches Seminar mit den Studenten durch den Rundfunk zu übertragen, wurde von dem damaligen Leiter des Rundfunks sofort akzeptiert" (23). Bei all dieser Arbeit kam aber Schneider nie los vom Gedanken einer übernationalen Schau und Behandlung der Pädagogik (24 f); er führte mit Vertretern verschiedener Nationen einen Gedankenaustausch „über die Möglichkeit einer internationalen pädagogischen Zeitschrift und einer internationalen pädagogischen Ausstellung" (31 f). Im Jahre

[1] *Friedrich Schneider*, Ein halbes Jahrhundert erlebter und mitgestalteter vergleichender Erziehungswissenschaft. Schöningh, Paderborn 1970.

1931 war es dann soweit. Schneider kann melden: „Ich begründete daher das dreisprachige internationale pädagogische Organ 1931 unter dem Titel „Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft" (31). Führende Männer der Pädagogik aus Deutschland, England, Frankreich, Japan, Österreich, Schweiz und den USA kamen darin zu Worte.

Diese internationale Ausrichtung erlitt bald einen empfindlichen Bruch, als nach 1933 die nationalsozialistische Idee siegte. Schneider mußte auf seine Tätigkeit im Ausland (auch in Wien!) und auf eine Berufung an die Universität Fribourg (Schweiz) verzichten (43). Ja, es kam noch ärger: „1934 wurde ich dann als Professor an der Pädagogischen Akademie in Bonn vorzeitig pensioniert. Ich war damals im 53. Lebensjahr" (43). Die obgenannte, dreisprachige Zeitschrift wurde Schneider weggenommen und „erschien dann in einer dem neuen Geist genehmen Weise weiter" (44). Schneider mußte damals seine Arbeiten auf dem Gebiete der „vergleichenden Erziehungswissenschaft" und (44) seine Bemühungen um eine internationale Pädagogik vorübergehend aufgeben bzw. sie den Pädagogen des Auslandes, z. B. Spaniens, überlassen. In dieser Zwischenzeit erblickte Schneider eine neue Aufgabe in der Förderung der katholischen Erziehungslehre und in der Pflege der vernachlässigten deskriptiven gegenüber der damals alleinherrschenden normativen Pädagogik. Er wandte sich der praktischen Familienerziehung zu und schrieb 1934 die beiden fundamentalen, vielgelesenen und wiederholt in fremde Sprachen übersetzten Bücher „Deine Kinder und Du" und „Katholische Familienerziehung", Werke, die auch heute noch immer gelesen werden[2]. Beide Bücher blieben vom NS-Regime unbehelligt, schreibt Schneider, da sie in sechs Sprachen übersetzt wurden und so den Devisenhunger des Regimes befriedigen halfen (44). Dadurch ermutigt, wagte er es, sich „wieder Problemen der internationalen und vergleichenden Erziehungswissenschaft zuzuwenden" (45). Die Gefahr eines möglichen Verbotes wurde durch den Titel entschärft „Geltung und Einfluß der deutschen Pädagogik im Ausland"[3]. Schneider war inzwischen seit geraumer Zeit aus Köln verzogen, einerseits, weil seine „politische Situation immer gefährlicher" wurde (20) (er war telefonisch vor dem Einschreiten der Gestapo gewarnt worden), andererseits, weil feindliche Bomben in unmittelbarer Nachbarschaft Stadtteile in Schutt gelegt hatten. Vöcklamarkt in Oberösterreich wurde in jener Zeit für ihn Zuflucht und Ort weiterer geistiger Tätigkeit. Aus Mangel aber an Büchereien in jener Gegend kehrte er nochmals für ein Semester ins Reich zurück, nach Jena, um Stoff zu sammeln für sein Buch „Triebkräfte der Pädagogik der Nationen" (49).

Endlich war der Krieg zu Ende. Schneider berichtet: „Nach Kriegsende, noch 1945, erhielt ich ... das Angebot der Direktion der Pädagogischen Akademie in Essen" (49). Zur selben Zeit bekam er aber auch „das Angebot der Professur für Pädagogik an der Theologischen Fakultät in Salzburg mit der Möglichkeit der Begründung eines ‚Instituts für Vergleichende Erziehungswissenschaft' und der Wiederherausgabe der früheren Internationalen Zeitschrift" (50). Schneider sagte Salzburg zu, und 1946 schon wurde das Institut feierlich eröffnet und die Schrift „Triebkräfte der Pädagogik der Völker" als 1. Bd. der „Veröffentlichungen des neuen Institutes" den Ehrengästen überreicht (51). „Alle, die sich zum Absoluten bekennen, welcher Partei sie auch immer angehören, sind zur Mitarbeit eingeladen; denn sie alle sind verpflichtet, in praktischer Toleranz zusammenzuwirken" (51), waren die Schlußworte der Festrede Friedrich Schneiders. Für ihn schien nun der Himmel voller Hoffnungen, da er allgemeine Zustimmung fand und Vertreter der Regierungen der USA, Englands und

[2] *Friedrich Schneider*, Deine Kinder und Du. Herder, Freiburg 1937, ^{7}1961.
Friedrich Schneider, Katholische Familienerziehung. Herder, Freiburg 1934, ^{8}1961.

[3] Das Buch erschien 1943 im Verlag R. Oldenbourg in München mit „Unterstützung des Goethe-Instituts der deutschen Akademie".

Frankreich im Kaisersaal der Residenz in Salzburg aufrichtige Glückwunschreden hielten (51).

Als Sprachrohr des neuen Institutes diente die Wiederherausgabe der von den Nationalsozialisten eingestellten Zeitschrift nun unter dem Titel „Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft". Dem guten Ruf des Instituts ist es zuzuschreiben, daß die Caritas Internationalis auch die Heilpädagogik in die Obhut Schneiders gab (53). Vielfach in Verbindung mit den berühmten Salzburger Hochschulwochen gab es internationale religionspädagogische Tagungen. Die erste 1948 mit über 300 Teilnehmern, darunter fünf ausländischen Bischöfen. Ricardo Lombardi hielt einen einschlägigen Vortrag „Per un mondo nuovo", der nachhaltigen Eindruck hinterließ. Schneider selber hielt in der nun folgenden Aufbauzeit unermüdlich Vorträge für Brautleute, Eltern, Studierende, Lehrer, Geistliche und versuchte allumfassend mitzutun bei der Neuformung der Gesellschaft, bei der Beseitigung religiöser und moralischer „Kriegsschäden". Sein Institut erlangte als Stätte der Begegnung einen internationalen Ruf. Nebenbei lief die Arbeit an einem vierbändigen Lexikon der Pädagogik[4]. So schien Schneiders theoretisches und praktisches Arbeiten in seiner Salzburger Zeit beglückend und aussichtsreich, zumal Schneider sich der Gunst und Förderung seitens des Salzburger Erzbischofs Andreas Rohracher erfreuen konnte (63).

Aber wie sehr oft im menschlichen Leben, gab es neben diesen Lichtblicken dunkle Schatten. Schneider klagt: „Die mir bei meiner Berufung zugesicherten Räume suchte man mir streitig zu machen. Die dem Institut zur Verfügung stehenden finanziellen Mittel waren gering" (63). „Die internationale Zeitschrift erwies sich zunächst als ein für den Verleger verlustreiches Unternehmen" (63). Es gab fast unüberwindliche Devisenschwierigkeiten betreffs der Honorare und Abonnements der Ausländer. Die Zeitschrift wurde dann „vorübergehend" als unabhängiges erziehungswissenschaftliches Unternehmen vom Unesco-Institut in Hamburg übernommen. Auch „manch andere Umstände waren unbefriedigend" (63). In dieser Situation eröffnete sich für Schneider ein neuer Lichtblick, ein Weg „trotzdem" zu neuen Höhen. Zuerst waren es nur Gastvorlesungen an der Münchner Universität und ein Seminarbetrieb dort allwöchentlich. „Dann aber 1949 wurde ich trotz meines hohen Alters ordentlicher Professor für Pädagogik, wohl auch als Entschädigung für die Jahre, die mir durch die vorzeitige Pensionierung vom nationalsozialistischen Regime geraubt worden waren. Bis 1953 behielt ich die Leitung des Salzburger Instituts und meine Lehrtätigkeit dort bei" (63). Als Schneider 1953 sich nur noch auf seine Tätigkeit in München beschränkte, war es sein Ziel, der vergleichenden Erziehungswissenschaft weltweiten Raum zu erobern. In diesen Bemühungen stieß Schneider zur Europa-Idee. „Am 1. März 1951 fand die erste europäische Tagung der Vertreter der Vergleichenden Erziehungswissenschaft in London statt. Weitere Kongresse folgten"[5]. Schneider wurde Mitglied der Europa-Union. Aber er blieb bei Europa nicht stehen. Er dachte weiter. In der Zukunft müßte es — so schwebte es ihm unablässig vor — nicht nur eine europäische, sondern eine globale Erziehungswissenschaft geben, und zwar auf christlicher Grundlage. Das brauchte als Organ und Sprachrohr nach seiner Meinung wieder eine Zeitschrift, einen „Orbis paedagogicus Christianus" (89). Dieser sollte zum Sammelbecken der Erkenntnisse einer weltoffenen, weltweiten christlichen Pädagogik werden. Dort sollte das pädagogische Gedankengut von Universitäten, Akademien, wissenschaftlichen Vereinigungen und Ordensschulen gesammelt und für die Praxis fruchtbar gemacht werden. Doch da steht für Schneider das große drängende Problem: Wer sollte im Ernstfall für die Verwirklichung dieses

[4] Guten Einblick in seine Persönlichkeit und in sein wissenschaftliches Arbeiten gibt das Buch „*Friedrich Schneider*, Ausgewählte pädagogische Abhandlungen", besorgt von Theodor Rutt, verlegt bei Schöningh, Paderborn 1963.

[5] Vgl. die Listen der Kongresse und Tagungen im besprochenen Buch (84 f.).

Gebotes der Stunde in Frage kommen? Wer ist hiezu gerufen, berufen? Ein geistlicher Orden, ein Weltorden, der Weltepiskopat, der Papst selber? Schneider hat in einem Beitrag „In onore di S. Santità Paolo VI. — Educazione e società nel mondo contemporaneo" (88) und wiederholt in mündlichen Gesprächen dazu seine Gedanken und Sorgen geoffenbart.
Das besprochene Buch ist der Abgesang eines der großen deutschen — und wohl auch europäischen — Pädagogen. Es zeigt, wie Schneider am Abend seines Lebens — in der Erwartung des „letzten Abenteuers", wie er selbst so treffend sagt — zurückblickt auf ein reiches Arbeits- und Erntefeld. Vieles hat der Optimist erreicht, Letztes bleibt unerfüllter Wunsch. Und doch drängt sich immer mehr die Hoffnung, ja die Überzeugung durch, daß Schneider am Ende doch recht bekommt, weil die Stunde einer internationalen — besser weltumspannenden — Pädagogik auf christlich-humaner Basis über kurz oder lange schlagen wird und schlagen muß.

ANDRÉ HEIDERSCHEID

Aus der Weltkirche

Die Abfassung unseres letzten Berichtes fiel zeitlich zusammen mit der neunten und längsten Auslandsreise Papst Pauls VI., die ihn in 10 Tagen über 45.000 km nach nicht weniger als 9 Ländern brachte. Seither ist ein halbes Jahr vergangen. Was weiß die Welt- und Kirchenöffentlichkeit noch davon? Was ist als Ergebnis zu verbuchen, was als dauerndes Resultat geblieben? Hat nicht erst die jüngst erfolgte Verurteilung des Attentäters Mendoza in Manila wieder für einen Augenblick daran erinnert, daß der Papst im vergangenen Herbst „als eiliger Pilger des Evangeliums" nach Südostasien, Ozeanien und Australien flog? Haben also die Skeptiker und Kritiker wieder einmal recht behalten?
Nach der Rückkehr des Papstes in den Vatikan haben Journalisten mehrfach prophezeit, es werde dies für Paul VI. die letzte Auslandsreise dieses Ausmaßes sein. In verschiedenen Veröffentlichungen wurde auch eingehend auf angebliche Unstimmigkeiten an der Kurie, bezüglich dieser Reise, hingewiesen. Als „eklatanter Beweis" galt das Fernbleiben des päpstlichen Staatssekretärs Villot. Andere wollten wissen, der ursprünglich vom Papst gemeinte Zweck dieser Reise sei nachträglich zu einer Art bloßer „show" umfunktioniert worden, usw.
Wie schon vor Beginn seiner Reise hat der Papst auch nachträglich den Besuch im Fernen Osten gerechtfertigt, so vor allem in seiner Weihnachtsansprache vor dem Kardinalskollegium am 22. Dezember 1970. Es sei seine Pflicht gewesen, so stellte er fest, „Unsere Brüder zu stärken". Seine zahlreichen Reiseansprachen selbst kreisten um verschiedene, immer wiederkehrende Themata, so vor allem: Krieg und Frieden, vornehmlich in bezug auf Vietnam; soziale Gerechtigkeit und wirtschaftliche Entwicklung zum Wohle des Menschen, gerade des kleinen, armen und daher wehrlosen; die Bedeutung Asiens für die Menschheit; Materialismus, Atheismus und Religiosität; Geburt einer neuen Welt und Aufgabe der Christen; Kirche der Armen, Einheit der Christen und missionarische Verantwortung der Gesamtkirche.
Entgegen etlichen Erwartungen und vielen Prophezeiungen beschränkte seine Ansprache in Hongkong sich auf rein religiös-kirchliche Fragen, ohne auch nur andeutungsweise auf das spannungsreiche Feld des Politischen hinzulenken. Nach seiner Heimkehr bekannte Paul VI., er sei auf dieser beschwerlichen Reise Zeuge großen Leids, aber auch großer Hoffnung geworden.

Parallel zum Papstbesuch tagte in Manila die panasiatische Bischofskonferenz, die, zumindest in der internationalen Berichterstattung, völlig in den Schatten Pauls VI. geriet. Immerhin aber wurden daselbst vielleicht schärfer und deutlicher noch als in manchen Papstreden menschenunwürdige Zustände gegeißelt und ernsthafte Reformen gefordert. Allerdings droht immer wieder und überall diesen Resolutionen wie jenen Forderungen das gleiche Geschick: Worte allein vermögen nicht schon etwas auszurichten, wo konkrete Sachfragen, Strukturen und Mentalitäten zur Debatte stehen. Da kann nur konsequentes Handeln zum Erfolg führen. Aber das richtige Wort zur richtigen Zeit am richtigen Ort vermag doch Ansporn und Stütze zu sein. Wie weit nun beide Ereignisse, der Papstbesuch und die Bischofskonferenz, ein mögliches Umdenken bewirkten oder den Ansatz lieferten zu bestimmten Reformen, läßt sich von hier aus nicht abschätzen. Offiziell hat sich inzwischen kaum etwas verändert. Ob indes der Papstbesuch nicht schon für manche eine noch lange nachwirkende Ermutigung zum Ausharren in geduldiger Kleinarbeit war, ist eine Frage, die sich so leicht nicht beantworten läßt.

Wer deshalb eine solche Reise von ihrer bloßen augenfälligen Wirksamkeit her bewerten möchte, geht von vornherein fehl. Und was immer man auch an berechtigter Kritik zu diesem Besuch im Fernen Osten vorbringen mag, es bleibt nichtsdestoweniger wahr, daß in der Person des Papstes die römische Kirche sich als eine Kirche unter den Menschen, als eine Kirche des Kontaktes und des Dialoges mit allen bezeugt hat. Was aber ging in dieser Kirche während des letzten halben Jahres vor? Das ist die Frage, auf die dieser Bericht in aller Kürze eingehen soll.

Die kommende Bischofssynode

Ob man es wahrhaben möchte oder nicht, ändert wenig an der leicht festzustellenden Tatsache, daß die kirchliche Dominante auch der letzten Monate geprägt ist von Verunsicherung, der auf seiten des Lehramtes ein immer festerer Ton der Mahnung, innerhalb der unteren Kirchenkreise aber eine Art gleichgültiger Resignation folgt. Was alles sich hinter diesen augenfälligen Begebenheiten vollzieht, läßt sich nur schwer ausmachen, hat aber sicher mit dem hier schon das letzte Mal festgehaltenen lautlosen Abfall oder dem individuellen Arrangement zu tun. Die Krise dauert weiter an.

Seit Ende vergangenen Jahres weiß die Welt um die für den kommenden Herbst geplante römische Bischofssynode, die am 30. September beginnen soll und wahrscheinlich den ganzen Monat Oktober durch andauern wird. Seither beherrscht sie das Blickfeld zumindest der innerkirchlichen Öffentlichkeit, wofern einer bestimmten Frage diese Rolle des Leitthemas zuerkannt werden kann. Zwei Punkte werden diese Tagung beherrschen: das Amtspriestertum und die Verwirklichung von „Justitia et Pax" in unserer Welt, d. h. vornehmlich die Gerechtigkeit zu und in den Entwicklungsgebieten. Dazwischen wird sich, wie der Generalsekretär der Synode kürzlich in einer Pressekonferenz ausdrücklich mitteilte, eine Communicatio an die Synodalen einfügen. Und zwar geht es hierbei um die neueste Fassung des Grundgesetzes (Lex normativa) der Kirche, die der Vorsitzende der ad-hoc-Kommission, Kardinal Felici, vorlegen wird. Eine Diskussion darüber aber soll nicht in der Synode stattfinden.

Dagegen ist in der Kirchenöffentlichkeit auch diese jüngste Form eines kirchlichen Grundgesetzes in den letzten Wochen arg ins Räderwerk der Kritik geraten. Wenn auch nicht immer gleich der Nutzen eines solchen Gesetzes in Frage gestellt wird, so wird doch unisono diesem neuen Entwurf einmal mehr nachgesagt, er gehe sozusagen völlig unbelastet am ganzen Konzilswerk vorbei und versuche, in durchaus vorkonziliaren Denkkategorien alles wieder ins Lot und die Kirchenglieder auf Vordermann zu bringen. Zu den zwei eigentlichen Synodenthemata sind inzwischen die vorbereiteten Arbeitspapiere bekanntgeworden, leider auf einem Weg, der die vatikanische Öffentlichkeitsarbeit wieder einmal in einem besonderen Licht erscheinen läßt.

Statt endlich bestimmte Wirklichkeiten unserer Zeit und Gesellschaft ernst zu nehmen, wurden indes erneut bloß Verdächtigungen und Drohungen laut.

In diesem Zusammenhang muß unbedingt auch das jüngste päpstliche Schreiben „Octogesima adveniens" an Maurice Kardinal Roy, den Vorsitzenden der Kommission „Justitia et Pax", genannt werden. Hier ermöglichte eine tatsächlich bedauernswerte Indiskretion bestimmten Organen, frühzeitig Textauszüge zu veröffentlichen. Aber dieser Fehler kann nur schwer der Presse selbst angekreidet werden. Und ohne derartige Vorkommnisse zu entschuldigen, darf die Frage gestellt werden, ob solche Indiskretion nicht just eine Blüte und Frucht des immer noch von Geheimnistuerei am falschen Platz umwitterten vatikanischen Informationswesens sind.

Die diesem päpstlichen Sozialschreiben in der Weltöffentlichkeit geschenkte Beachtung ging weit über das Maß des Üblichen hinaus. Gelobt daran wurde an erster Stelle die unkomplizierte, klare und direkte Sprache des Papstes, die sich von der üblichen Gewundenheit kurialen Stils wohltuend abhebt. In bezug auf den Inhalt gehen die Meinungen natürlich auseinander. Während in sozialistischen Kreisen meist, aber nicht schon unbedingt begründetes, Wohlgefallen herrscht, stehen liberale Stimmen auf dem Standpunkt, der Papst gehe an der Wirklichkeit vorbei, da sein Schreiben dem heutigen Liberalismus nicht gerecht werde. Immerhin wird auf beiden Seiten mit Genugtuung vermerkt, daß der Papst die Christen nicht auf eine bestimmte parteipolitische Linie festlegen will.

Bedeutsam aber dürfte dieses Schreiben vor allem für die Behandlung des zweiten Synodenthemas werden, dem zeitlich bis zu zwei Wochen reserviert wurden. Das hierfür entworfene Arbeitspapier beruhte im wesentlichen auf den bekannten Sozialrundschreiben der letzten Zeit, insbesondere „Populorum progressio", sodann auf der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes". Ihm wurde bis jetzt vor allem sein theoretischer Charakter, seine globalen, allgemeinen Aussagen, die wenig konkrete Wirksamkeit befürchten ließen, vorgeworfen. Gerade deswegen wird vielfach „Octogesima adveniens" wegen seiner andersgearteten Faktur, als glückliche Ergänzung des Diskussionsdokumentes bezeichnet. Jedenfalls erhielt diese Frage der Gerechtigkeit in der Welt, die angesichts der Priesterproblematik unterzugehen drohte, jetzt unverkennbar neuen Auftrieb. Umso hartnäckiger wurde anderseits nach den wahren Ursachen der rezenten Vorkommnisse und Umbesetzungen in der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" gefragt.

Seit das Problem des Amtspriestertums offiziell auf dem Programm der nächsten Bischofssynode figuriert, haben alle seit Vaticanum II um das sakramentale Priestertum kreisenden Fragen eine neue Intensität erreicht, die allerdings bis jetzt ein gutes Stück hinter der Krisenstimmung zurückbleibt, die im Jänner 1970 das niederländische Pastoralkonzil mit seinen bekannten Resolutionen ausgelöst hatte. Manchmal erscheint es auch so, als hätten sich die nun schon bekannten Kontestationsgruppen im Hinblick auf diese Herbstsynode eine Periode des Abwartens auferlegt, obschon bereits heute so gut wie feststehen dürfte, daß die Synodenentschließungen, namentlich in der Zölibatsfrage, kaum über das hinausgehen werden, was im bekannten Briefe Pauls VI. an Kardinalstaatssekretär Villot enthalten war.

Anderseits aber hat auch die Veröffentlichung des neuen Laisierungsdekretes und des den Bischofssynodalen als Handreiche dienenden Dokumentes über das Amtspriestertum die Kontestationsgruppen wieder auf den Plan gerufen. Zu beachten aber ist, daß die Kritik an beiden Dokumenten nicht nur aus diesen Kreisen kommt. Dem ersten wird durchwegs vorgeworfen, daß es bei allem guten Willen zur Liberalisierung und Vermenschlichung eines bedrückenden Problems doch auf halbem Wege, bei heute immer weniger begreiflichen Vorstellungen, stehen bleibt. Dem zweiten bescheinigt die Kritik, daß es ebenso die eigentliche Wirklichkeit von heute verkennt und mit frommen Sprüchen um den Kern der Frage herumgeht. Wahrscheinlich hat in vielen Fällen bloß der dem Papst geschuldete Respekt vor noch härterer Kritik bewahrt.

So darf man mit einiger Spannung dem Ausgang dieser Synode entgegensehen, besonders wenn festzustellen ist, wie der mehr und mehr auf die Linie des Papstes eingeschworene Episkopat sich durch eben dieses Verhalten auch mehr und mehr von einem immer größeren Teil des Klerus trennt. Gerade der Fall der USA könnte hier zum Paradigma werden; jedenfalls macht er jetzt schon deutlich, wie tief in der Frage des Priestertums, seinen Aufgaben und Pflichten, die Kluft zwischen Bischöfen und Klerus gehen kann.
Beachtenswert waren und bleiben auch die Beratungen der Delegierten der europäischen Priesterräte in Genf, Mitte April. Hier handelte es sich keineswegs um die Vertreter systematischer Kontestation, sondern um die Delegierten jener offiziellen Priesterräte, die der Demokratie in der Kirche zu ihrem Recht verhelfen sollen. Die Ergebnisse jener Beratungen waren so bedeutsam und so unkonventionell, daß vatikanische Kreise die Tagung einfach nicht zur Kenntnis genommen, sondern totgeschwiegen haben. Alles in allem enthält also dieses Synodenthema nach wie vor eine Menge Explosionsstoff, und es haben wahrscheinlich jene Beobachter recht, die nach Genf behaupteten, die Auffassungen über das Priestertum hätten sich gerade innerhalb der drei letzten Jahre in weiten Teilen des Klerus erstaunlich rasch gewandelt.
Verschärft aber hat sich auf jeden Fall die Nachwuchskrise, und zwar überall, wie die einschlägigen, mittlerweile erstellten Statistiken überzeugend darlegen. Das gleiche gilt übrigens vom schmerzlichen Problem jener Welt- und Ordensgeistlichen, die um ihre Laisierung nachsuchen oder einfach ihr Amt aufgeben. Ganz besonders hat der Papst am Gründonnrstag, in z. T. erschreckend scharfen Formulierungen, dieses letztere Verhalten gegeißelt, während er seine Sorge um den geistlichen Nachwuchs vor allem zum Sonntag der Berufe darlegte. Wenn nun gerade zu diesem Fragenkomplex Stimmen laut werden, die wähnen, es gäbe sicher wieder mehr Berufe in dem Maße, wie wir zu einer vorkonziliaren „Ordnung" zurückfänden, so muß doch vor Illusionen gewarnt und daran erinnert werden, daß die Berufskrise schon lange vor dem Konzil, und gerade in den damaligen „geordneten", „sicheren" Verhältnissen, begonnen hatte. Alles in allem bleibt somit die Priesterfrage heute eines der dornigsten Probleme der Kirche, und es ist keineswegs gewiß, daß die nächste Synode uns durch die Talsohle dieser Krise hindurchführen wird.

Dokumente, Kontakte und Sorgen

Das Leben und die Entwicklung der Weltkirche spiegelt sich, von vatikanischer Warte aus betrachtet, nicht zuletzt in den Dokumenten wider, die im Laufe der letzten Monate von Papst oder Kurie veröffentlicht wurden.
Eben war schon beiläufig die Rede von den Arbeitsdokumenten für die Synode, der jüngsten Fassung der Lex normativa, dem Laisierungsdekret und dem rezenten Sozialschreiben Pauls VI. an Kardinal Roy. Außerdem verdient Erwähnung die Anfang Jänner veröffentlichte „Adhortatio Apostolica" des Papstes an die Bischöfe der ganzen Welt über die nachkonziliare Entwicklung. Neben der Ermunterung, auf dem Wege der Erneuerung fortzuschreiten, wird darin auch der Finger erhoben, um vor falschen Propheten zu warnen und jeden Bischof vor seine Verantwortung zu stellen. Mitte Jänner veröffentlichte die Glaubenskongregation ein Dokument über die Prozedur bei der Beurteilung theologischer Lehrmeinungen, ein Dokument, das, wie die letzte Liturgieinstruktion, bei allem Bekenntnis zu neuen Formen doch wieder eine Art Rückschritt bedeutete oder zumindest hinter längst vorgetragenen Wünschen zurückblieb und deshalb die Hürde der Kritik nicht zu nehmen vermochte. Bekannt wurde auch eine Art Geheimnote an die Nuntien, dahingehend zu wirken, daß die Regierungen in ihren Geburtenkontrollprogrammen die Lehre der Kirche berücksichtigen sollten. Zum ersten Mai sandte Paul VI. ein eigenes Schreiben an die Rektoren der Marienkirchen in aller Welt, um anzuspornen zur Verehrung der

Gottesmutter, deren Fürsprache uns Eintracht und Frieden erwirken solle. Eigene Schreiben veröffentlichte der Papst sodann zum Sonntag der geistlichen Berufe und zum Weltsonntag der sozialen Kommunikationsmittel.
Internationale Kontakte zwischen dem Vatikan einerseits und fremden Regierungen anderseits, hat es im Laufe der letzten Monate eine ganze Menge gegeben. Der spektakulärste von allen war ganz gewiß der Besuch von Marschall Tito bei Papst Paul VI., womit zum ersten Mal ein kommunistisches Staatsoberhaupt offiziell im Vatikan empfangen wurde. Er hat nicht in allen Kreisen nur Beifall ausgelöst. Mit viel Aufwand an Druckerschwärze wurde auch die offizielle Moskaureise von Erzbischof Casaroli begleitet, die primär der Ratifizierung und Hinterlegung des Atomwaffensperrvertrages galt. Die gleichzeitig geführten Gespräche mögen höflich und gar freundschaftlich gewesen sein, sie blieben auf alle Fälle ohne konkrete Ergebnisse. Zu erwähnen sind des weiteren die Vatikanbesuche der russisch-orthodoxen Metropoliten Nikodim und Pimen, der schon im letzten Dezember stattgefundene Besuch des sowjetischen Außenministers Gromyko bei Paul VI., ebenso der Besuch des Budapester Außenministers, die verschiedenen Gespräche des Papstes mit dem persönlichen Vertreter Präsident Nixons, Cabot Lodge, schließlich die neu aufgenommenen oder fortgesetzten Kontakte zwischen Vertretern des Vatikans und Beauftragten der Regierungen in Prag, Budapest und Warschau.
Die Papstansprachen, in denen Paul VI. seine Erwartungen und seine Sorgen zum Ausdruck bringt, beschränken sich nicht bloß auf die großen Mittwochaudienzen. Es gibt ihrer so viele, daß wir nur die wichtigsten, immer wiederkehrenden Themata erwähnen können. Selbstverständlich nahm im Jänner, während der Gebetswoche für die Einheit, das ökumenische Anliegen einen großen Raum ein. Aber es kann doch nicht geleugnet werden, daß bei allem Klimawechsel und allseitiger Beteuerung des guten Willens eine Art Stillstand in dem von Kardinal Bea einmal eingeleiteten Aufbruch verzeichnet werden muß. Das wiederum führt bestimmte Gruppen dazu, in ihrer Ungeduld sich über klare kirchliche Abgrenzungen einfach hinwegzusetzen und faktisch so zu tun, als sei der Skandal der Spaltung überwunden.
Durchwegs überwiegt in den päpstlichen Ansprachen ein pessimistischer Ton. Nur in Ansprachen an die Jugend oder über die Jugend klingt ein manchmal überraschender Optimismus mit. Ganz besonders geprägt von diesem zuversichtlichen Konzept, das an die Zeiten Johannes XXIII. erinnern ließ, war die Papstansprache zu Ostern dieses Jahres. Im übrigen kreisten die Äußerungen Pauls VI. um Zeitereignisse, die von sich aus wenig Optimismus zulassen: Krieg in Vietnam, gefährdeter Friede in Nahost, Prozesse in Burgos, Leningrad, Afrika, Diplomatenentführung und -ermordung, Entwicklungsprobleme, soziale Gerechtigkeit, Krise in der Gesellschaft und in der Kirche, Abfall der Geistlichen, Ehescheidung in Italien, die Jugend und ihre spezifischen Probleme, Unruhen in vielen Teilen der Welt (Lateinamerika, Polen, Nordirland ganz besonders), Friede unter allen Völkern, ein Thema, dem der Weltfriedenstag, am 1. Jänner, einmal mehr gewidmet war, usw.

Die wichtigsten Ereignisse in einzelnen Ländern

In *Italien* hat selbstverständlich die Einführung der Ehescheidung gegen den Widerstand aus kirchlichen Kreisen am meisten Aufsehen erregt und auch zu immer neuen Initiativen, sei es zur Wiederabschaffung, sei es zur Festigung des vom Parlament getroffenen Entscheids geführt. Daneben währt die Krise um die ACLI ebenfalls schon seit Monaten, bis die Bischöfe jüngst erklärten, diese Arbeiterbewegung sei hinfort nicht mehr als kirchliche Organisation zu betrachten. Immer mehr rückt auch das Problem einer Konkordatsrevision in den Vordergrund weltlicher und kirchlicher Aufmerksamkeit.

Frankreichs Bischöfe haben sich, wie der Episkopat anderer Länder auch, ausführlich mit dem Problem der Abtreibungen, für die immer mehr zivilrechtliche Freiheiten

gefordert werden, auseinandergesetzt und die unverbrüchliche Lehre der Kirche einmal mehr dargelegt.

Die vor Monaten bereits angekündigte Schaffung eines „Rassemblement des Silencieux de l'Église" (Vereinigung der Schweigenden in der Kirche) scheint bisher keine besonderen Fortschritte verzeichnet zu haben; jedenfalls ist es um sie wieder stiller geworden. Die Linksextremisten ihrerseits haben verschiedentlich von sich reden gemacht, so ganz besonders, als sie die Basilika des Sacré-Coeur auf dem Montmartre besetzten und dabei Benzinkanister und allerlei Schlagwerkzeug mit sich führten. Die anschließend gegen die Rädelsführer ausgesprochenen Gerichtsurteile wurden von Kardinal Marty als zu hoch empfunden, eine Bemerkung, die dem Pariser Erzbischof bitterböse Kritik einbrachte. So z. B. diese: die Worte Kardinal Martys richten größeres Unheil an als die Untaten von 10.000 Linksextremisten!

Ungemein großes Aufsehen und in ihren Auswirkungen noch nicht zu übersehende Konsequenzen hervorgerufen hat die in Paris unlängst erfolgte Ankündigung der „Weißen Väter", ihre sämtlichen Missionare aus Portugiesisch Mozambique abzuberufen, weil es unter den derzeitigen Zuständen nicht möglich sei für die Kirche, ihre Sendung zu erfüllen. Die Feiern zur Wiederkehr des 100. Jahrestages der Pariser Commune waren in kirchlichen Kreisen durch Worte der Verständigung, des Ausgleichs und der Dialogbereitschaft gezeichnet. Nicht weniger als 18.000 Soldaten aus 15 verschiedenen Nationen haben in diesem Jahr an der traditionellen Soldatenwallfahrt nach Lourdes teilgenommen.

Fragen um Ehescheidung, Abtreibung und Pornographie bewegen seit vielen Monaten die öffentliche Meinung in *Deutschland,* auch und nicht zuletzt in kirchlichen Kreisen. Das wichtigste Ereignis daselbst aber war sonder Zweifel die vom 3. bis 5. Jänner 1971 währende konstituierende Sitzung der allgemeinen Synode im Kiliansdom in Würzburg. In die rein sachlichen Anliegen der Tagungsordnung platzte etwas wie eine kleine Bombe hinein, als die Professoren Flatten und Rahner öffentlich kundgaben, wie auch Theologen heute nicht mehr die gleiche Sprache reden, ein Vorhutgefecht, das bezeugt, daß die nächsten Sitzungen wohl nicht weniger Relief aufweisen werden. Nachdem bereits Rahner seinem Tübinger Kollegen Küng arg zugesetzt hatte, haben die deutschen Bischöfe ihrerseits sich sehr kritisch zu dem Buche „Unfehlbar? — Eine Anfrage" geäußert. Ähnlich verfuhren, u. a., der französische und der italienische Episkopat.

Gerade in der Bundesrepublik ließe sich auch von einer Reaktivierung der sogenannten Solidaritätsgruppen reden, während auf der anderen Seite Kardinal Höffner aus Köln sich durch profilierte Stellungnahmen und Lehräußerungen im Sinne der Tradition einen Namen macht.

Die Gedenkfeiern, am 18. April, zum 450. Jahrestag der Ächtung Martin Luthers in Worms führten nicht über die heute schon gewohnten ökumenischen Beteuerungen hinaus.

Einen besonderen Akt haben die Altkatholiken gesetzt mit dem Angebot, die Eucharistie auch an andere Christen zu reichen, deren Eucharistieverständnis dem ihrigen entspricht. Anderseits wurde in bezug auf die Pastoral der Mischehen eine neue Zusammenarbeit grundgelegt, die allseits Würdigung fand. Wozu das lange vorbereitete, viel diskutierte und manchmal umstrittene Augsburger Ökumenische Pfingsttreffen führen wird, läßt sich in diesem Augenblick noch nicht übersehen.

Fragen der Liturgie, der Pastoral und der Sozialethik beherrschten die Frühjahrstagung der deutschen Bischofskonferenz in Bad Honnef. Hervorzuheben ist auch die für den gesamten deutschen Sprachraum kürzlich erfolgte Veröffentlichung neuer Gebetstextfassungen, die in Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Gemeinschaften erstellt wurden.

Aus *Österreich* wäre vor allem der Abschluß der Wiener Synode zu melden. Im Ausland aufgefallen sind besonders die Resolutionen zur Priesterfrage, die sich gemäß heutigen kurialen Vorstellungen in dieser Form kaum verwirklichen lassen. Nicht kleines Aufsehen erregt haben sodann die verschiedenen Äußerungen von Erzbischof König gelegentlich seines kürzlichen Polenbesuches. Je nach der eigenen Einstellung und Auffassung des Beobachters oder Zuhörers ernteten sie frohe Zustimmung oder enttäuschte Mißbilligung.

Aus den *Beneluxländern* wäre zuerst der Streit um den neuen Bischof von Rotterdam, Simonis, zu erwähnen, wobei vor allem das Vorgehen des Vatikans bei der Ernennung argem Beschuß ausgesetzt war. Erst als sich nichts mehr ändern ließ, haben auch die Bischöfe eingerenkt, und mittlerweile sind so viele versöhnende Worte von allen Seiten gefallen, daß mit einer Beilegung der Auseinandersetzung gerechnet werden darf. Ende Jänner war Kardinal Alfrink mit zwei anderen Bischöfen wieder einmal in Rom, um über allgemeine Fragen der niederländischen Kirchenprovinz und speziell über die Priesterfrage zu verhandeln. Neue Elemente sind indes nicht zu verzeichnen.
Wie ihre niederländischen Kollegen, haben sich auch die belgischen Bischöfe, übrigens zusammen mit allen in Belgien vertretenen Kirchen, gegen die immer mehr um sich greifende Verbreitung der Pornographie gewandt und dabei vor allem unterstrichen, wie am Ursprung des ganzen Unwesens nur zu oft schnöde Gewinnsucht einer neuen Branche von Geschäftemachern steht.

Im kleinen *Luxemburg*, das 1970 den 100. Jahrestag seiner Erhebung zum selbständigen Bistum begehen konnte, hat am 12. Februar der bisherige Bischofkoadjutor Jean Hengen die Nachfolge von Mgr. Léon Lommel angetreten, der zu Neujahr aus Altersgründen (78) seinen Rücktritt angeboten hatte. Eine große Meinungsumfrage zur Vorbereitung der geplanten Diözesansynode hat mit rund 45 Prozent Rückantworten eine ungewöhnlich hohe Beteiligung der Bevölkerung (alle Kreise waren angesprochen worden) ergeben.

Auch aus *Osteuropa* lassen sich hier nur die wichtigsten Ereignisse anführen. Sehr im Blickfeld des öffentlichen Interesses standen natürlich die Ereignisse in Polen, die zu einer offiziellen Begegnung zwischen Kardinal Wyszynski und dem neuen Ministerpräsidenten Jaroszewicz führten und auf eine Normalisierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat hindeuten. Auf der gleichen Linie liegt die Romreise einer polnischen Regierungsdelegation, die im Vatikan Gespräche führte.
Trotz weiterer oder sogar neuer Kontakte zwischen Kirche und Staat, auch nach dem Vatikan hin, scheint es in Ungarn eher einen Stillstand, wenn nicht gar zusätzliche Spannungen zu geben. Das gleiche dürfte auf die Tschechoslowakei zutreffen, soweit uns zuverlässige Informationen vorliegen, während die Normalisierung in Jugoslawien anscheinend dazu führt, daß jetzt in der dortigen Kirche ähnliche „nachkonziliare" Erscheinungen auftreten wie in anderen Teilen der Weltkirche.

Die politische und sozialökonomische Krisenlage *Lateinamerikas* hält unvermindert an. Ebenso dauern die Konflikte im Innern der einzelnen Kirchenprovinzen wie auch zwischen etlichen Staats- und Kirchenvertretungen fort. Aufsehen erregt hat das „Experiment" Chile, das nur mit Hilfe der christlichen Kreise zustande kam und sehr aufmerksam verfolgt zu werden verdient.
Einzelne Staaten *Afrikas* haben durch ihre jüngsten politischen Prozesse von sich reden gemacht, besonders weil jeweils auch Bischöfe darin verwickelt waren. Während in Rhodesien und Südafrika die Rassenpolitik der Regierungen der Kirche zu schaffen macht, radikalisiert sich Algerien immer mehr im Sinne des Islams. Die Einfuhr von Bibeln wurde kurzerhand untersagt, sämtliche noch verbliebenen christlichen Radiosendungen sind abgeschafft.

Nachdem bereits *Indiens* Parlament die Unhaltbarkeit der seinerzeit in der Frage des sogenannten „Nonnenhandels" gegen die Kirche erhobenen Beschuldigungen ausdrücklich erklärt hatte, wurde jetzt auch im Vatikan, nach ausführlicher Enquete, ein Schlußstrich unter diese Sensationsmasche gezogen.
Schließen wir diesen Bericht ab mit der Erwähnung zweier Gedenktage: vor 500 Jahren starb Thomas von Kempen, dem die „Nachfolge Christi" zugeschrieben wird; vor 750 Jahren wurde der Dritte Orden des hl. Franziskus gegründet. Beide haben unserer Zeit sicher manches zu sagen.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Neues Rituale über die hl. Öle

Im Rahmen der Überarbeitung und Neuherausgabe der liturgischen Bücher wurde als weiteres Teilgebiet der Ritus der Ölweihe zusammen mit anderen Fragen neu festgelegt. Als Materie ist nicht mehr reines Olivenöl vorgeschrieben, es können auch andere Pflanzenöle verwendet werden. Zur Bereitung des Chrismas werden weiterhin aromatische oder wohlriechende Substanzen beigemischt; dessen Weihe steht dem Bischof allein zu. Im allgemeinen gilt dies auch für das Tauf- und Krankenöl. Die Vollmacht, das Tauföl zu weihen, kann jedoch auch Priestern verliehen werden, namentlich für die Taufe von Erwachsenen; das Krankenöl darf im Notfall jeder Priester weihen. Die Chrisma-Messe, die bisher am Vormittag des Gründonnerstags gefeiert wurde, kann auf einen anderen Tag verlegt werden, besonders dann, wenn es für den Klerus mit Schwierigkeiten verbunden ist, zu diesem Zeitpunkt in die Bischofskirche zu kommen; angeraten wird für diesen Fall eine Antizipation an einem Tag der Karwoche oder überhaupt der Zeit vor Ostern. (Dekret der Kongregation für den Gottesdienst vom 3. Dezember 1970.)

Schwesternbeichte, Ablegung der Gelübde

Einige Normen des Ordensrechtes in Bezug auf Beichte und Ablegung der Gelübde wurden geändert. Allgemein wird weiterhin die häufige Beichte empfohlen; die Ordensoberen sollen sorgen, daß die Mitglieder in den Gemeinschaften wenigstens zweimal im Monat das Bußsakrament empfangen können und auch öfter, falls sie es wünschen. Die Neuheit dieser Änderung besteht darin, daß die bisherige Pflicht zu einem Rat gemildert wurde und daß die Ordensfrauen nicht mehr wöchentlich beichten müssen. Auch sind die Novizinnen und Ordensfrauen nicht mehr an den Beichtvater ihres Klosters gebunden, sondern können in Zukunft gültiger- und erlaubterweise bei jedem Priester ihre Beichte ablegen, der in dem betreffenden Sprengel die erforderliche Beichtvollmacht besitzt; eine besondere Jurisdiktion (c. 876 CIC) oder Ernennung ist nicht mehr gefordert. Diese Erleichterung gilt nicht bloß für die Schwestern im engeren Sinn, sondern auch für die Nonnen der kontemplativen Orden und der Klöster mit strenger Klausur. Für die beschaulichen Klöster, für die Ausbildungsheime und für die größeren Gemeinschaften *soll*, für andere Gemeinschaften *kann* weiterhin ein ordentlicher Beichtvater bestellt werden, ein außerordentlicher wenigstens in den genannten Klöstern und in den Häusern der Ausbildung; die Mitglieder der Orden sind jedoch nicht gehalten, bei diesen ihre Beichte abzulegen.
Eine zweite Neuerung betrifft die Ablegung der Gelübde (c. 637 CIC): während bisher für den Ausschluß von der Erneuerung der Gelübde bzw. von der Ablegung der

ewigen Profeß niemals Krankheit geltend gemacht werden konnte, außer es wurde sicher nachgewiesen, daß die Krankheit vor Ablegung der Profeß unter Anwendung arglistiger Täuschung verschwiegen oder verheimlicht worden ist, können die Oberen in Zukunft auch im Krankheitsfalle von der Ablegung der ewigen Profeß oder der Erneuerung der zeitlichen Gelübde ausschließen, nachdem sie das Urteil der Ärzte oder anderer Fachleute gehört haben. Hierbei ist es gleichgültig, ob eine körperliche oder geistige Krankheit vor oder nach Ablegung der zeitlichen Gelübde eingetreten ist. (Dekret der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute vom 8. Dezember 1970.)

„Generalinstitution für die Stundenliturgie"

Da die Veröffentlichung des neuen Breviers infolge des großen Arbeitsausmaßes und der nicht geringen Schwierigkeiten noch einige Zeit auf sich warten lassen wird, erteilte Paul VI. die Erlaubnis, daß einstweilen die von ihm am 2. Februar 1971 approbierte Anweisung „Institutio generalis de Liturgia Horarum" für das neue Brevier veröffentlicht werde; sie besteht aus fünf Kapiteln und 284 Nummern, ersetzt die „Rubricae generales" des alten Breviers und soll den Priestern, Ordensleuten und Gläubigen ermöglichen, sich mit der neuen Struktur des künftigen Stundengebetes vertraut zu machen.

Das 1. Kap. handelt von der Bedeutung der „Liturgia Horarum" im Leben der Kirche, erkennbar am Beispiel Christi sowie am Auftrag und an der ständigen Übung der Kirche, die im Geiste Christi und in Gemeinschaft betet. Gemäß der Mahnung Jesu (Lk 18, 1), allzeit zu beten, will und soll die Kirche die gesamte Zeit heiligen und durch Jesus alles Gott zum Opfer darbringen; damit steht die „Stundenliturgie" in enger, innerer Verbindung mit der hl. Eucharistie; denn auch im Stundengebet ist Christus durch sein Wort und selber als Betender gegenwärtig; dieses wird darum am passendsten und auch fruchtbarsten in Gemeinschaft gebetet; aufgetragen ist es aber in besonderer Weise den „Sacrorum administris", zu denen Bischöfe und Priester, aber auch andere Gläubige zählen, die einen kirchlichen Auftrag haben; es soll möglichst als ganzes gebetet werden, wobei den großen Horen, den Laudes und den Vespern besondere Bedeutung zukommt.

Das 2. Kap. bringt die Normen für den Beginn des Stundengebetes, für den zeitlichen Ansatz von Laudes (am Morgen) und Vesper (am Abend) und ihren Verlauf, ebenso für das „officium lectionis", das der bisherigen Matutin entspricht. Bezüglich der Vigilien (Weihnachten, Ostern, Pfingsten) wird auf die bisherigen liturgischen Bücher und die Ortsbräuche verwiesen. Die kleinen Horen (Terz, Sext, Non) sollen zur entsprechenden Zeit von den Kommunitäten gebetet werden, in privater Rezitation genügt eine. Das Completorium wird etwas vereinfacht sein und soll immer — unter Umständen selbst nach Mitternacht — unmittelbar vor dem Schlafengehen den Gebetsabschluß bilden.

Das 3. Kap. beschreibt die einzelnen Elemente. Es handelt über die Wichtigkeit der Psalmen im christlichen Gebet, über ihr Verständnis als Stimme Christi, ihre grundsätzliche Auswahl und Gruppierung (sie sind auf einen Vierwochenzyklus aufgeteilt). Eine hervorragende Rolle spielt die Hl. Schrift, von der eine lectio continua angestrebt wird, wobei die Lesungen auf die Meßlektionen abgestimmt sind. Die Kurz-Lesungen (bisher „capitula") variieren und enthalten jeweils einen Meditationsgedanken. Aber auch die Väterlesung kommt zu ihrem Recht. Bei den Heiligen finden sich neben kurzen Lebensnotizen Teile aus ihren Werken. Die Hymnen — bei allen Horen zu Beginn — behalten wegen ihrer besonderen Abstimmung auf das jeweilige Fest ihren Ehrenplatz, sie werden noch vermehrt und können von den Bischofskonferenzen in die Volkssprache übersetzt oder durch neue Kompositionen ersetzt werden. Bei Messe, Laudes, Vesper wird das „Vater unser" gebetet und können Fürbitten

eingefügt werden; die Horen werden mit einer Oration abgeschlossen. Auch der besinnlichen Stille soll — nach Psalmen oder Lesungen — ein Platz eingeräumt werden.
Das 4. und 5. Kap. widmen sich den Verschiedenheiten während des Jahreslaufes, bzw. den genauen Riten und Normen.
Im neuen Brevier ist dem Grundcharakter des Gebetes als Liturgie und Tagesweihe, den zeitgemäßen und pastoralen Bedürfnissen und nicht zuletzt der Freiheit und dem individuellen Stil mehr Rechnung getragen.
Der erste Band mit den Tageshoren ist bereits erschienen (die deutsche Ausgabe unter dem Titel „Neues Stundenbuch") und zum Zwecke der Erprobung und Einübung neben dem bisherigen römischen Brevier gestattet worden. (Vgl. „Öst. Klerus-Blatt", Nr. 6/1971.)

* * *

Einführung in die Methoden der biblischen Exegese

Herausgegeben von Josef Schreiner, Professor für Altes Testament in Würzburg, unter Mitarbeit von Johannes B. Bauer, Professor für Dogmengeschichte und ökumenische Theologie in Graz, Karl Lehmann, Professor für Dogmatik an der Universität Mainz, Erich Zenger, Assistent von Prof. Schreiner, Münster - Würzburg, Adolf Smitmans, akademischer Rat an der Universität Tübingen, Heinrich Zimmermann, Professor für Neues Testament an der Universität Bonn, Karlheinz Müller, Assistent von Prof. Schnackenburg, Würzburg.

330 Seiten, Format 14 × 22,5 cm, Leinen mit Schutzumschlag, S 220.— (Echter - Tyrolia).

Ein ausgesprochen exegetisches Arbeitsbuch, das einerseits in die Geschichte der alttestamentlichen und neutestamentlichen Exegese, zum anderen in die Praxis biblischer Exegese einführen soll. Wichtig in dem Band sind vor allem die Beispiele biblischer Textkritik und exegetischer Methoden aus dem AT und NT.

Neben dem Aufweis theologischer Horizonte der historisch-kritischen Exegese werden auch die Formen der Gattungen im NT und AT herausgearbeitet. Ein Kapitel über den Umgang mit den Qumran-Texten und ein kleines Begriffslexikon der Exegese runden den Band ab.

Es ist ein wichtiges Buch für Theologiestudenten zum Studium, für Geistliche, um ihr Wissen zu ergänzen, und für jeden, der Einblick in wissenschaftliches Arbeiten heutiger Exegese nehmen will.

Tyrolia in allen Buchhandlungen

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestattet, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ALBANESE GIOVANNI, *So sprach Jesus.* (264.) Veritas, Linz o. J. Kart. lam. S 66.—.

BARTELS KARL HEINRICH / STEINWEDE DIETRICH / ZIEGLER RENATE, *Werkbuch Biblische Geschichte für Kindergottesdienst und Schule.* 1. Bd. (355.), 2. Bd. (408.) Pfeiffer, München 1971. Balacron je DM 16.80.

BIRKE ADOLF M., *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus.* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der kath. Akademie in Bayern, Bd. 9) (XVIII u. 135.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. lam. DM 28.—.

BRAECKMANS LOUIS, *Confession et communion au moyen âge et au Concile de Trente.* (XX u. 233.) Duculot, Gembloux 1971. Kart. lam. FB 300.—.

CONCILIUM, *Die Zukunft der Kirche.* Berichtband des Concilium-Kongresses. (160.) Benziger, Einsiedeln/Grünewald, Mainz 1971. Kart. lam. DM 12.80.

DREISSEN JOSEF / STEFFENS HANS, *Eucharistische Wortgottesdienste.* (149.) Auer, Donauwörth 1971. Plastik DM 10.80, sfr 13.60, S 80.—.

FOCKER ALFRED, *Für und wider die Zeit oder Die streitende Kirche.* (210.) Herold, Wien 1971. Brosch. S 98.—.

FOLLIET JOSEPH, *Einladung zur Freude.* (143.) Ars sacra, München 1970. Kunst-Ln. DM 14.80.

FRIELINGSDORF KARL, *Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis.* Die Gotteslehre des J. B. Hirscher als Antwort auf das säkularisierte Denken der Aufklärungszeit. (Frankfurter Theol. Studien, 6. Bd.) (XI u. 194.) Knecht, Frankfurt a. M. 1970. Paperback DM 29.—.

FUCHS ALBERT, *Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas.* Ein Beitrag zur Quellenkritik. (Analecta Biblica 49) (X u. 217.) Biblical Institut Press, Rome 1971. Brosch.

GALOT JEAN, *La conscience de Jésus.* (Collection „Théologie et vie") (256.) Duculot/Lethielleux, Gembloux 1971. Kart. lam. FB 180.—.

GILHAUS HERMANN, *Inmitten der City.* Spontangemeinde Hauptbahnhof München. (111.) Ars sacra, München 1970. Kart. lam. DM 8.20.

GLÄSSER ALFRED, *Konvergenz.* Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin. (Eichstädter Studien, NF Bd. IV) (XVI u. 485.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1970. Ln. DM 39.50.

GOTTO KLAUS, *Die Wochenzeitung Junge Front/Michael.* Eine Studie zum katholischen Selbstverständnis und zum Verhalten der jungen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der kath. Akademie in Bayern, Reihe B: Forschungen, Bd. 8) (XXIV u. 250.) Grünewald, Mainz 1970. Kart. lam.

GROTZ HANS, *Erbe wider Willen.* Hadrian II. (867—872) und seine Zeit. (356.) Böhlaus Nachfolger, Wien 1970. Ln. S 380.—.

GUITARD ANDRE / BULTEAU MARIE-GEORGES, *Bibliographie internationale sur le Sacerdoce et le Ministère 1969.* (XXX u. 396.) Centre de Documentation et de Recherche, Montréal, Canada 1971. Brosch.

HASENHÜTTL GOTTHOLD, *Füreinander dasein.* Brennpunkte moderner Glaubensproblematik. (202.) Herder, Freiburg 1971. Kart. lam. DM 18.—.

HORNA L. DE, *Mit Jesus leben.* (20.) *Jesus ist der gute Hirte.* (20.) Bilderbücher für 7- bis 10jährige. Ars sacra, München 1971. Paperback je DM 4.80.

KASPAR FRANZ, *Gruppenpädagogische Unterrichtsverfahren für den Religionsunterricht.* Eine schulpraktische Arbeitshilfe für Information, Kommunikation, Kooperation. (119.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1971. Kart. DM 14.80.

KLEINEIDAM ERICH, *Universitas Studii Effordensis.* Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392 bis 1521. Teil I: 1392—1460. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 14) (XXV u. 402.) St.-Benno-V., Leipzig 1964. Brosch. DM 24.50

KOSTER DOMINIKUS M., *Volk Gottes im Werden.* Gesammelte Studien. (Walberbergerstudien, Bd. 7) (X u. 278.) Grünewald, Mainz 1971. Ln. DM 29.—.

KUITERT HARMINUS MARTINUS, *Gott spricht — was heißt das?* Anleitung zum Verständnis der Hl. Schrift. (120.) Herder, Wien 1971. Kart. lam. S 56.—, DM 9.—.

KUNZ ERHARD, *Christentum ohne Gott?* (151.) Knecht, Frankfurt a. M. 1971. Pappband DM 12.80.

KUNZ ERHARD, *Glaube — Gnade — Geschichte.* Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ. (Frankfurter Theol. Studien, 1. Bd.) (XIV u. 302.) Knecht, Frankfurt a. M. 1969. Paperback DM 35.—.

LEITMAIER CHARLOTTE, *Der Katholik und sein Recht in der Kirche.* Kritisch-konservative Überlegungen. (266.) (Konfrontationen 10) Herder, Wien 1971. Kart. lam. S 120.—, DM 19.50.

LENTZEN-DEIS FRITZLEO, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern.* Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen. (Frankfurter Theol. Studien, 4. Bd.) (VIII u. 324.) Knecht, Frankfurt a. M. 1970. Paperback.

LISS BERNHARD, *Auf Ultrakurzwelle.* Herausforderung zum Nachdenken. (184.) Veritas, Linz 1971. Kart. lam. S 57.—, DM 9.80.

LÖHR VALENTIN, *Wer diesen Christus glaubt.* Biblische Betrachtungen. (139.) Knecht, Frankfurt a. M. 1971. Kart. lam. DM 12.80.

LOTZ JOHANNES B., *Die drei Stufen der Liebe.* Eros — Philia — Agape. (241.) Knecht, Frankfurt a. M. 1971. Linson DM 19.80.

LÜPKE ROLF / PFÄFFLIN GEORG F., *Herausforderung durch die Dritte Welt.* Dargestellt am Beispiel Brasiliens. Eine fächerübergreifende Unterrichtseinheit. (Religionspädagogische Praxis A/1) (145.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1971. Kart. DM 12.—.

MAY GEORG, *Demokratisierung der Kirche.* Möglichkeiten und Grenzen. (205.) Herold, Wien 1971. Brosch. S 98.—.

MEYER HANS BERNHARD, *Politik im Gottesdienst?* Kritische Erwägungen zur Politisierung des Gottesdienstes. (131.) Tyrolia, Innsbruck/Echter, Würzburg 1971. Kart. lam. S 68.—, DM 9.80, sfr 12.80.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Biblische Unterweisung zwischen gestern und morgen.* (179.) Seelsorge-V., Freiburg 1971. Ln. DM 25.—.

NISSIM GABRIEL M., *Auf dem Weg zur Eucharistie.* Einführung der Kinder in die Meßfeier. (148.) (Pfeiffer-Werkbücher, 95) München 1971. Kart. lam. DM 9.80, sfr 12.40.

NORDHUES PAUL, *Eröffnung der Meßfeier und Bußritus.* Textvorlagen. (127.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1971. Plastik DM 8.80.

O'CONNOR EDWARD D., *The Pentecostal Movement in the Catholic Church.* (301.) Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana, USA 1971. Kart. lam. $ 1.95.

ORAISON MARC, *Miteinander sein.* Die zwischenmenschlichen Beziehungen. (Leben lernen 3) (126.) Pfeiffer, München 1971. Kart. DM 10.80, sfr 13.60.

PAILLARD JEAN, *Christ unter Atheisten.* (206.) Knecht, Frankfurt a. M. 1971. Linson DM 19.80.

PHILIPPS ANSGAR, *Die Kirchengeschichte im katholischen und evangelischen Religionsunterricht.* Eine historisch-didaktische Untersuchung über die Entwicklung des kirchengeschichtlichen Unterrichts von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXXIII) (463.) Herder, Wien 1971. Kart. S 223.—.

RAHNER KARL, *Chancen des Glaubens.* Fragmente einer modernen Spiritualität. (Herder-Bücherei 389) (255.) Freiburg 1971. Kart. lam. DM 4.90.

REIKERSTORFER JOHANN, *Offenbarer Ursprung.* Eine Interpretation der Anthropologie Carl Werners. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXXII) (157.) Herder, Wien 1971. Brosch. S 94.—, DM 15.20.

SCHMAL FRANZ, *Schicksalsfrage Lebensstandard.* Fasten heute. (53.) Verlag aktuelle texte, Rottweil/Neckar 1971. Kart. lam. DM 5.80.

SIMONIS WALTER, *Ecclesia visibilis et invisibilis.* Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus. (Frankfurter Theol. Studien, 5. Bd.) (XIII u. 133.) Knecht, Frankfurt a. M. 1970. Paperback DM 29.—.

SKOWRONEK ALFONS, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart.* Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie. (268.) Schöningh, Paderborn 1971. Ln. DM 28.—.

STENGER HERMANN / PARSTORFER JOSEF / GRÜNDEL JOHANNES / DOPPLER KLAUS, *Gesellschaft — Geschlecht — Erziehung.* Studien zur pädagogischen Praxis. (216.) (Pfeiffer-Werkbücher 97) München 1971. Kart. lam. DM 15.80, sfr 19.65.

WEBER GÜNTER, *Miteinander eins werden.* Ein Eucharistiebuch. (48.) Herder, Freiburg 1971. Kart. DM 4.—.

ZINNHOBLER RUDOLF / LENGAUER MARGIT, *Beiträge zur Geschichte der kirchlichen Organisation in Oberösterreich.* Forschungsbericht zur Karte „Entwicklung der kirchlichen Organisation" im „Atlas von Oberösterreich", 4. Lfg. (83 S., 4 Karten, 6 Listen) Institut für Landeskunde von OÖ. Linz 1970. Brosch.

HERAUSGEBER

ESSER WOLFGANG G., *Zum Religionsunterricht morgen.* II. Konzeptionen und Modelle zu künftiger Praxis in Haupt- und Realschule, Gymnasium und Gesamtschule. (365.) Pfeiffer, München/Jugenddienst-V., Wuppertal 1971. Kart. lam. DM 22.—, sfr 27.10.

FISCHER HENRY / SCHÖPPING WOLFGANG, *Materialdienst — Gemeindearbeit.* Loseblattausgabe mit Ringbuch. Jährlich 6 Lieferungen à 24—32 Seiten. Grünewald, Mainz 1971. DM 24.—.

GRABNER-HAIDER ANTON / KRUNTORAD PAUL, *Fällt Gott aus allen Wolken?* Schriftsteller über Religion und Sprache. (184.) Grünewald, Mainz 1971. Snolin DM 18.80.

HÄRING HERMANN / NOLTE JOSEF, *Diskussion um Hans Küng „Die Kirche".* (Kleine ökumenische Schriften 5) (312.) Herder, Freiburg 1971. Kart. lam. DM 20.—.

HASENHÜTTL GOTTHOLD, *Staub der Jahrhunderte oder Wie kann man Dogmen glaubhaft verkündigen?* (159.) Grünewald, Mainz 1971. Snolin DM 16.80.

HERTLE VALENTIN, *Normen noch aktuell?* Zur Problematik der Gültigkeit einer christlichen Moral. (Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1970 im Cassianeum Donauwörth) (148.) Auer, Donauwörth 1970. Kart. DM 12.80.

HOCHGREBE VOLKER / KUTSCHKI NORBERT, *Das Unverzichtbare am Christentum.* (174.) Grünewald. Mainz/Kaiser, München 1971. Kart. lam. DM 14.80.

JAEGER HENRY-EVRARD, *Zeugnis für die Einheit.* Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Bd. II: Calvinismus. (252.) Grünewald, Mainz 1971. Snolin DM 19.50.

KAHLEFELD HEINRICH / KNOCH OTTO, *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. 7: *Die Episteln II.* Aschermittwoch bis Ostersonntag. Lesejahr C (120.); 8: *Die Episteln III.* 2. Ostersonntag bis Pfingsten. Lesejahr C (135.); 9: *Die Evangelien VI.* 2. Sonntag nach Ostern bis 17. Sonntag im Jahreskreis. Lesejahr C (152.) Knecht Frankfurt a. M. — Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1971. Brosch. DM 8.50, 9.50 und 9.80.

MÜSSLE MARIANNE, *Die Humanität Jesu im Spiegel der Bergpredigt.* Mt 5, 13—7, 29 und Lk 6, 27—49. (166.) (Pfeiffer-Werkbücher 98) München 1971. Kart. lam. DM 11.80, sfr 14.80.

NORDHUES PAUL / WAGNER ALOIS, *Buße und Beichte.* (160.) (Publikation zum Einheitsgesangbuch, EGB 4) Tyrolia, Innsbruck/Grünewald, Mainz 1971. Kart. lam. S 15.—.

NORDHUES PAUL / WAGNER ALOIS, *Die Feier der Karwoche* (72.); *Gesänge für die Osterzeit* (72.) (Publikation zum Einheitsgesangbuch, EGB 5 und 6) Christophorus-V., Freiburg/Veritas-V., Wien 1971. Brosch. je S 9.—.

PESCH OTTO HERMANN / LANGER HANS-DIETER, *Kirche im Wachstum des Glaubens.* (FS Mannes Dominikus Koster: FZThPh 18. Bd. 1971, Heft 1—2) (384.) Paulus-V., Freiburg/Schweiz. Kart. sfr 25.—.

PÖGGELER FRANZ, *Die Zukunft der Glaubensunterweisung.* (272.) Seelsorge-V., Freiburg 1971. Ln. DM 28.—.

PUBLIK, *Christen wollen das eine Abendmahl.* (71.) Grünewald, Mainz 1971. Kart.

SARTORY THOMAS, *praesens II.* Kritisches Jahrbuch Katholische Kirche 1970. (Experiment Christentum 202) (280.) Pfeiffer, München 1971. Kart. lam. DM 15.80, sfr 19.65.

SCHIWY GÜNTHER, *Christentum als Krisis.* (164.) Echter, Würzburg 1971. Snolin DM 10.80.

SCHMIDT HEINZ G., *Mit jungen Leuten.* Handbuch für die Jugendarbeit. (228.) (Pfeiffer-Werkbücher 100) München 1971. Kart. lam. DM 12.80, sfr 16.—.

SCHREINER JOSEF, *Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. 8.—19. Sonntag des Jahres. Lesejahr C, 2. Bd. (137.) Echter, Würzburg 1971. Paperback DM 12.—.

SCHREINER JOSEF, *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese.* (X u. 329.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1971. Ln. S 220.—.

SÖLLE DOROTHEE / STEFFENSKY FULBERT, *Politisches Nachtgebet in Köln,* Bd. 2. (237.) Kreuz-V., Stuttgart/Grünewald, Mainz o. J. Kart. lam.

TÜRK HANS JOACHIM, *Glaube — Unglaube.* (340.) (Grünewald, Materialbücher 2) Mainz 1971. Kart. Snolin DM 24.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

SCHULER BERTRAM, *Pflanze — Tier — Mensch.* Wesensart und Wesensunterschiede. (VIII u. 388.) Schöningh, Paderborn 1969. Kart. DM 28.—.

Würde man dieses Werk wissenschaftstheoretisch orten, so wäre es in einem Metaphysik-Lehrbuch als Spezialuntersuchung und -interpretation einer „Rückwendung zur Ordnung der endlich Seienden" einzufügen, d. h. eine Deutung der Seinsstufen nach durchgeführter Gotteslehre und von dieser her. Es wird ein vom Gottesverständnis abkünftiges Weltverständnis entfaltet bzw. in einer Deduktion werden die naturwissenschaftlich registrierten Vorgänge in eine unmittelbare Kausalbeziehung zu Gott gestellt. An zwei u. E. als Schlüsseltexte zu wertende Zitate sei die Frage gerichtet, ob so dem naturwissenschaftlichen Kausalitätsverständnis einerseits und dem philosophisch-theologischen Transzendenz-

verständnis Gottes anderseits entsprochen wird?

1. Text: „Nach der Darstellung, die wir ... von der spezifischen Wesensanlage des Tieres gegeben haben, kam diese (im denkbar einfachsten Fall) dadurch zustande, daß Gott durch einen besonderen Schöpfungsakt zwei homologe Paare von pflanzlichen Genmolekülen so miteinander vereinigte, daß innerhalb dieser neuen, überpflanzlichen Einheit beide Teileinheiten sich zueinander wie Subjekt und Objekt verhielten und so die eine in der anderen sich selbst gegenübergestellt war. Durch diese überpflanzliche Gegenüberstellung der beiden Genmolekülpaare kam dann das spezifisch sensitive Bewußtsein zustande" (219).

2. Text: „Was geschah denn eigentlich mit den anorganischen Atomen bzw. Molekülen, aus denen Gott die erste Pflanze, die Urpflanze erschuf? Indem Gott diese anorganischen Stoffteile schöpferisch zu einer neuen Einheit zusammenfügte, in der sie alle in höhere, spezifisch pflanzliche Beziehungen zueinander gesetzt wurden, erfuhren diese Stoffteile eine wahre und eigentliche Wesensverwandlung: anorganisches Sein wurde in pflanzliches Sein verwandelt, erhielt also zu seinem bisherigen Sosein hinzu wesentlich verschiedene, neue Eigenschaften, alle von innerlich-äußerlicher Art" (234 f).

Dem Titel gemäß wird jeder Seinsart ein Kapitel gewidmet, wobei sowohl zwischen Pflanze und Tier als auch zwischen Tier und Mensch Wesensunterschiede angenommen werden. Die Ergebnisse der Naturwissenschaften werden dabei ausgiebig und allgemeinverständlich referiert und vom oben erwähnten Interpretationsmodell her verstanden. Von eben dieser Naturwissenschaft her dürften sich aber gewisse Bedenken gegen die dreiteilige Klassifizierung erheben. (Man vergleiche dazu die Ausführungen von R. H. Whittaker in „Umschau", 70. Jg. [1970] Heft 16, 514 f, wo die Dreiteilung als aufgegeben bezeichnet wird, wenn auch noch keine andere befriedigende Einteilung vorliegt. Whittaker selbst schlägt eine fünfteilige Klassifizierung vor: Moneren-Reich, Protisten-Reich, Pflanzen-Reich, Pilz-Reich, Tier-Reich).

War der in die Reflexion nicht eingegangene Ausgangspunkt theologisch, so kehren die Überlegungen dorthin auch zurück, wenn im letzten Kapitel der Nachweis unternommen wird, „daß in einer von einem geistigen Gott geschaffenen Welt eine Daseinsweise in Raum und Zeit — wie unsere jetzige — nicht endgültig, sondern nur vorläufig sein kann".

Der eigentliche und wesentlichste Beitrag dieses Buches, der aber unausgesprochen bleibt, liegt u. E. darin, daß mit dem zugrundeliegenden Gottesbegriff nicht auf ein ideologiekritisches und religionspolitisches „Reden von Gott" ausgewichen wird, sondern der Versuch unternommen wird, Gottes Wirksamkeit in der Welt aufzuzeigen. Ob der Versuch gelingt, sei offengelassen.

Wien / St. Pölten *Karl Beck*

HUONDER QUIRIN, *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie.* (Urban-Taschenbücher, 127.) (155.) Kohlhammer, Stuttgart 1970. Kart. lam. DM 7.20.

Vf. hat durch fast 20 Jahre Philosophie vorgetragen und sich schon durch seine früheren Bücher („Gott und Seele im Lichte der griechischen Philosophie", 1954 u. a.) als guter Kenner der Geschichte der Philosophie ausgewiesen. In dieser Arbeit reiht er die Antworten, die die größten Denker des Abendlandes von den Griechen bis heute auf die Frage nach Tod und Unsterblichkeit gegeben haben. Schon in den Gesprächen des Sokrates mit seinen Freunden im Kerker zeigt sich die erschütternde Ernsthaftigkeit dieser Frage, die nach dem Gottesproblem wohl die größte aller Menschheitsfragen ist. Der erste Philosoph, der für die Unsterblichkeit auch logische Beweise vorbrachte, war Platon, der auch schon eine christlich anmutende Eschatologie vortrug: Nur Menschen lauteren Charakters können in die ewigen Freuden eingehen, wo keine Angst mehr sein wird, kein Schmerz und keine Leidenschaft. Die ganz Verkommenen werden für immer in den Tartaros geschleudert. Jene mit kleineren Fehlern werden aus dem Tartaros zu Gott kommen, aber erst nach Qualen, die ihren Sünden entsprechen. Mit Aristoteles setzte in der Philosophie eine Verwirrung ein, die durch Jahrhunderte andauerte. Unsterblich ist nach ihm nur der eine erleuchtende Intellekt, der wie die Sonne alle Vorstellungen der Menschen zu geistigen Begriffen reinigt, nicht aber die Einzelseele des Menschen mit ihren Vorstellungen. Thomas v. A. hat zwar als Christ gegen Aristoteles die persönliche Unsterblichkeit gelehrt, die übrigen Aristoteliker kennen aber nur eine „allgemeine" Unsterblichkeit des Geistes. Es ist begreiflich, daß sich Patristik (bes. Augustinus) und Scholastik in dieser Frage an Platon orientierten.

Die Neuzeit sah mit den Freidenkern in der Unsterblichkeit zunächst ein Stück der reinen Naturreligion. Erst David Hume erklärte, daß es eine „substantielle" Seele nicht gebe, daß das Ich vielmehr nur ein „Bündel von Vorstellungen sei, das beim Tod zerflattert. Der ganze Positivismus und Neupositivismus, der das wissenschaftliche Denken heute auf unseren Universitäten bestimmt, ist ihm gefolgt. Nicht so, daß es nicht auch heute noch eine große Zahl von Denkern gäbe, die die Unsterblichkeit verteidigen (Vf. nennt Driesch, Bergson, Bier u. a.), aber die große Menschheitsfrage ist heute doch stark verdunkelt. Woher das? M. Scheler antwortet:

Daher, daß der moderne Mensch den Tod nicht mehr sieht! Er sieht wohl den Tod des anderen, er sieht im Tod eine Katastrophe, einen Unglücksfall, der auch ihn erwischen kann, aber er sieht nicht den wesentlichen Tod, er lebt nicht im Angesichte des Todes. „Der Tod wird nicht mehr ehrlich gestorben, niemand stirbt mehr seinen Tod, für ihn stirbt nur der andere." Warum dies? Sonst könnten die Menschen die Wirtschaft, Politik, Sport usw. nicht „ernst" nehmen, alles würde zweitrangig, provisorisch und fragwürdig. Wir stehen bei der Existenzphilosophie, die aus diesen Wurzeln geboren wurde. In diesem schmalen Bändchen ist fast alles zusammengetragen, was der menschliche Verstand über Tod und Unsterblichkeit ergründen kann. Auch der Priester wird viele Frager unserer Zeit mit diesen Gründen erreichen, sogar jene, die seine Bibelstellen nicht mehr anhören. Alle Friedhöfe der Welt, alle Geschichtsbücher, alle Denkmäler zeigen uns, wie tief der Unsterblichkeitsglaube in der Menschheit verwurzelt ist. Hören wir doch den Atheisten und Lebensverneiner A. Schopenhauer: „Kein Stäubchen, kein Atom kann zu nichts werden — und des Menschen Geist ängstigt sich damit, daß der Tod die Vernichtung seines Daseins sei?" „Ich glaube, daß, wenn der Tod unsere Augen schließt, wir in einem Licht stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur ein Schatten ist." Ein wertvolles Büchlein für Anspruchsvolle, für Menschen, die trotz Computer und Mondfahrt die Frage nach dem Sinn des Lebens doch noch immer für die größte aller Lebensfragen halten.

Graz *Johann Fischl*

ARENDT DIETER, *Nihilismus.* Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche. (393.) Hegner, Köln 1970. Linson DM 14.80.

Es ist das besondere Verdienst Arendts, der bereits in einem früheren umfangreichen Forschungsbericht zum Nihilismus-Problem Stellung bezogen hat (vgl. Deutsche Vierteljahrsschrift Jg. 43 [1969] H. 2 und 3), nun erstmals eine Sammlung der bedeutendsten Dokumente zu diesem Phänomen im Rahmen der deutschen Geistesgeschichte von Jacobi bis Nietzsche vorzulegen. In einem aufschlußreichen Einleitungsessay (9—106) greift A. auf die Ursprünge des Nihilismus in Deutschland zurück und findet den Ausdruck erstmals 1799 in einem offenen Sendschreiben des Berliner Buchhändlers und Aufklärers F. H. Jacobi an J. G. Fichte, einen der Hauptvertreter der Philosophie des deutschen Idealismus. Nihilismus gilt hier als Scheltwort des Idealismus und charakterisiert zugleich eine philosophische Grundhaltung der Zeit. „Jacobi subsumiert unter diesen Begriff ein innerhalb des Idealismus aus der Entwicklung der autonomen Vernunft resultierendes Denken, dem er seine Chimärismus gescholtene Philosophie des Gefühls und des Glaubens entgegenstellt" (9). Interessant ist dabei, daß sich in Jacobis Philosophie Denk-Ansätze finden, die über Nietzsche bis hin zu Heidegger fruchtbar wurden und schließlich selbst als existenzphilosophische Varianten des Idealismus bzw. als ontologische Verbrämungen des Nihilismus erscheinen. Neben Görres war Franz von Baader einer der ersten, die vom kath. Standpunkt aus gegen den Nihilismus als Selbstüberhebung des subjektiven und kreativen Idealismus ankämpften. Schon in der Romantik, später auch bei den Jungdeutschen (vgl. Gutzkows ‚Die Nihilisten') gewinnt der Begriff immer mehr an Bedeutung und entwickelt sich von einer anfangs eher passiven Haltung zu einem sehr aktiven Prinzip. Durch den russischen Anarchisten Michail Bakunin wird die Philosophie Kants, Fichtes, Schopenhauers und Hegels auch nach Rußland gebracht, wobei der Nihilismus in Turgenjews Roman ‚Väter und Söhne' (1862) eine besondere Ausprägung erfährt. Dostojewskij versuchte in seinen Werken den Nihilismus zu überwinden; auch Nietzsche mit seinem elitären Prinzip des ‚Übermenschen' trat dagegen auf den Plan. Leider wurde dessen Kritik durch eine allzu willkürliche Auslegung in der ersten Hälfte des 20. Jhs. vielfach mißbraucht.

Es wäre wünschenswert gewesen, daß A. in der Einleitung noch mehr auf ausländische Einflüsse (z. B. englische und französische) Rücksicht genommen hätte, um die Entwicklung des Nihilismus in Deutschland im Gesamtrahmen der europäischen Geistesgeschichte aufzuzeigen.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

BIBELWISSENSCHAFT NT

PAILLARD JEAN, *Ringen mit Paulus.* (392.) Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Ln. DM 24.80, sfr 28.65, S 183.50.

Der in Stockholm wirkende Dominikaner will „nicht eine weitere Paulus-Studie" anbieten, „sondern eine neue Art, ihm (= Paulus) nahe zu kommen. Natürlich auf Grund sicherster wissenschaftlicher Ergebnisse" (69). Als Grundregel seiner Analysen stellt sich Vf. das nicht unbescheidene Programm, „Die Dinge im Großen zu sehen" (90 f). Durch solche Programmatik angeregt, geht man an die Lektüre der drei Großabschnitte.

I. Näher zu Paulus (13—91), gibt einen Einblick in Umgebung und Jugend des Paulus wie in die Forschungsgeschichte. II. Paulus und Seneca (95—246), bietet aus dem Corpus Paulinum und der Apg ein lebendiges Bild von Missionsarbeit und Charakter des Apostels in Antithese zu Seneca. Die paulinische Einstellung zu Staat, Frau, Ehe und

zum Sklavenproblem wird in eigenen Kap. abgehandelt. Nur schwerlich wird man P. zustimmen, wenn er ohne weiteres alle Briefe des Corpus Paulinum dem Apostel zuschreibt (116—117) und dementsprechend eine Tabelle über Leben und Werk Pauli „mit ziemlich großer Sicherheit" festsetzt, in der z. B. die Gefangenschaftsbriefe undifferenziert zwischen 61—63 (Phil vielleicht 56 bis 57), die Pastoralbriefe „um 65 (!)" und die Apostelgeschichte zwischen 70—90 angesetzt werden (119 f). Interessant sind die freilich etwas psychologisierenden Gegenüberstellungen von Paulus und Seneca, die zwei Lebensanschauungen repräsentieren: „Bei Paulus eine trotzige Hoffnung, eine ausstrahlende Wärme, ein Vorwärtsdrängen, das zuweilen alles auf den Kopf stellt, was er auch anpackt; bei Seneca eine gelassene Würde, etwas Kühles, Hartes und Hochmütiges, fast Verzweifeltes" (134). Im III. Teil, „Habe ich nicht Jesus gesehen?" (247—392), versucht Vf. im Anschluß an die Problematik der Korinther vom Kreuzes- und Auferstehungskerygma her die Theologie und Ethik des Apostels aufzurollen. Ein eigenes Kap. ist dem Prozeß gegen Paulus gewidmet. „Der Glaube ist zugleich erhebend und fordernd. Unbequem. Er verlangt ein aktives Engagement" (356). Die goldene Lebensregel des Paulus lautet: „Werde, der du bist!" (357). Recht hat P., wenn er nachdrücklich herausstellt, daß die Motivierung der typisch christlichen Ethik mit der Auferstehung steht und fällt (364). Nicht ganz einleuchten will die geschilderte Taufsymbolik (365 ff), die wohl die uns bekannten römischen Baptisterien vor Augen hat, aber kaum die Archäologie in Ephesus oder im Kloster Alahan (= Koca Kalessi) in Anatolien berücksichtigt. Paulinisches Tugend- und Sündenverständnis werden kurz so zusammengefaßt: „Tugend ... ist die Fähigkeit, ganz selbstverständlich im Einklang mit unserem wahren Wesen zu handeln. Die Sünde hingegen besteht darin, mit diesem eigentlichen Wesen in Konflikt zu geraten, oder mit anderen Worten: unserer Bestimmung untreu zu werden" (375). Man würde für diese gekonnten Formulierungen ausführlichere Begründungen erwarten. Über die romantischen Kapitelüberschriften „Morgendämmerungsmystik" und „Morgendämmerungsethik" kann man nur staunen!

Im Ich-Stil will der Autor breitere Kreise mit Paulus und seiner Theologie vertraut machen. Gute und zügige Sprache und die vielen Bibelzitate sind sicher geeignete Mittel dazu. Kenntnis der Fachliteratur spricht aus der Darstellung. Die Argumente für paulinisches Denken werden allerdings ohne genauere Beachtung redaktioneller Stufen durch nebeneinandergestellte Zitate aus Eph, Kol, Röm, Kor, Gal und sogar Past gewonnen. Muß das Bestreben, ein lebendiges Paulusbild zu vermitteln, theologiegeschichtliche Entfaltungsprozesse unterdrücken? Sind Simplifizierungen, wie sie in diesem Buch von der Intention her notgedrungen passieren, das geeignete Mittel zu einem lebendigen Paulusverständnis? Ist es für ein allgemein zugängliches Paulusbuch ein Nachteil, wenn wenigstens anhangsweise ausgewählte Literatur angeführt würde? In diesem Werk wird thematisch das herausgestrichen, was heutige Fragesteller, die vielfach von außerbiblischen Problemkreisen kommen, interessiert: begegnen wir durch solchen Eklektizismus dem ganzen Paulus, wie ihn uns die Urkirche überliefert?

St. Pölten *Ferdinand Staudinger*

STEMBERGER GÜNTER, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean.* (Collection „Parole de Dieu".) (274.) Éditions du Seuil, Paris 1970. Kart. lam.

Vf. behandelt ein interessantes und für das Verständnis der johanneischen Theologie wichtiges Thema: Die Symbolik von Gut und Bös. Zusammengefaßt lautet seine These: bei Jo stehen nicht die Gebote oder Verbote zur Debatte, also bestimmte sittliche Normen, sondern das Verhältnis des Menschen zum göttlichen Leben; das Böse ist nicht ein „Objekt an sich", sondern das Gegenteil und die Negation einer Wirklichkeit, die als die Person Christi selbst zu begreifen sei.

Zunächst bemüht sich Vf., zu definieren, was er unter Symbol, Symbolik und Symbolismus versteht. In seinem etwas übertriebenen Bestreben, sich abzuschirmen gegenüber möglichen Fehlinterpretationen (z. B. gegenüber der Symbolik S. Freuds: 13), verzeichnet und überinterpretiert er die johanneische Symbolsprache, indem er sie zu sehr systematisiert, ja dogmatisiert. Richtig ist, daß ein Symbol eine „ausdrucksstarke Abkürzung" ist, daß es „offen ist für das Absolute", daß es „dynamisch" ist. Aber bereits die Zweiteilung: „die Symbolik des ethischen Dualismus" (die er mehr statisch begreift), und „die Symbolik des Kampfes für den Sieg" (die er mehr dynamisch versteht) trägt in die johanneische Bild- und Symbolvorstellung ein Moment hinein, das Zusammengehörendes trennt und Gefahr läuft, die einheitliche Sicht des Kampfes zwischen Gut und Bös bei Jo aufzuteilen in dogmatische „Lehrstücke". Denn sowohl der vom Autor sogenannte ethische Dualismus (dieser Terminus ist schillernd und mißverständlich, wie Vf. selbst wiederholt feststellt), als auch die Symbolik des Kampfes für den Sieg stehen beide unter einem einzigen Thema, meinen das gleiche unter je verschiedenem Gesichtspunkt.

St. sieht richtig, daß nach Jo der Mensch vor die Entscheidung gestellt ist zwischen Gut und Bös. Jedes Symbol (Licht-Finsternis; Leben-Tod; Knechtschaft-Freiheit; oben-

unten; Liebe-Haß; Wahrheit-Lüge; das Wasser; der Kampf und der Sieg, das Gericht) zielt auf das Ganze; die johanneische „Ethik" gewinnt so ein radikales Element: alles oder nichts. Doch steht nicht das sittliche Verhalten im Vordergrund; die symbolische Sicht von Gut und Bös führt hin zu einer theologischen Moral: Handeln und Sein sind bei Jo ein und dieselbe Sache. Aber wenn dann Vf. wieder präzisiert: „L'acception de la foi est une option touchant non seulment le dogme, mais aussi la morale" (241), dann spürt man, wie er immer wieder der Versuchung erliegt, dogmatische Aussagen und exegetische Analyse zu koordinieren. Grundsätzlich ist dagegen nichts einzuwenden, zumal ja Vf. nicht von einer exegetischen, sondern moraltheologischen Frage her das Jo-Ev. untersucht. Da er aber auf exegetischem Wege zu seinen Ergebnissen kommen will (s. Vorwort 20 u. ö.), geht er mit Autoren, die aufgrund exakter historisch-kritischer Exegese zu gegenteiligen, nämlich nicht dogmatischen Ergebnissen kommen, scharf ins Gericht, z. B. wenn er die Darstellung von G. Richter, Die Fußwaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung, Regensburg 1967, als „quelque peu déformée" bezeichnet, nur weil sie seinem eingeengten Leitbild nicht entspricht (153 Anm. 9, vgl. 160 Anm. 19).
Die Lektüre des Buches vermittelt zweifellos interessante Aspekte. Die angefügten Register erleichtern die Übersicht und das Verständnis. Das Literaturverzeichnis ist einigermaßen vollständig. Das Buch wird sicher vielen Lesern Gewinn bringen und nicht zuletzt auch die gegenwärtige Fragestellung nach möglichen sittlichen Verhaltensnormen tangieren und beeinflussen.

PESCH RUDOLF, *Die Bibel kritisch lesen.* (theologia publica, 14) (134.) Walter, Olten 1970. Brosch. sfr 11.50.

Das Buch bringt vor allem Rundfunkansprachen, die von 1966 bis 1970 vorwiegend vom „Westdeutschen Rundfunk" ausgestrahlt wurden. Sie behandeln Themen, die „nicht zuletzt den Arbeitsbereich des Autors, vordringlich jedoch sein Anliegen" signalisieren (Vorwort). Neben Fragen nach der katholischen Weltanschauung, der Vorsehung, des Bischofstitels usw. stehen vor allem solche, die sich direkt mit dem Problem der biblischen Hermeneutik beschäftigen; eine Vortragsreihe über „Jesu Geburtsfest — Geschichte und Interpretation" nimmt einen besonders großen Raum ein. Grundsätzlich ist zu bejahen, daß der „Fachmann" seine exegetischen Erkenntnisse nicht nur wissenschaftlich exakt einem Auditorium fachinteressierter Hörer vorlegt, sondern auch bemüht ist, der immer häufiger gestellten Forderung gerecht zu werden, auch den „Unwissenden", den „Unmündigen" von seinem Wissen mitzuteilen. Und zweifellos sind Radioansprachen eine von vielen Möglichkeiten, eine größere „Öffentlichkeit" anzusprechen.
Zugleich aber enthält diese Chance ein nicht geringes Problem: Ist es möglich, in „Fünf-Minuten-Ansprachen" z. B. das doch vielschichtige Problem der „Kindheitsgeschichten" Hörern einigermaßen deutlich zu machen, die von den methodischen Voraussetzungen keine oder nur eine geringe Ahnung haben? Zumal — um bei dem genannten Beispiel zu bleiben — der Hörer von heute noch immer sich in einer „ntl Welt" bewegt, die er als „heile" Welt erfährt, während doch viele „Fachleute" sie längst als Illusion, als Idylle, als Mythos „abgetan" haben?
Vf. — das spürt man bei der Lektüre des Buches — hat sich bemüht, mit diesem Problem fertig zu werden. Ob es ihm gelungen ist? Dazu müßten erst die befragt werden, die seine Ansprachen „live" gehört haben. Der Leser des Bandes jedenfalls wird das ungute Gefühl nicht los, daß letztlich doch nur „Vorlesungen" geboten wurden, nicht aber eine „Theologie vor der Öffentlichkeit" (Vorwort der Hg.); denn der Vorwurf, den die Herausgeber vielen Radiopredigern machen, daß für sie „das Mikrophon ein erweiterter Lehrstuhl und der einzelne Zuhörer ein Theologiestudent geblieben" sei, muß im gewissen Sinne auch gegen Pesch erhoben werden.

SCHULZ SIEGFRIED, *Die Stunde der Botschaft.* Einführung in die Theologie der vier Evangelisten. 2. Aufl. (392.) Furche-V. Hamburg, Zwingli-V. Zürich 1970. Paperback, DM 14.80.

Die Gedanken, die Vf. vorlegt, fassen hauptsächlich die Ergebnisse zusammen, welche die redaktionsgeschichtliche Forschung der letzten zwei Jahrzehnte in vielen Einzeluntersuchungen, aber auch in größeren Monographien zum Thema der theologischen Eigenart der vier Evangelien hervorgebracht hat. Damit will Vf. seinen Lesern — „Theologen und Nichttheologen" —, „die mit dieser für alle folgenden historischen Entwicklungen entscheidenden Zeit urchristlicher Theologiegeschichte in lebendige Berührung kommen wollen" (Vorwort), ein Lehrbuch in die Hand geben, das kurz und doch das Wesentliche aussagend informiert und über den gegenwärtigen Stand der ntl. Forschung orientiert.
Den größten Raum nimmt die Darstellung des Mk-Ev. ein (147 S.); das bedeutend umfangreichere Mt-Ev. wird auf 77 S. abgehandelt; für „Lukas" (Ev und Apg) genügen dem Vf. 61 S. Schließlich wird die Theologie des Jo-Ev. auf 62 S. dargelegt. Diese formale Einteilung läßt erkennen, daß Vf. bei der Behandlung der 4 Evv. eine bestimmte

Wertung vornimmt: Mk scheint ihm der Evangelist zu sein, dessen Ev. nicht nur wegen seiner Ursprünglichkeit, sondern vor allem hinsichtlich seiner theologischen Eigenart und Eigenständigkeit für die anderen Evv. entscheidende „Maßstäbe" gesetzt hat, Maßstäbe, die von den synoptischen Seitenreferenten und von Jo nicht mehr wesentlich überschritten wurden. Allerdings wird durch diese vorgefaßte Meinung die Absicht des Autors, die theologische Eigenart der 4 Evv. — also nicht nur die des ersten Ev. — darzustellen, wieder aufgehoben. So haben z. B. alle 4 Evv. eine „Passionsgeschichte", die durch Auslassung, Hinzufügung, Veränderung, Umstellung usw. ganz konkrete Aussagen macht über die theologische Gesamtkonzeption des betreffenden Evangelisten. Aber nur bei Mk hat Sch. ein eigenes und ausführliches Kapitel über die markinische Passionsgeschichte vorgelegt. Dies dürfte seinen Grund nicht zuletzt auch darin haben, daß Vf. sich teilweise von überkommenen Vorstellungen leiten läßt: Mk sei eine „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung" (114); „das eigentlich Matthäische (werde) in seiner Christologie greifbar" (174; vgl. 179; 197—209); Lk und Apg sei als „zweibändiges Geschichtswerk" ein Versuch, „die una sancta apostolica (ecclesia)" vom Anfang her zu begründen (254; vgl. 255—275). Diese unreflektierte und unkritische Übernahme bestimmter Denkschemata hat z. T. eine zu sehr vereinfachende, z. T. sogar eine irreführende Darstellung zur Folge. So heißt es etwa im Kap. über den Christus bei Mt: „In diesem Zusammenhang sind nun aber die Machttaten des Kyrios zu nennen" (203). Wo aber wird im Mt-Ev. Jesus als Kyrios im genannten Sinne bezeichnet? Oder kann man die lukanische „Geschichtskonzeption" so verstehen, daß man die Zeit Jesu als die „Mitte der Vorsehungsgeschichte" (284) bezeichnet? Bieten die Zukunftsaussagen bei Lk einen „Ausblick ins Jenseits" (293)? Selbstverständlich kann im Rahmen einer Rezension nicht auf alle „strittigen" Fragen eingegangen werden; aber an Hand einiger typischer Beispiele soll gezeigt werden, daß die vorliegende Arbeit trotz guter Materialverarbeitung „Schwächen" offenbart, die irritieren. Sie mögen Flüchtigkeitsfehler sein aufgrund der Übernahme gängiger Vorstellungen oder Begriffe; aber sie verwirren und hätten in der 2. Aufl. korrigiert werden sollen.

Noch ein Wort zur Theologie des Johannes. Jeder weiß, daß das Jo-Ev. „die ntl Forschung immer noch vor die größten und schwersten Rätsel" stellt (297). Aber Sch. macht sich die Lösung der „größten und schwersten Rätsel" doch etwas zu leicht, wenn er als überlieferungsgeschichtlichen Ort des Jo-Ev. „ein orientalisch-gnostisierendes Judenchristentum der Randgebiete Palästinas bzw. des innersyrischen Raumes" bestimmt (318). Vf. verkennt zwar nicht, welche Probleme mit dem Begriff der „Gnosis" verbunden sind, aber er ist überzeugt, daß Gnosis und Jo-Ev. in der „dualistischen Erlösungsanschauung" übereinstimmen (321). Was aber ist Dualismus? In der nachchristlichen Gnosis? In einer „vermuteten" vorchristlichen Gnosis? Gibt es Dualismus im Jo-Ev.? Dies — und noch mehr — sind wirkliche Rätsel, die noch weitgehend ungelöst sind. Man sollte den Mut haben, dies zuzugeben.

Von einer „Einführung", einem Lehrbuch also, darf man erwarten, daß die Literatur möglichst vollständig angegeben wird, was die Kommentare und größeren Abhandlungen betrifft. Die Auswahl bei Sch. aber ist einseitig. Hat er etwas gegen katholische Exegeten? J. Schmid, RNT wird nicht erwähnt; soweit ich sehe, wird als einziger „Katholik" W. Trilling (nicht R. Trilling: 369) genannt. Oder hat Schulz etwas gegen die Exegeten des nichtdeutschen Sprachraums? Wenn nicht, dann hätten Kilpatrick, The Origins, u. a. unbedingt angeführt werden müssen. Trotz der genannten Bedenken und Kritiken ist die „Einführung" von Sch. ein gutes Lehrbuch, weil es seiner Aufgabe, eine erste Information zu bieten, gerecht zu werden vermag. Sollten bei einer 3. Aufl. die genannten (und noch andere) Kritiken Berücksichtigung finden, so wird sich der Rez. nicht scheuen, die vorliegende Einleitung sogar als sehr gutes Lehrbuch zu bezeichnen.

Bochum *Alexander Sand*

KIRCHENGESCHICHTE

HEINEN ERNST, *Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland.* I. Bd.: Dokumente des politischen Katholizismus von seinen Anfängen bis 1867. (164.) Schöningh, Paderborn 1969. Kart. lam. DM 7.80.

Ein sehr gediegenes, kenntnisreiches, mit Gründlichkeit und Fleiß durchgeführtes Werk. Es enthält 37 Quellenstellen von 1764 bis 1867, in drei Abschnitte gegliedert, deren jedem eine knappe, wohldurchdachte Einleitung vorangestellt ist: 1. Kontinuität des Staatskirchentums vom alten Reich zu den neuen Einzelstaaten; 2. Die Entstehung des politischen Katholizismus; 3. Wege und Ziele katholischer Parteibildung von 1848 bis 1867. Unter den Quellen verdienen u. a. Febronius (1764), Ignaz von Wessenberg (1814), die Zirkumskriptionsbulle für Preußen unter Pius VII. (1821), ferner J. M. Sailer, die Begründung des „Katholik" (1821), Fragen betr. Priesterbildung und Kindererziehung in religiös verschiedenen Ehen, Schulpflicht und Sozialpolitik (1837), Görres, Kölner Kirchenstreit, sowie, im Zusammen-

hange mit dem Jahre 1848 der Freiheitsbegriff der Katholiken, Wahlprobleme, Pressefreiheit und schließlich „Arbeiterfrage" und „Katholische Realpolitik" nach den Richtlinien W. von Kettelers besonderes Interesse.

Es wäre hart, zu rügen, was bei dieser Knappheit des Umfanges zu kurz gekommen sein mag. Z. B. ist von „josefinischem Kirchensystem" nur ganz kurz beim Kölner Kirchenstreit die Rede. Es ist auch kurzsichtig, von einer „Entstehung des politischen Katholizismus" erst nach 1815 zu sprechen. Vermutlich hat es diesen schon gegeben, als römische Soldaten christlichen Bekenntnisses sich weigerten, dem Römischen Kaiser göttliche Ehren zu erweisen und er trat voll in Erscheinung, als Bischof Ambrosius von Mailand Kaiser Theodosius das Betreten der Kirche verbot. Noch ein anderer Umstand hätte stärker beleuchtet werden können: nach dem Wiener Kongreß haben mehrere evangelische Fürsten, z. B. in Württemberg, in Baden usw. katholische Gebiete größeren Umfangs dazuerworben und sie mochten bei dieser Gelegenheit zum erstenmal begriffen haben, daß ein Einvernehmen auch evangelischer Fürsten mit der Römischen Kurie — man kann dies auch ein Konkordat nennen — etwas, das dem landeskirchlich verhafteten evangelischen Fürstenbegriff bis dahin fremd und nicht geläufig gewesen war, unter den gegebenen Verhältnissen absolut am Platze sei; ein Umstand, der für die historische Entwicklung auch im katholischen Bereich nicht ohne Bedeutung bleiben sollte.

Das Werk hat beachtliche Qualitäten; es ist wissenschaftlich, maßvoll und objektiv in seiner Haltung. 55 Kurzbiographien (149 ff) und sehr aufschlußreiche Literaturangaben (157 ff) im Anhang stellen eine wertvolle Ergänzung zum Text und zu den Quellen dar. Man sieht mit Interesse der Fortsetzung entgegen. Vielleicht darf man als Wunsch äußern, daß die darstellenden Texte, die zwar sehr gut und überlegt abgefaßt sind, etwas umfangreicher gestaltet werden mögen, — selbst auf Kosten so mancher Quellenstellen, die doch da und dort etwas stärker eingeschränkt werden könnten.

Graz *Alexander Novotny*

ARNETH MICHAEL, *Das Ringen um Geist und Form der Priesterbildung im Säkularklerus des 17. Jhs.* (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik, hg. v. Th. Kampmann, Bd. VII) (XVII u. 455.) Echter, Würzburg 1970. Brosch. DM 39.—.

Das Buch behandelt im 1. Teil (etwa 180 S.) die französischen Bemühungen (das Oratorium, Saint-Nicolas du Chardonnet, die Exerzitienbewegung, Vinzenz von Paul und die „Lazaristen", Johannes Eudes, Saint-Sulpice) und bietet eine packende Auswertung hauptsächlich in Frankreich getätigter Forschungsergebnisse. Der 2. Teil (etwa 100 S.), weithin nach unveröffentlichten Quellen gearbeitet, hat das Weltpriesterinstitut des Bartholomäus Holzhauser (1613 bis 1658) zum Gegenstand. Unbestreitbares Verdienst dieser Arbeit ist, daß hier für die gegenwärtig drängende Frage eines zeitgemäßen Priesterbildes und der entsprechenden Priesterbildung historische Grundlagen gelegt werden, die bleibende Werte herausstellen, vieles augenscheinlich Unabdingbare jedoch wiederum relativieren.

Folgende Gesichtspunkte müßte man für die gegenwärtige Diskussion festhalten. Erfolg und Zulauf der behandelten Bildungsinstitute kann verschiedentlich begründet werden. Die allgemeine Marschrichtung wurde zwar vom Konzil angegeben, aber die Bemühung um die Verwirklichung der tridentinischen Ideale ging vielfach von privater Initiative aus und erfolgte häufig unter Auseinandersetzung und Spannung mit den Ortsordinarien. Dadurch haftete diesen Einrichtungen nicht das Odium der etablierten Institution an. Konviktoren und Mitglieder suchten in diesen Gemeinschaften eine geistige und geistliche Formung, die ihnen, wenn auch manchmal einseitig und überspannt, durchwegs mit prophetischem Enthusiasmus geboten wurde. Endlich war nicht mehr das Benefizium primärer Blickfang klerikaler Aufmerksamkeit, sondern der Dienst an den Seelen. Adeligen und Bürgersöhnen wurden priesterliche Lebensformen angeboten, so daß sie den geistlichen Stand auch als evangelisches Ideal, nicht nur als Möglichkeit der standesgemäßen Versorgung und der kirchenfürstlichen Karriere erleben konnten. Für den kleinen Mann wurden Bildungs- und Aufstiegsmöglichkeiten geschaffen, die im Sinne einer Entfeudalisierung der Gesellschaft nicht zu unterschätzen waren. Es läßt sich unschwer erkennen, daß hier das tridentinische Seminar gesellschaftlichen Strukturen und Bedürfnissen entgegenkam, die vielerorts noch bis in die Mitte des 20. Jhs. aktuell blieben.

Das Holzhauser-Institut wurde 1803 von monopolisierenden Bestrebungen liquidiert, die im staatlichen, vielleicht auch im kirchlichen Bereich manchen Kantönli-Geist zu Recht überwinden halfen. Heute müßte man sich jedoch überlegen, ob nicht die im 18. Jh. feststellbare Pluralität des Angebotes an priesterlicher Ausbildung und Lebensform der Absicht der Väter des Tridentinums besser entsprach, als was sich im 19. und 20. Jh. an diesbezüglichem Uniformismus entwickelte. Eines müßte noch gründlich studiert werden. Holzhauser suchte kleine Strukturen von Klerusgemeinschaften in Dekanatsgröße zu verwirklichen. Wenn man über sein Tun und Planen im damaligen Kollegiatsstift Tittmoning im Salzburgischen und als

Pfarrer von St. Johann in Tirol liest, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er auch ein guter österreichischer Stiftspropst gewesen wäre mit seiner Pastoral-Strategie, weniger mit seiner jesuitischen Spiritualität und Verfassung, die ihm bei den Bischöfen unnötige Schwierigkeiten eintrug. Eines haben diese Institute fast durchwegs ideal verwirklicht, die Verbindung eines gesunden Maßes an Exemption mit intensivem Engagement in der diözesanen Arbeit. Wieder drängt sich die Parallele mit den österreichischen Stiften auf und ihren oft vielleicht doch zu Unrecht als Petrefakt belächelten Pfarrsystemen.

Dem Vf. sei für die Fülle aktueller Anregungen gedankt. Daß es Maria Taferl und nicht Täferl heißt und dieser schöne Wallfahrtsort wohl an der Donau, aber nicht bei Linz, sondern bei Melk (Diözese Sankt Pölten) liegt (262), sei erwähnt. Man verzeihe dem Rez. die Kleinlichkeit. Im übrigen trifft die Schuld den Chronisten, der es mit der Geographie nicht so genau nahm.

Bochum *Gerhard B. Winkler*

WOOD-LEGH K. L., *Perpetual Chantries in Britain.* (XIII. u. 357.) University Press, Cambridge 1965. Ln. $ 13.50.

Den Buchtitel würde man im Deutschen wohl am besten mit „Ewige Meßstiftungen in Britannien" wiedergeben. Die Verfasserin bietet die erste umfassende Studie zum Thema. Da sie auch die deutsche Literatur kennt und berücksichtigt, ergeben sich interessante Vergleichsmöglichkeiten. So waren die englischen Benefizien in der Regel für sieben Wochenmessen gestiftet, während am Kontinent meist ein oder zwei Tage von der Applikationspflicht frei waren (278). Dabei hatten noch Kanonisten des 13. Jhs. die Anstellung von Geistlichen für zahlenmäßig genau festgelegte Messen als Simonie bezeichnet (277). Die Parallelen zwischen England und dem übrigen Europa sind häufiger als die Unterschiede. Der Zweck der Stiftungen war im allgemeinen auch hier das Seelenheil der Verstorbenen, während die zusätzliche Schaffung von Gelegenheiten zum Besuch von Gottesdiensten und zum Empfang der Sakramente nur eine untergeordnete Rolle spielte (2, 275). Predigttätigkeit oder erzieherische Aufgaben der Benefiziaten waren Ausnahmen und wurden erst seit der Zeit des Humanismus häufiger abverlangt (268 f).

Besonders interessant ist das 10. Kapitel des Buches, das den Alltag der Benefiziaten beschreibt. Auffallend sind die zahlreichen Referenzen in den Stiftungsurkunden über den Umgang mit Frauen (255). Hier werden einerseits immer wieder die bestehenden Zölibatsgesetze eingeschärft, andererseits aber die aus der Übertretung folgenden Strafen (meist Verlust des Benefiziums) nur mit einem gewissen Zögern zur Anwendung gebracht, so etwa wenn ein Stifter sagt: „Et etiam si contingat ipsum capellanum *publice* tenere concubinam per quadraginta dies *continuos*, hoc cognito volo quod vacet eadem capellania" (256). Vielfach war der gemeinsame Haushalt mehrerer Benefiziaten gewünscht, wofür das klösterliche Leben als Vorbild diente (238). Ein großes Mißtrauen spricht aus einer Stiftungsurkunde in Lincoln, in der verfügt wird: „Item volo quod iidem capellani sub uno tecto dormiant et requiescant *sic* quod alteri ad alterius lectum visus pateat et accessus" (239). Auch manche Kleidervorschriften für die Pfründner waren vom Mönchtum inspiriert (246 f), obwohl im allgemeinen nur Kleiderluxus und Modetorheiten verboten waren.

Überaus anregend sind die Schlußfolgerungen, die Miss Wood-Legh aus ihrem Material zieht. Sie erblickt in den Stiftungen eine seltsame Mischung von Selbstsucht (Familienstolz) und Altruismus (Sorge für Tote und Priester) (307) sowie Ansätze zu einer Veräußerlichung der Religion, zu magischer Auffassung der Messe und zu einem falschen Gottesbild, bei dem eine berechnende Gerechtigkeit die Liebe überwog (312 f), wogegen später die Reformation revoltieren sollte. Aber auch in dem bei den Benefizien gegebenen Zug zum Individualismus (der einzelne sorgt selbst für sein Heil) sowie in der Kontrolle priesterlicher Dienste durch Laien (Stifter) sieht die Verfasserin eine Art Vorbereitung des Reformationsgeschehens (314), das dem Stiftungswesen ein so jähes Ende bereitete.

Die Einteilung des Buches nach sachlichen Gesichtspunkten läßt leider die chronologische Entwicklung zu wenig in Erscheinung treten. Es wäre wohl günstig gewesen, hierfür ein eigenes, zusammenfassendes Kapitel anzufügen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

MARBÖCK JOHANN, *Das Eindringen der Versio Gallicana des Psalteriums in die Psalterien der Benediktinerklöster Oberösterreichs.* (Dissertationen der Universität Graz, 5.) (XVI u. 122.) Notring d. wiss. Verbände Österreichs, Wien 1970.

Die „Versio Gallicana" ist jene Fassung des lateinischen Psalmtextes, die seit dem 9. Jh. auf dem ganzen Kontinent gebräuchlich war, während bis dahin in der angelsächsischen Kirche und in den von ihr betreuten Missionsgebieten auf dem Festland die „Versio Romana" benützt wurde. Vf. hat sich die Aufgabe gestellt, an Hand der erhaltenen schriftlichen Zeugnisse nachzuweisen, wie sich dieser Wechsel in den oö. Klöstern vollzogen hat. Die größte Schwierigkeit bei der Lösung dieser Aufgabe ist die äußerst geringe Zahl von Zeugnissen, die zur Verfügung steht. Basis der Untersuchung bil-

det eine Handschrift, die schon lange als ein gewichtiges Zeugnis für die Versio Romana bekannt ist, deren Herkunft aus Mondsee aber erst in den letzten Jahrzehnten erkannt wurde: der Psalter von Montpellier (Fac. Med. 409). In musterhafter Weise werden die Eigenheiten dieser Handschrift im Vergleich mit dem Text der übrigen Handschriften der Versio Romana herausgearbeitet. Daraus ergibt sich, daß der Psalter von Mondsee seinem Text nach mehr Verwandtschaft mit insularen Handschriften zeigt als mit italienischen. Das Problem des Mondseer Psalters wird sich vielleicht leichter lösen lassen, wenn einmal der Text des diesem Psalter beigegebenen Kommentars herausgegeben wird, der eindeutig nach Italien weist.

Leider fehlt es für die folgenden Jh. an geeigneten Vergleichsobjekten aus Mondsee. Die Handschrift 1869 der Öst. Nat. Bibel wurde von der früheren Literatur irrtümlich für Mondsee in Anspruch genommen, stammt aber aus Brünn. Andere Handschriften sind nur fragmentarisch erhalten. Wichtiger als diese wenigen Textzeugen ist der Hinweis auf die engen Verbindungen zwischen Mondsee und Salzburg, wo sicher unter Erzbischof Arn die Versio Gallicana übernommen wurde, wie sie der Bibeltext enthält, den Alkuin hergestellt hatte. Außer Mondsee werden noch Kremsmünster, Lambach und Garsten untersucht. Aus allen diesen Klöstern sind nur dürftige Zeugnisse dafür erhalten, in welcher Form der Psalmentext benützt wurde. Trotzdem zeigt sich, daß neben dem praktisch allein gebräuchlichen Gallicanum auch das Romanum noch bekannt war, besonders in Lambach und in Garsten.

Das besondere Verdienst der Untersuchungen liegt nicht so sehr in den Ergebnissen, die auf Grund des vorliegenden Materials bescheiden sein müssen, sondern in der Methode, mittels der die Quellen erforscht und nutzbar gemacht werden. Die gewissenhafte Prüfung eines jeden Wortes und Buchstabens bildet nach wie vor die sicherste Grundlage der Exegese.

Wien *Franz Unterkircher*

SCHÄFER RÜTGER, *Die Misere der theologischen Fakultäten.* Dokumentation und Kritik eines Tabus. (194.) Freistühler, Schwerte (Ruhr) 1970. Paperback DM 9.80.

Die „Misere der theologischen Fakultäten" besteht nach diesem effektgeladenen Buch einfach darin, daß diese längst fälligen und überfälligen Relikte eines veralteten Staatskirchentums überhaupt noch existieren. Nur die Nebel eines geschickt gesteuerten Tabus konnten es verhindern, daß dieser „Fremdkörper" im Gefüge einer staatlichen Universität nicht schon längst ausgesondert wurde. „Die theologische Fakultät, dieses famose Institut für patentierte Selbstlosigkeit, das sich heute schmarotzend von den Steuergeldern seiner Todfeinde ernährt, dieser gut organisierte Hohn auf Christus und das Christentum, er wird mit der Geschwindigkeit eines Aeroplans dahin fliegen, wohin er seit langem schon gehört: an die frische Luft." (85)

Was veranlaßt den Autor zu einer derart massiven Kritik? Nach seiner Meinung ist Theologie überhaupt keine ernstzunehmende Wissenschaft. Wer nicht mit der eigenen Vernunft forscht, wer vielmehr immer wieder „die Mitarbeit von Geistern, Göttern oder sonstigen überirdischen Instanzen" in Anspruch nimmt, erfüllt nicht einmal die Minimal-Forderungen, die man an die Wissenschaft stellen muß. Ferner: Religionen gibt es sehr viele, was berechtigt die theologischen Fakultäten zur Monopolisierung des Christentums? Ferner: Muß sich die Universität bei ihrem Anspruch auf Autonomie die ständige Einmischung der Kirchen in ihren Lehrbetrieb gefallen lassen? Theologie ist keine Wissenschaft, sie ist nur Ausbildungsstätte von Pfarrern und Religionslehrern, die Propagandisten ihrer Religion sind.

Vf. berührt eine Menge echter und brennender Probleme der heutigen Theologie. Schade, daß er nicht stärker mit objektiven Gründen statt mit Affekten kämpft! Schade, daß er so wenig Verständnis für die positiven Werte der geschichtlichen Religionen hat, an denen kein realistischer Zeitkritiker einfach vorbeigehen kann! Schade, daß er trotz der längst überwundenen Aufklärung heute noch der Auffassung ist, alle Religionen könnten in reinen Vernunftglauben aufgelöst werden. So verbarrikadiert er jede fruchtbare Diskussion.

Graz *Johann Fischl*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

MICHELS THOMAS, *Geschichtlichkeit der Theologie.* 9. Forschungsgespräch. (Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg.) (158.) Pustet, Salzburg 1970. Kart. lam. S 129.—, DM 18.50.

Den Moderatoren des schon einige Zeit zurückliegenden Salzburger Symposions wie den Redakteuren der Diskussion muß man vorerst für die formale Meisterleistung des neuartig aufgemachten Buches Anerkennung zollen. Es ist ihnen gelungen, die Referenten Rahner, Brox, Ratzinger, Michels, Thils und Dantine in einen erfreulich geschlossenen Bogen zu spannen, so daß das gestellte Thema, vom Grundsätzlichen ausgehend, über Schrift, Kirchenväter, Liturgie, Tridentinum und Protestantismus zum Leuchten kommt. Die alte Methode, gelehrte Gedankengänge durch einen platonischen Dialog

fachkundiger Gesprächsteilnehmer aus verschiedenen Disziplinen zu reflektieren, auszufragen und zurechtzurücken, kommt dem Leser der nicht immer ganz leichten, wenn auch hochaktuellen Kost sehr zugute und müßte zur Nachahmung empfohlen werden.
Es ist kein Schaden für das Buch, daß manch brennende Frage nicht zu Ende gesprochen wurde. Man müßte wohl die von Ratzinger eingangs (31) angedeutete Frage über die philosophischen Grundlagen des Rahner-Referates neu aufgreifen. Das Problem der Wandelbarkeit und Kontinuität der jeweiligen Glaubensinterpretation dürfte auf anderer Basis als der Heideggers manch unnötige Schärfe verlieren. Bei Überlegungen zu dem genannten Problem dürfte man auch die Irrungen und die überzeitlich gültigen Befunde der Interpretationsgeschichte „weltlicher" Literatur heranziehen. So ist etwa das Shakespeare-Verständnis des 17. Jhs. verschieden von dem der Romantik des 19. Jhs. Beide sind sie berechtigt, indem sie den Verständnishorizont und die Fragestellungen ihrer Zeit spiegeln. Jedoch keine Interpretation schöpft das Werk ganz aus. Dazu gibt es jedoch auch eine Deutung, die immer unsachgemäß ist, unabhängig vom Betrachter. Das Konstante bleibt die Gestalt, der Sinn ist vielfältig, wird aber nicht willkürlich ermittelt.

Dem Historiker wird bei der Betrachtung von Erscheinungen, die der Dogmatiker prompt als häretisch bezeichnet, das Urteil nicht so leicht fallen. Denn er stellt fest, daß es keine Zeit gegeben hat, die nicht in vielen Ansichten hinter dem Christentum zurückgeblieben ist und damit häretisch war. Der Historiker muß mit der Unterscheidung zwischen materialer und formaler Häresie entschiedener ernst machen. Er wird mit Erasmus und manchen konziliaren Bestrebungen dazu neigen, als eigentliche Häresie das Schisma und alles, was zur Spaltung führt, anzusehen. Er wird bei Gestalten wie John Wyclif und Jan Hus das Bedürfnis haben, etwa den Begriff der „unzeitigen Wahrheit" einzuführen. (Was für den Zwanzigjährigen „wahr" ist, weil es seinem Verständnishorizont entspricht, kann für den Zehnjährigen „unwahr sein", weil es Mißverständnisse provoziert.) Das Salzburger Symposion hat gerade über den letztgenannten Punkt wertvolle Anregungen gegeben. Es wurde sichtbar, daß die „Geschichtlichkeit" der Kirche und der Theologie in allen ihren Konsequenzen noch lange nicht ernst genommen wird. In diesem Zusammenhang ist das Referat von Ratzinger besonders lesenswert, wenn er in geistreicher Analyse die „Ungeschichtlichkeit" kirchlicher Tendenzen kritisiert, in denen das Wort „Geschichtlichkeit" bei Bedarf eine große Rolle spielt, aber eben nur das Wort.

Historizismus und Traditionslosigkeit sind nur äußerlich verschiedene Geschwister. Beide haben sie weder Geduld noch Toleranz genug, ein kirchliches Phänomen horizontal und vertikal in seiner kausalen Verknüpfung zu verstehen. Dadurch berauben sie sich (und das wurde durch das Symposion ebenfalls klar) des rechten Prüfsteins für die Relativierung der kirchlichen Gegenwart und der archimedischen Distanz für eine evangeliengemäße Kirchenreform der Zukunft.

Bochum *Gerhard B. Winkler*

TÜRK HANS JOACHIM, *Orientierungen.* Theologische Reden von Gott, Welt und gläubiger Existenz. (272.) (Pfeiffer-Werkbücher, hg. v. O. Betz, Nr. 84.) München 1970. Paperback lam. DM 12.80, sfr 16.—, S 94.70.

Das Buch stellt eine Sammlung von Vorträgen dar, weshalb nicht eine Gesamtbeurteilung, sondern nur eine solche der einzelnen Teile möglich erscheint.
Im 1. Art. stellt Vf. dem Wissen bzw. der philosophischen Erkenntnis den Glauben („naive und unreflektierte Religiosität", 16, „religiöses Erlebnis", 17) gegenüber und verweist auf den inneren Zusammenhang beider. Dieser aber wird nicht untersucht und durchleuchtet, sondern nur durch Einzelaussagen verdeutlicht. „Jeder Mensch philosophiert, der Gläubige sogar im besonderen Maß" (18); im Glaubensakt wird immer schon „eine philosophische Grundentscheidung" mitvollzogen (19). Der 2. Art. handelt über das Geheimnis. Es soll unter Zuhilfenahme von Ideen Newmans ein Zugang „zum Verständnis" jener „Unverstehbarkeit" (49) gefunden werden, die in jeder Personalität, der menschlichen und erst recht der göttlichen liegt. Weil es im christlichen Glauben vor allem auf die Personerkenntnis (Jesus Christus) ankommt, diese aber wesentlich schwerer als die Sacherkenntnis ist, darf der Mensch bzw. der Christ nicht „alles rational erfassen wollen" (52). Im folgenden Art. ist im Anschluß an Newman trotzdem von einer „eigenen intellektuellen Fähigkeit für den Bereich des Konkreten", für „die Sphäre des Einmaligen, besonders des Personalen" (72) die Rede. Die personale Erkenntnis ist, soweit sie gelingt, nicht vollständig mitteilbar, weil „das Gitternetz der Begriffe zu weitmaschig ist, um Individuelles einzufangen" (74).
Durch die Erfahrung der Weltlichkeit der Welt (5. Art.) wird Gott aus ihr zurückgedrängt, „die Welt wird atheistisch gefühlt und erfahren" (121). Dies wird als Chance gedeutet, „Gott als Gott zu sehen" (123). Die beiden folgenden Abschnitte beschäftigen sich mit dem Weltbild Teilhards de Chardin „anhand der Spur seines Lebens" und mit dessen Auffassung vom gegensätzlichen Verhältnis „Glaube und Zukunft". Der Christ sei eher vergangenheitsorientiert

(162), weil der Glaube auf einen baue, „der schon da ist oder da war" (163); hingegen gelte das Interesse der Welt von heute der Zukunft. Daraus ergebe sich ein Dilemma für den Christen, das schwer zu lösen sei. Weitere Abschnitte handeln von der Nachfolge Christi und vom Verhältnis des Christen zur Gewalt.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß es sich in diesem Buch eher um theologische Skizzen denn um eine geschlossene und kontinuierliche Darlegung und Begründung handelt. Anregender als die Ausführungen des Vfs. selbst scheinen die reichlichen Anmerkungen zu sein, d. h. die ausführlich zitierten Texte, deren Lektüre besonders empfohlen werden kann.

Wien *Joseph Pritz*

SCHLEISSHEIMER BERNHARD, *Der Mensch als Wissender und Glaubender.* (224.) Herder, Wien 1970. Ln. S 117.—, DM 18.80.

Im Gefolge der Aufklärung kam es im abendländischen Denken zu einer exklusiven Überbewertung des Wissens. Die christliche Theologie ist diese Bewegung mitgegangen, indem sie den Glauben als defizienten Modus des Wissens verstand und die Offenbarung durch eine wissende Intelligenz (Gottes Allwissenheit) rechtfertigte. Dies führte nicht nur zu den bekannten Aporien der analysis fidei, sondern bewirkt nicht zuletzt heute — in der Zeit der Wissenschaft — einen mehr oder minder starken Glaubensverlust.

Das ist der Ansatz dieser Untersuchung, die angeregt von der modernen Sprachanalyse nachweist, daß 1. Glauben und Wissen einander nicht ausschließen und 2. der Mensch immer Wissender und Glaubender zugleich ist. Sachlich offenbart sich damit jene Zirkelstruktur, die dem Verstehen überhaupt eignet. Vor allem das Glauben ist es, das dem Menschen Leitbild, Ziel und Sinn geben kann, ohne jedoch die Fraglichkeit, die dem Wissen zukommt, zu verlieren. Wenn Weischedel (23) philosophierendes Denken und Glauben für unvereinbar hält, so dürfte die vorgetäuschte Sicherheit, wie sie manchmal als Glaubensziel auftritt, an diesem Mißverständnis nicht schuldlos sein.

Die Bedeutsamkeit des Buches liegt besonders in der Methode der Durchführung: streng analytisch werden die Bedeutungsgehalte von „Wissen" und „Glauben" geprüft. Daraus werden im zweiten Teil anthropologisch-metaphysische Folgerungen (der Autor nennt sie Reflexionen) abgeleitet, die wieder insbesondere Analysen menschlicher Geistigkeit sind. Die sachlichen Ergebnisse finden sich schon allenthalben in der Theologie, sie jedoch wissenschaftlich exakt sprachanalytisch anzugehen, ist neu. Nicht jeder wird diesen Weg gleich nachgehen können, aber zu erfahren, daß er gangbar ist, ist zugleich ein fundamentaltheologisches Ergebnis.

Wien/St. Pölten *Karl Beck*

DOGMATIK

FEINER J. / LÖHRER M. (Hg.), *Mysterium Salutis.* Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band III/I: Das Christusereignis. (748.) Benziger, Einsiedeln 1970. Ln. DM 47.—.

Der 3. Band mußte sich mit Recht eine Teilung gefallen lassen. Person und Ereignis Jesu Christi wären in einem Buch nicht unterzubringen gewesen. Nachdem im bereits früher erschienenen 2. Halbband die Mysterien des Lebens Jesu und ihre Ausfaltungen behandelt wurden, beschäftigt sich der 1. Halbband mit dem Christusereignis in seiner Dynamik, mit der lehramtlichen, dogmengeschichtlichen und systematischen Entfaltung der Christologie.

E. Klinger liefert einen tiefgründigen formalen Vorentwurf samt einer geschichtstheologischen Einführung in das Christusereignis, das *R. Schulte* als Tat des Vaters und *A. Hamann* als Tat des Sohnes kennzeichnen. Die beiden folgenden Kapitel bringen die atl Grundlagen der ntl Christologie *(N. Füglister)* und die Christologie des NTs *(R. Schnackenburg).* Die Dogmengeschichte der Christologie behandelt *P. Smulders,* den Entwurf einer systematischen Christologie steuert *D. Wiederkehr* bei. Den Abschluß bildet die christologische Ämtertheologie — Christus als Offenbarer, Herr und Priester — *(J. Alfaro),* die zum 2. Halbband überleitet.

Die namhaften Autoren gewährleisten den hohen Wert der einzelnen Beiträge, denen jeweils eine umfassende Bibliographie angefügt ist. Man muß den Mut des Verlages, ein solches Werk herauszubringen, und die Mühen der Herausgeber, sämtliche damit verbundenen Schwierigkeiten durchzustehen, anerkennen und bewundern. Das Bemühen, eine einheitlich konzipierte Dogmatik „aus einem Guß", und kein bloßes Sammelwerk verschiedener Beiträge zu erstellen, erscheint — bei aller Anerkennung des Geleisteten — nicht völlig gelungen. Das konnte man auch kaum erwarten, weil beide Konzepte einer Dogmatik, das statisch-spekulative und das dynamisch-heilsgeschichtliche, zwangsläufig ihre Grenzen haben. — Das Studium des Bandes erspart die Lektüre vieler Bücher, aber nicht die Mühe der Integration, die die einzelnen Autoren von ihren verschiedenen Aspekten her nicht vorwegnehmen konnten.

St. Pölten *Karl Pfaffenbichler*

KÜNG HANS, *Was ist Kirche?* (Herder-Bücherei 376.) (204.) Freiburg 1970. Kart. lam. DM 3.90.

Dieses Taschenbuch soll „eine kürzere, leichter faßliche Beantwortung" jener Fragen

bringen, die Küng in seinem größeren Werk „Die Kirche" behandelt hat (7). Wir haben es hier also nicht mit einem neuen Werk des Tübinger Theologen zu tun, sondern nur um eine Kurzfassung des genannten Buches. Vf. will hier lediglich die Konturen der Kirche noch verschärfen, „inwiefern sie bleiben soll, was sie ist, und inwiefern sie werden soll, was sie zur Zeit nicht ist" (8). Nicht zuletzt soll die ökumenische Bewegung ein Stück weiter vorangetrieben werden. Das als Vorbemerkung.

Für die Welt, in der die Kirche lebt, hat die Zukunft schon begonnen. Die Kirche muß damit Schritt halten, offen für eine Neuorientierung sein. Darin liegen ihre „Aufgaben und Chancen" (13). Zum bleibenden *Wesen* der Kirche kann man nur über ihre geschichtlich wandelbare *Gestalt* vordringen. „Der wirklichen Kirche wirkliches Wesen ereignet sich in der geschichtlichen Gestalt" (16). Beide sind weder zu trennen noch zu identifizieren. Den Wandel in der geschichtlichen Gestalt verdeutlicht K. anhand der Ekklesiologie in der alten Kirche, im Mittelalter und in der Neuzeit; denn „die Lehre von der Kirche ist mit der Kirche selbst notwendig der fortlaufenden Veränderung unterworfen" (26). Der richtige Weg der Ekklesiologie liegt „zwischen Traditionalismus und Modernismus" (26), er setzt bei der Wesensbestimmung im Ursprung an. „Die Kirche steht und fällt mit der Bindung an ihren Ursprung in Jesus Christus und seiner Botschaft, mit dem dauernden Bezogensein auf ihren Existenzgrund in der ein für allemal gültigen und so gegenwärtigen Heilstat Gottes in Christus" (28). Konkret wird dieser Bezug im ursprünglichen Glaubenszeugnis. Die Kirche war von ihrem Ursprung an in der Fülle ihres Wesens da. Dieser ursprüngliche Entwurf muß in die heutige Zeit übersetzt werden. Die Bewunderung gilt ebenso wie die Kritik meist nicht dem Wesen der Kirche, sondern ihrer „Fassade" (33). In dieser — weil wirklichen — Außenseite dringt darum auch das Böse durch, ihr Wesen ereignet sich im „Unwesen". (37) Vf. nennt das eine realistisch-konkrete Sicht der Kirche. In der tieferen Dimension ist die Kirche „die Gemeinschaft von Glaubenden" (38). Man kann daher nicht *an* die Kirche glauben — sie ist nicht Gott, sondern wir selbst sind sie —, sondern „man darf *die* Kirche glauben" (41).

In der Frage nach dem Ursprung der Kirche (45) zieht Vf. das im NT weit öfter gebrauchte Wort von der „Königsherrschaft Gottes" dem der ekklesia vor und stellt die Frage: „Hat Jesus selber überhaupt etwas mit Kirche zu tun gehabt?" (52) Der vorösterliche Jesus hat zu seinen Lebzeiten *keine* Kirche gegründet (52), wohl aber für das Erscheinen „einer nachösterlichen Kirche die Grundlagen geschaffen" (55). Insofern ist sie „Setzung Gottes", hat sie ihren Ursprung „im ganzen Christusgeschehen" (57). Kirche gibt es vom Anfang des Auferstehungsglaubens an. Damit wird eine neue Gemeinschaft Wirklichkeit — die Ekklesia Gottes. Vf. geht der Bedeutung dieses Wortes als Versammlung, Gemeinde, Kirche und dem Verhältnis Ortskirche — Gesamtkirche noch näher auf den Grund (62 ff). Wie ist nun das Verhältnis von Kirche und *Reich Gottes?* Es ist weder eine Identität, noch eine Kontinuität; das Gottesreich entsteht aus der Kirche. Ekklesia ist „ein Provisorium", Basileia die endgültige Herrlichkeit am Ende der Zeiten, „ein Definitivum" (68). Die Kirche ist wohl ein Vorzeichen, nicht aber eine Vorstufe des Reiches Gottes (69, 71); sie muß der glaubwürdige Herold der Gottesherrschaft sein. In diesem Sinn beschreibt sie Vf. als eine anspruchslose, dienende, schuldige und gehorsame Kirche (73—78). Sie ist Volk Gottes, keine klerikalisierte, privatisierte, hypostasierte oder idealisierte Kirche (83—90). Sie ist „Geschöpf des Geistes" (93), Geistbau. Trotzdem ist sie nicht mit dem Hl. Geist gleichzusetzen, da sie sonst kein Confiteor mehr zu sprechen brauchte. Dementsprechend glauben wir *an* den Hl. Geist, aber *die* Kirche. Der Geist Gottes wirkt, wo er will (97) und wann er will (98). Er ist der Gemeinde gegeben. In diesem Sinn spricht Vf. von einer „charismatischen Struktur der Kirche", welche „die Ämterstruktur umgreift und über sie hinausgreift" (102). Aber auch diese Grundstruktur steht unter dem „Schon" und „Noch nicht" der eschatologischen Zeit, sie gehört zum Stückwerk der Zwischenzeit (104).

Im folgenden Kapitel (Kirche als Leib Christi) fragt Vf. nach dem Verhältnis der Kirche zu Christus. Mittelpunkt der Kirche ist das Herrenmahl. Dadurch wird sie „Christusgemeinschaft und Christengemeinschaft" (107). Obwohl Christus in jeder gottesdienstlichen Versammlung ganz gegenwärtig ist (110), geht er doch nicht in der Kirche auf, er bleibt der Herr, das Haupt. Das Wort vom „fortlebenden Christus" verdunkelt diesen Aspekt. Mit der Darstellung der Kirche als Gottesvolk, Geistgeschöpf und Christusleib ist die Grundstruktur der Kirche angegeben, alles weitere ist Explikation, Entfaltung. So etwa die Frage nach der wahren Kirche (117). Sowohl die katholischen als auch die evangelischen Wahrzeichen seien problematisch. Es komme überhaupt nicht auf apologetische Argumente an, sondern auf die Realisierung der Dimensionen der Kirche.

Die *Einheit* der Kirche setzt die Vielheit der Kirchen voraus und bringt sie auch neu hervor (122). Bedroht wird diese Einheit von der Einheitlichkeit und Spaltung (123 f). Die Grundlage der *Katholizität* ist die „um-

fassende Identität" (129), eine Folge der Katholizität die Universalität. Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen versucht Vf. durch den Vergleich Mutterkirche — Tochterkirchen (aber nicht im dogm. Sinn!) zu bestimmen (132 f). Die wirkliche Kirche ist eine sündige Kirche (137). Auch hier weist Vf. zuerst jene „Ausflüchte" zurück, die ihre *Heiligkeit* retten wollen. Die Kirche ist nicht heilig, insofern es die einzelnen Glieder sind, sondern „insofern sie von Gott in Christus als die Gemeinschaft der Glaubenden berufen wurde und sich in seinen Dienst gestellt hat, ausgegrenzt aus der Welt und zugleich umfangen und getragen von seiner Gnade" (140). So ist sie also sündhaft und heilig zugleich. *Apostolisch* ist die Kirche, „wenn sie in allen ihren Gliedern die bleibende Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Apostel und zugleich den bleibenden Zusammenhang mit dem Dienst der Apostel bewahrt" (147).

In einem letzten Teil fragt der Autor nach der Verfassung dieser einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche und nach der Bedeutung des kirchlichen Amtes, wobei er bewußt auch die anderen Kirchen im Auge behält. „Der Petrusdienst mag ... noch so sehr Fels sein; er darf doch nicht zum Kriterium schlechthin werden dafür, wo Kirche ist. Die Tradition mag ... noch so gute Leitlinie sein, sie darf doch nicht zur Scheidelinie werden. Die Bibel mag noch so sehr Fundament sein, sie darf doch nicht zum Steinbruch werden ..." (191). Den Abschluß bilden einige Überlegungen zum Thema „Kirche in der Welt" (193).

Das Buch gibt, wie das von uns Herausgestellte zeigen dürfte, Einblick in die lebendige Kirche. Die wirkliche Kirche in ihrer geschichtlichen Gestalt wird vorgestellt, zugleich aber auch in ihrer Transparenz. Daß eine solche Darstellung nicht ungeeignet ist, die Kirche sympathisch erscheinen zu lassen, muß man zugeben. Es erhebt sich allerdings auch die Frage, ob „Wesen" und „Wesensform" der Kirche (auch letzte gibt es) hinreichend, d. h. soweit als möglich, in den Blick gekommen sind. Wir können uns nicht des Eindrucks erwehren, daß eine gewisse Tendenz den Blick nicht voll frei gab auf das, was hinsichtlich der Kirche in Sinn, Willen und Vor-sehung Christi gelegen ist, mag sich auch diesbezüglich nicht mit viel expliziten Einzelworten und Einzelverfügungen argumentieren lassen. Wir glauben auch, daß Vf. einerseits die historischen Lücken, die hinsichtlich der Erkenntnis der Selbstverwirklichung der Kirche in der ersten Zeit bestehen, in manchen Punkten zu sehr als Gegenbeweis gedeutet, anderseits aber vorhandene Zeugnisse z. B. eines Klemens, Ignatius und Irenäus zu wenig ernstgenommen hat. Immerhin ist das Buch gerade für den „Kirchengläubigen" aufschlußreich und anregend.

Wien *Josef Pritz*

AUER JOHANN, *Das Evangelium der Gnade.* Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche. (Kleine kath. Dogmatik von J. Auer / J. Ratzinger, Bd. V.) (264.) V. Pustet, Regensburg 1970. Kart. DM 12.80.

Vf. geht von der mit sicherem Blick durchschauten geistigen Situation des heutigen Menschen in seiner Gottferne, Weltverlorenheit und Selbstherrlichkeit aus. Ihr wird wirkungsvoll das in der Schrift gelehrte, besonders auf den von Paulus deutlich gemachten „christlichen Grundhaltungen" basierende, vom irdischen Denken sich abhebende Welt- und Selbstverständnis der Abhängigkeit von Gott und der eigenen Schwäche entgegengestellt. Ein kurzer, instruktiver Überblick führt ein in die Geschichte der Gnadenlehre von der Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes über die Ausgestaltung in der Väterzeit und in den Schulen der Scholastik bis herauf zur Gegenwart. Nachdem Vf. von den einzelnen Bereichen der Gnade Gottes sowie von ihrer sachlichen Vielschichtigkeit, die auch eine methodische bedingt, geredet hat, dienen ihm der allgemeine Heilswille Gottes mit seinen ordentlichen und außerordentlichen Wegen, Prädestination und Reprobation als unmittelbare Zugänge, um den Weg zur Rechtfertigung, die absolute Unverdienbarkeit der Gnade, die Vorbereitung auf die rechtfertigende Gnade, das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung sowie die Wirkungen der rechtfertigenden Gnade aufzuzeigen und sich mit der Frage nach der Erkennbarkeit der Gnade, nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade, nach ihrem Werden und Vergehen auseinanderzusetzen sowie das Zueinander von Natur und Übernatur in Sein und Wirken näher zu bestimmen. Daran schließt ein eigener Abschnitt über das Tun in der Gnade oder die Lehre von der Tatgnade, deren Wesen und Notwendigkeit nach einer Übersicht über die Irrlehren und die katholische Erwiderung darauf umrissen wird. Auf eine Abwägung der Leistungen der menschlichen Natur ohne und mit der Gnade folgt die Untersuchung über Gnade und Freiheit, hinreichende und wirksame Gnade, die Vf. Gelegenheit bietet, in knapper Form den Gnadenstreit des 16. Jh. und die Gnadensysteme der kath. Kirche zu behandeln.

Kennzeichnend für den Band mit seiner gut durchdachten und leicht einprägsamen Systematik ist zunächst die Darlegung und kritische Beleuchtung des biblischen Werdegangs der Glaubensaussagen über die Gnade, die von umfassender Kenntnis zeugende Zusammenschau der verschiedenen Vorstellungen

von der Gnade in den Tagen der Patristik sowie in den Schulen der Scholastik, wobei auch Größen zweiter Ordnung nicht ganz übergangen werden und jeweils das Charakteristische hervorgehoben wird, endlich die Fassung der gewonnenen Erkenntnisse in Begriffe und Sprache der Gegenwart. Neben einer tiefschürfenden Aufspürung des Einflusses der verschiedenen philosophischen Richtungen auf die Ausbildung der Gnadenlehre und einer gerechten Würdigung der Leistungen des Konzils von Trient fehlt auch eine Auseinandersetzung mit der Lehre der Reformatoren nicht. Die Eigentümlichkeiten der ostkirchlichen Gnadenlehre werden gelegentlich gestreift. Bei dieser gelungenen Synthese zwischen gediegenem, überkommenen Wissens- und Glaubensgut mit dem Denken unserer Zeit war ein wirklicher Meister am Werk. Erwartungsvoll sieht man den noch ausstehenden Bändchen der „Kleinen katholischen Dogmatik" entgegen.

Wien *Karl Binder*

SCHEELE PAUL-WERNER / SCHNEIDER GERHARD (Hg.), *Christuszeugnis der Kirche.* Theologische Studien. (FS für Bischof Hengsbach.) (304.) Fredebeul & Koenen, Essen 1970. Ln. DM 20.—.

Der einleitende Aufsatz des vor kurzem verstorbenen *O. Schilling*, „Nicht schwindet vom Priester die Weisung", sollte in der gegenwärtigen Diskussion um das Priesterbild nicht unbeachtet bleiben. Beim Vorkommen gleicher Bezeichnungen im AT und im NT handelt es sich um Analogien, wobei der Vergleichspunkt in der Verkündigung gesehen wird. Die enge Verbindung von Apostel- und Zeugenschaft für den historischen Jesus ist nach *G. Schneider* das Besondere der lukanischen Konzeption der „Zwölf". *A. Sand* beschäftigt sich mit „falschen Zeugen" und „falschem Zeugnis" im NT; dabei sieht er in der biblischen Verwendung den forensischen Aspekt der Terminologie durchaus gewahrt. *H.-J. Schulz* handelt eingehend über die „Christusverkündigung der Anamnesetexte der eucharistischen Hochgebete". *J. Lenzenweger* beteiligt sich an der Festschrift mit einem abgerundeten Lebensbild des aus Westfalen stammenden Passauer Bischofs Altmann. Licht- und Schattenseiten sind gerecht verteilt. Hinsichtlich des in der Diözese Passau auf Altmann zurückgehenden Simon- und Juda-Patroziniums ist jedoch zu sagen, daß die von J. Wodka übernommene Liste unvollständig ist, worauf der Rez. in dieser Zeitschrift schon einmal hingewiesen hat (Jg. 114 [1966] 378 f.). *R. Schaeffler* legt in seinem Beitrag „Die Wahrheit des Zeugnisses" dar, daß „die Frage nach den Bedingungen der Theologie" eine genuin philosophische Aufgabe ist. Die etwas mühsamen Gedankengänge von *L. Hödl* über „Das kirchliche Christusbekenntnis in der Krise und Selbstkritik der Theologie" gehen von der erregenden Feststellung aus, daß „alles, was die Kirche ist, ... eine Funktion der Wirklichkeit Jesu Christi ist" (182); dabei gewinnt man allerdings manchmal den Eindruck, daß der Autor Angst vor der Konsequenz seiner eigenen These hat.
P.-W. Scheele wendet sich unter dem Titel „Christuszeugnis im Hinblick auf heutige Atheismen" einem sehr aktuellen Thema zu; einen Berührungspunkt erblickt er in dem dem Christentum und den verschiedenen Atheismen gemeinsamen Ja zur Welt und zum Menschen. *B. Schüller* befaßt sich mit dem „Handeln in der Welt unter dem eschatologischen Vorbehalt" und kommt zu dem Ergebnis, daß die entschiedene Hinwendung zu Gott ... nicht zu ihrer Kehrseite die Abwendung von der Welt haben kann" (246). *R. Padberg* begrüßt in seinem Beitrag „Information und Zeugnis" jeden Versuch, die kirchliche Verkündigung „mit Hilfe der modernen Kommunikationsforschung aufzuhellen und kritisch zu überprüfen", sieht aber in einer Überbewertung dieser Methoden die Gefahr perspektivischer Verkürzung der Botschaft Christi. *H. Heinemann* unterbreitet einen Vorschlag hinsichtlich der „Mitbestimmung der Gemeinde bei der Besetzung des Pfarramtes", der auf ein Mitspracherecht der nachkonziliaren Räte hinausläuft. Mit *G. Ermecke* gehen wir konform, wenn er sich dafür ausspricht, daß sich das Christliche nicht aus der Politik zurückziehen darf. Es verwundert jedoch, daß die Frage nicht gestellt wird nach der Berechtigung des „C" in einer Parteibezeichnung, wo es, wie die Erfahrung zeigt, durchaus nicht immer als Imperativ an die Gewissen der Politiker und Wähler empfunden wird, sondern im Gegenteil auch Anlaß zu einem bequemen Ausweichen vor den politischen Problemen geben kann.
Diese Festschrift für Bischof Hengsbach von Essen hebt sich von der Flut ähnlicher Publikationen wohltuend ab durch die Einheitlichkeit der Thematik, die in jedem einzelnen Beitrag auf ihre Art zum Tragen kommt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SCHEFFCZYK LEO, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde — Erbsünde.* (Christliches Leben heute 10/11.) (212.) V. Winfried-Werk, Augsburg 1970. Pappbd. DM 11.80.

In diesem Buch gibt Vf. eine klar disponierte theologische Sündenlehre. Die reiche Verwendung der Hl. Schrift und die Anknüpfung an moderne Philosophie und Literatur machen das Buch zu mehr als einem dürren Produkt theologischer Systematik. Im 1. Kap. wird die Existenz der Sünde aus dem Zeugnis der Religionen und der hl. Schrift auf-

gezeigt. Das 2. Kap. handelt über das Wesen der Sünde, das durch Beschreibung ihrer Beziehung zu Gott, zu Christus, zum Wesen des Menschen und zur Gemeinschaft dargelegt wird. Das 3. Kap. zeigt den Grund der Sünde in der endlichen Verwirklichung der Freiheit im Menschen, ihren Ursprung in der Menschengeschichte (in Beziehung mit den Fragen bezüglich des Urstandes) und schließlich ihre Folgen. Das 4. Kap., das längste, bespricht die Erbsünde. Ein kurzes 5. Kap. versucht eine Deutung der Sündenmacht innerhalb des göttlichen Heilsplanes.

Im Buch sind moderne Fragen verarbeitet. Die Deutung des Urstandes hält mit der Paläontologie auf weiten Strecken Rechnung (113—116), obwohl die Unabhängigkeit der Gnadengabe Gottes von der menschlichen Reaktionsmöglichkeit fraglich ist. Die Frage „Monogenismus oder Polygenismus" wird in einer wohl sehr kurzen Behandlung (190 f) offen gelassen. Das Buch entspricht der Absicht der Reihe ‚Christliches Leben heute', „die ‚Unruhe' und ‚Unsicherheit', die man nach dem Konzil festzustellen glaubt, zu mildern und zu beheben" (Umschlag). Vf. meint die Fragen bezüglich der Erbsünde mit dem Verweis auf die geheimnisvolle Gnadengemeinschaft der Menschen in Christus schon beantwortet zu haben (169—182), ohne sich zu fragen, auf welchen menschlichen Wegen diese Gnadengemeinschaft verwirklicht wird. Mein Beitrag in dieser Frage, den Vf. bespricht (183—189), wird hauptsächlich deshalb abgelehnt, weil Vf. nicht anerkennt, daß menschliche Beeinflussung durch gutes Vorbild ein Weg der Gnadenvermittling ist. Deshalb ist m. E. das schlechte Vorbild ‚gnadenberaubend'. Nicht in dem Sinne, daß der Mensch schon geschenkter Gnade beraubt wird, sondern daß ihm Gnade vorenthalten wird, in welchem Sinn Sch. das Wort auch selbst verwendet (88, 144). Es ist schade, daß Sch. in der Auslegung von Röm 5, 12 (157—160) keine der Veröffentlichungen des französischen Exegeten S. Lyonnet benützt hat, und daß das im Literaturverzeichnis erwähnte Buch von K. H. Weger, *Theologie der Erbsünde* (Freiburg 1970) offenbar nicht mehr benützt werden konnte.

Nijmegen *Piet Schoonenberg*

ÖKUMENE

LEUBA JEAN-LOUIS / STIRNIMANN HEINRICH (Hg.), *Freiheit in der Begegnung.* Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs. (510.) Knecht, Frankfurt am Main / Evang. Verlagswerk Stuttgart, 1969. Ln.

Der Band ist dem bekannten Ökumeniker O. Karrer zu seinem 80. Geburtstag gewidmet. Neben den Beiträgen von 21 Theologen bringt er einen autobiographischen Artikel von Karrer und eine erstaunlich reiche Bibliographie der Jahre 1959—1968. Die Hg. sind der Meinung, daß durch die verschiedenen Artikel so etwas wie eine Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs gegeben wird. Nicht zuletzt besteht das Ergebnis dieser Zwischenbilanz darin, daß — charakteristisch für die gegenwärtige Situation — in beinah allen Artikeln die kontroverstheologischen Unterschiede nur noch eine untergeordnete Rolle spielen und die gemeinsamen Probleme deutlich den Vorrang haben. Die konfessionelle Lage hat sich weitgehend gewandelt. „Natürlich bestehen die Konfessionskirchen, als Bastionen, noch weiterhin. Aber immer zahlreicher werden in ihnen die Gläubigen, seien sie Theologen oder Laien, die, ohne sich ihrer eigenen Tradition gegenüber undankbar zu erweisen, zu der Einsicht gekommen sind, daß diese Traditionen zu einem nicht unbeträchtlichen Teil Produkte ihrer Zeit und also in ihrer Bedeutung relativ sind" (12 f). O. Karrer äußert diesen Gedanken in noch pointierterer Form: „Die Spaltung war, rein geschichtlich gesehen, das Auseinanderwachsen eines ‚konservativ-katholischen' und eines ‚reformatorisch-katholischen' Flügels der Christenheit, wobei der eine durch Verzögerung der Reformbereitschaft, der andere durch Revolutionierung der Reform gekennzeichnet ist, die faktische Trennung aber in zwei getrennte Bekenntnisgemeinschaften letztlich durch politische Kräfte entschieden wurde" (489).

Die Artikel des Buches schreiten ein so großes Gebiet ab, daß es in dieser kurzen Besprechung ganz unmöglich ist, auch nur eine kurze Inhaltsangabe zu versuchen. Trotz der Vielfalt der Themen und der sehr verschiedenen Art der Behandlung scheint mir der Band gleichsam als Kompendium der heutigen ökumenischen Probleme dienen zu können. Er bietet wertvolle Einführung für die verschiedenen Bereiche der ökumenischen Bemühung.

Besonders beachtenswert ist, was *R. Frieling* über die fehlende Einheitskonzeption der römisch-katholischen Kirche zu sagen hat (122/123). Auch der Artikel des christkatholischen Bischofs der Schweiz, *Urs Küry*, könnte zur Ökumenizität der Konzilien weiterhelfen: „Nach der Auffassung unserer altkatholischen Väter, die heute vereinzelt auch von der römisch-katholischen Geschichtsschreibung vertreten wird, waren ökumenische Konzilien im strengen Sinne des Wortes nur diejenigen des ersten Jahrtausends, während die vom Papst seit der Kirchentrennung von 1054 einberufenen Konzilien bloße Generalsynoden des Westens waren. Müßte, wenn diese Sicht allgemein durchdringen würde, die Konsequenz nicht die sein, daß nach den Normen des altkonziliaren Kirchenrechts die Entschließungen, die auf die-

sen westlichen Generalsynoden in Fragen des Glaubens getroffen wurden, einem wahrhaft ökumenischen Konzil der Zukunft zur endgültigen Entscheidung vorgelegt würden, einem Konzil, an dem zumindesten auch die orthodoxen und die anglikanischen Kirchen vertreten sein müßten?" (145) Auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Unfehlbarkeitsdebatte zeigt der Artikel von J. L. *Leuba* besonders interessante Aspekte auf. Er macht einsichtig, daß der Konsens nicht immer zur Wahrheit führt und daß die Möglichkeit stets offen bleiben muß, einen neuen Konsens zu bilden. Mit dem Beitrag „Hoffnung — Struktur der Kirche" bringt *H. Stirnimann* viele berechtigte Anliegen des Säkularökumenismus zur Darstellung und behandelt damit die ökumenische Bemühung im Kontext der heutigen Welt. Die für die ökumenische Bewegung zentrale Frage der Interkommunion wird von *A. Ahlbrecht* in meisterhafter Form und mit wachem Bewußtsein der vielfältigen damit angesprochenen Probleme behandelt.

Besonders wertvoll erscheinen mir auch die Artikel von Pfarrer *A. Stadelmann* über ökumenische Seelsorge, und von *P. Y. Emery* über Konfusionismus. Beide bringen den tiefen Bewußtseinswandel innerhalb eines großen Teils der Christenheit deutlich zum Ausdruck. Stadelmann betont, daß leider von seiten der Hierarchie noch kaum realisiert wird, wie stark sich bereits weite Kreise von einem konfessionellen und dogmatischen Denken gelöst haben. „Der Seelsorger, der täglich in Tuchfühlung mit den ökumenischen Forderungen des heutigen Lebens steht (wir erinnern an die steigende Bevölkerungsvermischung und die immer deutlicher fortschreitende Entkonfessionalisierung des religiösen Denkens), kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß unsere Hierarchie in der Frage der Ökumene oft eine selbstverständliche Voraussetzung zum Dialog nicht erfüllt: sich solid und sachgerecht informieren zu lassen. Als ‚Empfinden des gläubigen Volkes' und als ‚katholische Substanz' wird nur allzu oft das bezeichnet, was in Wirklichkeit ein Traum der klerikalen Kirche ist" (337). Emery kann mit seinen Überlegungen über Intuition, Empirismus und Wirken des Heiligen Geistes sehr nützliche Hilfen anbieten, um die ökumenische Bewegung vor der Sackgasse zu bewahren, in die sie zu geraten droht. Die beiden letzten Beiträge über die Theologie der nichtchristlichen Religionen von *P. Beyerhans* und *W. Bühlmann* geben nicht nur sehr wertvolle Informationen über den gegenwärtigen Stand der Diskussion, sondern stellen auch die ökumenische Bemühung in den immer wieder so notwendigen größeren Zusammenhang.

„Freiheit in der Begegnung" ist ein ausgezeichnetes Hilfsmittel, die weitgefächerten Probleme der heutigen ökumenischen Arbeit kennen zu lernen.

STAKEMEIER EDUARD (Hg.), *Ökumenisches Direktorium.* 2. Teil: Ökumenische Aufgaben der Hochschulbildung. Mit einem Geleitwort von Lorenz Kardinal Jäger. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 9.) (179.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1970. Kart. lam. DM 8.50.

Die Publikation zeugt von einer großen Vertrautheit und Sachkenntnis der ökumenischen Fragen, wie sie nur in jahrzehntelanger Arbeit und Erfahrung erworben werden kann. Die Bedeutung dieses vom Einheitssekretariat ausgearbeiteten 2. Teils des Ökumenischen Direktoriums ist nicht leicht zu überschätzen. Die ökumenische Erziehung an Hochschulen ist ein Angelpunkt ökumenischer Strategie. Werden die Richtlinien des Direktoriums in die Tat umgesetzt, dann wird ökumenisches Denken für die zukünftige Generation überall zu einer Selbstverständlichkeit werden. Mögen gewisse Abschnitte auch ziemlich vorsichtig ausgefallen sein, vor allem Nr. 13 des Kapitels IV über die interkonfessionelle Zusammenarbeit theologischer Lehranstalten, so weist doch das Dokument im Ganzen in die Zukunft. Die aufgezeigten Möglichkeiten der Kooperation sind außerordentlich zahlreich, die erwähnten Konsequenzen des Ökumenismus für die Art und Weise des Unterrichts einschneidend.
St. charakterisiert das Direktorium als ein „Dokument des Vertrauens, das hohe Anforderungen an das Verantwortungsbewußtsein aller Beteiligten stellt" (179). Nach einer eingehenden Einführung kommentiert St. im einzelnen die 4 Kap. des Direktoriums und weist dabei oft auf die besonderen Möglichkeiten im deutschen Sprachraum hin. Es ist wertvoll und hilfreich, daß St. in einem ausführlichen Nachwort dieses Dokument des Einheitssekretariates in die Gesamtsituation der heutigen ökumenischen Bewegung hineinstellt. Die Hauptprobleme werden dabei klar benannt, ihre Interpretation ist begreiflicherweise persönlich akzentuiert. St. hat damit ein wertvolles Arbeitsinstrument für die ökumenischen Aufgaben der Hochschulbildung geschaffen.

Rom *August Hasler*

KATH. SCHULKOMMISSARIAT UND LANDESKIRCHENRAT DER EVANG.-LUTH. KIRCHE IN BAYERN, *Gemeinsam beten.* Gebete, Andachten und Lieder für die Schule. (136.) Pustet, Regensburg 1969. Plastik DM 2.—.

Das Büchlein ist Frucht einer Gemeinschaftsarbeit von kath. und evang. Theologen und Schulmännern, eine Vorlage für gemeinsames Beten und Singen in christlichen Bekenntnis-

schulen. Die Gebete sind sorgfältig ausgewählt. Sie versuchen das ganze Leben im ökumenischen Geiste zu umfassen. Sie sind biblisch orientiert, in ihrer Prägung vielleicht manchmal etwas zu lange, aber in allem modern und aktuell. Für Kinder in Schule und Leben ist das Büchlein ein wertvoller Behelf.

Linz *Alois Gruber*

PRATZNER FERDINAND, *Messe und Kreuzesopfer.* Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXIX.) (136.) Herder, Wien 1970. Kart. S 82.—, DM 13.20.

Vf. gibt zunächst eine kurze Übersicht über das Problem, ob die Eucharistiefeier ein aktuelles sichtbares Opfer Christi oder bloß das Gedächtnis eines vergangenen Opfers ist. Dabei stellt er sich als Aufgabe, einen grundlegenden Zusammenhang zwischen Luthers Verständnis von der Messe als Opfer und der mittelalterlich-scholastischen Meßopfertheologie herauszuarbeiten. Dazu legt er die im Anschluß an Johannes Chrysostomus entwickelte Auffassung Luthers vom täglichen Opfer als eines Gedächtnisses des einmaligen Opfers Christi dar und stellt ihr die durch die Unterscheidung und Trennung des Opfers vom Sakrament in der Messe gekennzeichnete Auffassung des Tridentinums gegenüber. Dann klärt Vf. die Bedeutung des Begriffs Gedächtnis und Zeichen in der Messe und die Funktion der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in bezug auf das Opfer bei Luther und bei Vertretern des mittelalterlichen Theologie-Modells und führt uns die Messe als allgemein kultisches Opfer in der Formulierung angesehener Kontroverstheologen vor Augen. Als verhängnisvoll habe sich die Spaltung des einen Mysteriums der Eucharistie in das Sakrament der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi (Lehre von der Transsubstantiation) und in das nur bildhaft dargestellte Opfer Christi (Meßopferkrise) erwiesen. Luther habe aus dieser Auffassung des Meß- und Kreuzesopfers ohne Rücksicht auf Glauben und Tradition die letzten Konsequenzen gezogen, während die kath. Theologen aus dem allgemeinen Opferbegriff den wirklichen Opfercharakter der Messe zu erklären gesucht hätten. Die Gegenwart betone gegenüber früheren Trennungsversuchen die Identität und Kontinuität zwischen Sakrament und wahrem, eigentlichem und sichtbarem Opfer in der Eucharistie.

Diese fleißige und übersichtliche Abhandlung ermöglicht einen guten Einblick in den Wandel des theologischen Denkens über die Eucharistie als Gedächtnis und Opfer Christi von der Frühscholastik bis zur Gegenwart. Die Beifügung eines Personen- und Sachregisters hätte die Benützung des Buches erleichtert.

Wien *Karl Binder*

JAEGER HENRY EVRARD (Hg.), *Zeugnis für die Einheit.* Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Bd. I: Luthertum. (268.) Grünewald, Mainz 1970. Paperback DM 18.—.

Während der 2. Bd. Texte des Calvinismus und der 3. solche des Anglikanismus bringen wird, enthält der 1. Bd. des als ökumenisches Textbuch gedachten Werkes eine Stellenauswahl von Autoren des Luthertums, die von *Luther* selbst über *Melanchthon,* Johann *Arndt,* Johann *Gerhard,* Valentin Ernst *Löscher* und Wilhelm *Löhe* bis zu den noch lebenden skandinavischen Autoren Regin *Prenter* und Gustaf *Aulén* reicht. Das auffallende Fehlen pietistischer Texte ist in einer Abneigung des Hgs. (vgl. 21 f), der hier die Kontinuität lutherischer Spiritualität nicht gewahrt und in der „Religion des deutschen Idealismus ein Unternehmen gescheiterter Theologen" erblickt (57), begründet. Ob dieses Urteil nicht doch etwas zu hart ist? Die lange, an sich vorzügliche Einleitung (64 Seiten) ist wohl noch zu kurz. Nicht alle Thesen werden genügend begründet. Wenn etwa Löhes Bestrebungen um Wiedereinführung der Privatbeichte, Erneuerung der Liturgie, Einführung der Diakonissen etc. nicht als „Nachbildung vorgegebener außerlutherischer Modelle, sondern eigenstes Erzeugnis der von Löhe geschaffenen Geistigkeit" (60) verstanden werden, so mag das richtig sein; der Beweis wird aber weder in der Einleitung noch in den ausgewählten Stellen erbracht.

Im übrigen ist die Auswahl der Texte ausgezeichnet; sie vermittelt nicht nur einen Überblick und einen Einblick „in die sozusagen klassischen Entwicklungen" (22) der lutherischen Kirche, sondern zeigt auch, wie die „unübersehbar verschiedenen (!) Formen des spirituellen Lebens ... über sich selbst hinaus in die eine gleiche Richtung, auf ein gemeinsames Glaubensobjekt" (17) verweisen. Darin liegt auch der Wert des Buches, das sich als Grundlage für ökumenische Gespräche und seminaristische Übungen bestens empfiehlt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

ZASCHE GREGOR, *Extra nos.* Untersuchung zu dem umstrittenen Begriff des Übernatürlichen bei evangelischen Theologen der Gegenwart. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XXVI.) (240.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1970. Ln. DM 18.—.

Im 1. Teil seiner Untersuchung unternimmt es Vf., den katholischen Begriff vom „Übernatürlichen" in die Denkform eines evangeli-

schen Theologen zu übertragen. Um bei dieser Übersetzung die Zerreißprobe zwischen Natur und Übernatur zu vermeiden, wählt Zasche mit P. Althaus als Vermittlung den Personalismus einer Theologie, die als Anthropologie ansetzt (60, 184). Weil jede Personalität fremdständig ist, bleibt auch für die personalistische Theologie das Gottesverhältnis ein Befremdliches, ein „extra nos". Gottes Leben und Gottes Wille wird nicht eingeebnet in die Evolution und den Zielwillen der geschöpflich lebenden Menschen. Dennoch wird Gottes Fremdsein nicht zum dialektischen Gegensatz für den Menschen (wie bei K. Barth: 78, 170, 186 f, 190), sondern zu jenem Paradox, in dem eine andere Wirklichkeitsbeziehung durch den Menschen noch anerkannt werden kann (23, 26 f, 35, 126 f, 157, 203 ff). Im christlich-orientierten Personalismus erscheint dieses Paradox als „kenotische Denkform" (26 f, 83 ff, 200 ff), wenn man zeigen kann, daß atl. die Schöpfung um des Bundes willen (205) und ntl. Christus um des Dienstes willen (206 ff.) da sind. Mit dieser Schriftinterpretation läßt sich zeigen, daß alles — Schöpfung, Bund, Christus und die von ihm ermächtigten Menschen — umfaßt wird von Gottes wesentlichem Willen (53). Dieser umfassende Wille Gottes wird vom erkennenden Menschen erfaßt, als unerwarteter, paradoxer Überschwang (212), der zeigt, daß alles Selbständige letztendlich nicht für sich, sondern für Gott da ist. Im paradoxen Überschwang sind „Natürliches" und „Übernatürliches" transzendental vermittelt.

Mit P. Althaus kennzeichnet Vf. diese theologische Motiviertheit als „Uroffenbarung". Wäre sie ontologisch nachweisbar, könnte man also zeigen, daß alles letzthin von Gott her und auf Gott hin da ist, dann wäre dem „extra nos" des Heils Rechnung getragen und doch zugleich auch einer Vernunft, die als Glaubensvernunft in Christus diese Transzendentale menschlich erkennen könnte (227). Dann stünden die Natur und deren natürliche Vernunft, die Gnadentat auch und deren Glaubensvernunft nicht nur komplementär zueinander (Thielicke: 185); erst recht nicht in einem unversöhnlichen Gegensatz wie bei K. Barth und R. Bultmann (78, 195 f, 206 f): sondern eher wie die Grundbegriffe Bestimmung und Erfüllung (P. Althaus) oder im Verhältnis von Hersein und Hinsein (E. Brunner, U. Kühn, W. Joest: 195 ff). Es bliebe das Paradox, daß Kreatur selbst entscheidet, gerade weil Gott „kenotisch" entscheidet. Und es würde möglich die Vermittlung dieses Paradoxes in der Glaubensvernunft, die sagt: Diese Selbständigkeit der Kreatur ist Inständigkeit in der allein absoluten Selbständigkeit Gottes (166).

Vf. scheint der Meinung zu sein, in einer Theologie, deren Denkform personalistisch und nicht dinghaft-aristotelisch ist, sei die Vermittlung von Kreatur und Offenbarung möglich. Auch nimmt er an, auf dieser Grundlage könne das ökumenische Gespräch beschleunigt fortgesetzt werden. An solchen Optimismus sind indessen einige Fragen zu stellen: Muß nicht das, was P. Althaus „Uroffenbarung" nennt; muß nicht auch noch der christologisch personalistische Ansatz von E. Brunner, U. Kühn und W. Joest noch einmal hinterfragt werden, um der Gefahr zu entkommen, in der die Christozentrik doch wieder zum Christomonismus eines K. Barth entartet? Will man die transzendentaltheologische Vermittlung der Genannten, der Vf. im Grunde zustimmt, mitmachen, dann muß vorgängig zu ihr die transzendentalphilosophische Vermittlung von Person und Sein im erkennenden Menschen versucht werden. Die vom Vf. zu dieser Voraussetzung gemachten Andeutungen (159 ff) aber erreichen höchstens einen komplementären Seinsbegriff, weil sie es unterlassen, Bonhoeffers radikale Fragestellung zum Verhältnis von Akt und Sein entschieden aufzugreifen. Das ist erstaunlich, weil Vf. die Überlegungen J. Maréchals und K. Rahners dazu kennt (159 ff). Erstaunlich ist auch, daß Zasche die Anregung von W. Joest und W. Pannenberg, die „Horizontale" mitzubedenken (158, 214 ff), im Eifer für das „extra nos" — Geschehende fast durchweg in den Wind schlägt (die Exegese auf den Seiten 206 ff wird systematisch nicht ausgewertet). Solche Enthaltsamkeit, die absieht von dem notwendigen Zugriff auf Natur und Gesellschaft, bei dem erkenntnistheoretisch Gott und also auch die Benennung der Welt als Schöpfung nicht auftauchen, sieht dogmatisch-fromm aus. Sie trifft indessen nicht die ökumenisch seit Neu-Delhi und Uppsala brennenden Pastoralprobleme, die auch das Vat. II in „Gaudium et Spes" anspricht.

Zasches Buch gibt einen instruktiven Einblick in die Arbeit einiger evangelischer Systematiker in Deutschland. Diese Information ist dankenswert. Es bleibt aber die Frage: Genügt dies als „Beitrag zur Klärung von Vorfragen für das eigentliche ökumenische Gespräch" (228)?

Regensburg *Norbert Schiffers*

MORALTHEOLOGIE

GRIESL GOTTFRIED, *Gewissen.* Ursprung — Entfaltung — Bildung. (Christliches Leben heute, Bd. 9.) (144.) Winfried-Werk Augsburg 1970. Pappband, DM 6.50.

Inmitten der reichen Literatur, die den Nicht-Fachmann über das Gewissen und den Reifungsprozeß der Persönlichkeit vorwiegend theologisch informiert, nimmt sich dieses Büchlein insofern vorteilhaft aus, als es eine praktische, psychologische und pädagogische Handreichung darstellt. Da heute von

Gewissensfreiheit, von der Bedeutung der vor dem eigenen Gewissen gefällten Entscheidung, von der Notwendigkeit gesamtmenschlicher Reife zur Verantwortungsfähigkeit oft gesprochen wird, ist es gut, daß Vf. die entwicklungspsychologischen Bedingungen der Personenreife darstellt, und zwar in einer gerade dem Nicht-Fachmann faßlichen Sprache. Nach wie vor werden nämlich im allgemeinen Bewußtsein, nicht nur der Laien, Gewissen und Gewissensfreiheit häufig wie statische Größen gehandhabt. Mit Recht klammert G. die moraltheologische Gewissenslehre aus (setzt sie aber indirekt voraus, etwa beim Schuldbegriff, 96 ff) und erklärt die notwendigen Stufen auf dem Weg zum Gewissen als „persönlicher Instanz der Verantwortung" (9). Die Bedeutung von Lohn und Strafe etwa wird ebenso klar dargestellt wie der Begriff des Über-Ich, die Rolle des Trotzes und der Aggression bei der Bildung der Persönlichkeit, die Reifung zur Schuldfähigkeit usw. Dabei ergeben sich überzeugende Hinweise für die Erziehung, die den besonderen Wert des Büchleins bilden. Denn selten werden die Erfordernisse einer realistisch von der Liebe getragenen, auf alle Angstmittel verzichtenden Erziehung in so klarer und unbefrachteter Sprache vorgetragen wie hier. Indem G. die sozialen Aspekte der Gewissensformung herausstellt, kann er auch dem theologischen Fachmann, der vor allem ontologisch zu denken gewöhnt ist, aufweisen, wie die individuelle Normfindung und das „Werden des Gewissens wesentlich gebunden (sind) an die mitmenschliche Kommunikation" (103). Vf. wird dem Anliegen der CLH-Reihe voll gerecht in einer interessanten, echt populärwissenschaftlichen Darstellung. Sein Büchlein sei nicht nur Eltern, Pädagogen und Seelsorgern nachdrücklich empfohlen, sondern jedem, dem die Fragen der Erwachsenenbildung bei sich und anderen am Herzen liegen. Denn die Kenntnis entwicklungspsychologischer Fakten erleichtert auch das Verhältnis und Verständnis unter Erwachsenen.

München *Volker Eid*

KRAMER HANS, *Die sittliche Vorentscheidung.* Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moraltheologie. (200.) Echter, Würzburg 1970. Brosch. DM 28.—.

Die Arbeit weist hin auf die Bedeutung der sittlichen Vorentscheidung und des Vorbildes. In einer Zeit der Gesinnungsmoral und der Lehre von der Grundentscheidung ist dieses Buch eine notwendige Ergänzung für alle Leser, die sich in der Moraltheologie auskennen oder sich für sie interessieren.

Die gute Sprache und die wissenschaftliche Akribie bester alter Schule muß lobend hervorgehoben werden. In einer buchtechnisch sehr übersichtlichen Aufmachung informiert Vf. auf breiter Basis über die verschiedenen Meinungen und faßt in abgewogenen Sätzen das Ergebnis seiner psychologischen, philosophischen, anthropologischen und theologischen Untersuchungen zusammen.

Kramers „Forderungen für die Sicht und Arbeitsweise der Moraltheologie aufgrund der Erkenntnisse über die Vorentscheidung" wirken sich auch auf die Aszetik und auf die Pädagogik aus; sie sind so entscheidend, daß keine moraltheologische Darstellung an ihnen vorbeigehen kann.

Linz *Karl Böcklinger*

KIRCHENRECHT

MÜHLSTEIGER JOHANNES, *Der Geist des josephinischen Eherechtes.* (Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs, Bd. 5.) (283.) Herold, Wien 1967. Ln. S 230.—.

Wenn von Josephinismus die Rede ist, denken viele unwillkürlich an die Maßnahmen, die nach außen hin diese Epoche kennzeichnen: Errichtung neuer Diözesen, des Religionsfonds, Pfarregulierung und „Klostersturm"; nur am Rande wird vermerkt, daß auch auf dem Gebiete des Eherechts die Weichen entscheidend für die künftige Entwicklung gestellt wurden. Angelpunkt und zugleich Wendepunkt in der Geschichte des österreichischen Eherechtes bildet das Ehepatent Josephs II. von 1783. Den Boden dieser Neuerung bereitete einerseits der Naturrechtsbegriff der Aufklärung und anderseits die seit der Spätscholastik — trotz Konzil von Trient — immer noch lebendige Unterscheidung zwischen Ehevertrag und -sakrament mit der Auffassung, daß der Vertrag im Konsensaustausch der Partner, das Sakrament in der priesterlichen Einsegnung bestehe. Die Theologen und Juristen am Hofe Josephs II. griffen diese „Distinktionstheorie" begierig auf, um für den Staat die Ehegesetzgebung beanspruchen zu können, ohne, wie man meinte, in Schwierigkeiten mit der Kirche zu kommen; denn sie könne ja mit der Einsegnung der Ehe das Sakrament spenden, der Ehevertrag solle jedoch hinsichtlich seines rechtlichen Zustandekommens ausschließlich den staatlichen Gesetzen unterliegen. Wenn die Praxis bisher anders gewesen sei, hätte dies seinen Grund darin gehabt, daß wegen der Schwäche der staatlichen Führung die Kirche sich diese Rechte angemaßt habe; das josephinische Staatskirchenrecht sprach darum von einer „Zurückeroberung der ligitimen Rechte".

Für das kanonische Eherecht war das Ehepatent von 1783 ein schwerer Schlag. Es wirkte sich nachteilig aus, daß die heute geltende Doktrin der Identität von Ehevertrag und Sakrament damals noch nicht Allgemeingut im Klerus war. Der greise Wiener

Oberhirte, Kardinal Migazzi, wurde zwar nicht müde, den Kaiser auf die offizielle Lehre der Kirche hinzuweisen; da im ausgedehnten Reiche jedoch der größere Teil der Bischöfe sich mit der Bevormundung durch das josephinische System abgefunden hatte, war die Stellungnahme des Kardinals von Wien im wesentlichen fruchtlos. Die Regierung ging in der Durchsetzung ihrer Ansichten und Maßnahmen klug vor. Durch die Beibehaltung der tridentinischen Eheschließungsform und einer flexiblen Handhabung des Dispenswesens waren die Änderungen nach außen hin nicht allzu auffällig, es war in den meisten Fällen auch ein für die Kirche gültiger Eheabschluß gewährleistet; die Haltung Roms war trotz des ergebnislos verlaufenen Besuches Pius des VI. in Wien zunächst abwartend. In Wirklichkeit wurde bereits 1783 in Österreich die Zivilehe eingeführt, da der Religionsdiener nach den Bestimmungen des staatlichen Rechtes vorzugehen hatte und damit staatlicher Beamter war. Vor der Einführung der Zivilehe in der heutigen Form, mit dem Abschluß vor dem zivilen Beamten, schreckte das josephinische Staatskirchenrecht aus verschiedenen Erwägungen noch zurück. Manche der damals entfachten Differenzen zwischen Staat und Kirche konnten erst im Konkordat von 1855 bereinigt werden.
Dem Vf. gebührt Dank dafür, daß er die durchaus nicht leichte Aufgabe übernahm, die josephinische Periode neu zu durchleuchten, die neben anderen Gebieten große Bedeutung erlangte auch für die österreichische Ehegesetzgebung, also für eine Materie, die auch heute noch nicht befriedigend gelöst ist. Die Untersuchungen erlangen besonderen Wert durch die Heranziehung bisher unveröffentlichter Quellen aus einigen Wiener Archiven. Dieser gut fundierte Überblick kann Historikern und Kanonisten bisher wenig beachtete Zusammenhänge offenbaren und neue Erkenntnisse vermitteln.

SIEPEN KARL / WEITZEL JOSEPH / WIRTH PAUL (Hg.), *Ecclesia et Ius.* (FS f. Audomar Scheuermann.) (XV u. 784.) Schöningh, Paderborn 1968. Ln. DM 48.—.

SCHEUERMANN AUDOMAR / MAY GEORG (Hg.), *Ius Sacrum.* (FS f. Klaus Mörsdorf.) (XVI u. 944.) Schöningh, Paderborn 1969. Ln. 84.—.

Diese wissenschaftlichen Festgaben wurden zwei um die Kirchenrechtswissenschaft hochverdienten, in München tätigen Gelehrten von ihren Freunden und Schülern zum 60. Geburtstag gewidmet. Dank dem guten Zusammenwirken von Autoren, Herausgebern und Verleger sind beide zu beachtenswerten Werken gediehen. Der Rezensent hat es schwer, aus der Fülle des Gebotenen das je Wichtigste und Wissenswerteste für die mit verschiedenen Erwartungen herantretenden Leser anzuzeigen. Dem Charakter dieser Zeitschrift als einer praktisch-theologischen Publikation entsprechend, sollen hauptsächlich jene Beiträge genannt werden, die seelsorgliche Themen und Fragen aus der Praxis des Kirchenrechtlers behandeln.

ECCLESIA ET IUS bringt vor allem eine nüchterne Standortbestimmung des Kirchenrechtes. Von den 41 Beiträgen befassen sich 6 mit Fragen des Ordenslebens, 13 mit Problemen des Eherechtes und die übrigen mit dem Strafrecht sowie mit der Rechtsgeschichte. Der Beitrag von *H. Heimerl*, „Das Kirchenrecht im neuen Kirchenbild", der das Sammelwerk eröffnet, zeigt auf, daß „das Kirchenrecht kein Fremdkörper in der Kirche, sondern ein notwendiger Ausdruck ihrer Menschlichkeit ist". Zum Themenkreis „Kirche" schrieben ferner *K. Mörsdorf*, Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche, und *M. Kaiser*, Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über die Kirchengliedschaft; es folgen Beiträge über Dienst und Leben der Priester — von *M. Schmaus* — und über den Diakonat — von *J. Weier*. Sodann nehmen die Aufsätze zum Eherecht einen breiten Raum ein. Was *B. Primetshofer* in seinen „Problemen eines ökumenischen Mischehenrechts" noch an Wünschen anmeldete, ist inzwischen weithin in Erfüllung gegangen. Für die Eherichter bringen die folgenden Aufsätze sicher manche neue Einsichten und Durchblicke: *A. Heintz*, Die funktionelle Impotenz des Mannes in der kirchlichen Judikatur; *R. A. Strigl*, Die materiell-rechtlichen Eigentümlichkeiten des Ehrfurchtszwanges; *F. Merzbacher*, Die Eheschließung durch Stellvertreter nach altem und geltendem kanonischen Recht; *R. Weigand*, Die Potestativbedingung in der Rechtsprechung der S. R. Rota; *H. Molitor*, Die Auflösung von Naturehen durch päpstlichen Gnadenakt; *U. Mosiek*, Die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft in der Judikatur der S. R. Rota; *H. Eisenhofer*, Die glaubensmäßigen und sittlichen Grundlagen der kirchlichen Verfahrensordnung in Ehesachen; *P. Wirth*, Die Auswirkungen der Konzilserlässe auf die kirchliche Rechtsprechung in Ehesachen; *H. Straub*, Die Contumacia im kirchlichen Eheprozeß; *J. Uhrmann*, Die Bewertung von Gutachten im kanonischen Prozeß; *H. Flatten*, Zur Urteilsnichtigkeit im kirchlichen Eheprozeß wegen Verkürzung des Verteidigungsrechtes. Mit Fragen des Ordenslebens befassen sich: *A. Fehringer*, Überlegungen zum Leitbild des klösterlichen Lebens; *V. Dammertz*, Priester und Laien in den Mönchsklöstern nach dem II. Vatikanischen Konzil; *K. Siepen*, Die Konferenzen Höherer Ordensobern der Priester- und Brüderordensverbände in Deutschland; *Ph. Hofmeister*, Die Nonnenklausur heute; *I. Fürer*,

Reform einiger Tertiarinnenhäuser in der nachtridentinischen Zeit, sowie *B. Hegemann* mit dem aktuellen Thema: Die Kranken- und Altersversorgung der Ordensleute. Von den übrigen Beiträgen seien noch zwei hervorgehoben: *G. May*, Die Aufhebung der kirchlichen Bücherverbote, und *B. Löbmann*, Die Reform der Struktur des kirchlichen Strafrechtes.

IUS SACRUM: Die 44 — zum Teil fremdsprachigen — Beiträge sind in mehreren Themenkreisen zusammengefaßt: Grundlagen des Kirchenrechts (1—98), Kirchenrechtsgeschichte (99—161), Kirchengewalt (163—271), Kirchenamt (273—323), Kirchliche Lehre (325—393), Ordensrecht (395—506), Eherecht (509—643), Prozeßrecht (645—763), Kirche und Staat (765—920). Als Maßstab für die jeweilige Zuordnung diente die Hauptaussage, dabei lassen sich freilich Überschneidungen nicht immer vermeiden.

Den stattlichen Band eröffnet *M. Schmaus* mit dem Beitrag: Das katholische Priestertum — ein soziologisches oder ein theologisches Phänomen? Den ersten Themenkreis beschließt *B. Löbmann*, Die Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils für die Reform des Kirchenrechtes. Aus den Themenkreisen „Kirchengewalt" und „Kirchenamt" legen einige Aufsätze mehr theoretisch und informativ die Doktrin dar, wie *M. Kaiser*, Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über die Kirchengewalt, und *K. Walf*, Der Begriff ‚Bischofsamt' bei Josef Valentin Eybel, — was besonders die Österreicher interessieren dürfte —; andere berühren ganz praktische Fragen: *H. Flatten*, Lex concursus supprimitur — Zum Verhältnis von Pfarrexamen und Pfarrkonkurs (es ist zwar der Pfarrkonkurs, nicht jedoch das Pfarrexamen als solches abgeschafft!); und *H. Ewers*, Hat das II. Vatikanische Konzil die Vorrechte der Patrone, insbesondere das Präsentationsrecht, aufgehoben?, — wieder für Österreich sehr aktuell! Grundsätzliche Aussagen zu heutigen Zeitströmungen bietet *G. May*, „Das Glaubensgesetz". Aus dem Ordensrecht interessieren uns besonders: *V. Dammertz*, Mönchtum und apostolischer Dienst in der neueren kirchlichen Gesetzgebung; *Ph. Hofmeister*, Gib Rechenschaft von deiner Verwaltung (Lk 16, 2)!; *R. Weigand*, Überlegungen zum künftigen Recht der Säkularinstitute; und aus dem Eherecht: *E. Corecco*, Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament; *J. Lederer*, Erwägungen zur theologischen Problematik der verbietenden Ehehindernisse; und *M. Boelens*, Die Klerikerehe in der kirchlichen Gesetzgebung vom II. Laterankonzil bis zum Konzil von Basel. Der Themenkreis „Prozeßrecht" weist folgende Titel auf: *P. Wirth*, Erwägungen zur Neuordnung der Apostolischen Signatur; *A. Scheuermann*, Die Nichtigkeit des Urteils gemäß der Rechtsprechung der S. R. Rota; *A. Dordett*, Zur Glaubwürdigkeit der Parteien- und Zeugenaussage im kanonischen Eheprozeß; *J. Weier*, Vorschläge zu den prozeßrechtlichen Vorschriften über den Anwalt und Prozeßbevollmächtigten im kanonischen Recht; *H. Schmitz*, Rechtsschutz und kanonisches Dienstrecht. Zum Thema „Kirche und Staat" seien zwei Beiträge genannt: *R. A. Strigl*, Kirchlicher Anspruch auf das brachium saeculare heute. Erwägungen zu einem staatskirchenrechtlichen Problem; sowie *I. Gampl*, Rechtliche Begegnung und rechtliche Begrenzung von Kirchen- und Staatsgewalt in Österreich. Abgeschlossen wird diese Festschrift mit einem Beitrag von *C. Holböck:* Unlauterer Wettbewerb in der Erzeugung von Ewiglichtkerzen.

Beide Werke sind neben dem obligaten Inhalts- und Abkürzungsverzeichnis dankenswerterweise ausgestattet auch mit Verzeichnissen der angeführten Canones und der benützten Texte des II. Vatikanischen Konzils sowie der Mitarbeiter, was das Nachschlagen bedeutend erleichtert und damit die Nützlichkeit der Sammelwerke beträchtlich erhöht. Beide Festgaben sind mit Bergwerken zu vergleichen als sehr ergiebige Fundgruben wissenschaftlicher Anregung und praktischer Information in den verschiedenen Bereichen der kirchlichen Rechtswissenschaft, gleich wertvoll für Kanonisten, Staatskirchenrechtler, Ordensdirektoren und Seelsorger.

Linz *Peter Gradauer*

SCHWENDENWEIN HUGO, *Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts.* Die „Institutio Sacerdotalis" in der vom II. Vatikanum geprägten Rechtslage. (Kirche und Rechte, Bd. 9.) (XXII u. 256.) Herder, Wien 1970. Paperback S 142.—, DM 22.80.

Diese mit dem Innitzer-Preis 1969 ausgezeichnete Habilitationsschrift stellt eine aktuelle kirchenrechtliche Auswertung des Priesterbildungsdekrets von 1965 dar; sie ist auch „eine Bestandsaufnahme dessen, was in diesem Bereich der kirchlichen Disziplin nunmehr rechtlich festliegt" (Vorwort).

Das *1. Kap.* befaßt sich mit den dominantesten Zügen des neuen vatikanischen *Stils.* Obwohl Vf. die Entwicklung evolutionär nennt, zeigt sich ein ausgeprägter Bruch mit dem früheren formalen, statischen Führungsstil zugunsten einer mehr dynamischen, kollegialitätsbetonten, ein Mindestmaß an striktem Obligo aufweisenden Formulierung; es führt nun ein Weg von unten nach oben, er führt von „sachlicher Unmittelbarkeit" zum zentralen „Organ der Koordination", zur über-der-Sache-stehenden Zentralbehörde gerade im Interesse der Sache. Es scheint hier den aktiven Bischofskonferenzen die „Initiativfunktion" gegenüber der „Regulativfunkion", der „nachträglichen Eingriffs-

möglichkeit" der Kurialkongregation zuzukommen. — Da viele angeschnittene Probleme auf eine praktische Ausreife warten müssen und die Kanonistik naturgemäß der praktischen Theologie nachgeht, gilt kirchenrechtlich in diesem Zustand der Überbrükkung manchmal eine Praktik des Übersehens, des tolerare oder dissimulare, bis die betreffende Neukodifizierung stattfinden kann. Im allgemeinen wird das alte Recht solange tradiert, überkommen, weitergeführt, bis es vom neuen ausdrücklich abgeschafft, derogiert oder abrogiert wird.

Kap. 2 hebt das *kirchliche Dienstamt*, das im Angelpunkt der Entwicklung des Priesterbildungsdekrets steht, hervor. Es wird dieses Amt offensichtlich „entmythisiert"; es scheint, sich sehr richtig an der schlichten Menschlichkeit des Vorbildes, des Menschen Jesus, zu orientieren, die charismatische Seite in den Vordergrund zu stellen.

Kap. 3 beschreibt den zeitgerechten *Ruf und Weg* zu diesem Priesteramt. Man warte auf den göttlichen Ruf nicht etwa auf „außerordentliche Weise", sondern über „ersichtliche Zeichen des alltäglichen Lebens". Es genügen im allgemeinen: Freiheit der Entscheidung, Neigung und Eignung. Hinter dieser Nüchternheit der Feststellung steht aber ein gewaltiger Förderungseifer, stehen heute alle psychologischen und soziologischen Mittel einer sachlichen Berufsweckung; es wirken da neben der göttlichen Vorsorge für den Priesternachwuchs alle menschlichen, natürlichen und übernatürlichen Schritte und Taten mit, denn der Appell ergeht an das gesamte Gottesvolk, um die Aufmerksamkeit auf die Schönheit des Priesterberufes wirksam hinzulenken, und das über alle ehemaligen Grenzen hinweg! Die Koordinierung liegt beim Bischof. Es werden an den Berufenen nicht geringe Ansprüche gestellt und es kommt heute, bei einem allmählichen Schwinden des „Standesdenkens" schließlich auf die persönliche Bewährung und Wirksamkeit an. Doch auch bei spätererkannter Nichteignung ist im Dekret liebevolle Vorsorge getroffen.

Das Konzept des *Kleinen Seminars* schildert uns das *4. Kap.* Es ist heute entschieden anders geworden als das Große Seminar. Der Grundgedanke des Kleinen Seminars liegt in der „Entfaltung keimender Berufe". Es ist heute fast nur ein Internat, wie so manches andere, für gesund aufwachsende Burschen, doch nimmt man vorzugsweise solche, die „zur berechtigten Hoffnung" Anlaß geben, und die Atmosphäre ist optimal günstig für eine echte religiöse Entwicklung ohne das frühere „spezifisch-klerikale" Element überzubetonen.

Möglichkeiten der klerikalen Berufsweckung *außerhalb der Seminarien*, wie sie im Dekret beschrieben werden, analysiert das *5. Kap.* Es wird das christliche Familienleben als gesündestes Fundament für Berufungen erwähnt. Berufskeime können aber auch in nicht-katholischen Schulen entstehen; der Ruf Gottes kann ebenso durch das Fernsehkolleg ergehen, oder im Milieu irgendeiner katholischen Organisation erblühen. Mit besonderem Eifer möge man sich um sogenannte „Spätberufe" bemühen; jeder Versuch sei die Mühe wert, es mögen Nachholstätten dafür entstehen.

Kap. 6 konzentriert sich auf das *Große Seminar* und seine Ortung im Kirchenrecht. Dieses ist für das Priesteramt unerläßlich und hat seit dem Tridentinum seine zentrale Aufgabe kaum eingebüßt. Trotz mancherlei Sonderfälle und Experimente, für die die päpstliche Ausnahmegenehmigung eingeholt werden muß, trotz der Unterbrechungsmöglichkeiten, Praktika und Auslandssemester etc. blieb es bis jetzt die notwendige Stätte der inneren Reifung werdender Priester. Rechtlich gesehen, fügt der Autor hinzu, macht sich beim Seminar eine Verschiebung vom Sachen- zum Personenrecht bemerkbar.

Die der Zeit entsprechenden *partnerschaftlichen Formen* machen sich, wie es aus *Kap. 7* hervorgeht, auch in der Seminar-Familiengemeinschaft bemerkbar. Der Spielraum ist groß und rechtlich noch nicht abgesteckt. Jedenfalls empfiehlt das Dekret, daß man die Auswahl bei den Professoren und Amtsträgern der Priesterbildung „ex optimis viris", treffen möge. Auch möge die „gemeinsame Freude des Berufes" das gegenseitige Band stärken.

Die heutige *Akzentuierung* der Priesterbildung, im *8. Kap.* geschildert, kommt vom Seelsorglichen, Pastoralen her. Doch soll die dreifache Aufgabe des Priesters in harmonischer Weise herangebildet werden. Anstatt der früheren Betonung des Sich-Bewahrens, der würdigen Zurückgezogenheit „scheint die Theologie heute stark von dem Gedanken der Teilhabe an der Welt geprägt zu sein" (S. 171). Doch muß ein Priester, wie auch Ratzinger sagt, mitten in der Welt stehen, um die Menschen zu Gott führen zu können, jedoch nicht von der Welt sein. Es gehört auch zu den fundamentalen Desiderata des Berufenen, unter dem Symbol des Kreuzes, Opfer, Verzicht und Widerstände um des Höheren willen ertragen zu können. Zwar sind die religiösen Übungen heute, gerade im Dekret, nicht mehr so detailliert vorgeschrieben, doch legt das Dokument weiterhin großen Wert auf liturgische Formung und religiöse Übungen, dem Brauch und dem Land jeweils angepaßt.

Das *9. Kap.* beschäftigt sich eingehend mit den *Erneuerungen* die *Studien* des Priesters betreffend. Man legt nach wie vor größten Wert auf ein wohlabgerundetes Fachstudium, dessen Dauer oder Umfang nur durch päpstliche Dispens geändert werden

kann. Unter den neuen Aspekten werden erwähnt: eine größere Einheitlichkeit, das Lebensexperiment, Unterbrechungsmöglichkeiten, Weihealtererhöhung, philosophische und andere Studieneinschaltungen, praktische Ausbildungszeiten, zunehmende Berufsspezialisierung.
Der lateinische Dekretstext und ein Sachindex beschließen dieses fähige und klare Buch, das jeder lesen sollte, der am Kirchenrecht und an der Priesterbildung interessiert ist.

Salzburg *Gottfried Griesl*

SCHALLER FRITZ PATRIK, *Zum Informationsrecht im kirchlichen Raum.* Eine Studie nach den Texten des Vatikanums II. (134.) Univ.-V., Freiburg/Schweiz. Kart. lam. sfr 180.—.

Die Arbeit entstammt dem Institut für Journalistik an der Universität Freiburg/Schweiz und befaßt sich mit dem Recht auf Information in der katholischen Kirche. Nach geltendem Kirchenrecht gibt es dieses Recht für die Gläubigen nicht. Das 2. Vaticanum hat sich in einem eigenen Dekret „Inter Mirifica" mit der Massenkommunikation befaßt und ein „Recht auf Information in der menschlichen Gesellschaft" festgestellt. Doch von einem solchen Recht in der Kirche selbst ist in diesem Dekret nicht die Rede.
Der Autor stellt nun fest, daß spätere Konzilsdekrete des 2. Vaticanums, vor allem „Gaudium et Spes" und „Lumen Gentium", ein anderes Bild von Kirche und kirchlicher Kommunikation entwerfen, als dies bei „Inter Mirifica" der Fall war. Aus diesem neuen Kirchenbild, das vom „Volk Gottes" redet und die „Charismen" aller Getauften betont, leitet er ein konsequentes Recht auf Information auf allen Ebenen der Kirche ab. Er zeigt eindringlich, was Informationsrecht und dessen Vorenthaltung in der Gesellschaft bedeuten. „Pluralismus der Meinungen und Partizipation am Handeln entsprechen der kirchlichen Sendung. Die freie Information ist darum notwendig auch für die Kirche." Die tatsächliche Kirchenpraxis aber ist weit von solchen Sätzen entfernt. Sich dessen bewußt zu werden, könnte schon ein erster Schritt sein zur Änderung der bestehenden kirchlichen Informationspraxis. Dazu will und kann das anregende Büchlein einiges beitragen.

Graz *Anton Grabner-Haider*

PASTORALTHEOLOGIE

BLESS W. / LEEUWEN H. VAN, *Bildungsarbeit mit dem holländischen Katechismus.* Erfahrungen mit der Glaubensverkündigung für Erwachsene. (216.) Herder, Freiburg 1969. Paperback DM 12.80.

Das Studium dieses Arbeitsbuches vermittelt ein eindrucksvolles Bild von der vielseitigen pastoralen Verwendbarkeit dieses wegweisenden Werkes. Führt der 1. Teil theoretisch in die Erwachsenen-Katechese ein, so bietet der 2. umfangreichere Teil Gedanken und Hilfsmaterial für die verschiedenartigste Verwendung. Er birgt in reicher Fülle Gedanken, Material und Skizzen für Weihnachts-, Oster- und Pfingstpredigten aus den Quellen der Schrift, des lebendigen Glaubens der Kirche und des Alltagsdaseins. Er stellt lebendiges Material bei für Bildungs- und Gesprächsabende, als methodisch durchgeführte Veranstaltungen mit den Erwachsenen. Eine systematische Behandlung des gesamten Katechismus, mit Herausarbeitung von zentralen Themen in anregender Gruppenarbeit wird nahegelegt. Dazu steuern einzelne Dekanate auch bereits Vorlagen aus der Erfahrung bei (3. Teil). Der 4. Teil bietet einen Wegweiser für die tägliche Glaubenslektüre, einen Leseplan an Hand des holländischen Katechismus, der abwechslungsreich, thematisch geordnet und auf die Festkreise bezogen ist.
Das Buch schöpft den neuen, holländischen Katechismus reichlich aus und macht ihn pastoral fruchtbar. Es ist inhaltlich interessant und spannungsreich. Glaubens- und Lebensprobleme werden angegangen, dargestellt, und so weit wie möglich, einer Lösung nähergebracht.

Linz *Alois Gruber*

HENRICH FRANZ (Hg.), *Existenzprobleme des Priesters.* (Münchener Akademie-Schriften, Band 50.) (197.) Kösel, München 1969. Kart. lam. DM 8.80.

Daß die kommende Bischofssynode die Priesterfrage in der Kirche behandeln wird, beweist, wie sehr diese zu den ungeklärten Fragen der Kirche von heute gehört. Lösungen und neue Wege werden kaum in einsamen Entschlüssen von Gesetzgebern gefunden werden können. Es wird vielmehr einer breit gestreuten Anstrengung der ganzen Kirche bedürfen, die wirklichen Fragen auf sich zukommen zu lassen und sie überüberzeugenden Lösungen zuzuführen. Um eine sachliche Diskussion über die Problematik des Priestertums im allgemeinen und über die des Zölibats im besonderen zu ermöglichen, hat die Katholische Akademie in Bayern die Referate einer Tagung zu diesem Thema in diesem Band veröffentlicht. Drei Beiträge behandeln das Thema Zölibat. In historischer Sicht wird ein Überblick über Priesterehe und Priesterzölibat geboten. Sehr interessant ist eine sozialpsychologische Untersuchung des Zölibats von *O. Hürter.* Sie offenbart die Holzwege, auf die eine durch legalistische Eingriffe korrumpierte Verwirklichung der großartigen Idee des Zölibats gelangen kann. Gerade die Aufhebung des Zwanges und die Rückkehr zum ursprüng-

lichen biblischen Verständnis des Zölibats als charismatisch freie Lebensform ermöglicht erst die positiven Auswirkungen des Zölibats. Der Beitrag eines protestantischen Theologen über die Legitimität und die Problematik der evangelischen Pfarrfamilie hilft sehr, die Diskussion über Ehe bzw. Ehelosigkeit der Priester mit all ihren Konsequenzen, der Versuchung, idealistischem Wunschdenken zum Opfer zu fallen, zu widerlegen und sie auf dem Boden der Wirklichkeit in den Grenzen realer Bedingungen zu halten. Nach den Ursachen der wachsenden Status- und Rollenunsicherheit der Priester frägt *N. Greinacher* in einigen Thesen. Aus der Sicht des Dogmatikers versucht *K. Lehmann* einen methodischen Zugang zum Problem des Amtspriestertums. Die Krise des heutigen Priesterbildes ist, abgesehen von anderen Faktoren, durchaus auch der etwas verzögerte Nachhall einer dogmatischen Unklarheit und Unbestimmtheit im Blick auf ein theologisch verbindliches Priesterbild. Auf dem Konzil wurde die Stellung des Priesters zwischen den Bischöfen und den Laien zerrieben. Für den Priester hat das Konzil keine überzeugende theologische Synthese gefunden. In seinem „Bericht von draußen" spricht *C. Münster* in temperamentvoller Weise von den Schwierigkeiten, die Laien mit Glauben und Kirche haben. Was die Leute von Priestern erwarten: „einen Beitrag zur Frage nach dem Sinn des Lebens; Hinweise darauf, wie man heute als Mensch menschlich, als Christ christlich lebt; eine Botschaft der Hoffnung für alle, die diese Welt lieben und an ihr leiden; zeigen, was diese Welt mit der kommenden zu tun hat; selbst lernen und uns lehren, als Erwachsene Christen zu sein, die wir als Kinder einen Glauben für Kinder gelernt haben. Es ist schwer, aber möglich, das zu tun, ohne einfache Gemüter zu verwirren. Aber auch diesen sollte die Wahrheit nicht verkürzt und die Entscheidung nicht erspart werden" (169).

Salzburg *Wolfgang Huber*

KASPER WALTER (Hg.), *Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?* (241.) Grünewald, Mainz 1970. Kart. DM 17.80.

Der sich anscheinend rasch vollziehende Übergang von der Volks- zur Gemeindekirche hat zum Unbehagen an der üblichen Kindertaufe und zur Forderung, wenn schon nicht nach einem Verzicht, so doch nach einer Neuorientierung der Taufpraxis geführt. Mit den damit verbundenen vielfältigen und untereinander verquickten Fragen biblischer, dogmatischer, geschichtlicher, juridischer und pastoraltheologischer Natur befaßt sich dieser Sammelband. Er enthält folgende Beiträge: Die gegenwärtige Taufpraxis und ihre theologische Begründung (A. Kirchgässner), Die Kindertaufe in Diskussion und Praxis bei den nichtkatholischen Kirchen (M. Raske — P. Lengsfeld), Die Kindertaufe im NT (H. Leroy), in der Dogmengeschichte (A. Stenzel), Zur Praxis der Kindertaufe (A. Exeler — D. Zimmermann), Religionssoziologie und Kindertaufe (P. Zulehner), Kirchenrechtliche Überlegungen (J. Neumann), Staatskirchenrechtliche Aspekte (A. Hollerbach).

Keiner der Autoren kommt zum Ergebnis, man sollte die Kindertaufe einfach abschaffen; sie stelle nämlich einen dogmatisch grundsätzlich möglichen Grenzfall dar, der praktisch zum Normalfall geworden sei. „Deshalb sollte die Säuglingstaufe nicht als die fast einzige Form und schon gar nicht als die Idealform der Taufspendung gelten. Bei der Vieldimensioniertheit des Verhältnisses von Glaube und Taufe und bei der geschichtlichen Vielfalt der Situation wird man vielmehr schon a priori eine Rechtsvermutung für eine differenziertere Praxis aufstellen müssen" (157).

St. Pölten *Karl Pfaffenbichler*

BECK HEINRICH, *Machtkampf der Generationen?* Zum Aufstand der Jugend gegen den Autoritätsanspruch der Gesellschaft. (108.) Knecht, Frankfurt a. M. 1970. Paperback DM 8.80.

Die Welt erlebt heute eine Autoritätskirise, die nicht mit einer abwertenden Handbewegung als normales ‚pubertäres Phänomen der Jugend' abgetan werden kann, sondern nach einer zukunftsweisenden Antwort verlangt. Der revoltierende Protest der Jugend gegen den Autoritätsanspruch der Erwachsenen stellt nämlich unser tradiertes und etabliertes Gesellschaftssystem mit ernstzunehmenden Argumenten in Frage. Vf. unternimmt den Versuch, in knapper Form die gegenwärtige Autoritätskrise, bzw. die erhöhten Spannungen zwischen Jugend und etablierter Gesellschaft zu analysieren. Er beabsichtigt, keine eingehende wissenschaftliche Abhandlung, sondern eine allgemein verständliche Information zu geben.

In dankenswert klarer, verständlicher Sprache und in übersichtlich gegliederter Form werden im 1. Teil des Buches jene Vorwürfe dargelegt, welche die Älteren gegen die Jüngeren und die Jüngeren gegen die Älteren vorzubringen haben. Im 2. Teil werden sodann jene Gründe aufgespürt, die zum gegenwärtigen Aufstand der Jugend gegen den Autoritätsanspruch der Gesellschaft geführt haben. Auf der Suche nach einer zufriedenstellenden Antwort werden zugleich gangbare Wege aufgezeigt, die wenigstens zu einer Minderung der Spannungen, wenn auch nicht sofort zu einer Behebung führen können. Was dabei konkret für Familie und Schule angeregt wird, ist durchaus aktualisierbar. Was jedoch für den Bereich

der Universitäten vorgeschlagen wird, ist eher ein Beitrag auf der Suche denn eine klare Antwort. Dies wird aber niemanden, der die komplexe Situation an den Universitäten kennt, verwundern. In einem 3. Teil geht der Autor den tieferen Hintergründen der studentischen Revolte nach und zeigt auf, daß es marxistische Gedanken, v. a. die neomarxistische Gesellschaftskritik, sind, welche die Studenten zur kritischen Distanz gegenüber der etablierten Ordnung drängen. Hier finden sich die interessantesten und ertragsreichsten Gedanken, die es dem Leser fast als Nachteil erscheinen lassen, daß der Autor nur einen knappen Überblick, nicht aber eine eingehende, durch Quellen- und Dokumentationsmaterial belegte Analyse des gegenwärtigen Autoritätsproblems vorgelegt hat.
Letztlich bleibt offen, ob das Fragezeichen im Titel berechtigt ist. Der Jugend wird die nüchterne, sachliche Sprache des Autors, die die Sprache der Erwachsenen ist, gelegentlich zu trocken und zu emotionsfrei erscheinen. Der Erwachsene wird dies nicht als Nachteil empfinden. Wer sich einen ersten Überblick über die Hintergründe der gegenwärtigen Autoritätskrise, bzw. der Spannungen zwischen Jugend und Gesellschaft verschaffen will, der wird ihn in diesem Buch finden.

Bad Ischl *Herbert Anzengruber*

GREINACHER NORBERT, LANG KLAUS, SCHEUERMANN PETER (HG.), *In Sachen Synode.* Vorschläge und Argumente des Vorbereitungskongresses. (187.) Patmos, Düsseldorf 1970. Kart. lam. DM 8.50.

31 Gruppierungen in der BRD sammelten sich zur Arbeitsgemeinschaft „Kritische Synode" und hielten von 6. bis 8. 11. 1970 in Frankfurt ein Treffen ab, um einen detaillierten Gegenvorschlag zu den offiziellen Synodentexten zu erstellen. Nach einer Situationsanalyse des Katholizismus in der westdeutschen Gesellschaft begründet Greinacher die Fraktionsbildung in der Synode auf der Plattform dieser Arbeitsgemeinschaft und fordert auf zur Erarbeitung praktikabler Vorschläge, zur Artikulation von Impulsen und zur umfassenden Information der Synodalen.
Die Arbeitspapiere beschäftigen sich mit der Reform kirchlicher Strukturen, der Mischehe und offenen Kommunion, der Stellung Geschiedener und Wiederverheirateter in der Kirche, der Glaubensvermittlung, Einsatz für den Frieden und die Diskriminierten, der Person und Sache Jesu. Der Sinn des synodalen Erneuerungsvorganges wird so gesehen: „Die Kirche muß sich selbst von der Sache Jesu in Frage stellen lassen. Sie muß sich daher immer wieder selbst fragen, ob ihre Formen und Formeln unter den gegebenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingtheiten die Sache Jesu in wirksamer Weise zur Sprache bringen oder ob ihre Praxis den Menschen den Zugang zur Sache Jesu verstellt (169)."
Die Resolutionen befassen sich mit folgenden Schwerpunkten:
1. Für die Synode werden die Grundsätze der Freiheit, der Gleichstellung der Synodalen, der Unterordnung aller Organe unter die Vollversammlung proklamiert. 2. Von den 13 Prioritäten nehmen die Neugestaltung des schulischen Religionsunterrichts, die Sorge um die Geschiedenen und Wiederverheirateten und der Komplex Taufe-Firmung-Buße den Vorrang ein. 3. Nichtkatholische Delegierte und Gäste, 4. Laienpredigt, 5. Religionsunterricht, 6. Kirche und benachteiligte Minderheiten, 7. Rassismuskollekte, 8. deutsch-polnisches Verhältnis und 9. Protest für den Priester Andrade (Angola) sind weitere Resolutionsthemen. Es ist zu wünschen, daß diese Anstöße die Synode in Bewegung halten.

Salzburg *Rafael J. Kleiner*

LITURGIK

RUPERT BERGER, *Kleines liturgisches Wörterbuch.* (496.) Herder-Bücherei 339/40/41, Freiburg 1969. DM 6.90.

Dieses Werk verdient, einem größeren Interessentenkreis empfohlen zu werden. Es bietet in etwa 500 Stichwörtern nicht nur eine wissenschaftlich fundierte Orientierung über das geschichtliche Werden liturgischer Formen; es arbeitet dort, wo es notwendig erscheint, den wesentlichen Kern heraus und zeigt die Tendenz einer weiteren sachlich richtigen Entwicklung. Daher geht seine Brauchbarkeit über die üblichen Nachschlagebücher hinaus; es will nicht nur orientieren, sondern zugleich Impulse geben für die weitere Reformarbeit. Geschrieben von einem fachkundigen Praktiker (Pfarrer), bietet es Priestern und Laien, die in der Gestaltung des Gottesdienstes tätig sind, eine rasche Information über den derzeitigen Stand der Liturgiereform.
Möge der Verlag Herder, dem wir dieses Taschenbuch verdanken, bald das geplante große liturgische Wörterbuch für den Fachmann herausbringen!

Linz *Hans Hollerweger*

LEEB HELMUT, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem vom 5. bis 8. Jahrhundert.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXVIII.) (312.) Herder, Wien 1970. Kart. S 168.—, DM 27.—.

Die Kirche von Georgien steht heute, nach schweren Verfolgungen in der südkaukasischen sozialistischen Sowjetrepublik unter ungünstigen Lebensbedingungen. Als Geor-

gien den christlichen Glauben annahm, brachten die Beziehungen zu Byzanz die byzantinische Liturgie ins Land, vorerst in griechischer Sprache, der dann georgische Übersetzungen folgten. Zeugen der seit dem 5. Jahrhundert vorhandenen Blüte sind einige noch vorhandene Kirchenbauten und Schriften der christlich-georgischen Literatur. Letzte beschränkte sich zunächst auf Bibelübersetzungen und die Erstellung liturgischer Bücher. Von liturgiegeschichtlicher Bedeutung ist ein *Kanonarium*, das die Gottesdienstordnung der Kirche von Jerusalem im 7. Jhdt. darstellt. Seit der ersten, mangelhaften Veröffentlichung (1912) durch den georgischen Erzpriester K. Kekelidze stand das Kanonar im Mittelpunkt des Interesses der Fachleute. Innerhalb kurzer Zeit erschienen zwei Übersetzungen und mehrere Abhandlungen. 1960 besorgte M. Tarchnišvili eine Ausgabe in französischer und lateinischer Sprache unter dem Titel „Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem, V.—VIII. siècle".

L. hält die Bezeichnung *Lektionar* anstelle von Kanonar für richtiger, denn es handelt sich zum größten Teil um Lesungen, aber auch um Gesänge und Angaben über den Verlauf des Gottesdienstes; nicht enthalten sind die Priestergebete. Dabei darf man die Beschränkung auf Jerusalem nicht außer acht lassen. Auch hier handelt es sich um die georgische Übersetzung einer verlorengegangenen griechischen Vorlage. Obwohl viele Jahrhunderte von uns entfernt, zeigen sich im Lektionar doch ähnliche Probleme wie heutzutage: „Was und wie soll im christlichen Gottesdienst gesungen werden? Welche Gesänge und Gesangsformen eignen sich für den Gottesdienst mit Volksbeteiligung am besten?" Für diese Fragen findet L. eine Antwort in der Geschichte, die aus einer Zeit stammt, in der sich die Gemeinde noch aktiv am Gottesdienst beteiligte.

Vf. ist es gelungen, durch eine klare Aufschlüsselung der Materie in fünf Kap. mit dem Bestand bekannt zu machen. Sie betreffen 1. die Gesänge der Meßfeier, 2. die Gesänge der Vesper (wobei wir sehen, daß von ältester Zeit an der 140. Psalm der Vesperpsalm schlechthin ist), 3. Gesänge des Morgengottesdienstes in der Karwoche und am Ostersonntag, 4. die Gesänge der Gemeindevigil an den Hochfesten, 5. die Gesänge bei anamnetischen Gottesdiensten. Wertvolle Erkenntnisse vermittelt das abschließende 6. Kapitel „Zusammenfassung und Ergebnisse". Die Peregrinatio Aetheriae (Aetheria wird bei L. nach anderer Überlieferung Egeria genannt), die in den letzten Jahren durch Übersetzungen weiter bekannt wurde und die Vf. ausgiebig zitiert, erfährt durch diese wertvolle wissenschaftliche Arbeit neue Aspekte.

Kremsmünster *Altman Kellner*

ZINKE LUDGER (Hg.), *Gottesdienst — Gemeinschaftsfeier.* Fragen, Anstöße, Modelle. (248.) (Pfeiffer-Werkbuch Nr. 88.) München 1970. Kart. lam. DM 13.80, sfr 16.—.

Wenn man mitunter klagt, daß beim Gottesdienst so vieles in Frage gestellt wird (manche sagen, es sei besser zu beten als zu diskutieren), darf es doch immerhin als positiv gelten, daß Liturgie selbst in der „säkularisierten Welt" ein so beachtliches „Objekt" (auch für den „Zorn") geblieben (oder wieder geworden) ist. Inwieweit die Christenheit heute Gottesdienst zu feiern vermag (I), was Erfahrungsberichte sprechen (II) und einige Textmodelle (III), will dieses Werk vermitteln.

Zu Beginn stehen mehrere grundsätzliche Beiträge. Dem darin vertretenen Hauptanliegen, daß die Liturgie immer menschlicher werden müsse, kann man nur zustimmen, wenn auch bzgl. verschiedener schematischer Äußerungen über die Vergangenheit wie z. B.: es wurden „Schablonen gemeinsamen Betens tagtäglich reproduziert" (17) m. E. mitunter Vorsicht am Platze ist. Ähnliches gilt für die wiederholt auftretenden Etiketten: Magisch, Amtskirche, Rubrizismus. Tiefer geht die Frage, warum man Scheu habe, die täglichen normalen Umgangsformen als christliche Gestalten menschlichen Lebens und kommunizierende Heilsgeschichte anzuerkennen. Wenn es ferner heißt (34), daß die Skala christlicher Gebets- und Zeugnisformen praktisch alle menschlichen Aussagemöglichkeiten umfaßt (mit Beispielen), so ist das die rechte Sicht. Die Schwierigkeit liegt natürlich auch hier im Detail (d. h. was und wie; vgl. dazu Teil II!).

Nach der Lektüre der allgemeinen Positionen ist man natürlich auf die im 2. Teil gebotenen Erfahrungsberichte (mit neuen Formen) sehr gespannt. Erfreulicherweise begegnen wir auch hier Offenheit und selbstkritischer Analyse. Daß der Leser auf die im 1. Teil gemachten generellen Erörterungen zurückblendet, ist verständlich. Dabei kommt u. a. auch heraus: Gerade weil wir die Schwierigkeit praktischer Gestaltung kennen, wird man bei längerer Beschäftigung mit der Vergangenheit beim Urteilen eher etwas vorsichtig! — Als passabler Weg für heutige Durchschnittsgemeinden ist das Verfahren echter Pluriformität (vgl. 119) am Platze. Das bedeutet hier: Hat man die ganze Gemeinde im Auge, sind neben „Schockern" auch gewohnte Formen anzubieten. Daß dabei natürlich stets Möglichkeiten der Auflockerung und Variationen wahrgenommen werden müssen, ist klar. Als Gesamtziel dürfte ein „gesund-progressiver" Trend gelten. Jene, die neue Wege versuchen, sollte man dabei nicht als „Experimentierer" abqualifizieren, sondern (gerade weil wir alle gemerkt haben, daß es nach alter Manier auf die Dauer nicht mehr ging) ermuntern.

Man sollte ihnen ferner sagen, daß sie auch Mut und Ausdauer haben müssen, die ihnen (selbst von „höheren Stellen") zugedachten Anfeindungen durchzustehen. (Rez. meint, selbst ein Lied davon singen zu können.)
Die im 3. Teil offerierten Modelle verstehen sich als „auf der Suche". Sie sind nicht zuletzt aus der Besorgnis entstanden, daß der Liturgie das Dasein eines „musealen Skeletts" droht. Von daher dürfen wir für jede positive (auch „neumodische") Anregung dankbar sein. Alles in allem legt man den Band (trotz unterschiedlicher Wertigkeit der Beiträge) bereichert aus der Hand, weil er (neben dem instruktiven Querschnitt) zugleich vielen Gruppen, denen die Liturgie der Kirche ebenfalls am Herzen liegt, Impulse vermittelt und ihren Gewißheit gibt, daß sie bei ihren Bemühungen nicht alleine stehen.

Bamberg *Hermann Reifenberg*

ASZETIK

LECLERCQ JEAN, *Le défi de la vie contemplative.* (374.) (Collection Renouveau.) Duculot, Gembloux 1970. Kart. lam. FB 290.—.

Dieser Sammelband vereinigt Arbeiten, die zum Teil schon früher veröffentlicht gerade in ihrer Zusammenschau einen wesentlichen Beitrag zum heute wieder viel diskutierten Fragenkomplex des kontemplativen Ordenslebens darstellen. Zugleich sind sie das wertvolle Ergebnis zahlreicher Kongresse, internationaler Umfragen und eines weltweiten Meinungsaustausches.
Nach einer kurzen Einleitung, die sich mit der sinnvollen Erneuerung des Ordenslebens in der sich ständig wandelnden Welt beschäftigt, geht Vf. im 1. Abschnitt auf das beschauliche Ordensleben im besonderen ein und erörtert anschließend im Zusammenhang mit der Suche nach neuen, den aktuellen Bedürfnissen entsprechenden Wegen als Einzelprobleme die Bedeutung des Gebetes innerhalb der Kirche und der religiösen Gemeinschaften, die Reform des Chorbreviers, die Möglichkeiten des Gebetes im Zeitalter der Elektronik und des Schnellverkehrs und die heutige Diskussion um das Mönchstum. Die derzeitige Krise des beschaulichen Lebens ergebe sich zum Teil daraus, daß ihm in der gegenwärtigen Umgestaltung der Welt die Existenzberechtigung abgesprochen werde. Bei manchen komme es zum Konflikt zwischen echter monastischer Berufung und einer vielfachen, oft mit großer Vehemenz und im Namen der modernen Anthropologie und Soziologie vorgebrachten Kritik. Andere wieder äußerten theologische Bedenken. Vf. geht auf diese Schwierigkeiten kurz ein, prüft sie und scheidet echte Einwände von Scheinargumenten. Ohne in eine überspitzte Apologetik zu verfallen, sucht er nach den Richtlinien des II. Vatikanums zu vermitteln und praktische Möglichkeiten für ein zeitgemäßes ‚Aggiornamento' aufzuzeigen. Ohne jedoch das Gebet zu vernachlässigen, müßten sich die beschaulichen Orden heute und in Zukunft noch mehr um den Kontakt mit der Welt bemühen, wie es gerade auch der gegenwärtigen Aufgabe der Gesamtkirche entspreche (188). Manche monastische Strukturen sollten zudem anpassungsfähiger werden bzw. die ursprüngliche Anpassungsfähigkeit wiedererlangen (200). Die letzten Kapitel des ersten Teiles behandeln die Mönchszelle, das Schuldkapitel und die geistlichen Exerzitien.
Der 2. Abschnitt ist der Begegnung des westlichen mit dem fernöstlichen Mönchstum gewidmet (239—368). Es handelt sich dabei teils um den monastischen Kongreß in Bangkok vom 8. bis 16. Dezember 1968, zu dem der Autor neben zahlreichen anderen Experten der abendländischen und asiatischen Mönchstraditionen eingeladen wurde, teils um die Eindrücke eines monastischen Studienaufenthaltes in Indien. Eine detaillierte, äußerst aufschlußreiche Studie gilt ferner dem buddhistischen Mönchstum und dem christlichen Dialog mit ihm (278—347). Der inhaltsreiche Band schließt mit einem sehr persönlich gehaltenen Nachruf auf den unvergeßlichen Thomas Merton, der während des Kongresses in Bangkok plötzlich verstarb, und einigen lichtvollen Seiten über den klösterlichen Humor als echten Ausdruck christlicher Freude und unentbehrlichen Bruderdienstes.
Dieses Werk gehört wohl zu den besten Publikationen, die in letzter Zeit zur modernen Situation der beschaulichen Orden vorgelegt wurden.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

LIPPERT PETER, *Frömmigkeit auf dem Prüfstand.* (Offene Gemeinde, Bd. 8.) (152.) Lahn-V., Limburg 1970. Kart. lam. DM 12.80.
Wie können wir heute christlich leben? Heute, in unserer lauten, unruhigen, versachlichten, weltlichen Welt? In den bisherigen Handbüchern für Aszese und Mystik finden wir keine befriedigende Antwort auf diese Frage. Wir suchen nach einer neuen, der heutigen Welt zugewandten und angepaßten Spiritualität. Es ist wenig ermutigend, Altes und bisher Geltendes abbröckeln zu sehen, es sei denn, es würde dadurch der Blick frei für neue Strukturen und Gestalten. Da setzt Vf. mit seinem Buch an. Er sieht die „Schatten auf dem Weg" unserer heutigen Welt, aber auch die „Lichter im Nebel". In seine nüchterne Zeitanalyse hinein stellt er die Frage nach einem heutigen Glauben. Er stellt nicht nur Fragen, sondern zeigt auch Wege. Das letzte Kapitel, in dem er sich mit Grundhaltungen und Formen zeitgemäßer Frömmigkeit beschäftigt, kann er überschreiben: „Konturen zeichnen sich ab."

Die Sprache des Buches ist einfach und durchsichtig, auch dem Nicht-Theologen verständlich. Man wünschte sich eine gründlichere Behandlung von wichtigen Themen, z. B. des Themas Gottesbild oder Sakral und Profan, aber das lag offensichtlich nicht in der Absicht des Vf., der sein Buch als einen „Gesprächsbeitrag" versteht. Er möchte das Gespräch anstoßen und zum Weiterdenken anregen. Dem kommen sehr entgegen die „Anregungen zu Besinnung und Gruppengespräch" am Ende des Buches. Man kann froh sein, daß in unsere heutige Situation hinein solche Bücher geschrieben werden.

Linz *Stefan Hofer*

MISSIONSWISSENSCHAFT

GUNDOLF HUBERT, *China zwischen Kreuz und Drachen.* 650 Jahre kath. Mission im Reich der Mitte. (284 S., 100 Abb., 1 Karte.) St.-Gabriel-V., Mödling 1969. Ln. S 198.—.

Das Buch ist ohne Zweifel mit Liebe und in fließender Sprache geschrieben. Der Leser erfährt das Schicksal des Christentums vom Anfang an bis zum traurigen Ende nach der Machtergreifung des Kommunismus unter Mao Tze Tung. Die einzelnen Missionswerke wie Waisenhäuser, Missionsschulen, Spitäler, Altersheime etc. werden einer eingehenden Prüfung unterzogen. Beachtenswert, weil selten so eingehend vorgelegt, sind die Ausführungen über die Verbreitung des Nestorianismus im 7. und über die Franziskanermission im 14. Jahrhundert. Man bekommt Einblick in die Opfer, die das Apostolat den Missionaren abverlangte, in die Schwierigkeiten, die den Missionaren durch ihre Bindung an die Heimat entstanden sind. Enttäuschung bringt das 6. Kap. „Akkomodationsstreit". Den eigentlichen Sinn und die ungeheure Bedeutung des „Ritenstreites" hat Vf. wohl nicht erfaßt und statt dessen Fragen von geringerer Bedeutung vorgelegt. Übrigens ist der Ausdruck „Akkomodationsstreit" irreführend. Nicht um Anpassung als solche ging es, sondern um die religiöse beziehungsweise zivile Natur gewisser Riten und so um deren Zulässigkeit. Bücher aus der letzten Zeit geben ein ganz anderes Bild, z. B. George H. Dunne, Das große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten. 1965. Joseph Krahl, China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and his times. 1738—1787. Roma, 1964. In keiner Weise kann man bei der Behandlung dieser Frage das bedeutsame Werk von Malcolm Hay, Failure in the Far East, London 1956, übergehen. Die damals getroffenen Entscheidungen nennt Hay „one of the most tragic administrative blunders in the history of the Catholic Church" (7). Er betont: Die Streitigkeiten zwischen den einzelnen Orden waren von untergeordneter Bedeutung; auch waren da die Grenzen nicht so eindeutig gezogen. „The failure of the West in China was in fact the first triumph of Jansenisme (ebda). The secret of the failure must be sought, not in China, but in Rome (14)." Und die ergreifende Widmung am Beginn des Buches: To the memory of those dead long ago, whose good name has been taken away, whose great deeds and brave adventure are no longer remembered.

Linz *August Zehetner*

BORNEMANN FRITZ, *Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes 1837 bis 1909.* Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen. (532.) Missionsdruckerei, Steyl 1969. Paperback DM 7.—.

Diese mit bisher unveröffentlichtem Material geschriebene Biographie macht in einer den modernen Menschen besonders ansprechenden Weise A. Janssen neu bekannt. Vf. läßt einfach Tatsachen sprechen. Sie markieren eine Persönlichkeit, die für ein modernes Missionswerk in der Schaffung einer gediegenen heimatlichen Basis wie in der mutigen, aber sorgfältig geplanten Übernahme von Gebieten in der Heidenmission und in priesterarmen Ländern Großes geleistet hat. Anmerkungen, Hinweise auf benützte Literatur, Exkurse zu einzelnen Fragen, Kritik der Quellen und eine ausführliche Dokumentation wird ein Ergänzungsband bringen. Wertvoll sind die mit Sorgfalt gemachten Namens- und Sachregister.

Die Eigenart dieser Vita besteht darin, daß sie mit den Mitteln der Dokumentation charakterisiert. Sie wurde mit zeit- und geistesgeschichtlichem Abstand geschrieben. Das Ganze wirkt wie eine unbestechliche Röntgenaufnahme. Das Ergebnis überrascht: Es zeigt einen Mann in den Denkformen seiner Zeit, der sich in ihren Organisationsformen bewegt, ihre geistigen Vorlagen unbefangen nützt, ohne selbst einen wesentlich neuen Beitrag zu liefern, und der dennoch bis heute warten mußte, um voll gewürdigt zu werden. Der zeitliche, noch mehr der geistige Abstand von der Zeit Janssens war zum Verständnis dieser Persönlichkeit notwendig. Vf. verzichtet bewußt auf Idealisierung. Es gibt Persönlichkeiten, die im Leben wie Sonnen leuchten, deren Licht aber nach dem Tode schnell erlischt. Bei A. Janssen scheint es aufgrund vorliegender Biographie eher umgekehrt zu werden. Sie ist nüchtern geschrieben. Darin liegt ihr Wert. Die wiedergegebenen Tatsachen erlauben keine Retouche, sie sprechen für sich. Nicht zu leugnen, daß ihr Aufweis mit verhaltener Glut, mit innerem Engagement geschieht. Die Chance der Sachlichkeit hat Vf. offenbar so fasziniert, daß er engagiert unterkühlte, womit die Kraft dieser Persönlichkeit erst recht deutlich wird. Das macht die Lektüre zugleich spannend. Sachlichkeit,

Wahrheitsliebe forderten eine offene Darstellung von schwierigen Situationen (Janssen — Anzer). Sie verlangten, daß manche Stellungnahmen und kritischen Bemerkungen Janssens nicht unterschlagen wurden. Dadurch werden gewiß gängige, vielleicht sogar tabuisierte Klischees zerstört — nicht zum Schaden der Persönlichkeit Janssens. Das kann nicht heißen, Vf. habe seinen Helden auf Kosten anderer glorifizieren wollen. Die Arbeit ist auch keineswegs trotz kritischer Ausleuchtung eine Verbeugung vor ungut-kritischem Zeitgeist. Sie ist wahr, und weil diese Wahrheit sich mit großen Dingen beschäftigt, fesselt sie. Wer selbstlose, dabei doch wohlüberlegte und nüchterne Hingabe eines Menschen an eine große Aufgabe erleben will, greife nach diesem Buch.

Siegburg/Rhld. *Johannes Bettray*

SONNTAG FRANZ-PETER / NYSSEN WILHELM, *Der Gott der wandernden Völker.* Frühe christliche Zeugnisse der keltisch-germanischen Stämme von Vastergötland bis Asturien. (184 S., 60 Farbtafeln.) St.-Benno-V., Leipzig / Walter-V., Olten 1969, Leinen DM 52.—.

F.-P. Sonntag handelt von den Germanen als Partnern des Christentums. Aus seinem ausgewogenen Text spricht einen nicht der Germanenkult an. Vielmehr berichtet Vf. nüchtern, was wir heute von den Nuancen der Sprache, der Lebensgewohnheit und der Kultur der Germanen wissen. Der Gesamttext ist wissenschaftlich verantwortet und dennoch in einer Sprache geschrieben, die Freude macht. Manches den Spezialisten schon Bekannte ist hier zu einem Gesamtbild geformt, das die Tendenzen und Beziehungen dieser wandernden Völker aufzeigt. Vor allem weiß S. mit der neueren Forschung um den Einfluß keltisch-religiöser Vorstellungen im nordisch-germanischen Raum. Mit den Kelten teilen die Germanen bis in die Zeiten ihrer großen Wanderungen hinein einen Umgang mit Zeichen, die, wie die Sonne, der Baum und das menschliche Antlitz alltäglich und zugleich mächtig sind. Zeichen eines Lebens, das Kraft gibt. Erwartungszeichen im bedrohten Leben, das seine Erfahrung in leidvoller Ausdauer zum Lernen des Unbekannten hinträgt. Zeichen auch davon, wie das Leben am Erlernten zu Entschlüssen gelangt, die es vor dem Dräuen des Meeres, den schlingenden Ästen eines wild wachsenden Waldes und dem Neiden der Menschen schützen. Mehr im Hinhören auf die Quellen, als auf die Sekundärliteratur, zeigt S.: Diese Zeichen des Lebens waren nicht nur Zeichen für eine Menschengruppe in der Welt — sie waren weit mehr Zeichen für die Götter, die sich als menschennahe in immerwährendem Gespräch beraten, wie sie die Erde, die ja auch die ihre ist, vor zerstörenden Mächten bewahren können. Ohne Fachjargon und doch behutsam wie nur ein Forscher geht S. mit den Kultur-, Sprach- und Religionsgebräuchen um, die aus den Funden von der vorchristlichen und christlichen Zeit der Germanen sprechen, bis er schließlich sagen kann: „Der Germane verstand unter Frieden das, was man heute mit Religion bezeichnen würde" (61). Der Friede in seiner Gruppe, für seinen Stamm und später für die Stämme, das war es, was der Germane auch vom Christengott erwartete. Bis hin zum „Königsheil" der Franken in der Gestalt Karls d. G. und in dem hl. Zeichen von Ottos Königskrone ist diese Erwartung des Friedens im irdischen Herrscherzeichen zu belegen. Der Gott dieser wandernden Völker war der Gott ihres Friedens. Er blieb es auch als der neue Christen-Gott.

W. Nyssen hat versucht, mit diesem Gott des Friedens in bedrohter Welt umzugehen. In knappen Texten zu seinen Bildern schildert er verbal das bewegte und angreifende Drohen in der Umwelt der wandernden Völker. Mehr noch als bei Sonntag wird der Begleittext bei Nyssen zur Interpretation, zur Nachzeichnung des Bildes im Wort. An nicht wenigen Stellen wird der Text so dicht, daß in Wort und Bild Meditation sich aufdrängt. Fast übermächtig stark wirkt dieses andrängende Betrachten, wenn N. nicht flächenhaft fotografiert, sondern Perspektiven des Kameraauges, die die Bildwerke nicht im Gegenüber, sondern von unten her eröffnen. Dann sprechen Schwellungen der Lippen, schnuppernde Nasen und weitaufgerissene Augen so an, daß der Bildbetrachter ins Suchen und Wissen derer eingesogen wird, die als Künstler der Frühzeit Tier- und Menschenantlitz gestalteten. Die Faszination einiger Bilder wird so stark, daß man noch vor den geschlossenen Augen des Gekreuzigten, der Maria und der Evangelisten sich zunächst fürchtet, weil man wähnt, in eine unauslotbare Tiefe dieser betrachtenden Gestalten hineinzufallen. N. zeigt in Bild und Text, daß unter dem Überangebot an Bildbänden noch Bücher möglich sind, die nicht Bilderbücher bleiben. Mag man Bilderbücher wie einen Filmbericht durch die blätternden Finger laufen lassen, Nyssens Bilder kann der Betrachter nur zögernd umblättern. Immer wieder wird er zurückgehen zum Tierkopfpfosten des Osebergfundes (27), zu den Menschenköpfen von Dejbjerg (26), zur Maria von Mosjö (31), zum Silberkruzifix aus Birka (51), zum thronenden Christus von Broddetorp (54), zum irischen Kreuz (100), zum Taufbecken aus Broddetorp (102), zum Apostel an der Havel (125), zum Weltenrichter von St. Zeno (14), zum Christus von St. Maria im Kapitol zu Köln (166), zum Leuchterträger von Er-

furt (170), wie zu den Perlen der Kaiserkrone (165). Bilder, fotografiert ohne Kunstlicht, blicken in diesem Bildband geradezu einfordernd an. So intensiv ist die Wirkung der Aufnahmen auf den Betrachter, daß man — wie bei den Schilderungen von Konrad Weiß — fürchten könnte, aus heutiger Zeit herausgerissen zu werden. Würde nicht der nüchterne Gesamttext von Sonntag die Sprache unserer Zeit sprechen, der Leser dieses Bandes könnte verzaubert werden.

Das Buch „Der Gott der wandernden Völker" ist ein ausgleichendes Werk, gemacht in der Zusammenarbeit zweier Freunde, die mit verschiedener Sprache sich darangaben, einen Abschnitt unserer Herkunftsgeschichte Interessierten nahezubringen. Sonntag lebt in der DDR, Nyssen in der BRD. Beide zeigen, daß Gemeinsames möglich wird, wenn mit verschiedenen Sprachen einer Geschichte nachgegangen wird, die als Herkunftsgeschichte noch ein Stück gemeinsamen Weges war.

Regensburg *Norbert Schiffers*

VERSCHIEDENES

CUBE FELIX VON, *Technik des Lebendigen*, Sinn und Zukunft der Kybernetik. (120 S., 80 Abb.) Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1970. Ln. DM 19.80.

Der schillernde Begriff der Kybernetik wird heute in den verschiedensten Zusammenhängen gebraucht, so daß eine Meinungsbildung über den Gegenstand dieser Disziplin besonders schwierig erscheint. Cube legt hier für den Interessierten ein flüssig geschriebenes und außerordentlich instruktives Buch vor. An zahlreichen Fällen und Lebensbereichen werden die grundsätzlichen Aspekte kybernetischen Denkens demonstriert, und spätestens bei der Betrachtung der ausgezeichneten und reichhaltigen Illustration wird die grundsätzlich neue Sehweise der Kybernetik offenbar. Mit der Gegenüberstellung von technischen Errungenschaften und den Leistungen der biologischen Entwicklung wird der Leser in die Grundthematik eingeführt. An der „Technik der Zielerreichung" lernt er die wichtigsten Begriffe kennen. Das Kapital „Automation" bringt die Anwendung kybernetischer Methoden nahe. Im abschließenden Teil „Kybernetik und Gesellschaft" wird deutlich, wie sehr auch soziale Prozesse durch eine kybernetische Analyse transparent und dadurch gestaltbar werden.

Es gibt kaum ein Buch, das zur Einführung in die Kybernetik besser empfohlen werden könnte als das vorliegende. Der Autor beschränkt sich auf das Wesentlichste und vermittelt vielleicht gerade wegen seiner meisterhaften Kürze fruchtbare Anregungen.

Linz *Rainer Heinzel*

MÖHRING HELMUT/ZILLES HANS, *Umstrittene Kirchensteuer.* („Freiheit und Ordnung. Soziale Fragen der Gegenwart" Nr. 71.) (40.) Pesch-Haus, Mannheim-Ludwigshafen 1970. Kart. DM 1.—.

Das Büchlein bietet mehr, als der Titel verspricht: Es ist eine Einführung in die kirchliche Finanzwirtschaft und gibt einen guten Überblick über den Kollektivbedarf der Kirche, ihrer Gotteshäuser, liturgischen Feiern, Gemeinschaftseinrichtungen, karitativen Stützpunkten, religiösen Bildungseinrichtungen usw., der nur durch die gemeinsamen wirtschaftlichen Anstrengungen aller befriedigt werden kann. Etwa drei Viertel dieses Bedarfes werden aus dem Kirchensteuereinkommen gedeckt. Wenn man die Kirchensteuer auch als ein Übel betrachtet, so wird man sie doch als ein notwendiges Übel ansehen müssen, weil die Kirche einfach auf die finanziellen Beiträge der Gläubigen angewiesen ist. Den Verfassern ist es durch ihre klare, nüchterne Beweisführung gelungen, die Notwendigkeit der Kirchensteuer einsichtig zu machen, wobei Ausgangspunkt die konkrete rechtliche Situation in der BRD ist, die daran geknüpften Erörterungen aber von allgemeiner Gültigkeit sind, also auch mit großem Nutzen auf die rechtlich völlig anders gestalteten österreichischen Kirchenbeiträge angewendet werden können.

Linz *Helmut Slapnicka*

BENOIR ERIC (Hg.), *Dichter schreiben Neujahrsbriefe.* (Sammlung Sigma.) (32.) Ars sacra, München 1969. Jap. gb. DM 3.60.

Eingeleitet mit Goethes Neujahrsgedicht in Faksimile, bringt das bibliophile Bändchen 24 Neujahrsbriefe bekannter Dichter von Johann Peter Hebel bis Reinhold Schneider; der älteste stammt aus dem Jahre 1792, der jüngste aus 1939; der Bogen spannt sich also über 150 Jahre, reicht aber auch vom vierzehnjährigen Lessing, der seiner Schwester schreibt, bis zum alten Johann Peter Hebel, der seinen Neujahrsbrief an zwei Freundinnen seines Lebensweges richtet. Buntes, Frohes, Besinnliches, Alltägliches, Zeitgeschichtliches: Dies alles bieten die verschiedenen Neujahrsbriefe.
Diese Dichterbriefe sind keine Literatur im eigentlichen Sinne, in ihnen reden die Dichter in ihrer Umgangssprache zu ihren Freunden. Geschmack, Neigung, Stil und schließlich die Stimmung vor dem Anbruch eines neuen Jahres, in mehreren eines neuen Jahrhunderts sind grundverschieden. Sie sind erfreulich zu lesen, so nebenbei, etwa in einer besinnlichen Dämmerstunde; sie geben außerdem Anregung: Daß es gar nicht so schwer ist, verschiedenen Menschen verschiedenes zum immer gleichen Anlaß des Jahreswechsels zu schreiben. Ein schönes kleines Geschenk, ein Mitbringsel — nicht nur zur Weihnachtszeit.

DURA RAINER, *Dort werden wir schauen.* Worte über das jenseitige Leben. (31.) (Sammlung Sigma.) Ars sacra, München 1970. Jap. gb. DM 3.60.

Ein schmales Bänddchen besinnlicher religiöser Gedanken, in dem man immer wieder einmal blättern kann; Gedanken nicht allein christlicher Philosophen und Theologen, Gedanken auch von Dichtern und Forschern der Vergangenheit und Gegenwart, Gedanken auch antik-heidnischer Denker. Seit wir vom Menschen wissen, wissen wir auch um seine bange Frage nach dem Jenseits. Diese Frage wird in dem vorliegenden Bändchen nicht nur gestellt, sondern auch beantwortet. Die Antworten der vielen verschiedenen Menschen sind aber nicht bloß vage Hoffnungen, vielmehr vereinigen sie sich zu einem gewaltigen Chor der Gewißheit eines jenseitigen Lebens, zu einem großen Bekenntnis des ewigen Lebens des Menschen.

Bibel, altchristliche Inschriften, Kirchenväter, Heilige, Dichter, Philosophen und Forscher, Apostelbriefe und Guardini, Offenbarung und Claudel, Plato und Wernher von Braun und viele, viele dazwischen geben Antwort. Wer sich die Frage nach dem Jenseits stellt, findet von vielen Seiten beglückende Antwort und tröstliche Gewißheit.

Wie immer ist auch dieser Band der Reihe Sigma in seinem zweifärbigen Druck und mit seinen schönen Schriftblättern ein bibliophiles Juwel und damit ein Geschenk zu jeder Gelegenheit.

Wels *Wilhelm Bortenschlager*

EIERSEBNER MAX, *Kefermarkt — Höhepunkt spätgotischer Schnitzkunst.* Geschichte, Aussage und Würdigung des gotischen Flügelaltares von Kefermarkt und der Nachfolgewerke in St. Michael und Waldburg. (216 S., 197 Abb.) Trauner, Linz 1970. Ln. S 395.—.

Der saubere Druck auf getöntem Papier, die ausgefeilten Reproduktionen, Schriftsatz und Bild-Aufteilung verdienen höchstes Lob. Größter Dank aber gebührt M. Eiersebner, für sein Einfühlungsvermögen und seine Ausdauer, unzählige, überlegte Aufnahmen zu machen, um einen Altar bekannt zu machen, der zwischen 1490 und 1497 von einem unbekannten Künstler geschaffen und etwas abseits der Straße Linz—Budweis in Kefermarkt aufgestellt wurde. Oberösterreich ist reich an Schätzen. Und wer sich nicht in seine verschiedenen Landschaftsformen zwischen Berg und Strom und in die Menschen, die es bevölkern und mitgestalten, verlieben kann, der wird immer wieder von den vielen Kunstschätzen angezogen, die das Land allüberall dem Schauenden (dem Liebenden) bereit hält. Es ist hier nicht der Ort, sie aufzuzählen. Aber unter den vielen hält der Kefermarkter Altar die Spitze — auch im Vergleich mit dem Schnitzwerk des bekannteren Michael-Pacher-Altars am Wolfgangsee.

Dies Buch mag vielen überflüssig erscheinen. Den Kunstgeschichtlern und Kunstkennern aber ist es eine willkommene Gabe, in aller Ruhe den architektonischen Aufbau des Altars zu studieren, seinen Linien nachzugehen, den reichen Faltenwurf der Gewänder, die ausdrucksstarken Gesichter zu erkennen, die Hände, die Haare — kurz, das meisterliche Können des Künstlers zu bewundern und sich an den meisterlichen Bildern zu erfreuen. Dem gläubigen Menschen aber ist dies Buch mehr. Er erkennt in dem hier auf liebevolle und ehrfürchtige Weise wiedergegebenen Werk das Vermächtnis des Stifters Christoph von Zelking und seines Sohnes Veit, die ihrem Glauben zuliebe Kirche und Altar von Kefermarkt finanzierten. Das theologische Wissen des Mittelalters sieht er Gestalt geworden, von Meisterhand auf meisterliche Weise gepredigt. Denn die Kunstfertigkeit des unbekannten Künstlers stand im Dienste der Theologie, die hier auf gekonnte und beredte Weise dem Glauben des betend Betrachtenden Stütze und Stärkung ist. So müßte das Buch „Verkündigung" werden.

Man kann dieses Buch immer wieder und immer von neuem durchblättern! Für den Kenner des Altars ist es mehr als eine Auffrischung des Gesehenen, denn viele Einzelheiten bleiben auch dem flüchtigen — ja sogar dem passionierten — Beschauer verborgen. Für den anderen weckt dieses Buch das Verlangen, dem auf so verliebte Weise dargestellten Altar nun von Angesicht zu Angesicht gegenüber zu stehen, um das Bekannte — im Gesamt und im Detail — wiederzufinden. Alles in allem: ein Buch, das den Kefermarkter Altar auf adäquate Weise wiedergibt.

Aachen *Karl Loven*

EHRENBERGER HILDE, *Was man so erlebt in der lieben Familie.* (120.) Fährmann-V., Wien 1970. Paperback lam. S 74.—.

Ein Buch, das aus der Realität des Lebens heraus spricht, keine unfehlbaren Methoden, junge Menschen zu behandeln, aufdrängt und einfach darstellt, wie es in diesem und jenem Fall gemacht wurde, dem Leser überlassend, ob er es vielleicht besser gemacht hätte. Die lebendige und natürliche Sprache vermag so zu fesseln, daß man sich angeregt fühlt, weiterzuspinnen über Probleme, die hier ohne Beschönigung mit wohltuender Offenheit zur Diskussion gestellt werden. Wie von selber ergibt sich auch die Einsicht, daß mit gesundem Hausverstand meist eher das Richtige getroffen wird als durch wissenschaftliche Haarspaltereien, wenn man mit ruhiger Gelassenheit an die Dinge herangeht, um sie nicht mehr als nötig ernst zu nehmen.

Eferding *Karl Schnee*

Soeben erschienen:

Karl Ernst Nipkow

Schule und Religionsunterricht im Wandel

**Ausgewählte Studien
zur Pädagogik und Religionspädagogik.
336 Seiten, kart. 16.80 DM**

**In Koproduktion mit dem Verlag
Quelle & Meyer, Heidelberg**

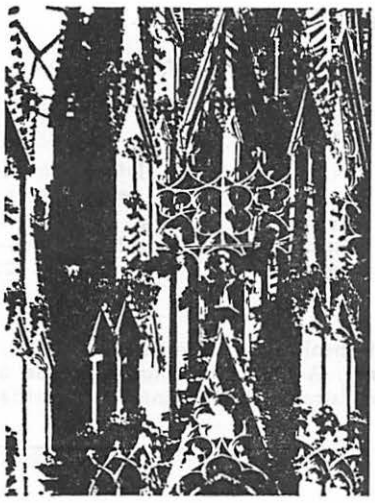
Die praxisbezogenen Studien ziehen aus dem aktuellen pädagogischen Denken die Konsequenzen für den Religionsunterricht, das umstrittenste Fach der Schule. Am Beispiel des Religionsunterrichts läßt sich zeigen, daß sich jede Curriculum-Reform an den substantiellen Interessen entscheidet, im Blick auf den Religionsunterricht, an dem ins Spiel kommenden gesellschaftspolitischen, pädagogischen und theologischen Gesamtverständnis. Die Beiträge haben ein besonderes Gewicht deshalb, weil Professor Nipkow einer der ganz wenigen Religionspädagogen ist, die von der Erziehungswissenschaft herkommen.

Patmos

Patmos-Verlag Abt. Religionspädagogik

4 Düsseldorf 1 · Postfach 62 13

Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters



Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Die „Neue Folge" der Reihe wird herausgegeben von Ludwig Hödl und Wolfgang Kluxen. Insgesamt sind in der Reihe über 200 Bände erschienen, von denen etwa 50 Bände lieferbar sind.

Aschendorff Münster

Das aristotelische Kontinuum in der Scholastik. Von Wolfgang Breidert. Die Scholastik an der Wende von der physikalischen Kontinuumslehre zur modernen Mathematik des Unendlichen. Breiderts Untersuchung ist nicht nur ein positiver Beitrag zur Philosophie- und Mathematik-Geschichte, sondern entwickelt zugleich ein Exempel für ein Modell der Wissenschaftsgeschichte überhaupt. 84 Seiten, kart 14,— DM (Best.-Nr. 3145).

Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Von Venicio Marcolino. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtlicher Periode nach Alexander von Hales: Die Stellung Christi in der Heilsgeschichte, Wegbereiter des Neuen Bundes im Alten Bunde, die heilswirksame Gegenwart Christi im Alten Testament, die alttestamentlichen Heilszeichen (Sakramente), die Erfüllung des Alten Testaments durch das Neue. 378 Seiten, kart. 58,— DM (Best.-Nr. 3146).

Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Von Hans-Gerhard Senger. Er zeigt, daß Nikolaus von der Auseinandersetzung mit der spätmittelalterlichen Inkommensurabilitätslehre seinen Weg zur Erkenntniskritik der „Docta ignorantia" findet und daß zugleich schon hier eine Vorausleistung für die Erkenntnismetaphysik der Spätwerke erbracht wurde. Im Druck.

Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio. Von Jaroslav Kadlec. In einer glänzenden geistesgeschichtlichen und literarhistorischen Einleitung stellt Kadlec Leben und Schriften und in einer kritischen Edition das literarische Werk des Magisters der Philosophie und Theologie vor. Sein Buch ist ein bemerkenswerter Beitrag zum philosophischen, theologischen und soziologischen Verständnis des 14. Jahrhunderts. 372 Seiten, 4 Abbildungen auf Tafeln, kart. 60,— DM (Best.-Nr. 3148).

Scholastik und kosmologische Reform. Von Ferdinand Fellmann. Auf dem Hintergrund der spätscholastischen Naturphilosophie wird die philosophische Bedeutung der kopernikanischen Himmelsreform sichtbar gemacht. 75 Seiten, kart. 12,— DM (Best.-Nr. 3900).

Inlandbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 42.243) oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten.
Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde.
Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.

Auslandbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:
Belgien: Ancienne Libraire Desbarax, Louvain, 24, Rue de Namur.
Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.
Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich: Librairie Saint Paul, Paris 6 e, 6, Rue Cassette.
Librairie Alsatia, Strasbourg, 50, Rue des Hallebardes.
Holland: Berkhout (W. Smolders), Boekhandel, Nijmegen, P. Brugmanstr. 18.
H. Coebergh, Boekhandel, Haarlem.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
Swets & Zeitlinger, Amsterdam, Keizergracht 471.
F. J. Vugts, Boekhandel, Haaren N. B.
Italien: Buchhandlung Athesia, Bozen, Laubengasse 41.
A. Weger's Buchhandlung, Brixen/Prov. Bozen.
Luxemburg: Librairie Clees-Meunier, Luxembourg-Gare, 15, Rue du Fort Elisabeth. (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12)
USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, New York 3. N. Y., 31 East 10th Street.

	Jahres-bezug	Einzel-heft		Jahres-bezug	Einzel-heft
Österreich	S 100.—	30.—	Schweiz	sfrs 19.50	5.—
Auslandsbezieher mit Zahler im Inland	S 120.—	35.—	Luxemburg, Belgien	bfrs 250.—	70.—
Deutschland	DM 19.50	5.—	USA	$ 5.—	1.25

zuzüglich Porto

Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-theol. Diözesanlehranstalt in Linz. Verantwortlicher Redakteur: Dr. Maximilian Hollnsteiner, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6. Verlag und Druck: OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

WILHELM SALZER

Vom Untertan zum Staatsbürger

Oberösterreich von 1848 bis 1918

Dem ehemaligen aktiven Politiker gelingt es, auf Grund einer gründlichen und gewissenhaften Erforschung und Prüfung zahlreicher Quellen und Fakten die Ereignisse der Zeit zwischen dem Revolutionsjahr 1848 und dem Ende der Donau-Monarchie in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen und somit ein vollständiges Bild der politischen Entwicklung zu geben.

Ein Buch, das weite Kreise ansprechen wird, vor allem jene, die an der Geschichte Oberösterreichs interessiert sind.

352 Seiten, 41 Schwarzweißbilder auf Kunstdruckpapier, Format 14,8 × 21 cm, Ganzleinenband mit Schutzumschlag. S 248.—; DM 38.—.

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG LINZ

KIRCHENKUNST IM OSTEN

von Erich Widder

Polen — Tschechoslowakei — Ungarn — Jugoslawien — Rumänien — Bulgarien — Sowjetunion

228 Bildtafeln in Schwarzweiß, 8 eingeklebte Vierfarbentafeln, 7 Karten, 130 Seiten Text mit 28 Grundrissen und Zeichnungen, Ganzleinenband, Format 22 × 26 cm, bedrucktes Vor- und Nachsatzpapier, vierfarbiger Schutzumschlag, S 396.— / DM 58.—.

Erich Widder berichtet den Lesern anhand typischer Beispiele aus insgesamt 7 Ländern über Ursprung und Entwicklung der Kirchenkunst im Osten. Sein Ziel war es, einen neuen lebendigen Zugang zu der Fremdartigkeit der orthodoxen Bau- und Bildkunst zu finden und gleichzeitig ihre tiefe Gemeinsamkeit mit der Kunst des lateinischen Westens aufzuzeigen.

Wertvolle Information und Orientierungshilfe bietet die Darstellung jedes einzelnen Landes, gegliedert in eine allgemeine Einführung mit Grundrissen und Zeichnungen bedeutender Bauwerke, einer genauen Bildbeschreibung und einer Übersichtskarte.

EUROPÄISCHE KIRCHENKUNST DER GEGENWART

Von Erich Widder

Objekte aus dreizehn europäischen Ländern

140 Seiten Text, 218 einfarbige Abbildungen, Format 22 × 28 cm, Ganzleinenband, vierfarbiger Schutzumschlag, S 385.— / DM 69.—.

In jeder Buchhandlung

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG LINZ

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

Zentralheizungen aller Systeme • Strahlungsheizungen
Lüftungs-, Klima-, Öl- und Gasfeuerungsanlagen

J. L. BACON KG.

Gegr. 1853

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 22 5 93
Wien V, Schönbrunner Str. 34, Tel. 57 96 21-24

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.

glasmalerei

Kunst • Geschichte • Landschaft • Wirtschaft • Fremdenverkehr

Kulturzeitschrift

Oberösterreich

Halbjahreszeitschrift. Erscheinungstermine: Mai und November.
Jahresabonnement: öS 60.—; DM 10.— (einschließlich Porto).
Einzelheft: öS 35.—; DM 5.50 (zuzüglich Porto).

Oberösterreichischer Landesverlag Linz

KUNST UND KIRCHE

Ökumenische Zeitschrift für Architektur und Kunst

Diese Zeitschrift ist aus der Vereinigung der deutschen evangelischen Zeitschrift „Kunst und Kirche" und der österreichischen katholischen Zeitschrift „Christliche Kunstblätter" entstanden.

Es handelt sich um die erste ökumenisch (katholisch-evangelisch) herausgegebene Zeitschrift dieser Art. Beide Herausgeber bekennen sich in ihrer Einleitung des ersten Heftes zu der Überzeugung, „daß die Zeit für einen solchen Schritt reif geworden ist . . . Herausgeber und Redakteure sind darum entschlossen, die speziellen Fragen des kirchlichen Bauens und der kirchlichen Kunst im Zusammenhang der aktuellen Probleme der Zeit und Kunst zu behandeln".

Heft 1/1971: **Noch für die Kirche bauen?**

Heft 2/1971: **Liturgie als Fest**

Harvey Cox	Die Wiedergeburt des Festes
Rainer Volp	Plädoyer fürs Fest
Gottfried Schille	Feste der frühen Christenheit
Aylward Shorter	Zur Anthropologie des Festes
Horst Jürgen Helle	Das Fest als Exodus
Frédéric Debuyst	Lob des intimen Festes
Wilhelm Gössmann	Die häusliche Eucharistiefeier
Norbert Tholen	Liturgie als Provokation
Günter Rombold	Kann uns die Liturgie frei machen?
Bericht — Analyse — Kritik	Curt Grützmacher, Arte povera

Heft 3/1971: **Stadterneuerung**

Heft 4/1971: **Comeback des Symbols?**

Redaktion: DDr. Günter Rombold, Bockgasse 3, A-4020 Linz; Architekt Dipl.-Ing. Lothar Kallmeyer und Univ.-Doz. Dr. Rainer Volp, beide D-355 Marburg a. d. Lahn, Biegenstraße 46.

Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: öS 120.—, DM 18.—, sfr 21.—. Einzelheft: öS 35.—, DM 5.—, sfr 6.—. Bestellungen über den Buchhandel oder direkt an den Verlag.

Oberösterreichischer Landesverlag Linz



P. b. b. Erscheinungsort Linz, Verlagspostamt 4020 Linz

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

G. Voss:	Marginalien zum Thema „Meditation“
J. B. Bauer:	Gleichnisse Jesu und Gleichnisse der Rabbinen
J. Breuss:	Gedanken zur Eschatologie
S. Siedl:	Das Alte und das Neue Testament
H. G. Zapotoczky:	Wie krank ist der Mensch heute?
P. Trummer:	Schriftstudium ohne Sprache?
K. Beck:	Der Mensch angesichts des Todes
W. Gruber:	2. Literaturbericht – Dogmatik

119. Jahr 1971 4. Heft

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1971

	Abhandlungen	Seite
Gerhard Voss:	Marginalien zum Thema „Meditation"	289
Johannes B. Bauer:	Gleichnisse Jesu und Gleichnisse der Rabbinen	297
Josef Breuss:	Gedanken zur Eschatologie	308
Suitbert Siedl:	Das Alte und das Neue Testament	314
	Pastoralfragen	
Hans G. Zapotoczky:	Wie krank ist der Mensch heute?	324
	Mitteilungen	
Peter Trummer:	Schriftstudium ohne Sprache?	333
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	340
Karl Beck:	Der Mensch angesichts des Todes	347
Winfried Gruber:	2. Literaturbericht – Dogmatik	351
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	355
	Buchbesprechungen	357
	Philosophie, Bibelwissenschaft, AT, Kirchengeschichte, Kunstgeschichte, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Katechetik, Pädagogik, Homiletik, Liturgik, Verschiedenes.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

Redaktion: Maximilian Hollnsteiner, Josef Häupl, Josef Lenzenweger, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Joh. B. Bauer, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Alberstraße 8. Dr. Karl Beck, Hochschulprofessor, A-3370 Ybbs, Hochstraße 1. Josef Breuss, Univ.-Ass., CH-1700 Fribourg, Rue Fries 8. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. DDr. Winfried Gruber, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Dr.-R.-Graf-Straße 17/11. Dr. P. Suitbert Siedl O. C. D., Univ.-Dozent, A-5026 Salzburg-Aigen, Kolleg St. Josef. Dr. Peter Trummer, Univ.-Ass., A-5010 Graz, Bürgergasse 2. Dr. P. Gerhard Voss O. S. B., D-8351 Abtei Niederaltaich/Ndb. Dr. Hans Georg Zapotoczky, Arzt, A-1090 Wien, Spitalgasse 23.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche² 1957/68. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften und Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

GERHARD VOSS

Marginalien zum Thema „Meditation"

Meditation ist „in". Die Literatur, die versucht, dem „Menschen von heute" Notwendigkeit und Möglichkeiten der Meditation aufzuzeigen, ist im letzten Jahr dermaßen angewachsen, und die Ansätze sind dabei so verschieden, daß die Frage berechtigt ist, wieweit überall dort, wo von Meditation gesprochen wird, auch wirklich vom Gleichen die Rede ist. Darum ist es auch nicht möglich, in einem kleinen Beitrag selbst grundsätzliche Fragen auch nur einigermaßen zufriedenstellend zu behandeln. Es kann sich hier also höchstens um Marginalien handeln, mit denen ich versuchen möchte, auf ein — wie mir scheint — drängendes Anliegen aufmerksam zu machen.

I. Sehen und hören

Beginnen wir mit einer merkwürdigen Geschichte des NTs. Die synoptischen Evangelien des Mt (17, 1—9), Mk (9, 2—10) und Lk (9, 28—36) berichten eine Episode, die aus ihrer sonstigen Darstellung des irdischen Lebens Jesu hervorsticht: Jesus wird vor den Augen seiner Jünger verklärt. Als aber die Jünger, noch ganz fasziniert von diesem Anblick, ihm Dauer verleihen wollen, wird ihnen das Bild des verklärten Herrn entzogen, und sie werden mit einem Zitat aus Dt 18, 15 auf das prophetische Wort Jesu verwiesen. Diese Szene ist charakteristisch für den christlichen Heilsweg. Dem *Bild* Gottes wird in der Heiligen Schrift das *Wort* Gottes gegenübergestellt. Wir müssen uns fragen, warum und wie das geschieht und was damit eigentlich geschieht. Mir scheint nämlich, daß gerade dies die Größe und zugleich die Gefährdung des Christentums ausmacht.

Das Christentum ist eine Religion des Wortes; der Verkündigung einer Botschaft, die zugleich Weisung ist. Diese Botschaft aber bezeugt nicht nur Gehörtes, sondern wesentlich auch Geschautes. Vgl. 1 Jo 1, 1 ff und 2 Petr 1, 16 ff. Auch in der synoptischen Verklärungsszene wird den Jüngern zunächst für einen Augenblick die Herrlichkeit dessen *gezeigt*, von dem sie künden. Vor allem ist es in den ntl Auferstehungsberichten wichtig, daß die Apostel Augenzeugen sind und Gesehenes bezeugen. Aber auch, wer das Zeugnis annimmt und glaubt, ist nicht nur ein Hörer des Wortes, sondern auch ein Sehend-Gewordener. Immer wieder geht es im NT um Hören *und* Sehen. Denn Christus ist zwar der Logus, das Wort Gottes, als der Menschgewordene aber zugleich die Ikone, das Bild des unsichtbaren Gottes (1 Kol 1, 15; vgl. Jo 1, 14).

Diese Zuordnung von Wort und Bild hat im NT seine konkrete Ausprägung gefunden im Schnittpunkt atl und griechischer Tradition. Wenn das im folgenden kurz aufgezeigt werden soll, werden sich überzeichnende Vereinfachungen und einseitige Verkürzungen nicht ganz vermeiden lassen. Worauf es mir ankommt, ist dies: daß es in unserem Bemühen um Meditation heute wie zu allen Zeiten darum gehen muß, einen Weg zu finden zum rechten (in Jesus Christus zur Vollendung gekommenen) Verhältnis von Bild und Wort im Menschen, zu einem Verhältnis, in dem der Mensch sich selbst so gefunden hat, daß er bei sich verweilen kann, ohne sich zu verlieren, und zugleich freigeworden ist, sich offen dem Nächsten zuzuwenden, ohne sich von sich selbst abzukehren.

II. Das Bild

Ein Bild ist für uns zunächst einmal eine Darstellung eines bestimmten Inhaltes, der im allgemeinen auch durch Worte zum Ausdruck gebracht werden kann. Es ist Zeichen für ein Wort oder Illustration eines Wortes. Aber das Bild ist zugleich mehr. Es vermag — anders als das bloße Wort — zu faszinieren und zu fesseln. Es vermittelt eine Erfahrung in der Tiefe menschlicher Existenz, indem unter dem Eindruck des Bildes in der Seele Erinnerungen wachgerufen und Regungen ausgelöst werden, aus der Tiefe aufsteigen und sich in Stimmungen und Gefühlen manifestieren, die sich ihrerseits des erlebten Bildmaterials bemächtigen, darin ihren Ausdruck finden und

so manifest werden. Am unmittelbarsten erleben wir das in den völlig ungewollt-spielerisch hervorquellenden Bildern unserer Träume. Die Regungen und Kräfte, die hier ihren Ausdruck finden, sind aber die gleichen, denen wir in den Bildern aller Völker und Zeiten begegnen: die Urbilder und Wunschbilder, die als gemeinsames Erbe aufgrund des gemeinsamen Ursprungs aus dem Schoß der Erde in jeder Seele wirksam sind. Die konkreten Manifestationen dieser „Archetypen des kollektiven Unbewußten" (C. G. Jung) wechseln je nach der äußeren Erfahrungswelt; die einzelnen Elemente jedoch behalten ihre Gültigkeit. Und je mehr im Bild die konkrete Begebenheit, die Historie, die ohne weiteres auch in Worte zu fassen wäre, zurücktritt, umso mehr wird die Darstellung zu einem wirklichen Bild und in Farbe und Form oder auch im Klang (auch Musik ist in diesem Sinn ein Bild) zu einem Medium, das die Seele beeindruckt, in das sie sich versenkt und mit dem sie eins wird.

Nun spielt freilich das Bild im Leben der einzelnen Völker und zu verschiedenen Zeiten eine unterschiedliche Rolle. Für unsere Tradition ist es von Bedeutung, daß das Bild vor allem für die Griechen den Zugang zur Wirklichkeit eröffnete. Erkennen war für sie „einsehen"[1], Einsicht haben in den Kosmos, die innere Ordnung und Schönheit des Universums[2]. Diese Einsicht sahen sie ermöglicht durch die innere Entsprechung von Kosmos und Mensch. Und diese ihre Einsicht führte zur Techne, zur Kunst, die konkrete Wirklichkeit so zu gestalten, daß das Urbild anschaulich wird. Diese Techne war nicht Technik in unserem Sinn; sie drängte nicht zu Fortschritt und Veränderung; denn diese setzen im Gegensatz zu der durch das Bild bewirkten Einung mit dem Kosmos das kritische Gegenüber voraus.

Darstellen heißt für die Griechen: anschaulich machen. Offenbarung heißt darum für sie Theophanie: Erscheinen des Göttlichen im Kosmos, damit aber zugleich Aufleuchten des Bildes des Menschen. Das geschieht in der Vielzahl der Götter und zwar beispielsweise sowohl in Apollo, dem Bild kosmischen Ebenmaßes und menschlichen Maßhaltens, als auch in Dionysos, dem Maßlosen — dem Schatten des Apollo gleichsam —, der den Menschen im Rausch aus sich heraustreten und die Welt so sehen läßt, wie sie nicht und zugleich doch auch ist. Hier wird die Ambivalenz des Bildes und die damit gegebene Gefährdung der Seele des Menschen durch das Bild offenbar, wie sie P. Tillich gut zum Ausdruck bringt[3]:

„Unzählige Tempel auf der ganzen Welt sind mit Bildern geschmückt, die uns Gott anschaulich machen sollen. Aber was wir sehen, sind Götzenbilder, faszinierend, schrecklich, überwältigend in ihrer verführerischen Schönheit oder ihrer zerstörerischen Macht, Götzen, die Gebote aufstellen, die wir doch nicht halten können, die versprechen, was sie niemals erfüllen, die das geben, was uns zugleich erhebt und erniedrigt. Und das ist so, weil sie uns an sich selbst binden und uns nicht über sich hinausführen. Unsere Augen sind gebunden durch die dämonische Faszination, die von ihnen ausgeht und mit der sie von uns Besitz ergreifen. Wir versenken uns in ihr Bild, wir gehen in ihre Tempel, wir einen uns mit ihnen, aber um den Preis des Ich-Verlustes, und wir verlassen sie leer, verzweifelt und zerstört. Das ist die große Versuchung des Sehens. Das ist der Grund, weshalb das Hören gegen das Sehen gesetzt wurde. Es ist der Grund, warum Bilder immer wieder zerstört und verboten wurden."

Am rigorosesten ist das im AT geschehen. (Vgl. Ex 20,4 ff; 20,23; 34, 17; Lv 19, 4; 26, 1; Dt 4, 15—25; 5, 8 f; 27, 15.) Das Bildverbot gehört zu dessen ursprünglichstem und innerstem Kern.

III. Das Wort

Das AT setzt gegen das Bild das Wort. Der vom AT geprägte Mensch kommt durch das Wort zum Verstehen der Welt. Entsprechend stellt er die Wirklichkeit dar: nicht anschaulich, sondern ansprechend. Nicht das Aussehen der Menschen und Dinge wird beschrieben, sondern die Wirkung, die sie hervorrufen. Wie für den Griechen ist auch

[1] Vgl. *R. Bultmann*, Art. γινώσκω etc., ThWBNT I, 688—719, bes. 690.
[2] Vgl. *H. Sasse*, Art. κόσμος, ThWBNT III, 867—896, bes. 869—874.
[3] Vom Sehen und Hören, in: *P. Tillich*, Das neue Sein, Stuttgart 1957, 120—127, hier 126.

für den Israeliten ein Ding schön, wenn es so ist, wie es sein sollte. „Der Unterschied zwischen dem, was der Israelit und was der Grieche schön findet, ist aber charakteristisch. Der Israelit findet das Schöne in dem, was lebt und spielt, im Reize und Rhythmus, in Anmut und Grazie, aber auch, und zwar besonders, in Kraft und Gewalt. Nicht Form und Gestalt vermitteln die Schönheitserlebnisse, wie für die Griechen, sondern die Empfindungen... Die israelitischen Dichter sind Expressionisten. Sie geben nur ihre Eindrücke wieder"[4].

Auch Gott wird nicht aufgrund einer Erscheinung erkannt, sondern aufgrund seiner Taten. Gottes Taten aber sind Wirkungen seines Wortes. Durch sein Wort sind die Dinge geworden, und dadurch sind sie sinnvoll. Ihr Sinn wird offenbar im prophetischen Wort. Denn der Prophet hört und versteht das Wort Gottes; er versteht es, die Ereignisse zu deuten, und gibt dadurch eindeutige Weisungen. Sein prophetisches Wort ist kritisch unterscheidendes und damit zur Entscheidung drängendes und zur Verantwortung rufendes Wort. Dieses prophetische Wort ist das, was hier im eigentlichen Sinn unter „Wort" verstanden werden soll. Wie das atl Bilderverbot vom Gegenüber zu den verführerischen Götzenbildern her verstanden werden muß, die ja in der Naturerfahrung auch für den Israeliten lebendig waren, so das prophetische Wort vom Gegenüber zum Bild, auf das es mit seiner kritischen Funktion ganz und gar bezogen ist und von dem her es lebt. Das Wort selbst ist keineswegs bildlos, vielmehr zunächst selbst einmal „Bild" im oben beschriebenen Sinn. Denn es ist wie das Bild Medium der Einung in Klang und Ton, in den Erfahrungen, die es zur Sprache bringt, in all dem also, womit es den Hörer in der Tiefe seiner Existenz trifft. Was hier als das Charakteristische des Wortes hervorgehoben wird, ist im Grunde etwas, das isoliert zunächst nicht existiert, es ist vielmehr der bewußt heraus-gestellte Sinngehalt der Wirklichkeit. In dieser Gegenüberstellung aber offenbart es eine Spaltung der ursprünglich einen Wirklichkeit in ein beurteilendes, handelndes Subjekt und ein zu beurteilendes und zu gestaltendes Objekt.

Diese Aufspaltung der Wirklichkeit hat Erfahrungen zur Voraussetzung, die in den ersten Kapiteln der Genesis ihren Niederschlag gefunden haben. Ermöglichungsgrund der kritischen Distanznahme ist zunächst einmal die Offenbarung des Wortes Gottes in seiner Schöpfung, wie sie in Gn 1 ihren Ausdruck gefunden hat: Die hier ausgesprochene Gutartigkeit der Schöpfung gibt dem Menschen die Freiheit, die Natur zu objektivieren, ihr gegenüberzutreten, um sie zu beherrschen.

Gn 2 verweist auf das Gegenüber von Mann und Frau, entstanden durch die Bildung der Eva aus der Seite des Adam — in der Auslegung der Kirchenväter nicht zu Unrecht auch verstanden als ein Vorgang im Menschen selbst: dem forschenden Auge des Adam wird das Bild seiner Sehnsucht — seine „anima" — gegenübergestellt, ursprünglich in gegenseitiger Entsprechung und Zuneigung: „Beide waren nackt..., aber sie schämten sich nicht voreinander" (Gn 2, 25).

Gn 3 aber macht deutlich, warum die Erfahrung eines Gegenüber schmerzlich ist: weil sie in der tatsächlichen Geschichte der Menschheit eine Folge dessen ist, daß der Mensch sich hatte verleiten lassen, im Gegenüber sich selbst absolut zu setzen und aus der naiven Selbstverständlichkeit eines ursprünglichen Einbezogenseins in die Natur herauszutreten. Es würden ihnen die Augen aufgehen, hatte die Schlange gesagt (Gn 3, 5). „Und es gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren" (Gn 3, 7). Statt im Gegenüber die Ergänzung zu finden, müssen sie die Erfahrung ihrer Begrenztheit, Verfallenheit und Unabgerundetheit machen. Diese schmerzende Erfahrung treibt den Menschen dazu, nach Möglichkeiten der Überwindung zu suchen. Es mag ihm wünschenswert erscheinen, die Gespaltenheit rückgängig zu machen und sich in der kosmischen All-Einheit zu verlieren. Doch ist es eine der

[4] *Th. Boman*, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen, ²1954, 71f.

Grundaussagen der Schriften des Alten und Neuen Testaments, daß ihm das verwehrt ist, daß aber wohl der antithetische Charakter der Gespaltenheit aufgehoben werden wird in einer neuen Zuordnung, in einem neuen „Frieden". Dieser Friede ist das am Wort Gottes orientierte Bild der Zukunft des Menschen, in dem das endgültige Ziel seines Weges vorgezeichnet ist.
So ist es das Wort, das als „Offenbarung" deutend und verheißend und zugleich als „Gesetz" weisend, gebietend und fordernd den Zeitraum der Geschichte eröffnet und darin zur Verantwortung ruft.

IV. Das Symbol als Einheit von Bild und Wort

Das Wort in dem hier aufgezeigten Sinn kennen die Griechen ursprünglich nicht. „Logos" ist nicht „Wort" im Sinne einer Anrede, eines Anspruches, eines Machtwortes. Die Bedeutung von „Logos"[5] ist vielmehr eng verbunden mit dem griechischen Verständnis von „Kosmos" und seiner Entsprechung im Menschen. Nur so wird verständlich, wieso „Logos" Sprechen, Rechnen und Denken mit einem einzigen Begriff zusammenfassen kann. „Logos" ist ein Wort der Klärung und zwar in dialogischer Einheit von Erklären und Zur-Klarheit-Gelangen, somit wie das Bild, das es zum Ausdruck bringt, ein kosmisch-psychisches Medium.
Aufgrund dieser inneren Einsichtigkeit und im Fortschritt des durch diese ermöglichten Rationalisierungsprozesses eignet sich der griechische Logos-Begriff dazu, mit dem atl Verständnis von Wort verbunden zu werden und dessen Dynamik zu übernehmen. Der Logos wird zur Gestalt des Wortes Gottes. So konnte es zum Logos-Verständnis des Johannesprologs und des 1. Johannes-Briefes kommen. Weil das Wort Gottes „Fleisch" geworden ist, ist es zu hören und zu sehen: als „Logos des Lebens" (1 Jo 1, 1); und das ist jetzt nicht mehr nur Weisung (Thora), sondern — vgl. Jo 1, 14 — zugleich Bild der Herrlichkeit wahren Lebens, bei dem ich verweilen, in das ich mich versenken[6], dem ich mich anvertrauen darf, weil es „voller Gnade und Wahrheit" ist, kein verführerisches Bild also, sondern ein ganz und gar helfendes und heilendes Bild. So wird der Logos zum „Symbol" der Wahrheit[7], da in ihm Bild und Wort „zusammengefügt" sind. Der Epheser- und der Kolosserbrief machen die universale Bedeutung dieses Symbols deutlich, da im „Leib" Christi auch die Trennung von Kosmos und Geschichte aufgehoben ist.
Es kommt nun alles darauf an, aufgrund des bisher Gesagten recht zu verstehen, was ein Symbol ist. Symbol setzt eine in einem gemeinsamen Ursprung wurzelnde Polarität voraus und entsteht durch die Aufhebung dieser Polarität, nicht aber auf Kosten des einen und zu Gunsten des anderen Poles, sondern als Synthese, als etwas Neues: „Ursprünglich ist das Symbol nicht ‚Symbol von etwas' (d. h. etwas anderem), sondern ‚Symbol aus etwas' (d. h. aus mehreren polar gegensätzlichen Teilen)"[8]. Weil für uns heute — wie wir noch sehen werden — das Symbol auf Kosten seiner Bildwirklichkeit zum „Symbol von etwas" geworden ist, fällt es uns schwer, im Symbol ein Medium der Selbstfindung zu sehen. Unsere Theologie sieht im allgemeinen im prophetisch-kritischen Wort — wenn nicht gar im abstrakten Begriff — das Medium, das das eigentliche („übernatürliche") Leben vermittelt. Im „natürlichen" Leben des Kosmos und der menschlichen Seele, das in den mythischen Bildern und den Religionen der

[5] Vgl. *H. Kleinknecht*, Art. λέγω etc., B. Der Logos in Griechentum und Hellenismus, ThWBNT IV, 76—89; *Th. Boman*, a. a. O., 53 ff.
[6] Vgl. Jo 1, 14: ἐθεασάμεθα.
[7] Tiefenpsychologisch, d. h. aus der Sicht der Erforschung der unbekannten Einheit der vielfältig sich aussprechenden Seele ist der Logos das „Symbol des Selbst", und C. G. Jung sieht aufgrund seiner tiefenpsychologischen Erfahrung im „Christussymbol" „vielleicht das am höchsten entwickelte und differenzierte Symbol des Selbst" und in diesem Sinne den Satz Tertullians von der „anima naturaliter christiana" bestätigt (*C. G. Jung*, Einleitung in die religionspsychologische Problematik der Alchemie, in: Bewußtes und Unbewußtes, Fischer-Taschenbuch 175, 54—91, näherhin 71 und 64).
[8] *F. Vonessen*, Der Symbolbegriff im griechischen Denken, in: Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie, Baden-Baden 1970 (= 3. Jg.), 5—10, hier 8.

Völker seinen Ausdruck gefunden hat, sieht solche Theologie höchstens ein schwaches Abbild und nur in diesem Sinne ein „Symbol" des wahren Lebens. Aus der frühchristlichen Theologie und Ikonographie (auch des Abendlandes) sind uns jedoch zahlreiche Beispiele überliefert, die das Wort Gottes in mythischen Urbildern zur Darstellung bringen. Dadurch aber erfuhren die einzelnen Bildmotive eine neue Einordnung, eine neue Öffnung: Beängstigende Bilder des Grauens, des Todes, der Unfruchtbarkeit wandelten sich in Symbole des Sieges über diese „Unterwelt", in Symbole neuen Lebens und neuer Hoffnung. Gerade dadurch aber lassen diese Bilder die befreiende Macht des Wortes Gottes in der Tiefe menschlicher Existenz zur Wirkung kommen, werden sie zu sakramentalen Symbolen, die in der Erfahrung der Verwandlung des eigenen Seins in der Tiefe der Seele eine Ahnung — nicht freilich den Begriff — eines neuen Lebens vermitteln.

Es geht in diesem Plädoyer für eine neue Wertschätzung des Symbols letztlich darum, ob das Wort Gottes zur ethischen Forderung degradiert wird oder als befreiende Macht erfahren werden kann. Es geht darum bei dem Bemühen um einen neuen Zugang zur Meditation im Grunde um ein neues Verständnis für die all-umfassende Katholizität des Evangeliums, die den ganzen Menschen und seine Welt, auch das Noch-nicht-Integrierte, annimmt.

V. Die Antithetik von Wort und Bild in unserer Gesellschaft

In der gotischen Kathedrale, dem Bild des spätmittelalterlichen Menschen und seiner Welt, hatten selbst die Dämonen noch ihren Platz, und das ausschweifende Aus-der-Reihe-Tanzen und Aus-der-Rolle-Fallen in den Tagen des Karnevals gehörte fest zum Lebenskreis des katholischen Kirchenjahres. Dagegen scheint mir ein Gottesdienst, den ich kürzlich in einem Studentenheim in einem Raum aus Beton und Glasbausteinen mitgemacht habe, für unsere Situation heute charakteristisch zu sein. Dieser Gottesdienst hatte zweifellos eine Atmosphäre tiefen Ernstes: Engagiert diskutiertes Thema war unsere Verantwortung für den Frieden. Aber es gab nichts Festliches, nichts Frohmachendes in diesem Gottesdienst. Und doch gab es die Dinge, die früher einmal das Bild unserer Gottesdienste bestimmt hatten, offenbar noch im Leben der Menschen, die hier zu dem so ernsten Gottesdienst zusammengekommen waren; es gab sie sogar im gleichen Haus — zwei Etagen tiefer in der Bar: Hier gab es Bilder an den Wänden, Kerzen auf den Tischen; hier gab es Musik und bunte Gewänder und in ziemlichem Ausmaß selbst so etwas wie Weihrauch; hier konnte man sich in anheimelnde und das Gefühl der Geborgenheit vermittelnde Sitzecken zurückziehen. Hier war die andere Seite unseres „oben" ausgesprochen rational, von Verantwortung und Engagement bestimmten und auf Fortschritt und Leistung ausgerichteten Lebens. Aber um diese andere Seite mit seinen vornehmlich matriarchal bestimmten Formen leben zu können, muß man in den „Untergrund" ausweichen. Hier im Untergrund hat das kritische und rationale Wort keine Geltung. Der Untergrund ist ja gerade das Zurückweichen vor diesem Wort, vor dem Rationalismus und den gebietenden (Über-) Forderungen einer synthetisierten und programmierten Welt.

Mehr und mehr jedoch steht der Untergrund auf zum Protest gegen das Wort: in quasi-liturgischen Riten orgienhafter Happenings und in vielen anderen Formen neu erwachter und in die Öffentlichkeit drängender hedonistischer wie okkultistischer „Religiosität". Diese Revolution gegen das Wort findet nun ihren Ausdruck auch in einer hedonistischen und satanistischen Kunst, einer „negativen Ikonographie"[9], be-

[9] Vgl. *P. Gorsen*, Negative Ikonographie — Aktuelle Bildformen des Atheismus, in: *ders.*, Das Bild Pygmalions. Kunstsoziologische Essays, Rowohlt-Paperback 76, Hamburg 1969, 47—68. — Die matriarchale Regression mit ihren perversen Ausdrucksformen in unserer Gesellschaft ist zweifellos im Zusammenhang damit zu sehen, daß Kirche und Familie für die meisten Menschen ihre sakramentale Dimension verloren haben, d. h. nicht mehr erfahren werden als bergender Raum selbstverständlichen Angenommenseins. Diese Feststellung zeigt die dringende Notwendigkeit eines kritischen Überdenkens kirchlicher und familiärer Strukturen.

wußt verstanden „als ein Instrument indirekter Aufklärung gegenüber dem paternitären Élan vital des etablierten Leistungsdenkens"[10]: „In der ‚femme stérile', Mittelpunkt und Altar der Schwarzen Messe der modernen Kunst, die den regressiven Aspekt des alten Magna Mater-Kultes fortsetzt, kehrt die vom vergeistigten Christentum verdrängte und diabolisierte Lust als von der Schöpfung des Lebens abgeschnitten und deshalb böse wieder und erklärt die Vorliebe des Symbolismus für die mittelalterlichen Stoffe des Satanismus in der häretischen Opposition[11]."

Die Revolution gegen das Wort im negativen Bild hat eine lange Vorgeschichte: die Geschichte der Lösung des Wortes vom Bild in der abendländischen Kirche und Kultur. Für diese Geschichte ist der Einfluß des gnostisch-manichäischen Dualismus nicht ohne Bedeutung gewesen. Doch ist sie vor allem bestimmt durch den Schritt „vom Symbol zur Dialektik" (P. H. de Lubac)[12] in der scholastischen Theologie und durch die immer neuen Radikalisierungen des damit eingeleiteten Prozesses in den Bewegungen der Reformation, der Aufklärung und des Sozialismus, in denen es ja immer darum ging, das prophetische, kritische und zum Fortschritt drängende Wort zur Geltung zu bringen, verbunden immer auch mit Bilderstürmen und puritanistischen Zügen. Bei diesem entscheidenden Schritt gegen Ende des 11. Jahrhunderts ging es um einen neuen Ansatz im Bemühen um das Verstehen der Welt: nicht mehr aufgrund einer Einsicht in ihre Urbildentsprechung (causa exemplaris), sondern aus einer Erforschung der Wirkungsursache (causa efficiens); nicht mehr aufgrund einer synthetischen und induktiven Schau, sondern durch analytisches und deduktives Denken. Kam es beim Verstehen bis dahin wesentlich auf die Läuterung des eigenen Herzens an, auf die rechte Ordnung also im Reich der Bilder, als Voraussetzung wahrer Weisheit, so richtet sich nun das Interesse allein auf das zu erforschende Objekt, und bei aller im einzelnen unterschiedlichen Beurteilung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen wird mehr und mehr die Konstanz des Subjekts im Erkenntnisprozeß und eine daraus folgende Möglichkeit „objektiver" Erkenntnis fraglos als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt.

Aus diesem Schritt ergibt sich in der Folgezeit konsequent unser heutiges Verständnis von Naturwissenschaft und Technik, aber auch ein neuer Umgang mit den Wahrheiten des Glaubens. Auch sie sind nun ein Teil der zu erforschenden Wirklichkeit. Natürlich gab es neben dem „Wissen" weiterhin immer auch wahre „Weisheit", geistliches Erfahren, mystisches Erleben und eine Theologie des Herzens, gab es einen Umgang mit Bildern und Mythen. Aufs Ganze gesehen jedoch wurden aus den offenbarten Bildern des Heils, die sich der Seele einprägen sollten, allmählich Informationen über Heilstatsachen. Ihre mythische Sprache wird notwendigerweise unverständlich; objektiviert und historisiert werden sie mißverständlich oder gar sinnlos. „Man begreift einfach nicht mehr, was mit den Paradoxien des Dogmas gemeint sein könnte, und je äußerlicher deren Auffassung wird, desto mehr stößt man sich an deren irrationaler Gestalt, und schließlich werden sie als kuriose Relikte der Vergangenheit überhaupt obsolet[13]."

Sofern es weiterhin bildliche Darstellungen in den Kirchen gibt, werden sie mehr und mehr zu naturalistischen Illustrationen der Ereignisse, durch die das Heil gewirkt ist, zu Symbolen „von" Begriffen und Imperativen[14]. Ihre Betrachtung soll eine entsprechende moralisch-aszetische Antwort anregen, die inhaltlich aber nicht mehr vom Bild her bestimmt ist. Verkündigung wird zur Moralpredigt, das „reine Wort" letztlich wieder neu zum „Gesetz". Der „Weg" Jesu spielt in seiner Urbildhaftigkeit keine Rolle mehr; in der Schultheologie wird er nicht behandelt. „Damit steht der göttliche Mittler

---

[10] *P. Gorsen*, a. a. O., 59. [11] *P. Gorsen*, a. a. O., 49.

[12] Vgl. Y. *Congar*, Zerrissene Christenheit, Wien 1959, 51.

[13] *C. G. Jung*, a. a. O. (vgl. Anm. 7), 68. Das ist besonders deutlich in der Mariologie. Umso wertvoller ist es darum, wenn es in Nr. 68 der Dogmatischen Konstitution des II. Vatikanums von Maria heißt: „imago et initium Ecclesiae in futuro saeculo consummandae . . . tamquam signum certae spei et solatii peregrinanti Populo Dei praelucet."

[14] Hier liegt das Wesen des „Kitsches". Für die musikalischen und sprachlichen Darstellungen gilt ähnliches.

als ein Bild draußen, der Mensch aber bleibt Fragment und in seiner tiefsten Natur unberührt... Ja, es steht äußerlich alles da in Bild und Wort, in Kirche und Bibel. Aber es steht nicht innen. Im Innern regieren archaische Götter, wie nur je; d. h. die innere Entsprechung des äußeren Gottesbildes ist aus Mangel an seelischer Kultur unentwickelt und darum im Heidentum steckengeblieben[15]."

Das alles mag in der Verkürzung überzeichnet sein. Doch ist das Ergebnis dieser Entwicklung offenkundig: der faktische Tod Gottes in unserer Gesellschaft, der Tod eines Gottes, der zunächst gleichsam zu einer deduktiv zu postulierenden Größe im ansonsten erforschten System geworden war, sich von daher konsequenterweise ständig auf dem Rückzug befand und jetzt jedenfalls keine Position von Bedeutung mehr innehat, dem man also, auch wenn es ihn in seinen Palästen noch gibt, niemals ernsthaft begegnet. Diese Entwicklung ist irreversibel. Es gibt kein Zurück in die verlorene Naivität. Es kann kein katholisches Leben mehr geben, das nicht hindurchgegangen ist durch die Kritik des Protestantismus, der Aufklärung und in Zukunft wohl auch des Sozialismus (ohne damit diese Bewegungen auf eine Stufe stellen zu wollen; vielmehr wird jede frühere den Weg durch die späteren mitmachen müssen). Aber es kann eine neue, nachkritische Katholizität geben, die aus dem Dialog mit der Kritik und sie ihrerseits korrigierend entsteht: „Der Tod Gottes läßt sich nicht widerrufen, aber er läßt sich transzendieren... Die religiöse Sprache einschließlich des Wortes ‚Gott' wird erst wieder einen Sinn gewinnen, wenn die verlorengegangene Erfahrung, auf die solche Worte verweisen, wieder zu einem empfundenen Sachverhalt in der menschlichen Wirklichkeit wird[16]."

Hiezu ist die Meditation ein Weg. Denn Meditation ist das Bemühen, im Innern des Menschen einen Prozeß in Gang zu bringen durch die immer wieder erneute Einübung eines Dreischrittes, in dem es darum geht, 1. die in der Seele wirksamen Urbilder aufsteigen zu lassen, 2. sie an dem maßgeblichen Urbild (dem Logos) sich orientieren zu lassen (was eben gerade nicht ein Tabuisieren des Unwillkommenen meint, sondern ein Annehmen voraussetzt), und 3. sie gereinigt der Seele einzuprägen, damit sie dort, neue und wärmere Farben ausstrahlend, wirksam werden und so den Menschen verwandeln.

Die Bereitschaft zur Meditation wächst in unseren Tagen. Freilich ist die Hilflosigkeit groß. „Es ist ja offenkundig, daß allzuviele unfähig sind, einen Zusammenhang zwischen den heiligen Figuren und ihrer eigenen Seele herzustellen; d. h. sie können nicht sehen, daß und inwiefern entsprechende Bilder in ihrem eigenen Unbewußten schlummern. Um diese innere Schau möglich zu machen, muß der Weg zum Sehenkönnen freigemacht werden[17]." Hier nun vermag die Tiefenpsychologie, der es darum geht, die Kunst des Sehens wieder zu erschließen, eine — in unserer Situation weitgehend notwendig gewordene — Hilfestellung zu leisten.

Weil die Kunst des Sehens, weil Erfahrung nicht in bloßen Sätzen vermittelt werden kann, können im folgenden zur Praxis der Meditation nur einige ganz allgemeine Hinweise gegeben werden.

VI. Wege zum Bild

Das Bild in uns ist uns verlorengegangen, und das ist unsere Schwierigkeit. Als neue und viel versprechende Möglichkeit bietet sich die psychedelische Erfahrung mittels bewußtseinserweiternder Drogen an. Aber es scheint, daß die Droge eigentlich eine Bewußtseinsverengung und *dadurch* eine zeitweise gesteigerte Evidenzerfahrung vermittelt. Und mag es dabei auch gelingen, in der Ekstase an die Grenze des Bewußtseins zu stoßen und das Geheimnis zu ahnen, so ist in der darauffolgenden Ernüchterung die Erfahrung der Distanz nur um so schmerzlicher. Man ist keinen Schritt

[15] *C. G. Jung*, a. a. O., 58 und 63.
[16] *H. Cox*, Das Fest der Narren, Stuttgart 1970, 42.
[17] *C. G. Jung*, a. a. O., 64.

weitergekommen. Meditation aber ist wesentlich ein Prozeß, ein Fortschreiten durch wiederholtes Einüben. Denn tüchtig für das Leben — im vollen und keineswegs einseitig leistungsbezogenen Verständnis des Wortes — macht nur der *Weg*, auf dem sich Schritt für Schritt das Urbild des Menschen der Seele einprägt, so daß, was gespalten ist, nicht sich verliert, sondern in der Mitte sich sammelt, zur Reife kommt und als innere Bereicherung erfahren wird.

Der genuinste und in der christlichen Tradition am weitesten verbreitete Weg ist wohl die *Bildmeditation*, die meditative Beschäftigung mit einem zunächst im optischen Gegenüber wahrgenommenen Bild:

„Die Bilder sind Fermente zur Sichtbarmachung des Bildes Gottes im Menschen. Insofern ist die sich der Einbildungskraft in einer schöpferischen Weise bedienende Bildmeditation eines der wichtigsten Mittel der Menschenbildung, ja ganz eigentlich ein Weg zur Menschwerdung. Wird doch durch das Bild in der Bildmeditation die Tiefe der Seele unmittelbar angesprochen und geöffnet, so daß der Mensch in der dadurch bewirkten Begegnung mit sich selber auf die Begegnung mit Gott vorbereitet wird. Die Aktivierung der schöpferischen Einbildungskraft vermag zu bewirken, daß der Mensch sich durch das Innewerden der ihm vorgegebenen Urbilder zum vollen Menschen ausbildet, daß er Fülle und Ganzheit erlangt. Denn nichts vermag heilender zu wirken als die Versenkung in die ‚urtümlichen Bilder' sowohl des eigenen Innern wie der heiligen Tradition. Davon wissen die geistlichen Unterweisungen und die visionären Erfahrungen des Mittelalters, aber auch, wenn auch auf eine bescheidenere Weise, die Praxis der modernen Psychotherapie, in der sich so oft Heilung durch das Bild ereignet, genugsam zu berichten[18]."

Freilich liegt gerade hier für uns heute eine vielfache Schwierigkeit: Erstens ist es gar nicht leicht, in der Bildüberflutung, die wir erleben, das angemessene Meditationsbild zu finden, und zweitens hat diese Bildüberflutung die Aufnahmefähigkeit noch mehr abgestumpft. So besteht gerade auch bei der Bildmeditation, die schon immer in besonderem Maße der Fähigkeit der „Unterscheidung der Geister" bedurfte, die Gefahr, aufgrund bloß diskursiver und affektiver Beschäftigung mit den Bildern einen Sprung ins Ungewisse zu machen, statt einen Weg zum Ziel zu gehen. Mit Bildbetrachtungen zu beginnen, wird im allgemeinen wohl nur unter Führung eines Fachmannes möglich sein, der es versteht, ebenso gezielt wie behutsam beim Meditanten einen Prozeß so in Gang zu bringen, zum dramatischen Höhepunkt der Konfrontation und zur Lösung zu führen, daß dieser ihn trotz der Führung auf seine Weise und als seinen erlebt.

Trotz der Führung müssen jedoch auch beim Meditierenden selbst bestimmte *Voraussetzungen* gegeben sein. Die wichtigste äußere Vorbedingung ist ein aus der Betriebsamkeit des Alltags *herausgehobener fester Zeitraum*, der nicht mehr unter dem Druck eines zu erreichenden Leistungssolls steht, in dem man also auch Zeit hat, zu warten und sogar Leere zu ertragen. Soweit als möglich muß er gegen äußere Einflüsse jeder Art abgeschirmt sein, damit das Augenblickserlebnis hinter der Ganzheit des Lebens zurücktritt. In dem hiefür auch erforderlichen Sich-in-Zucht-Nehmen ist nun freilich gleich wieder eine neue Gefahrenquelle gegeben, die sachkundige Anleitung erforderlich macht: „Strenge, überstrenge Zucht erzeugt körperliche Zustände, die ihrerseits wahrscheinlich Halluzinationen unmittelbar begünstigen[19]."

Meditation setzt vor allem völlige innere *Entspannung* voraus. Diese zu erreichen, ist die eigentliche Schwierigkeit, und hier ist der Punkt, wo die vielfältig angebotenen Meditationstechniken einsetzen. (Aus ihrem oft ganz anderen geistigen Zusammenhang herausgerissen, sind sie für viele Menschen allerdings nicht mehr als probate Gymnastikmethoden, um schnell wieder frisch und ruhiger und damit leistungsfähiger zu werden. Mit Meditation hat das nichts zu tun.) Eine von westlichen Voraussetzungen aus und aufgrund medizinischer Einsichten entwickelte Methode einer „konzentrierten Selbstentspannung", die geeignet ist, in unserem Raum zur Meditation zu

[18] *A. Rosenberg*, Die christliche Bildmeditation, München-Planegg 1955, 18 f.
[19] *H. Schultz-Hencke*, Der gehemmte Mensch, Stuttgart 1967 (= ²1947), 206.

führen, ist das „Autogene Training", durch das — ähnlich wie beim Schlaf, jedoch provoziert — eine konzentrative Umschaltung des ganzen Organismus herbeigeführt wird: eine Außenreizverarmung und zugleich das Erleben einer Beseelung des Körpers, was mehr ist als eine bloße Ab- und Umlenkung der Aktionen des bewußten Ich. „Denn das Icherleben wandelt sich nun, es stellt sich nicht selbst unverändert auf andere Objekte ein. Die ‚zentralsten' Bewußtseinsfunktionen: Kritik, Außenwendung, Aktivität, Abstraktion, spannend-wollende Selbstregulierung sinken ab, treten zurück und mehr und mehr bilden sich Vollzugsweisen der Versuchsperson heraus, die man in einem bequemen Bilde so kennzeichnen kann, daß nun unter- und unbewußte seelische Anteile agieren. Hier beginnt der Weg ... zum kollektiven Unterbewußten[20]."
Die Welt äußerer Wahrnehmungen tritt zurück. Eine Welt dramatischer Bilder quillt hervor, eine Welt, die auf der Ebene des Bewußten nicht zugelassen war. Es kommt nun darauf an, diese Welt als die auch-eigene anzunehmen. Das geschieht am besten dadurch, daß man ihr Ausdruck verleiht, indem man sie ausspricht, malt oder tanzt. Jeder kann das mit einiger Übung und — hier erst recht, weil nun das ganze Vegetativum einbezogen ist — unter fachkundiger und ihm entsprechender Führung und in der ihm gemäßen Form, die es zu finden gilt. Dort wird der Meditierende lernen, in der Annahme der Bilder aus seinem Innern dem eigenen Schatten standzuhalten; er wird in der Begegnung mit dem „Symbol des Selbst", das uns in der Vielfalt der Heilsbilder gegeben ist, erleben, wie Vertrauen und Liebe in ihm wachsen und mehr und mehr zum einheitsstiftenden Grund des Lebens werden. Und er wird darin das testimonium Spiritus Sancti internum, die Bezeugung des Hl. Geistes im eigenen Inneren, erfahren. Doch davon kann über bloße Andeutungen hinaus nicht mehr mit Nutzen gesprochen werden. Das gilt es, selbst zu erfahren.

[20] *I. H. Schultz*, Das Autogene Training. Versuch einer klinisch-praktischen Darstellung, Leipzig [4]1940, 228 f.

JOHANNES B. BAUER

Gleichnisse Jesu und Gleichnisse der Rabbinen

„Die ganze hellenistisch-jüdische Literatur bietet nicht eine einzige Bildrede, welche so sehr an die ntl. Gleichnisse erinnerte wie die jüdischen Gleichnisse der hebräisch-jüdischen Literatur, speziell der Mechilta. Der Stil, die Formen all der Vergleiche und Gleichnisse, die wir bei Philo, in der hellenistischen Spruchliteratur und Geschichtsschreibung und in der apokalyptischen Literatur finden, ähneln dem, was die Synoptiker παραβολή, die Mechilta etc, „maschal" nennen, nur sehr wenig. Weder die stereotypen Einleitungsformeln, noch die Inkonzinnität des Eingangs der Gleichnisse finden sich da", schreibt Paul Fiebig[1]. Die Encyclopädia Judaica stellt überhaupt fest, „daß die evangelischen Gleichnisse den rabbinischen formal und inhaltlich vollkommen entsprechen und der Gedankenwelt wie auch der Redeweise der Tannaiten entstammen"[2].
Wie weit bestehen solche Behauptungen zu Recht? Dagegen steht schon die Äußerung Fiebigs: „Die Originalität der Gleichnisse Jesu liegt nicht in der Form, sondern in dem Inhalt"[3], und ebenso schreibt J. Schmid, daß die Gleichnisse Jesu den rabbinischen „der Form nach verwandt" sind[4]. Nicht so exakt, aber durchaus richtig, pflegt man sonst hervorzuheben, daß Jesu Gleichnisse, „den ihnen verwandten, oft komplizierten jüdischen Gleichnissen gegenüber Einfachheit und Lebensfrische zeigen"[5] und „sich durch Tiefe des Gedankens, Treffsicherheit, Einprägsamkeit, Straffheit der Gedankenführung und Brillanz

[1] Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen 1904, 113.
[2] VII (1931) 436 f (L. Feuchtwanger).
[3] Altjüdische Gleichnisse, 162.
[4] LThK [2]IV, 960.
[5] *N. A. Dahl*, RGG [3]III, 1617.

der Formulierung auszeichnen"[6]. Im übrigen vermerkt man, daß „das rabbinische Gleichnis nicht nur dem praktischen Leben, sondern auch der rabbinischen Theorie dient"[7].

Ein Vergleich der Jesusgleichnisse mit denen der Rabbinen kann deshalb nicht unnütz sein. *Es ist zu fragen, ob und worin man die Gleichnisse Jesu von denen der Rabbinen abheben kann und weiters, ob aus einem Vergleich nicht auch etwas für das Verständnis der Gleichnisse Jesu gewonnen werden kann.*

I.

Wir halten uns nicht bei den Formen auf, einen Punkt dieser Art wollen wir später noch behandeln. Man hat die mannigfachen Einleitungsformeln der rabbinischen Gleichnisse zusammengestellt[8]. J. Jeremias[9] hat gezeigt, daß die Einleitungsformeln der Jesusgleichnisse in ihren beiden Grundformen mit den rabbinischen übereinstimmen. Sie beginnen entweder mit dem Nominativ, also als reine Erzählung ohne jede Einführungsformel, oder sie fangen mit dem Dativ an im Anschluß an das hebräische und aramäische „le", das als Breviloquenz für eine ausführliche Einführung steht, die so lauten würde: „Ich erzähle dir ein Gleichnis, womit ist die Sache vergleichbar, sie ist vergleichbar mit . . .". Bekanntlich darf dieses „Vergleichbar mit" dann nicht so aufgefaßt werden, als sei z. B. das Reich Gottes einem König oder einem Kaufmann ähnlich, sondern auf Grund der Inkonzinnität der Einführungsformel muß übersetzt werden: „Mit dem Reich Gottes verhält es sich wie mit . . .".

Aber das sind Dinge, die wir ebenso voraussetzen wollen, wie die seit Jülicher übliche *Einteilung*, die *Gleichnisse* (Senfkorn) und *Parabeln* (Sämann) unterscheidet und diese beiden von den Beispielerzählungen (Barmherziger Samariter, Pharisäer und Zöllner) sondert. Auch das Hauptanliegen Jülichers hat sich durchgesetzt, daß die systematisch durchgeführte allegorische Deutung der Jesusgleichnisse eine Fehlentwicklung war, die von den durch Jesus intendierten Aussagen völlig abgelenkt hat. Es ist auch durchaus anerkannt, daß sich in Jesu Gleichnissen reine Allegorien nicht finden, in ihrer überlieferten Gestalt aber wohl Mischformen anzutreffen sind.

Nun in medias res: Einige Proben sollen uns Form, Inhalt und Zweck rabbinischer Gleichnisse vergegenwärtigen:

Vorausgeschickt muß werden, daß wir unsere Texte am liebsten der ältesten rabbinischen Überlieferungsschicht, der tannaitischen (bis 200 n. Chr.) entnehmen. Die zweite, jüngere Schicht, die amoräische (bis 500 n. Chr.) hat allerdings auch oft ältere Stoffe bewahrt. Von einer gegenseitigen Abhängigkeit ließe sich im übrigen nur einseitig sprechen, da die uns vorliegenden rabbinischen Texte so gut wie immer jünger als die evangelischen sind. Aber es wird wohl anzunehmen sein, daß Jesus und die Rabbinen mitunter aus dem gleichen im Umlauf befindlichen Gleichnismaterial geschöpft haben.

Nehmen wir also einmal eine reine Allegorie:

Ein gewisser Antoninos hat Schwierigkeiten mit dem letzten Gericht. Der Leib, mit dem man sündigt, löst sich auf, kann also nicht gestraft werden, die Antwort des Rabbi ist ein Gleichnis:

„Ein Maschal. (Das gleicht) Einem Könige, welcher einen schönen Park hatte. Darin waren schöne Erstlinge. Und er setzte zwei Wächter hinein, der eine war lahm und der andere blind. Da sagte der Lahme zum Blinden: ich sehe schöne Erstlinge in dem Park, komm, nimm mich auf deine Schultern, und wir wollen sie uns holen und essen. Der Lahme stieg auf die Schulter des Blinden, und sie holten sie (herunter) und verzehrten sie. Nach einiger Zeit kam der Eigentümer des Parks. Er sagte zu ihnen: wo sind die schönen Erstlinge? Da sagte der Lahme zu ihm: habe ich etwa Beine, um zu gehen? Es sagte der Blinde zu ihm: habe ich etwa Augen, um zu sehen? Was tat er (d. h. der Eigentümer des Parks)?

[6] *O. Knoch*, Haag, Bibellexikon, Einsiedeln ²1968, 598.
[7] *E. L. Dietrich*, RGG ²III, 1617. Auch für *M. Hermaniuk*, La Parabole Evangélique, Bruges 1947, 189 haben die rabbinischen Gleichnisse fast ausschließlich die Exegese des AT, die Aufhellung schwieriger Stellen zum Gegenstand.
[8] Bes. *Th. Guttmann*, Das Maschal-Gleichnis in tannaitischer Zeit, Frankfurt/M. 1929, 3—6.
[9] Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ⁸1970, 99—102.

Er ließ den Lahmen auf die Schulter des Blinden steigen und dann verurteilte er sie beide zusammen (wörtlich wie einen, wie eine Einheit). So bringt auch der Heilige — gepriesen sei er — die Seele herbei und schleudert sie in den Körper und dann richtet er sie beide zusammen[10]."

Man ist sich sofort bewußt, daß Jesus eine solche Allegorie nicht gebraucht hat.

Ein anderes Beispiel: Zwei der ältesten Gleichnisse, als deren Verfasser wohl wirklich Hillel und Schammai in Frage kommen:

„Anknüpfend an Gen 1 sagt die Schule Schammais: Zuerst wurde der Himmel erschaffen, und nachher wurde die Erde erschaffen. Die Schule Hillels sagt: Die Erde wurde zuerst erschaffen und nachher der Himmel. Diese führen einen Grund für ihre Worte an, und diese führen einen Grund für ihre Worte an. Nach der Ansicht der Schule Schammais, die sagt, der Himmel wurde zuerst erschaffen und nachher die Erde, (ist der Beweis): Ein Gleichnis mit einem Könige, der sich einen Thron anfertigte, und nachdem er ihn angefertigt hatte, machte er den dazu gehörigen Fußschemel. So sagt auch der Heilige gelobt sei er (Jes 66): Der Himmel ist mein Thron und die Erde mein Fußschemel. Welches ist das Haus, das ihr mir erbauen könnet, und welches ist der Ort zu meiner Ruhestatt?
Nach der Ansicht der Schule Hillels, die sagt, die Erde wurde zuerst geschaffen und nachher der Himmel, (ist der Beweis): Ein Gleichnis mit einem König, der einen Palast baute, Nachdem er das untere gebaut hatte, (nachher) baute er das obere (So (Gen 2): Am Tage da der ewige Gott Erde und Himmel geschaffen[11]."

Das Tertium comparationis ist in beiden Fällen die zeitliche Abfolge. Hillels Gleichnis ist unmittelbar einleuchtend und auch dem ungebildeten Hörer verständlich. Schammais Ausführungen verlangen schriftgelehrte Reflexion. Zweck solcher Gleichnisse ist die Schrifterklärung, u. zw. eine etwas scholastische Art davon.

Ein anderes Mal ist es wieder ein Bibelvers, der diesmal Rabbi Akiba zum Gleichniserzählen veranlaßt.

„Ein Gleichnis mit einem Könige, der Schuldner hatte und ihnen eine Zeit bestimmte, ihre Schuld zu bezahlen. Einer der Schuldner kam an jedem Tage, bevor der Zahltermin herannahte, brachte dem Könige Geschenke und zeigte ihm seine Ergebenheit. Als die Zeit der Schuldeinforderung kam, wurden alle Schuldner ergriffen. Da sprach jener Schuldner zu dem Obersten, der die Verhaftung vornahm: Ich bin imstande, meine Schuld zu bezahlen, führe mich zum Könige. Als man ihn vor den König brachte, reichte ihm der König die Hand, begrüßte ihn und ließ ihn zu seiner Rechten Platz nehmen. Als die Sache den anderen Schuldnern bekannt wurde, daß um der Geschenke willen, die jener Schuldner dem Könige gegeben, er soviel Ehre erworben hatte, schlugen sie sich ins Gesicht und sprachen: Warum haben wir nicht auch dies getan?
Das Geschenk, das man dem Heiligen, gelobt sei er, gibt, ist das Wohltun. Wie es heißt Prov. 21 (Gerechtigkeit). Wohltun und Recht üben ist dem Ewigen gefälliger als Opfer[12]."

Mit diesem Gleichnis gibt Akiba dem eine schlichte Erfahrungstatsache konstatierenden Vers Spr 18, 16 „das Geschenk, das einer gibt, verschafft ihm Zutritt zu den Großen" *eine religiöse Deutung.* Es liegt ein *zweigipfeliges Gleichnis* vor, wie wir solche auch von Jesus kennen (Vom verlorenen Sohn), wobei der Ton immer auf dem *zweiten* Gipfel liegt.

Stehende Metaphern machen die Deutung leicht: „Schuld" für „Sünde" ist echt rabbinisch und noch uns aus dem Vaterunser geläufig. Daß ein König statt eines Kreditgebers als tragende Figur des Gleichnisses gewählt wird, versteht sich aus dem Gebrauch des Wortes König als übliche Gottesbezeichnung im damaligen Judentum. Durch die Verwendung derartiger Metaphern gerät das Gleichnis natürlich in die Nähe der Allegorie.

Beliebt ist der Schluß *a minori ad maius:* qal wachómer (qal = leicht, gering, chómer = schwer, schwierig). Vgl. Mt 7, 11: „Wenn also ihr, böse wie ihr seid, euren Kindern doch gute Gaben gebt, wie viel mehr wird dann euer Vater im Himmel denen Gutes geben, die ihn bitten!"

„Wenn sich Rabbi Hillel von seinen Schülern verabschiedete, ging er noch ein Stück mit ihnen. Dann sagten seine Schüler zu ihm: Rabbi, wohin gehst du? Da sagte er zu ihnen:

[10] P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse, 32 f.
[11] *Th. Guttmann,* a. a. O., 10 f. [12] *Th. Guttmann,* a. a. O., 13 f.

um ein Gebot zu erfüllen. Da sagten sie zu ihm: Was ist denn das für ein Gebot? Da sagte er zu ihnen: zu baden im Badehaus. Da sagten sie zu ihm: So ist denn das ein Gebot? Da sagte er zu ihnen: Ja, wenn schon das Bild der Könige, das man im Zirkus aufstellt, von einem eigens dafür behördlich angestellten Aufseher gereinigt und abgespült wird, (um wieviel mehr dann) ich, der ich geschaffen bin im Bild und Gleichnis[13]."

Es gibt auch *fragende Gleichnisse* mit Antwort wie Lk 17, 7—10: Wer von euch sagte seinem Knecht, der vom Pflügen heimkommt: komm gleich her und lege dich zu Tisch? Wird er nicht sagen: Richte mir zuerst das Mahl, darnach kannst auch du essen ...? So ist es auch mit euch: Wenn ihr alles getan habt, sagt: Wir sind unnütze Knechte! Fiebig gibt eine Parallele dieser Form aus der Tosephta (200 n. Chr.). Rabban Jochanan ben Zakkai löst eine Schwierigkeit:

„Warum sind die Israeliten ins Exil nach Babel gegangen, mehr als in alle Länder (das heißt: und nicht in ein anderes Land)? Deswegen, weil das Haus Abrahams von dort herstammte. Bildet ein Gleichnis! Wem gleicht die Sache? Einer Frau, die sich an ihrem Gatten verging. Wohin entläßt er sie? Er entläßt sie in das Haus ihres Vaters[14]."

Diese beiden Beispiele zeigen eine formale Parallele, aber inhaltlich sind sie doch toto coelo von Jesu Art verschieden. Wie in den Evangelien finden sich auch bei den Rabbinen *Gleichnispaare.* Lk 6, 46—49: Wer zu mir kommt und hört und tut, was ich sage, gleicht einem Mann, der sein Haus auf Felsenfundament baut. Das Hochwasser reißt es nicht fort. Doch wer hört und nicht tut, gleicht einem Mann, der sein Haus auf Sand baute usw.

Ein Beispiel dafür ist Pirqe Awot: „Rabbi Eliezer sagte: Jeder, dem seine Weisheit mehr gilt als seine Taten, wem gleicht er? Einem Baum, der viele Äste hat, aber wenig Wurzeln; kommt ein Sturmwind, so reißt er ihn um und legt ihn aufs Gesicht... Jeder aber, dem seine Taten mehr gelten als seine Weisheit, wem gleicht er? Einem Baum, der wenig Äste hat, aber viele Wurzeln. Und wenn alle Stürme der Welt über ihn kommen und gegen ihn stürmen, bringen sie ihn nicht aus seiner Stellung" (III 17).

Bei der Durchsicht der vielen rabbinischen Gleichnisse wird man an d i e s e s erinnert: viele Äste, wenig Wurzeln!

Wir kommen zur nächsten Frage: Was kann man aus den rabbinischen Texten lernen?

II.

Daß die rabbinischen Gleichnisse schon in *sprachlicher Hinsicht* oft zur Interpretation höchst wertvoll sind, darf man von vornherein annehmen. Wir wollen das an ein paar interessanten Beispielen zeigen. Im Jahr 1912 haben sich P. Fiebig und H. Weinel eine heftige Fehde geliefert[15]: Weinel behauptet:

„Für die Methode der Gleichniserklärung haben wir also gar nichts aus dem Talmud zu lernen. Die Sache ist so einfach, daß sie sich überhaupt dem klaren Menschenverstand ohne weiteres vermittelt, wie man ja auch für die Methode der Erklärung der Gleichnisse des Talmud nicht irgend einer Parallelensammlung bedarf, sondern Fiebig wie jedermann sich einfach und mit Recht zutraut, sie zu verstehen. Man wäre auch im Neuen Testament niemals genötigt gewesen, ein Wort über die Methode der Gleichnisdeutung zu verlieren, wenn nicht Jahrhunderte allegorischer Exegese in der Kirche das einfache und natürliche Verständnis der Worte Jesu verschüttet hätten." Es geht um die bekannte These A. Jülichers, Jesus habe nie Allegorien, sondern nur reine Gleichnisse verwendet. „Können wir so für die Hauptfrage der Gleichnisdeutung nichts lernen, so steht es vielleicht besser mit Einzelheiten des Inhalts und der Form? Fiebig bejaht diese Frage lebhaft und betont auch hier wieder stark den Wert des Talmud für die Erkenntnis der ‚Eigenheit in der Ausdrucksweise Jesu'. Gewiß ist aus dem Talmud so gut wie aus anderen jüdischen Schriften viel für den Sprachgebrauch und den Gedankenkreis Jesu zu lernen," aber „gegen Fiebig ist nicht bloß der Vorwurf auf Belanglosigkeit des meisten Materials zu erheben, sondern sehr oft auch auf falsche Verwendung. Einen Fehler, den er an anderen sehr stark zu verurteilen weiß,

[13] Aus Leviticus Rabba, *P. Fiebig:* Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des Neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen 1917, 7 f.
Ders.: Der Erzählungsstil der Evangelien, Leipzig 1925, 64.

[14] *P. Fiebig,* Gleichnisreden, 32, Erzählungsstil, 62.

[15] *P. Fiebig,* Jesu Gleichnisse im Lichte der rabbinischen Gleichnisse, ZNW 13 (1912), 192—211, und *H. Weinel,* Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage, ebd., 117—132.

den Schluß auf eine Regel, wo es sich nur um einen einmaligen Fall oder wenigstens um einen einzigen Beleg in seinem Material handelt, macht er recht häufig... Aus dem talmudischen Satz: ‚Unter allen Umständen verkaufe der Mensch alles, was er hat, und heirate die Tochter eines Gelehrtenschülers' wird (S. 97) geschlossen: ‚Alles verkaufen, um etwas zu erlangen, war offenbar bei den Rabbinen ein starker, anschaulicher Ausdruck, wenn man sagen wollte: alles daransetzen, um etwas zu erlangen.' Dann wird die stillschweigende Voraussetzung gemacht, daß im Gleichnis von der Perle Jesus nicht von dem Bild des Kaufmanns, sondern von dem rabbinischen Sprachgebrauch aus auf das Wort ‚alles verkaufen' gekommen sei." (S. 122)

Fiebig[16] hatte einen tannaitischen Text aus Pesachim (49 a) zitiert. Mit seiner Parallele, auf die nach ihm auch Billerbeck[17] verweist, während A. Schlatter[18] weitere Belege anführt, hat Fiebig ohne Zweifel klar gemacht, „daß es sich hier bei Jesus um eine jüdische Eigentümlichkeit drastischer Ausdrucksweise handelt" (a. a. O.). Daß diese Feststellung nicht unwichtig ist, kann die neueste Diskussion über eine nichtkanonische Form der Überlieferung dieser Stelle lehren.

Im koptischen Thomas-Evangelium liest man Logion 76: „Jesus sprach: Das Königreich gleicht einem Kaufmanne, der eine Warenladung hat und eine Perle fand. Jener Kaufmann ist klug. Er verkaufte die Warenladung und kaufte sich einzig die Perle. Auch ihr, sucht nach seinem unvergänglichen, bleibenden Schatz, dem Ort, an den keine Motte herankommt, um zu fressen, und wo kein Wurm vernichtet!" Von dieser Fassung des Perlen-Gleichnisses behaupten C.-H. Hunzinger[19] u. a., daß sie ursprünglicher sei als die matthäische. W. Grundmann[20] schreibt, die Fassung des Thomasevangeliums enthalte „einen Zug, der altertümlicher ist als die Aussage des Matthäus: Der Kaufmann, der eine Perle findet — ebenso unerwartet, wie der Schatz im Acker gefunden wird —, verkauft nicht seinen ganzen Besitz, wie es bei Matthäus in Angleichung an den Schatz im Acker heißt, sondern seine Warenladung, um sich die Perle zu kaufen. Das ist nüchterner als die Fassung des Matthäus, so nüchtern, wie bei dem grabenden Mann der Verkauf seines ganzen Besitzes ist."

Gegen diese Auffassung, der Text des Thomas-Evangeliums sei ursprünglicher, hat man mit Recht eingewendet, daß es im Skopus des Gleichnisses wie in der Verkündigung Jesu ja darum geht, „das Unübliche zu tun, tatsächlich alles andere einzusetzen und dranzugeben und sich von dem großen „Entweder-oder" nicht mit partiellen Verzichten loszukaufen. Das aber war kaum besser, als durch das drastische hyperbolische „alles" zum Ausdruck zu bringen." So formuliert sehr treffend W. Schrage[21]. Er verweist a. a. O. auf die von Fiebig und Billerbeck angezogenen Parallelen der rabbinischen Sprechweise. Tatsächlich muß man sagen, daß damit die Frage entschieden ist. In der Mt-Fassung ist der Mann ja gar nicht φρόνιμος = klug. Mit dieser Qualifikation wird ja bereits allegorisiert (ob die Perle nun von dem Interpreten als die Seele oder das Reich des Vaters gedeutet wurde). Hierin zeigt sich doch ein *späteres Überlieferungsstadium.* Das gilt *ebenso* für die Erleichterung φορτίον, seine „Warenladung", die der Kaufmann verkauft, um für den Erlös die wertvolle Perle zu bekommen. *R. Kasser* versteht das Thomas-Evangelium so: Für den Gnostiker ist die Perle die Gnosis. Eine solche Ware hatte er noch nicht unter seinen Waren. Als er sie und ihren Wert entdeckt, gibt er seinen Beruf auf. Er verkauft alles, was er hat, er verkauft seine ganze Ware. Denn, wie es Logion 64 am Ende des Gleichnisses vom großen Gastmahl bei Ps-Thomas heißt: „Die Käufer und die Kaufleute werden nicht

[16] Gleichnisreden, 96 f.
[17] Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, München 1924, I, 674.
[18] Der Evangelist Matthäus, Stuttgart [4]1957, 447.
[19] BZNW 26, 209—220, hier 219 f.
[20] Das Evangelium nach Matthäus, Berlin 1968, 354.
[21] Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen, BZNW 29 (1964), 156. Vgl. *R. Schippers,* The Mashal-character of the Parable of the Perl. Studia Evangelica II (TU 87, 1964), 236—241.

eingehen in die Orte meines Vaters". Er hat die beste Anlage eines Kapitals gefunden, den unerschöpflichen und unvergänglichen Schatz, das heißt die Gnosis[22].
Schrage will natürlich vor allem seine These, daß der Kompilator des Thomasevangeliums die kanonischen Evangelien gekannt habe, auch an dieser Stelle verifizieren, muß aber doch gestehen: „Es bleibt die Schwierigkeit, daß bei Mt das Gleichnis von der Perle auf das vom Schatz im Acker folgt und ihm nicht vorangeht[23]. Diese Schwierigkeit ist aber unüberwindlich, wenn man erfährt, daß die Verwendung der beiden Gleichnisse in dieser Reihenfolge wahrscheinlich gar nicht vom Kompilator des Thomas-Evangeliums selbst stammt. Afrahat ruft den Mönchen in seiner 6. Anweisung eine Reihe kurzer Ermahnungen zu, darunter auch diese: „Laßt uns alle unseren Besitz verkaufen und uns die Perle kaufen, daß wir reich werden! Laßt uns unseren Schatz im Himmel sammeln, daß, wenn wir kommen, ER (Gott) uns öffne und wir erfreut werden[24]!" Der Text ist nicht nach 337 n. Chr. niedergeschrieben. Und nicht sehr viel später schreibt Ephräm († 373) eine Evangelienerklärung, in der er die beiden Gleichnisse ebenfalls in der Reihenfolge: erst das von der Perle und dann das vom Schatz bringt[25].
Auch in dem älteste Überlieferungen enthaltenden Roman Barlaam und Joasaph grüßt der Mönch Barlaam den Joasaph mit den Worten: „Wie ein kluger und weiser Kaufmann hast du alles verkauft und die Perle ohne Preis gekauft, und du hast den Schatz gefunden, der nicht gestohlen werden kann, verborgen im Acker der Gebote des Herrn. Du hast alles dafür hingegeben und nichts gespart, um den Acker für dich zu erwerben. Der Herr gebe dir für die zeitlichen Dinge die ewigen, für die vergänglichen die unvergänglichen (Lk 12, 33)[26]."
Das älteste Zeugnis für die Reihenfolge Perle — Schatz scheinen die Johannesakten zu sein, die wohl aus dem 2. Jhdt. stammen. Hier preist der Apostel „Jesus" als das Wort, die Gnade, das Salz, die unaussprechliche *Perle*, den *Schatz*, den *Pflug*, das *Netz* usw., also in der Reihenfolge der Gleichnisse Mt 13, 46.44 f.47[27]. Aus dieser überlieferungsgeschichtlichen Sicht ergibt sich wohl auch, daß die Gleichnisform im Thomas-Evangelium sekundär ist.
Ein anderes Beispiel dafür, daß man aus der Vergleichung der sprachlichen und stilistischen Eigenheiten der rabbinischen Gleichnisse mit denen der evangelischen viel lernen kann. H. Greeven[28] behandelte einmal die Gleichnisse vom bittenden Freund (Lk 11, 5—8), vom Knechtslohn (Lk 17, 7—10), vom verlorenen Schaf (Mt 18, 12—14) und die kurzen Gleichnisse vom Mann, der das am Sabbat in die Grube gefallene Schaf rettet (Mt 12, 11 f) und das von Mt 7, 8: „Wer ist unter euch, der seinem Sohn einen Stein gibt, wenn er um Brot bittet?"
Aus dem Vergleich ergibt sich die sachliche Eigenart, daß ‚der Mensch, dem in diesen Gleichnissen Gottes Gesinnung gegen ihn erschlossen werden soll, sich selber zum Bild dienen muß'. Als für Jesus charakteristische sprachliche Eigenart erscheint der Beginn mit der Frage: τίς ἐξ ὑμῶν . . . Nach Untersuchungen der einzelnen Partien kommt Greeven zum Schluß: ‚Im vollen Bewußtsein der Vorläufigkeit und Relativität, die dem wissenschaftlichen Denken unlöslich anhaftet, darf man nun doch wohl mit einer gewissen Zuversicht sagen, daß der in dieser Formanalyse sichtbar gewordene Redetypus in unmittelbare Nähe der ipsissima verba Domini führt. Wir haben in dieser Gleichnisgruppe neben allem Inhaltlichen auch einen formalen Niederschlag

[22] L'Evangile selon Thomas, Neuchatel 1961, 98 f.
[23] A. a. O., 157.
[24] *I. Parisot*, Patrol. Syr. I/1, 241, deutsch von *G. Bert*, TU III/3 u. 4, 90.
[25] Englisch bei *G. A. Egan*, Saint Ephrem, an exposition of the Gospel. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 292 (1968), 64 (§ 86 f), deutsch bei *J. Schäfers*. Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn, Neutest. Abh. VI (1917), 1 u. 2, 80 f.
[26] 38, 346 f. Ed. Woodward-Mattingly, London 1967, 576.
[27] 109, Bonnet II/2, 207 f.
[28] „Wer von euch . . .?" Wort und Dienst, 1952, 86—101.

dessen, was die Hörer Jesu meinten, wenn sie sagten: ‚Er lehrt uns wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten' " (Mk 1, 22).

Soweit Greeven. G. Bornkamm[29] hat sich in seinem Jesusbuch dieser Sicht angeschlossen. Jesu Gleichnisse sind nicht Mathematik für Fortgeschrittene, auch nicht Gleichungen mit mehreren Unbekannten, sondern bleiben im Bereich dessen, was jeder versteht. „Nicht wenige Bildworte und Gleichnisse Jesu beginnen darum mit der stürmischen, ohne alle Präliminarien sofort zupackenden Frage: „Wer unter euch?" — eine Gleichnisform, für die es bezeichnenderweise in rabbinischer Überlieferung nicht eine einzige Parallele gibt. Jedesmal eine auf den Hörer selbst gezielte Frage und zwar eine solche, die ihn nicht abfragt nach Kenntnissen oder theoretischen Urteilen und an irgendwelche Voraussetzungen der Frömmigkeit oder Bildung anknüpft, die der Hörer schon mitbringen muß." Tatsächlich findet sich in den rabbinischen Gleichnissen wohl nichts Vergleichbares.

Allerdings hat schon G. Heinrici[30] bei der Erörterung der Eingangsformeln der Gleichnisse die deliberativen Fragen genannt „mit denen Lk bisweilen solche Lehrerzählungen einführt (11, 5.11; 15, 4.8; 17, 7) und zwar in einer Weise, die an die Form der kynisch-stoischen Diatribé erinnert". Fiebig[31] hat allerdings gemeint, es liege in der Natur dieser Fragen, „die sich in der lebendigen Wechselrede so leicht einstellen, daß die Annahme einer direkten Beziehung des Lk zur stoisch-kynischen Diatribé nicht erwiesen ist, so möglich a priori diese Beziehung sein kann. Nicht nur Lk, auch Mt (18, 12 u. 24, 45) bietet diese Form". Im übrigen findet auch E. Pax[32] Spuren der Diatribé bei den Synoptikern und gibt als Beispiele Mt 6, 26 f, 11, 16 f Par. „Wer kann seiner Lebenszeit auch nur ein Geringes zusetzen?" ist in der Tat dem Stil der Diatribé durchaus nahe. Heinrici hat auf Beispiele verzichtet, aber solche lassen sich finden: „Wer kann ertragen, daß man die Leidenschaft der Vernunft gleichstellt?" (Seneca, de ira I, 10). „Wer bleibt gemessen, wenn er gereizt wird, wer bezähmt da seine Zunge? Wer behält seine Haltung, wenn er sich gehen ließ?" (ebd. III, 6). Quis est, qui non beneficus videri velit? (de beneficiis IV, 17). Quis pium dicet Aeneam, si patriam capi voluerit, ut captivitate patrem eripiat? (ebd. VI, 36). „Wir schätzen einen Weinstock, der seine Reben mit Trauben belädt. Wer hätte lieber einen Weinstock mit goldenen Trauben und goldenen Blättern?" (Epist. mor. 41, 7). Bei Epiktet beginnen diese Sätze gern mit τίς, τίς ἔτι oder ποῖος ἔτι u. dgl. Einige typische Belege mit „wer von euch": Dem Triptolemos haben alle Menschen Tempel gebaut, weil er den Getreidebau gebracht hat, Chrysipp hat die Wahrheit gebracht: „Wer von euch hat ihm dafür einen Altar oder Tempel gebaut?" (Diatriben I, 4, 31). „Wer von euch, der ins Bad gehen wollte, ging je in die Mühle?" (I, 27, 19). „Wenn einer von euch ein hübsches Mädchen liebte, weiß er, daß ich die Wahrheit sage" (III, 5, 17). Selbst eine Wendung wie die bei Jo 8, 46: „Wer von euch überführt mich einer Sünde?" hat ihre Parallele bei dem Kyniker Epiktets, der fragt: „Wer von euch hat mich jemals etwas begehren gesehen, was ich nicht bekam? Wann tadelte ich Gott oder Menschen? Wann klagte ich jemanden an? Sah mich jemand von euch etwa finster blickend?" (III 22,48).

Vgl. auch Philo, de ebrietate 57: „Wer von uns widersteht dem Reichtum? Und wer ringt gegen den Ruhm? Wer verachtet Ehre und Ämter? Überhaupt niemand!"

Genug der Beispiele, die jedenfalls zeigen, daß man mit Beweisen für die ipsissima verba des Herrn vorsichtig sein muß. Vielmehr sollte der hellenistische Einfluß auf unsere Literatur überhaupt noch eingehender untersucht werden. Es sollten sich mehr

---

[29] Jesus von Nazareth, Stuttgart [8]1968, 63 u. 183, Anm. 9.
[30] RE VI, 691.
[31] Altjüdische Gleichnisse, 114.
[32] LThK [2]III, 349 f.

Leute so wie H. Hommel[33] das tut, dem Aufspüren nicht nur hellenistischer Topoi, sondern auch hellenistischer Stileigentümlichkeiten widmen. Das müßte aber so intensiv geschehen, wie das K. Beyer analog für die semitische Syntax des NT tut[34].

III.

Unverstandene Gleichnisse

Wie die Bildworte des AT und die Gleichnisse der Rabbinen, sind die Gleichnisse Jesu Mittel zur Verdeutlichung, zur Erklärung und Enthüllung, keineswegs zur Verhüllung der Wahrheit. Rabbi Chanina soll diesbezüglich ein Gleichnis erzählt haben über Salomo:

„Die Sache gleicht einem tiefen Brunnen voller Wasser, und sein Wasser ist kalt und süß und gut, aber niemand konnte aus dem Brunnen trinken. Da kam jemand und band dafür Seil an Seil und schöpfte aus ihm und trank. Da begannen alle zu schöpfen und zu trinken. So von Wort zu Wort, von Gleichnis zu Gleichnis fand Salomo das Geheimnis des Gesetzes, denn es heißt Spr 1,1 „Sprüche (meschalim = Sprüche = Gleichnisse) Salomos". Und unsere Meister sagten: Das Gleichnis sei nicht unbedeutend in deinen Augen, denn durch das Gleichnis kann ein Mensch die Worte des Gesetzes verstehen. Ein Gleichnis: Die Sache gleicht einem König, der verlor eine schöne Perle; findet er sie nicht durch einen Docht im Wert eines Aß[35]?"

Markus will zwar, wenn er 4, 12 das Is-Wort (6, 9 f) „Damit sie sehen und doch nicht erkennen, hören und doch nicht verstehen" im Sinn seiner Parabeltheorie anführt, sagen, daß die Gleichnisverkündigung der Menge, „denen draußen" die Wahrheit verbergen und Verstockung verursachen sollte. Aber „ursprünglich dürfte es einer einem Fazit gleichkommenden Rückbesinnung auf das gesamte Wirken Jesu entsprochen haben, die im Hinblick auf den Willen Gottes den Unglauben Israels annimmt[36]." So sehr nun Jesu Predigt in Gleichnissen von vornherein nie den Zweck der Verdunklung der Wahrheit und ihrer Zurückhaltung hatte, so richtig ist die Feststellung Schille's, daß „diese Theorie an einen Wesenszug der orientalischen Gleichnisse anknüpft, wonach das Gleichnis dem gehaltenen Ohr unverständlich bleibt, weil es nur in seiner Bildhälfte verstanden, nicht aber auf die Sache angewendet wird"[37].

Den meisten rabbinischen Gleichnissen ist eine recht eingehende Deutung angehängt. In den Fällen allerdings, wo sie fehlt, ist die Deutung unsicher. Das kommt daher, daß die Bildrede ja uneigentliche Rede ist und ihr eigenes Leben hat, und daß die Sache, um die es geht, auch nur in allgemeinen Umrissen geschildert sein kann[38]. Fiebig führt als Belege zwei Gleichnisse an, mit deren Hilfe Jer 16,14 erklärt wurde, wo es heißt: „Es werden Tage kommen, da wird man nicht mehr sagen, so wahr Jahwe lebt(der die Israeliten aus Ägypten geführt hat, sondern, so wahr Jahwe lebt, der die Israeliten aus dem Nordland geführt hat und aus all den Ländern, in die er sie versprengt hatte)".

„Wem gleicht die Sache? Einem, der sich nach Söhnen gesehnt hat, und es wurde ihm eine Tochter geboren. Da schwur er bei ihrem Leben. Wiederum wurde ihm ein Sohn geboren, da ließ er die Tochter und schwur bei dem Leben des Sohnes. Rabbi Schimeon ben Jochai sagt: Wem gleicht die Sache? Einem, der auf einem Wege einherging. Da fiel ihn ein Wolf an. Er wurde gerettet. Und er erzählte nun die Geschichte mit dem Wolf. Es fiel ihn ein Löwe an, und er wurde vor ihm gerettet. Da ließ er die Geschichte mit dem Wolf und pflegte nun die Geschichte mit dem Löwen zu erzählen[39]."

---

[33] Z. B. „Herrenworte im Lichte sokratischer Überlieferung", ZNW 57 (1966), 1—23. Ders.: „Das hellenische Ideal vom einfachen Leben", Studium Generale 11 (1958), 742—751.
[34] Semitische Syntax im NT, I, Göttingen ²1968.
[35] Midr Hl 1, 1, P. Fiebig, Gleichnisreden, 91 f.
[36] *J. Gnilka*, LThK ²10 (1965), 740 f.
[37] *G. Schille*, RGG ²2, 578.
[38] *P. Fiebig*, Altjüd. Gleichnisse, 102, vgl. 118.
[39] *P. Fiebig*, Altjüd. Gleichnisse, 23.

Wenn in dem ersten dieser beiden Gleichnisse veranschaulicht wird, daß man einmal anders schwören wird, so ist die Deutung des zweiten nicht sicher. Da ist nicht mehr vom Schwören, sondern nur mehr vom Erzählen die Rede. Daß der Wechsel beim Erzählen dem Wechsel beim Schwören entspricht, ist klar, aber es fragt sich, ob „Löwe" und „Wolf" in der Sache Parallelen haben, etwa den Feinden entsprechen, von denen Israel errettet wird[40].

„Ohne Deutung enthält jedes Gleichnis etwas Rätselhaftes"[41]. So einsichtig die Bildhälfte eines Gleichnisses sein mag, die Sachhälfte kann ohne Deutung sehr oft nicht mit Sicherheit erfaßt werden. Wir wollen uns das an einem Gleichnis vergegenwärtigen, das der Forschung immer noch seine Rätsel aufgibt[42], an dem Gleichnis, das man gewöhnlich „Von der selbstwachsenden Saat" überschreibt:

„Und er sagte, so geht es mit dem Reich Gottes, wie wenn ein Mann den Samen aufs Land streut und sich schlafen legt und wieder aufsteht, Nacht für Nacht und Tag für Tag und die Saat sproßt und aufschießt, ohne daß er sich darum kümmert. Von selbst bringt die Erde Frucht, erst Halm, dann Ähre, dann ist der volle Weizen in der Ähre. Ist die Frucht aber reif, dann legt er auf der Stelle die Sichel an, denn die Ernte ist gekommen" (Mk 4, 26—29).

Die Exegese hat sich in etwa vier Richtungen um die Erklärung dieses Gleichnisses bemüht. Man sieht einen langsam sich vollziehenden und verborgenen Entwicklungsprozeß des Reiches Gottes mit apokalyptischem Abschluß ausgedrückt, oder man betont die Unabhängigkeit der Saat von Sämann und bezieht diese auf das Verhältnis des Wortes Gottes zum verkündigenden Menschen. Das Handeln Gottes in der Sachhälfte entspräche der Entwicklung der Saat in der Bildhälfte, das Verhalten des Sämannes entspräche dem Handeln und Nichthandeln des Menschen.

Ein weiterer Interpretationsversuch schließt den Entwicklungsgedanken aus und hebt die Tatsache hervor, daß der Sämann ja zur Untätigkeit verurteilt sei und nur auf Gottes wunderbare Tat hoffen könne. In dieser und der vorhergenannten Deutung ist der Sämann und der Erntende nicht derselbe. Wenn man aber die geläufige Metapher von der Ernte als das göttliche Gericht versteht, dann muß man auch im Sämann Gott erblicken; denn im Gleichnis ist der Säende und der Erntende ein und dieselbe Person.

Eine letzte Deutung entnimmt dem Gleichnis die Zuversicht Jesu auf das Gelingen seines Werkes. Freilich tritt bei dieser vierten wie bei der ersten Deutung die Schwierigkeit auf, daß man mit dem Schlußvers nicht ganz zurechtkommt. Mit Recht geht Harder in seiner eigenen Deutung[43] davon aus. Der Hauptton sei nicht auf das αὐτομάτη zu legen. Das Vergleichsmoment läge vielmehr darin, daß der Säende zu seiner Zeit auch erntet, sich aber während des Reifungsprozesses nicht um die Saat kümmert. Dem αὐτομάτη ist also ein konzessiver Sinn beizulegen: Obwohl der Säende die Saat eine Weile sich selbst überläßt, nämlich bis sie reif ist, macht er zu seiner Zeit seinen Anspruch auf die scheinbar sich selbst überlassene Saat als Herr derselben wieder geltend. Der Hörer, den die Frage, was aus der Saat wird, in Spannung hält, bekommt mit dem in eschatologischen Zusammenhängen üblichen εὐθύς Auskunft. Harder findet dann noch in dem besonderen Zug dieses Gleichnisses, daß es die Saat schildert, wie sie sich selbst überlassen ist und von allein wächst, den Trost für die Kinder Gottes, für die Glaubenden ausgedrückt, die in der Zeit zwischen „Saat" und „Ernte" ihr Preisgegebensein erfahren. Das Zeugnis von dieser Erfahrung durchzieht ja tatsächlich das ganze NT. Die Christen sind Törichte, Verfolgte, von ihrem Herrn Zurückgelassene, Ausgelieferte.

[40] Vgl. *P. Fiebig*, Altjüd. Gleichnisse, 103.
[41] *P. Fiebig*, Altjüd. Gleichnisse, 118.
[42] „Die Auslegung ist umstritten", *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Mk, Berlin ²1968, 98. Einen Überblick über die Deutung gab *G. Harder*, Theologia Viatorum, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule, Berlin 1948/49, 51—70.
[43] A. a. O., 60 ff.

Diese Deutung ist bestechend. Aber es läßt sich vielleicht doch auch eine andere geben, die die wesentlichen, bisher gewonnenen Erkenntnisse aber nicht aufzugeben braucht. Wenn man erkannt hat, daß Saat und Ernte göttliches Handeln versinnbilden, dann darf man sich bei der Auslegung nicht dadurch irre machen lassen, daß es im geschilderten Naturvorgang genau umgekehrt ist. Da sät und erntet der Mensch, während Gott das Wachstum gibt. Dieser Verwechslung sind ja jene Ausleger zum Opfer gefallen, die das selbständige Fruchtbringen der Erde vom göttlichen Geschehen gegenüber dem menschlichen Handeln verstehen.

Beginnen wir mit der Richtigstellung des herkömmlichen Titels: Ist denn eigentlich von „selbstwachsender Saat" die Rede? Die Saat geht zwar auf, ohne daß sich der Bauer darum zu kümmern braucht, aber es ist nicht die Saat, von der αὐτομάτη gesagt wird, sondern von der Erde, die „spontan" Frucht bringt. Das Fruchtbringen der Erde ist aber Gebot Gottes (Gn 1, 11). „Gott spendet Regen, tränkt die Flur und sichert uns die Ernte" (Jer 5, 24 vgl. umgekehrt Amos 4, 6—9). Gott ist es, „der Gras sprossen läßt für das Vieh und Saat für die Ackerbestellung der Menschen, um aus der Erde zu schaffen das Brot" (Ps 104, 14).

Auf der natürlichen Ebene, in der Bildhälfte des Gleichnisses steht am Anfang und Ende der Mensch, der sät und erntet und in der Mitte Gott, der dem Menschen die Erde fruchtbar werden läßt. In der Sachhälfte ist es nun — darauf weisen ja die geläufigen Metaphern ebenso wie das apokalyptische εὐθύς — gerade umgekehrt, Gott hat seine Saat ausgeworfen und wartet auf den Augenblick der Ernte, und er erwartet das spontane Fruchtbringen des Menschen auf diese Ernte hin.

Wir würden also dieses dem Mk eigene Gleichnis besser als „Gleichnis vom fruchtbaren Acker" bezeichnen. Natürlich ergibt sich hiedurch eine gewisse Parallele zum Gleichnis vom Sämann (Mk 4, 1—9 Par.). Da wird deutlich gemacht, daß Jesu Initiative nicht scheitern wird, wie die Saat ungeachtet aller Widrigkeiten zu einer reichen Ernte reift. Während also hier nur die Sicherheit der Ernte und einer großen Ernte allen Zweifeln am Erfolg der Botschaft Jesu entgegengehalten wird, setzt das Gleichnis vom fruchtbaren Boden nichts voraus und faßt wie die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und vom Schleppnetz und die Gleichnisse von den anvertrauten Talenten oder Pfunden die Zeit zwischen Aussaat und Ernte, zwischen Verkündigung der Botschaft und Gericht ins Auge: Es verlangt, daß Frucht gebracht werde, die Frucht der Umkehr! Weil dieser Gedanke ja im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen mit eingeschlossen ist (Mt 13, 24—30), konnte Mt das markinische Gleichnis übergehen[44], wie es auch Lk unter dem Gesichtspunkt der Dublette ausgelassen haben dürfte[45]. Aber darauf ist hier nicht weiter einzugehen. Gleichnisse, die uns ohne Deutung überliefert sind, bereiten also unserem Verständnis Schwierigkeiten. Das fällt bei Texten wie dem eben besprochenen nicht so auf, weil wir an verschiedene traditionelle Auslegungen gewöhnt sind.

Nehmen wir einmal an, das Gleichnis im koptischen Thomas-Evangelium Nr. 97 stamme von Jesus und wir suchen seine Aussage: „Jesus sprach: Das Königreich (des Vaters) gleicht einer Frau, die einen Krug mit Mehl trägt und einen weiten Weg geht. Das Ohr (der Henkel) des Kruges brach; das Mehl lief hinter ihr auf den Weg hinab; sie kümmerte sich nicht darum; sie hatte das Mißgeschick nicht bemerkt. Als sie nach Hause kam, setzte sie den Krug ab und fand ihn leer". Wir stehen dieser Perikope tatsächlich hilflos gegenüber. J. Doresse[46] meint: „Man hat das ohne Zweifel so zu verstehen, daß das Reich Gottes verschwindet und sich verliert, ohne daß man es merkt; oder auch umgekehrt, daß man sein Kommen ebenso wenig merkt, wie die

[44] Vgl. dazu *H. Schürmann*, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 117.
[45] *H. Schürmann*, a. a. O., 280, 282—287 f.
[46] L'Evangile selon Thomas, Paris 1959, 198.

Frau den Verlust ihres Mehles gemerkt hat". H. Montefiore[47] hält diese Krugparabel (wie die im Thomas-Evangelium folgende vom Attentäter) für authentische Überlieferung: Der springende Punkt ist auch nach ihm der unbemerkte Verlust des Mehles, womit ursprünglich auf das unbemerkte Kommen der Königsherrschaft, »bis sie plötzlich da ist«, abgehoben ist. Kasser äußert sich bei weitem zurückhaltender, vor allem mit dem Hinweis auf die gewählte unwahrscheinliche Analogie[48]. Aber gerade von daher kommt aus dem Vergleich mit rabbinischen Gleichnissen eine interessante Stütze der Interpretation.

Aus der Mechilta übersetzt Fiebig folgendes Gleichnis: „Roß und Reiter" (Ex 15,1. Wörtl.: Roß und sein Reiter). (Die Schrift) deutet an, daß das Roß zusammengebunden (d. h. unzertrennlich verbunden) war mit seinem Reiter, und sein Reiter zusammengebunden war mit dem Roß. Sie stiegen (zusammen) hinauf (in die Höhe) und fielen (zusammen) hinunter in die Tiefe, und trennten sich nicht voneinander.

Ein Maschal.

(Das gleicht) Einem Menschen, der zwei Geräte in die Luft warf, und sie trennten sich sofort voneinander.

Aber hier: Roß und seinen Reiter zusammen ramah, jarah (ramah): (das deutet an) daß sie hinaufstiegen zur Höhe (wegen des Anklingens an ram = hoch), jarah: (das deutet an) daß sie hinunterfielen (wegen des Anklingens an jarad = hinabgehen), und sie trennten sich nicht voneinander)[49]".

Fiebig merkt dazu an: „Maschal" sagt man also auch, wenn es sich um einen Gegensatz zwischen dem Bild und der Sache handelt. — Es kommt hier in dem Gleichnis nur auf das Werfen und dabei Zusammenbleiben, resp. Sichtrennen an, sonst ist Bild und Sache verschieden[50]."

In der Mechilta steht übrigens noch ein Gleichnis[51], das eine Deutung e contrario verlangt. Von daher ist also auch das Gleichnis von der Frau mit dem lecken Mehlkrug gut deutbar. Man kann aber auf der anderen Seite begreifen, daß dieses Gleichnis von den kanonischen Redaktoren nicht „sonderbarerweise vergessen"[52], sondern wegen der Schwierigkeit seiner Deutung und seiner redaktionellen Weiterverwendung übergangen worden sein kann.

Vielleicht darf man auch noch folgende Vermutung wagen: Das dem Sondergut des Mk angehörende Gleichnis von der selbstwachsenden Saat beginnt wie die Logien des Thomas-Evangeliums: Καὶ ἔλεγεν· οὕτως ἐστίν ἡ βασιλεία. Es könnte aus einer ähnlichen Spruchsammlung stammen. Es wäre sogar möglich, daß es einmal mit dem Gleichnis vom schadhaften Krug ein Gleichnispaar gebildet hatte. Dabei hätte das eine positiv, das andere negativ das plötzliche und unvermerkte Kommen der Gottesherrschaft ausgedrückt. Aber mehr als eine Vermutung kann das nicht sein.

*

Zusammenfassung: Wir haben bestätigt gefunden, daß die Gleichnisse Jesu *formal* durchaus den rabbinischen Gleichnissen entsprechen. Die von Greeven hervorgehobene Ausnahme gilt zwar im Hinblick auf die rabbinische Literatur, nicht aber allgemein. Sie hat ihre schlagende Parallele in der Diatribe, so daß wir keinen sicheren Anhalt für die ipsissima vox Jesu haben. Es hat sich aber ein tiefreichender Niveauunterschied gezeigt. Während Jesu Gleichnisse den Anbruch der Gottesherrschaft und ihrer Verpflichtung verkünden und erläutern, dienen viele Gleichnisse der Rabbinen bloß einer spitzfindig-scholastischen Schriftgelehrsamkeit[53].

Die Gleichnisse Jesu heben sich also gerade auf der Folie der rabbinischen vorteilhaft ab. Trotzdem können wir aus dem Vergleich wegen der bestehenden formalen Analogien und sprachlichen Parallelen nicht wenig lernen.

---

[47] Thomas and the Evangelists, London 1962, 70 f.
[48] L'Evangile selon Thomas, Neuchatel 1961, 109.
[49] Altjüd. Gleichnisse, 41 f. [50] S. 41, Anm. 1. [51] *P. Fiebig*, Altjüd. Gleichnisse, 55 f.
[52] „bizarrement oubliée", *Kasser*, a. a. O.
[53] Wir treffen uns damit durchaus mit den entsprechenden Feststellungen *W. O. E. Oesterley's*, The Gospel parables in the light of their jewish background, London 1936, 9—11.

JOSEF BREUSS

Gedanken zur Eschatologie

Wir beten im ökumenischen Glaubensbekenntnis: „Von dort wird er kommen zu richten die Lebenden und die Toten". Der Gedanke von der Vollendung der Geschichte durch Gott ist wohl so alt wie das Christentum. Schon die Botschaft Jesu von der Königsherrschaft Gottes hatte eine Zukunftsperspektive. Die Gleichnisse, in denen sich unanfechtbares Material über die Reden des historischen Jesus findet, machen klar, daß ein Anfang bereits gegeben ist, das Ende in Herrlichkeit aber noch nicht erreicht ist (vgl. das Gleichnis vom Sämann, von der selbstwachsenden Saat, vom Senfkorn, vom Sauerteig usw.). In diesen Gleichnissen ist Gegenwart und Zukunft zugleich ausgesprochen.

Einige Logien in der sogenannten „Kleinen Apokalypse" (Lk 17, 20—37) machen es wahrscheinlich, daß es schon in der ältesten uns bekannten Quelle, der Logienquelle (Q), eschatologische Stoffe gegeben hat. R. Schnackenburg schreibt die Substanz der eschatologischen Sprüche Lk 17, 22—24 der Logienquelle zu. Er vermutet, daß Lukas die beiden Stücke vom Reich Gottes, das schon anwesend und wirksam ist (17, 21) und das vom Kommen des Menschensohnes miteinander verbunden hat[1].

Auch die paulinische Theologie bezeugt, daß in der Urkirche der Gedanke von der Parusie lebendig war. Für Paulus ist die Auferweckung der Toten nicht zu trennen von der Auferstehung Jesu. Christus ist in der Auferstehung in die pneumatische Seinsweise übergegangen. Der Geist Gottes wird auch einmal unsere Auferstehung herbeiführen: „Wohnt aber der Geist dessen in euch, der Jesus auferweckt hat von den Toten, so wird er, der Christus Jesus erweckte von den Toten, lebendig machen auch eure sterblichen Leiber durch seinen in euch wohnenden Geist" (Röm 8, 11). Der Geist Gottes bewirkt eine Neuschöpfung; unsere Auferstehung erfolgt nicht nach irdischen Vorstellungen. Die vier Antithesen 1 Kor 15, 42—44 betonen die Diskontinuität, den Wundercharakter des künftigen Lebens. Dem „seelischen Leib" (d. h. dem irdischen; vgl. Gn 2, 7) stellt der Apostel den „geistlichen Leib" gegenüber. Wir alle werden verwandelt werden, denn „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen" (1 Kor 15, 50). Die Neuschöpfung erfolgt „beim Schall der Posaune"; es handelt sich also um ein Geschehen, das von Gott kommt, nicht um eine Vollendung im Rahmen der irdischen Geschichte.

Die ntl Aussagen über die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit und den neuen Himmel und die neue Erde sind stark mit apokalyptischen Vorstellungen verknüpft (Der Menschensohn auf den Wolken des Himmels, mit den Engeln, unter Posaunenschall und mit kosmischen Katastrophen), so daß diese „dramatische Eschatologie" (R. Bultmann) für uns unvollziehbar ist.

Es soll nun in einem Versuch gezeigt werden, wie das Mysterium von der Vollendung der Welt durch Jesus Christus dem Menschen unserer Zeit näher gebracht werden könnte. Das Kommen des Reiches Gottes wird hier als Vollendung eines Prozesses betrachtet, an dem wir alle beteiligt sind. Wir gehen von der Voraussetzung aus, daß die Welt nicht etwas Fertiges ist, sondern etwas Geschichtliches, das vom Menschen erst realisiert wird. Durch die menschliche Sinngebung wird das Wesen der Dinge nicht verhüllt, sondern sichtbar gemacht. Wichtig ist dabei, daß die Sinngebung durch Menschen erfolgt, die miteinander in Interaktion stehen. Es ist nun denkbar, daß der Prozeß der Sinngebung jenen Punkt erreicht, an dem sich die Menschen und die Dinge *endgültig* als das zeigen, was sie sind. Das wäre die letzte Offenbarung der Wahrheit, des WORTES. Die Hauptbegriffe der Darlegung sind „Welt" im Sinne der schlichten

[1] *R. Schnackenburg*, Christliche Zukunftserwartung nach dem Neuen Testament, Würzburg 1968 (Skriptum SS 1968), 47.

Erfahrungswelt, „Wahrheit" und „Sprache". Die Erklärung dieser Begriffe soll den Hintergrund bilden für den Auferstehungsglauben, wie er im NT bezeugt ist.

1. Der anthropologische Horizont der Welt

Für das griechische Denken stellte der Kosmos eine kausale Ordnung vor, in der es keinerlei Abweichungen gab. Im Bereich des Menschen herrschte die μοῖρα, der alles unterworfen ist, was die Menschen vollbringen. Wir können diese Sicht der Welt nicht mehr teilen, denn wir erfahren die Welt nicht als etwas Fertiges, sondern als etwas, das wir uns erst schaffen. Welt ist für uns zunächst etwas ganz anderes als jener objektivierbare Ausschnitt, mit dem es nach dem Verständnis der meisten Menschen der Naturwissenschafter zu tun hat, der einen Teil der Welt isoliert und zum Objekt macht. Welt ist ursprünglich die „schlichte Erfahrungswelt" (Husserl). Diese ist keine Summe von Wirklichkeitsklötzen, sondern ein Sinngeflecht, in dem die Dinge aufeinander verweisen. Welt wird dadurch realisiert, daß wir den Dingen einen Sinn geben. Die Sinngebung der Welt ist dem Menschen übertragen (Gn 2, 19). Durch sinngebende Handlungen, durch Kultur, Spiel und besonders durch die Arbeit macht sich der Mensch die Dinge vertraut, wandelt er die Welt aus der Unheimlichkeit und Unbehaustheit in das Ge-Heim-nis, gestaltet er die Erde zur Welt des Menschen.

Welt ist also nicht frei von „subjektiven" Einflüssen; „objektiv" gibt es nur Unkräuter und Geräusche (Schopenhauer); in der Erfahrungswelt gibt es Blumen und Musik. Die Dinge sind also mehr als bloße Dinge, rein faktische Vorhandenheit. Das Wesen der Dinge wird durch die menschliche Sinngebung nicht verdeckt, sondern gerade erst sichtbar gemacht, denn die Dinge sind auch Möglichkeiten, in ihnen immer mehr zur Wirklichkeit zu bringen, als jetzt darin ist. Was wir hier Welt nennen, ist nicht total objektivierbar, da sich in ihr Spuren unserer eigenen Sinngebung finden (subjektive Einflüsse); wir sind jedoch nicht imstande, „Subjektives" und „Objektives" wieder fein säuberlich zu trennen.

Die Welt, von der wir sprechen, ist nicht ungeschichtlich: Durch sinnstiftendes Tun sind wir alle an ihrer Realisation beteiligt und geben sie der nächsten Generation weiter. Durch die verschiedenen Neuheitserfahrungen ist die Welt für den Menschen immer wieder etwas anderes. Wir leben heute im Zeitalter der Technik in einer anderen Welt als die Menschen der Antike und des Mittelalters.

Die Welt, die wir ursprünglich erfahren, ist ein Gefüge von reflex nicht vollends kontrollierbaren Sinnzusammenhängen. Wenn wir vom anthropologischen Horizont der Welt reden, wollen wir damit sagen, daß der sich orientierende Mensch die Aufgabe hat, die Wahrheit der Wirklichkeit zu enthüllen. Eine Welt, in der der Mensch überhaupt nicht anwesend ist, liegt außerhalb des menschlichen Denkhorizontes. Man darf das, was man als Horizont menschlichen Denkens und Seins erfahren hat, nicht von einem erschlichenen Absolutheitspunkt aus betrachten: Bei der Betrachtung der Welt kann man den menschlichen Standpunkt unmöglich verlassen.

2. Die Erfahrung der Welt — Wahrheit

Das Grunddogma der Aufklärung und des Positivismus lautet: Die Wahrheit liegt nur im Objekt. Der Wissenschafter muß sich möglichst passiv verhalten und alle subjektiven Einflüsse sorgfältig eliminieren. Die positivistische Ansicht, daß wir die Welt umso besser erkennen, je mehr wir in der Distanz des neutralen Beobachters verharren, können wir nicht teilen.

Die Welt wird durch das sinnstiftende Tun des Menschen realisiert; die Welt offenbart sich dem Menschen auch durch das Tun. Menschliche Erfahrung konstituiert sich ursprünglich „nicht als Ideenschau, sondern als Weltbegegnung und Weltauseinandersetzung. Die Erde konkret erkennen heißt ursprünglich immer: Welt aufbauen oder ‚realisieren'. ... Auf diese Weise ist Sinnerfahrung immer auch irgendwie

Sinnstiftung oder Sinnkonstitution"[2]. Alle Wahrheit ist ursprüngliche Erfahrung von Wirklichkeit. Diese Erfahrung ist jedoch ohne Engagement (Inter-esse) nicht möglich und darum ist jede Erfahrung immer schon Auslegung. Die rein positive Wahrnehmung gibt es nicht.

„In der Tat verhält es sich so: Je näher ich einer Wirklichkeit komme, desto weniger läßt sich diese von mir im Schema einer negativ asketischen Objektivität fassen, desto weniger ‚objektiv' wird sie. Wird sie darum subjektiv? Nein! — Wenn ich ‚subjektiv' nicht wiederum als negatives Korrelat eines klassisch verstandenen ‚objektiv' verstehen will. Denn wir haben es hier mit einer viel ursprünglicheren und dichteren Seinserfahrung zu tun als dort, wo man alles entweder objektiv oder subjektiv nennen kann und sich als Teilspezialist nur ein partielles, auf bloße Aspekte abzielendes Wahrheitsinteresse vorbehält[3]."

Mit den Begriffen Welt und Wahrheit aufs engste verknüpft ist der Begriff Intersubjektivität. Der Prozeß der Wahrheitswerdung der Welt erfolgt ja nicht durch völlig isolierte Individuen, sondern durch Menschen, die miteinander in Beziehung stehen. Die Person ist in ihrer Genese auf Mitmenschen angewiesen. Der Mensch ist nicht zunächst er selbst und hat dann auch noch einen Bezug zum Mitmenschen. Auch die Leiblichkeit des Menschen wird von den anderen Menschen mitbestimmt. Wir setzen dabei voraus, daß der Leib nicht reine Faktizität, bloße Körperlichkeit ist, sondern ein Sinngebungsfeld, ein Wort, das unmittelbar verstanden wird. Leib als Kosmisierung des Geistes hat Ereignischarakter. Der Mensch ist darauf angelegt, dem Mitmenschen offen zu begegnen. Da sich die Intention der Sinngebung jeden Augenblick ändert, können wir unser Verhalten nicht vorausplanen — außer im starren Zeremoniell, in das die Menschen wichtige Begegnungen kleiden. Auch wenn der andere nur zuhört, ist er für das Gesagte mitschöpferisch. Mit der Behauptung, der Mensch sei ein ens sociale, wird die Personalität nicht geleugnet, sondern nur ihre volle Isolierung. Selbst wenn wir allein sind, begleitet uns der „Blick des anderen" (J. P. Sartre); Bewußtsein ist Mit-wissen (conscientia, conscience).

Da unser Menschsein immer von Mitmenschen mitkonstituiert wird, ist auch die Realisierung und Erfahrung der Welt von der Intersubjektivität mitbestimmt. Die Farben z. B. erfahren wir im Zusammenhang mit der emotionalen und existentiellen Bedeutung, die sie innerhalb einer bestimmten Kultur haben; die Weise, Vergangenheit und Zukunft zu sehen, hängt zusammen mit der Kultur, und was der Mensch dabei als „faktisch gegeben" betrachtet, bestimmt der jeweilige Stand der Wissenschaft usw. Über „nüchterne Tatsachen" kann nur innerhalb des Horizontes menschlicher Interpretation gesprochen werden, und dieser ist von der Kultur und der Geschichte bestimmt. In einer zeitlosen Wirklichkeit kann es keine Interpretation geben; es ist ja alles das, was es ist. In der geschichtlichen Wirklichkeit — und in dieser leben wir — kann sich die Wahrheit nur innerhalb des anthropologischen Horizontes zeigen. Diesen Zusammenhang von Sein und Zeit hat M. Heidegger dargelegt.

Aus diesen Überlegungen dürfte hervorgehen, daß man die Wahrheit nicht fangen kann, so wie den Vogel mit der Leimrute. Jede Wahrnehmung ist innerlich dialektisch, und zwar bis in die unkontrollierbarsten Zonen vorreflexer Welterfahrung hinein[4]. Damit tritt ein weiterer Begriff, der für unsere Überlegungen von Bedeutung ist, in den Blick: die Sprache.

3. Welt und Sprache

Welt in unserem Sinn wird durch das sinnstiftende Handeln des Menschen konstituiert, wodurch die Dinge in einen Sinnzusammenhang gebracht werden und die ganze Welt Sprachcharakter bekommt. Die Welt offenbart sich dem Menschen, indem er sich in ihr engagiert, sie nach-vollzieht. So ist alles Denken ein Nach-denken der Wirklich-

[2] *A. Dondeyne*, Weltoffenheit im Glauben, Stuttgart 1968, 228 (Zitat von G. Remmel).
[3] *F. van Steenberghen*, Ein verborgener Gott, Paderborn 1966, 264 (Zitat im Nachwort des Übersetzers G. Remmel).
[4] A. a. O., 269 f.

keit. Im Wort kommt die durch das Engagement erfahrene Welt zur Sprache. Sprache ist also durch sinnstiftendes Tun und Verlautbarung dieses Tuns gegeben. Das Wort kommt aus dem Tun und verweist auf das Tun, denn es ist nur verstehbar, wenn man sich auf das einläßt, worauf es verweist. Das Wort ist also nicht nur verbindliche Bezeichnung für einen Gegenstand; es stellt auch ein mit der Welt umgehendes Tun dar. Das Wort hat somit Ereignischarakter. Erfahrung der Welt und Sprache kann man nicht trennen; im Wort kommt ja die erfahrene Welt zur Sprache. Durch die Sprache eignen wir uns eine ganz bestimmte Welt an: „Prendre le monde c'est prendre la parole"[5]. Durch die Sprache erfährt das Kind, welchen Platz die Dinge in dem Gesamtgefüge Welt einnehmen. So verlieren die Dinge ihren ursprünglich bedrohlichen Charakter; sie werden zu Orten mitmenschlicher Begegnung.

Da die Sprache am sinnstiftenden Umgang mit der Welt und an jeder Erfahrung von Welt beteiligt ist, ist sie genau so wenig wie die Welt etwas Fertiges, Ungeschichtliches, sondern etwas Lebendiges und Geschichtliches. An der Konstituierung der Welt, die wir uns als Kinder angeeignet haben, haben Generationen vor uns mitgearbeitet, und in der Sprache leben alle diese aus dem gewagten Umgang mit der Welt resultierenden Sinnstiftungen weiter und sind in ihr aufgehoben. Als Kinder reihen wir uns in die Dynamik der früheren Generationen ein, vollziehen das Engagement, auf das die Worte verweisen, nach, erfahren so selbst wieder Welt und werden dadurch eigentlich erst Menschen. Durch ständig intensiveres Mitsein mit den Menschen wachsen wir immer tiefer in die Welt der Mitmenschen hinein. Sprache als Urgestalt menschlicher Welthabe ist bereits Medium einer bestimmten, schicksalhaft einmaligen Welterfahrung (G. Remmel).

Da die Dinge ihr Antlitz nur innerhalb des menschlichen Horizontes zeigen, scheint die Materie überhaupt keine eindeutig umschreibbare und objektiv vorhandene Größe zu sein, die sich hinter dem gedeuteten Objekt verbirgt. Auch die Materie scheint mit dem Drang des Menschen nach Interpretation zusammenzuhängen. Sie löste sich auf durch die formalisierenden Untersuchungen der Naturwissenschaft, die ihrerseits wiederum als Äußerung des Strebens nach Objektivität im Sinne von Intersubjektivität zu verstehen ist.

Diese Sicht der Welt scheint reiner Idealismus zu sein. Wahrscheinlich sind Idealismus (die Wahrheit verdankt ihre Existenz dem Menschen) und Realismus (die Wahrheit existiert ganz unabhängig vom Menschen) extreme Positionen, die einseitig sind. Gewiß existiert die Welt auch ohne den Menschen, aber was es über sie auszusagen gibt, wird nur durch den Menschen deutend ausgesprochen. Der enge Zusammenhang zwischen Subjekt und Objekt, Denken und Sein, der Einfluß von Kultur und Weltbild auf die Wahrnehmung sprechen wohl dafür, daß die Welt ontologisch und erkenntnistheoretisch auf den Menschen angelegt ist. Der Mensch ist nicht der Mittelpunkt des Weltalls, wohl aber der Punkt, wo sich die Tendenz des Kosmos wie in einem vorgeschobenen Posten zeigt[6].

Wenn die Wahrheitswerdung der Welt etwas mit menschlicher Interaktion zu tun hat, läßt sich die Möglichkeit einer endzeitlichen Vollendung der Welt denken. Diese wäre dann erreicht, wenn sich alles in letzter Klarheit zeigt. Man könnte dann wohl mit Hegel von der Weltgeschichte als dem Weltgericht sprechen.

Damit scheint der Personalismus mit der Behauptung recht zu haben, die Ich-Du-Wir-Beziehung sei die letzte Größe; eine Vertikale sei überflüssig. Wir müssen aber fragen: Wie kommt es überhaupt dazu, daß der Mensch das Ereignis der Weltrealisierung überhaupt fertigbringt, daß die Welt sich kontinuierlich gestalten läßt? Daß der Mensch Zukunft konstituieren kann, läßt sich von der Physis her nicht erklären. Das typisch Menschliche, die Sprache, setzt ein Einvernehmen voraus, das selbst dort vorhanden ist, wo es geleugnet wird: Zwei Streitende verstehen sich sehr gut. Man wird wohl sagen müssen, daß Dialog nur möglich ist aufgrund der Teilhabe am WORT (Logos). „Wie im Seienden das Sein aufscheint, so kommt im Dialog

[5] *P. Gusdorf*, La parole, Paris 1953, 15.
[6] *C. A. van Peursen*, Filosofische orientatie, Kampen 1968, 253.

der Logos (d. h. die volle, nur eschatologisch ‚realisierbare' Wahrheit) zur Sprache; und in dem Maße sich dieser Dialog intensiviert, verdichtet sich auch die Wahrheitwerdung der Welt im ganzen."[7]

Die Geschichte des Geistes kann in dieser Sicht als Partizipation an einem unaussprechlichen Geheimnis erscheinen. Gott wäre Ermöglichungsgrund der menschlichen Intersubjektivität und damit auch der Geschichte und der Realisierung der Welt. Schöpfung wäre dann keine Fabrikation, sondern Seinsermöglichung als Geschehen, als Ereignis, dem der Mensch ausgeliefert ist.

4. Inkarnation und Eschatologie

Inkarnation besagt, daß das WORT in Jesus Christus die Gestalt eines Menschen angenommen hat. Jesus ist die große Theophanie, die von Gott ausgeht. Gipfelpunkt der endgültigen Offenbarung Gottes ist das Kreuz und die Auferstehung. Der christliche Auferstehungsglaube bedeutet eine grundlegende Neuorientierung des gesamten Offenbarungsglaubens. „Paulus sagt ja nicht mehr: Weil es eine allgemeine Auferstehung der Toten gibt, darum muß auch Christus auferstanden sein, sondern umgekehrt: Weil Christus auferstanden ist, darum gibt es auch eine zukünftige Totenerweckung und muß es sie geben, weil in der Auferstehung die eschatologische Zukunft eröffnet ist"[8]. Auferstehung als Gipfel der Inkarnation ist innerweltlich weder erfahrbar noch sagbar. Bei Markus verkündet der „angelus interpres" den Frauen die Botschaft von der Auferstehung (16, 5—8), wodurch die Osterbotschaft als ausgesprochen „himmlische Kunde" charakterisiert ist. Die Ostererscheinungen „markieren den offenbarungsgeschichtlichen Ort, wo das göttliche Geschehen der Auferstehung Christi sich in den Bereich der menschlichen Geschichte hinein eröffnet und selbst neue Geschichte in Bewegung setzt, als Geschichte der Verkündigung und des Glaubens, als Geschichte der Kirche. Aus diesem Grund gehören die Auferstehensbezeugungen in das Kerygma hinein. ... Die Weiterentwicklung des Ostergeschehens sind Glaube und Kirche"[9].

Auf die Zusammengehörigkeit von Auferstehung und Kirche verweisen die Auferstehungsberichte der Evangelien. Es handelt sich bei ihnen nicht um bloß nachträgliche Ausschmückungen des Ostergeschehens, sondern sie wollen die Erscheinungen des Auferstandenen in ihrer kirchengründenden Bedeutung (Verkündigung, Herrenmahl, Mission, Sündenvergebung, Schriftverständnis) sichtbar machen[10]. Man wird R. Bultmanns Formulierung von der Auferstehung als Bedeutsamkeit des Kreuzes nachvollziehen können, aber wohl nur in der von J. Mouroux modifizierten Form. Für Bultmann handelt es sich nämlich um die reine Bedeutsamkeit[11], während Mouroux die Auferstehung als „ontologisch realisierte Bedeutsamkeit" verstanden wissen möchte, als die „neue Schöpfung in ihrer Keimzelle"[12]. Die Realisierung der neuen Schöpfung erfolgt durch die Verkündigung, wobei Christus nicht nur Objekt, sondern auch das die Verkündigung ermöglichende Subjekt ist und bleibt. Man kann sagen, daß durch Jesus Christus für die Menschen eine radikal neue Möglichkeit der Sinngebung, der Realisierung der Welt, gekommen ist. Jene Geste, die Jesus gebracht hat, wird von der Kirche nachvollzogen, und das hat eine Wandlung der Welt und der Sprache zur Folge. Ostern ist *auch* ein Sprachereignis. Für den, der außerhalb von Ostern steht, ist die Verkündigung unverständlich (Apg 2, 13).

Das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus geht weiter in der Zeit der Kirche. Paulus

---

[7] *F. van Steenberghen*, a. a. O., 272 (Zitat aus dem Nachwort des Übersetzers G. Remmel).
[8] *J. Blank*, Paulus und Jesus, München 1968, 179. [9] *J. Blank*, a. a. O., 180 f.
[10] *W. Trilling*, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, München ³1964, 21—51; *J. Blank*, a. a. O., 161, Anm. 53.
[11] *R. Bultmann*, Neues Testament und Mythologie, Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Kerygma und Mythos I, Hamburg 1951, 15—48. 46.
[12] *J. Mouroux*, Le Mystère du Temps, Paris 1962, 124 f.

bezeichnet diese als den „Leib Christi", und zwar die Kirche insgesamt (Eph 1, 22 f; 4, 4.12.16; 5, 23.29; Kol 1, 18.24; 2, 19; 3, 15) oder ihre jeweilige örtliche Repräsentation (1 Kor 10, 17; 12, 12—27; Röm 12, 4.5). Wenn auch ein Moment des Bildhaften nicht ausgeschlossen ist, so ist damit doch eine Wirklichkeit gemeint: der Bereich, in dem und durch den Christus sich nach seiner Erhöhung als der Kyrios erweist[13]. Wie der Leib die Darstellung des Menschen in der Welt ist, so ist die Kirche der Darstellungsbereich des Auferstandenen in der Welt. Der erhöhte Christus hat wirklich einen irdischen Leib, und die Glaubenden werden in ihrem ganzen Sein realiter darin eingegliedert. Kirche ist darauf angelegt, alle Welt in ihren und Christi Leib heimzuholen. So ist die Kirche in Eph 1, 23 neben dem, daß sie „Leib des Christus" ist, auch die „Fülle dessen, der alles in allen erfüllt". Sie ist der Ort, da die Fülle Christi anwesend ist, der durch sie das All und den Kosmos in seine Fülle hineinnimmt.

Der Prozeß der Weltrealisierung, von dem wir zunächst ohne Rücksicht auf die Inkarnation gesprochen haben, zielt auf eine humanisierte Welt, die man dann als den Leib der Menschheit bezeichnen könnte. Es ist ja schon heute so, daß die Menschheit sich selbst in der Welt wiederfindet. Zur vollendeten Welt stünde dann die Menschheit in einem ähnlichen Verhältnis wie der Mensch zu seiner Leiblichkeit: im Verhältnis der Identität. Wir dürfen in dem Prozeß der Weltrealisierung durch Interaktion eine Inkorporation der Welt in den Menschen sehen. Die durch den Glauben ermöglichte neue Sinngebung muß man sich wohl in den „natürlichen" Prozeß der Weltrealisierung inkarniert denken. Das hieße dann, daß die Gläubigen wirklich Christus in der Welt realisieren und daß die Kirche der Ort ist, wo Christus heute noch erfahrbar ist. Die Frage nach der Wirksamkeit des Gebetes z. B. müßte man dahingehend beantworten, daß Gebet selbst Realisierung göttlichen Lebens ist. Wir dürfen wohl annehmen, daß die Sinngebungen, die wir vollziehen, in der Welt aufbewahrt und für die zukünftige Welt nicht ohne Bedeutung sind. Pointiert ausgedrückt könnte man dann sagen, daß das Leben des Menschen genau jenen Sinn hat, den der Mensch ihm gibt.

Ein solcher Entwurf bedeutet die Entprivatisierung einer mythischen Eschatologie und fordert Zusammenarbeit für die Welt der Zukunft, die wir uns nicht als ein Schlaraffenland vorstellen dürfen, sondern als etwas, das von uns mitgestaltet wird — freilich mit dem immer bleibenden Wunder, daß der Mensch dieses Ereignis der Weltgestaltung stets neu vollziehen kann. Das Wunder, das ständig da ist und geschieht, geht aber auf etwas Neues zu, das zugleich futurisch und praesentisch ist, weil überdialektisch. Kirche in dieser Sicht wäre Ausgangsposition für die Welt in einem eschatologischen Daseinsentwurf. Unser Glaube impliziert immer Welthaftigkeit und Eschatologie, und diese kann man von der Inkarnation nicht trennen (G. Remmel).

Durch den Glauben tragen die Christen dazu bei, daß die Welt immer mehr die Züge Jesu Christi annimmt, sich humanisiert und vergöttlicht. Mit einer Verkirchlichung der Welt im Sinne der mittelalterlichen Reich-Gottes-Ideologie hat das nichts zu tun. Wiederkunft Christi wäre dann gegeben, wenn der Prozeß der Sinngebung abgeschlossen ist. Im Lichte der voll realisierten Wahrheit zeigt es sich dann, was der einzelne Mensch wirklich ist („Weltgericht"). Nicht die Geschichte ist das Weltgericht (Hegel), sondern der in der Welt voll realisierte Christus.

Als Konsequenz aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß die Christen das Kommen Christi in Herrlichkeit zwar nicht herbeizwingen können, daß sie aber vergebens warten, wenn sie die Hände in den Schoß legen. Die Verkündigung sollte sich von der Schlaraffenland-Eschatologie befreien und statt dessen jene Hoffnung aufzeigen, die sich durch Jesu Tod und Auferstehung der Welt eröffnet hat.

[13] *H. Schlier*, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf ^{6}1957, 90—99; *E. Käsemann*, Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi, in: Theologische Perspektiven, Tübingen 1969, 178—210.

SUITBERT SIEDL

Das Alte und das Neue Testament

Ihre Verschiedenheit und Einheit

Unter AT und NT verstehen wir hier die durch diese Ausdrücke bezeichneten und unterschiedenen Schriften, die in ihrer Gesamtheit als die Hl. Schrift in unserem Besitze sind. Die Verschiedenheit und Einheit dieser beiden Gruppen von hl. Büchern soll uns im folgenden beschäftigen.

I. Die Verschiedenheit von AT und NT

Obwohl wir in den Textausgaben die Gesamtheit der hl. Bücher oft in einem Band zusammengefaßt besitzen, unterscheiden wir schon rein gefühlsmäßig zwischen AT und NT.

1. Das mag zunächst einen *äußeren Grund* haben, weil die theologische Ausbildung zwei verschiedene Fächer und Fachprofessoren vorsieht. Diese fachliche Trennung ist erst neueren Datums und hängt mit der auf allen Wissensgebieten notwendig gewordenen Spezialisierung zusammen. Der Alttestamentler muß vor allem die orientalischen Sprachen beherrschen, sowie die Geschichts- und Geisteswelt des Alten Vorderen Orients kennen, indes der Neutestamentler besonders mit der griechischen Sprache und dem Kulturkreis der griechisch-römischen Welt vertraut sein muß, wozu freilich auch die Kenntnis der hebräischen Sprache, der jüdischen Geschichte und des jüdischen Geisteslebens der damaligen Zeit notwendige Voraussetzung ist. Diese Ansprüche von seiten des wissenschaftlichen Arbeitens, die auch das kirchliche Lehramt vertritt[1], rechtfertigen durchaus die heute übliche Trennung im Forschungs- und Lehrbetrieb. Diese leitet sich aber nicht aus dem Wesen der hl. Schriften her, sondern aus den heutigen Anforderungen wissenschaftlichen Arbeitens. Der „magister Sacrae Paginae" im Mittelalter war immer Forscher und Lehrer der gesamten, als Einheit empfundenen Hl. Schrift[2].

2. Die Unterscheidung zwischen AT und NT hat aber auch einen *inneren Grund.* Das AT ist jener Teil der Offenbarung, der vorbereitend hinführt auf die Fülle der Offenbarung in Christus. Daher sagt das II. Vatikanum vom AT: „So hat er (Gott) dem Evangelium den Weg durch die Zeiten bereitet"[3], während es vom NT heißt: „Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit[4]."

Wird vom NT betont, daß es „unüberholbar" sei, so könnte man damit angedeutet finden: das AT sei durch diese Offenbarung in Christus überholt, da es ja nur darauf vorbereitete. Tatsächlich lesen wir in „Dei Verbum": „Gottes Geschichtsplan im Alten Bunde zielte vor allem darauf, das Kommen Christi, des Erlösers des Alls, und das Kommen des messianischen Reiches prophetisch anzukündigen und in verschiedenen Vorbildern anzuzeigen. Die Bücher des Alten Bundes erschließen allen, der Lage ent-

---

[1] Vgl. u. a. *Leo XIII.*, Enz. Providentissimus, ASS 26 (1893/94), 269—292; *Benedikt XV.*, Cum Biblia Sacra, AAS 8 (1916), 305—308; Enz. Spiritus Paraclitus, AAS 12 (1920), 385—422; *Pius XII.*, Litt. ad Archiepiscopos et Episcopos Italiae, AAS 33 (1941), 465—472; Enz. Divino afflante Spiritu, AAS 35 (1943), 297—326; Instructio de Scriptura Sacra . . . recte docenda, AAS 42 (1950), 495—505; *Pontif. Commissio de Re Biblica,* Instructio de historica Evangeliorum veritate, AAS 56 (1964), 712—718; *Vat. II.*, Dei Verbum, III, 12.

[2] *H. Karpp,* Die Bibel in der Mittelalterlichen Kirche, ThR 29/4 (1936), 301—334; *B. Smally,* The study of the Bible in the Middle Ages, Univ. of Notre Dame Press 1964, XII/1—406.

[3] *Vat. II.*, Dei Verbum, I, 3, Schlußsatz.

[4] *Vat. II.*, Dei Verbum, I, 4, Schlußsatz, mit Hinweis auf 1 Tim 6, 14 und Tit. 2, 13.

sprechend, in der sich das Menschengeschlecht vor der Wiederherstellung des Heiles in Christus befand, Wissen über Gott und Mensch ..."[5]. Im Bezug auf das NT aber heißt es: „Anderen Geschlechtern ward dieses Geheimnis nicht kundgetan, wie es nun geoffenbart worden ist ... Dafür sind die Schriften des Neuen Bundes das unvergängliche und göttliche Zeugnis[6]."

Hier scheint sich also ein *wesentlicher Unterschied* abzuzeichnen zwischen den vorbereitenden und daher nur „vorläufig" gültigen Büchern des ATs und denen des NTs, die „endgültige" Offenbarung enthalten und darum das überholte AT nunmehr, ihrerseits unüberholbar, ersetzen. Diese Aussage, absichtlich extrem formuliert, wird vielleicht auf Widerspruch stoßen. Dennoch muß zugegeben werden, daß aus den angeführten und manch anderen Gründen (unter denen ein unterschwelliger Antisemitismus eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt) eine geringere Einschätzung des ATs gegenüber dem NT im katholischen Raum weithin gang und gäbe ist.

II. Die Einheit beider Testamente

Dieser Minderbewertung des ATs stehen aber Tatsachen gegenüber, vor denen wir unsere Augen nicht verschließen dürfen.

1. Zunächst ist klar, daß für die *Apostel* und hl. Schriftsteller des NTs, für die ja dieses NT als gegebene Größe noch gar nicht existiert hat, das AT die Hl. Schrift schlechthin ist, die als solche zur Beweisführung herangezogen wird; und nicht nur von diesen, sondern — was noch bedeutungsvoller ist — von Christus selbst. Dafür Belegstellen anzuführen, erübrigt sich. Sie sind zu zahlreich und können in jeder Konkordanz unter den Stichworten γράφειν und γραφή nachgeschlagen und überprüft werden[7]. Das ist also die erste Tatsache: die Schriften des NTs selber, die die Grundlage des christlichen Glaubens bilden, verweisen uns auf das AT als durchaus gültiges, auch für uns Christen bedeutungsvolles göttliches Wort. So hat es die Kirche auch immer verstanden.

2. Daher entnehmen wir die zweite, unübersehbare Tatsache dem *Leben der Kirche*, ihren offiziellen Gebeten! Von ihnen gilt der oft zitierte Grundsatz: *lex precandi lex credendi est* — die Gebete der Kirche sind für uns Glaubensnorm[8]. Wer die liturgischen Gebete auch nur einigermaßen kennt, der weiß, daß in ihnen atl Texte nicht nur „gleichberechtigt" neben ntl Texten stehen, sondern, daß vor allem im Brevier atl Texte den weitaus größten Teil der offiziellen kirchlichen Gebete bilden. Eine derartig auffallende Vorrangstellung des ATs im kirchlichen Beten wäre undenkbar, wenn die Gegenüberstellung von „überholtem" AT und „nunmehr gültigem" NT zurecht bestünde.

3. Daß diese Unterscheidung nicht zurecht besteht, darüber belehrt uns das *kirchliche Lehramt*. Angefangen von den ältesten Dokumenten[9] über die Konzilien von Florenz (Dekret für die Jakobiten)[10] und Trient[11] bis zur Gegenwart hat die Kirche immer alle Schriften des ATs und des NTs *gemeinsam*, ohne irgend einen Wertunterschied zu machen, als heilige und kanonische Schriften aufgezählt.

---

[5] *Vat. II.*, Dei Verbum, IV, 15, Anfang, mit Hinweis auf Lk 24, 44; Jo 5, 39; 1 Petr 1, 10; 1 Kor 10, 11.
[6] *Vat. II.*, Dei Verbum, V, 17, Schlußsatz.
[7] Vgl. *A. Schmöller*, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, [11]Stuttgart o. J., 100—103; *W. F. Moulton / A. S. Geden* (Hg.), Concordance to the Greek New Testament, [4]Edinburgh 1963, 176—179.
[8] In diesem Sinn zuletzt zitiert von *Pius XII.*, Divino afflante Spiritu, AAS 35 (1943), 311.
[9] Vgl. *Innozenz I.*, epistula Consulenti Tibi, PL 20, 501 A; *E. von Dobschütz* (Hg.), Decretum Gelasii, TU 38, 4, 24—28; *Mansi* 6, 145 ff; PL 19, 790 B ff.
[10] Aus der Bulle Cantate Domino (1442), *Mansi* 31 B, 1736.
[11] 1. Dekret der 4. Sitzung (1546), *Mansi* 33, 22.

Das II. Vatikanum erklärt ausdrücklich: „Das von Gott Geoffenbarte, das in der Heiligen Schrift enthalten ist und vorliegt, ist unter dem Anhauch des Heiligen Geistes aufgezeichnet worden. Denn auf Grund apostolischen Glaubens gelten unserer heiligen Mutter, der Kirche, die Bücher des Alten wie des Neuen Testaments in ihrer Ganzheit mit allen ihren Teilen als heilig und kanonisch, weil sie, unter Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben[12]." Von der *ganzen* Hl. Schrift lehrt das Konzil, ohne irgend einen Unterschied zu machen zwischen AT und NT: „Die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde"[13]; ebenso: „Die Heiligen Schriften enthalten das Wort Gottes und, weil sie inspiriert sind, sind sie wahrhaft Gottes Wort[14]." Damit niemand meine, das AT sei „überholt" oder irgendwie „weniger" als Wort Gottes anzusehen, sagt das Konzil ausdrücklich: „Die Geschichte des Heiles liegt, von heiligen Verfassern vorausverkündet, berichtet und gedeutet, als wahres Wort Gottes vor in den Büchern des Alten Testamentes; darum behalten diese von Gott eingegebenen Schriften ihren unvergänglichen Wert[15]."

Aber es handelt sich für uns nicht bloß um die Feststellung, daß die Schriften beider Testamente in gleicher Weise Gottes Wort sind, sondern vielmehr um die Frage, *worin* ihre Verschiedenheit und ihre Einheit liegt.

III. Das Verhältnis von AT und NT

Dabei stehen nicht die im AT enthaltenen mosaischen (und nachmosaischen) Ritual- und Zivilgesetze zur Debatte. Daß diesen heute keine verpflichtende Kraft mehr zukommt, ist für uns Christen selbstverständlich und wird auch im jüdischen Bereich weithin zugegeben. Selbst der orthodoxe Jude bringt heute keine Tieropfer mehr dar, und falls er in Israel lebt, sind für ihn die staatlichen Gesetze dort und nicht die Normen des ATs maßgebend. Nun schließt aber das II. Vatikanum seine Aussagen über den unvergänglichen Wert des ATs[16] mit dem Pauluswort: „Alles nämlich, was geschrieben steht, ist zu unserer Unterweisung geschrieben..."[17]. Darum sei hinzugefügt, daß auch diese Ritual- und Zivilgesetze des ATs für uns keineswegs wertlos sind. In ihnen offenbart sich eine gottgewollte Grundhaltung des Menschen, die für uns, an den Buchstaben dieser Gesetze nicht mehr Gebundene, durchaus nicht weniger, sondern ebenso von Bedeutung ist wie damals, als diese Gesetze „unter Anhauch des Hl. Geistes" gegeben wurden.

Wichtiger erscheint die *grundsätzliche* Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von AT und NT. Sie kann von verschiedenen Seiten angegangen werden. Stellen wir sie zunächst so: Einerseits erscheint in der Lehre und Überzeugung der Kirche die gesamte Hl. Schrift beider Testamente als gleichrangig und gleichwertig, andererseits läßt sich ein Unterschied nicht leugnen, auf den schon die Bezeichnung „Altes" bzw. „Neues" Testament hinweist, und der auch in den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes seinen Niederschlag gefunden hat. Besteht also hier nicht eine Unausgeglichenheit oder ein Widerspruch? Das Problem löst sich von selbst, sobald man ins Auge faßt, worin der Unterschied und worin die Gleichheit beider Testamente besteht.

1. Man braucht nicht lange zu suchen, um den *entscheidenden Unterschied* zu finden. Das AT wurde *vor Christus* und (zumindest von Gott her und aufs Ganze gesehen) *im Hinblick* auf den in der Zukunft zu erwartenden Erlöser geschrieben, von dem es

---

[12] *Vat. II.*, Dei Verbum, III, 11, Anfang, mit Hinweis auf Jo 20, 31; 2 Tim 3, 16; 2 Petr 1, 19—21; 3, 15 f.
[13] *Vat. II.*, Dei Verbum, II, 9, wo das Verhältnis von Schrift und Überlieferung erörtert wird.
[14] *Vat. II*, Dei Verbum, VI, 24, wo von der Bedeutung der Hl. Schrift für die Theologie gehandelt wird.
[15] *Vat. II.*, Dei Verbum, IV, 14 (es folgt das Zitat aus Röm 15, 4).
[16] A. a. O. [17] Röm 15, 4.

prophetisches Zeugnis ablegt[18], indes das NT *nach Christus, im Rückblick* auf sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung, die der Vergangenheit angehören, geschrieben ist zum *geschichtlichen Zeugnis.*

Nicht für so bedeutungsvoll halte ich einen anderen Unterschied, der oft mehr als nötig hervorgehoben wird: Das AT habe nur das Volk Israel im Auge gehabt und sei folglich „partikularistisch", indes das NT für die weltweite Glaubensgemeinschaft aus allen Völkern bestimmt und darum „universalistisch" sei. Dazu ist zu sagen: Wahr ist, daß die mosaischen und nachmosaischen Gesetze ihrem *Buchstaben* nach als „Vorschriften" dem Alten Israel gegolten haben, aber ihr *Geist* soll auch *unsere* Haltung prägen. Nur kann er das nicht, wenn wir nicht einmal den Buchstaben kennen. Gewiß wird in den geschichtlichen Büchern des ATs die Geschichte Israels erzählt, aber es ist die Geschichte Gottes mit Seinem Volk, und sie wird zu *unserer* Belehrung berichtet: „Dies alles widerfuhr ihnen als Vorbild und wurde zur Warnung niedergeschrieben für uns" (1 Kor 10, 11). Und daß die Propheten nicht ausschließlich das Alte Israel im Auge haben, sondern bereits universalistisch denken, weiß jeder, der ihre Schriften aufmerksam gelesen hat[19].

Was das NT betrifft, so enthält es nicht wenige Berichte die damaligen Juden, Kleinasier und Griechen betreffend, und doch sagt niemand, daß uns das heute nicht mehr interessiere. Es enthält auch Vorschriften und Stellungnahmen, die nur für die damaligen Verhältnisse in der jüdischen Umwelt oder im griechisch-römischen Kulturkreis Bedeutung hatten. Doch stößt sich niemand an diesen Dingen, an die wir uns heute genau so wenig gebunden fühlen wie an gewisse mosaische Gesetze[20].

Diesbezüglich besteht also kein wesentlicher Unterschied zwischen den Schriften beider Testamente. *Alle* Teile der Bibel stammen aus einer bestimmten Zeit, aus einer konkreten Umwelt, und können das nicht verleugnen, aber alle enthalten Botschaft und Weisung für die Menschen aller Zeiten und Zonen. Nur haben wir beim NT mehr Geschick, diese wesentliche Botschaft herauszuhören[21], während wir bei den

[18] Wir sagen: Das AT sei „zumindest von Gott her und aufs Ganze gesehen" im Hinblick auf den zukünftigen Erlöser geschrieben. Denn was die menschlichen Verfasser betrifft, so ist dieser Blick auf die erwartete Erlösung zwar vielfach spürbar, aber man kann nicht behaupten: sie hätten jedes einzelne von ihnen verfaßte Teilstück des ATs *bewußt* „im Hinblick auf den kommenden Erlöser" geschrieben. Das sei betont, um einseitige Übertreibungen zu vermeiden. Dieses Zugeständnis mindert nicht die Tatsache, daß die gesamte atl. Heilsordnung von Gott auf den kommenden Erlöser hingeordnet war (Erzieher auf Christus hin: Gal 3, 24).

[19] Man denke etwa, um nur einige Kapitel zu nennen, an Is 2, 10, 13—23, 24, 27, 48, 49, 51, 52/53, 56, 60, 66; Jr 12, 25, 27—29, 31, 46—51; Ez 17, 21, 25—32, 35, 38/39; das Buch Daniel gehört wohl ganz hieher; Os 10; Joel 3/4; Am 1/2, 9; das ganze Buch Jonas; Mich 4—6; Nah; Soph 2/3; Zach 2 (v. 15), 8 (v. 20 ff), 9; Mal 1 (v. 5. 11); auch so manche Texte aus den Psalmen könnten zitiert werden. Da es aber hier nicht um eine Studie über den Universalismus im AT geht, mögen diese kurzen Hinweise genügen. Zur Frage der Universalität des AT vgl. *J. Schreiner*, Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, BZ/NF 6/1 (1962), 1—31; *A. Rétif / P. Lamarche*, Das Heil der Völker. Israels Erwählung und die Berufung der Heiden im AT: Die Welt der Bibel 9 (1960), 1—109; *P. Altmann*, Erwählungstheologie und Universalismus im AT, BZAW 92-B (1964).

[20] Man denke an die Vorschriften des Apostelkonzils, das auch den Heidenchristen die Verwendung von Blut zur Bereitung der Speisen verbietet und auch für sie den Fleischgenuß einschränkt auf geschächtetes („koscheres") Fleisch (Apg 15, 29); an die ausführliche Behandlung der Fragen bezüglich des Götzenopferfleisches (Apg 21. 25; 1 Kor 8, 1 ff; vgl. Röm 14); an die Vorschrift, daß Frauen nur verschleiert das Gotteshaus betreten dürfen und was sonst über Haarschnitt und die untergeordnete Stellung der Frau gesagt wird (1 Kor 11, 7—16); an die offensichtliche Anerkennung der Sklaverei (1 Kor 7, 21—24, Eph 6, 5—9, Kol 3, 22—25, 1 Tim 6, 1 f, Tit 2, 9, Phm, 1 Petr 2, 18—24); an die Beschneidung des Timotheus (Apg 16, 2) u. a. m.

[21] Allerdings auch nicht immer. So scheinen z. B. manche zu glauben, daß die Streitreden Jesu mit den Pharisäern nur deswegen überliefert wurden, um auf diese *damalige* Menschengruppe ein möglichst schlechtes Licht zu werfen; während in Wirklichkeit diese Texte die Aufgabe haben, *uns* vor der Gefahr zu warnen, daß *wir selber* der „pharisäischen" Fehlhaltung verfallen.

uns weniger vertrauten Schriften des ATs eher am Zeitgebundenen hängen bleiben.

2. Wir haben festgestellt, daß der entscheidende Unterschied beider Testamente auf der Ebene der *„Blickrichtung"* liegt. Das AT blickt in die Heilszukunft, das NT schaut zurück auf das bereits der (damals allerdings erst unmittelbaren) Vergangenheit angehörende Heilsereignis in Christus. Doch wir wollen genauer zusehen. Auch auf der Ebene der „Blickrichtung" haben die beiden Testamente noch mehr gemeinsam, als man für gewöhnlich vermutet.

Der *Rückblick* des NTs geht nicht allein auf Leben, Tod und Auferstehung Christi, er umfaßt auch die Heilstaten Gottes mit Seinem Volk: die Erwählung Davids, des Moses (Auszug und Sinai, Bund und Gesetz), des Erzvaters Abraham . . .[22]. Darin gleichen sich wieder die beiden Testamente, denn auch das AT blickt ständig auf diese Heilsereignisse zurück als auf nie zu vergessende Machterweise Gottes und Garantien des zukünftigen Heiles. Der *Ausblick* des ATs in die Heilszukunft geht (übrigens ziemlich undifferenziert) auf das Kommen des Erlösers und auf die Heilsereignisse am „Ende der Tage". Aber auch das NT, dem das Erlösungsereignis bereits Vergangenheit ist, blickt in die Zukunft und hält Ausschau — und zwar weit inbrünstiger als der Durchschnittschrist von heute es fühlt — auf die Parusie am Ende der Tage. Es schließt mit dem Versprechen und mit dem Sehnsuchtsruf nach dem Kommen des Herrn zum endzeitlichen Heil. Auch darin gleichen sich beide Testamente, denn auch das AT lebt aus derselben Sehnsucht nach dem endzeitlichen Heil, und das letzte Wort des letzten Propheten ist ein Ausblick auf den Tag des Herrn am Ende der Tage[23].

Diese dem *AT und NT gemeinsamen Züge* — Blick auf die großen Heilstaten der Vergangenheit (das echt biblische „Gedenken") und Blick auf die endzeitliche Erfüllung — können wir gerade nach dem letzten Konzil wieder besser verstehen und nachvollziehen. „Heilsgeschichte" ist ja als theologischer Begriff bereits in das Denken und in die Sprachen der Gegenwart eingegangen[24]. Was den Ausblick auf die Endzeit betrifft, hat uns das Konzil einen echten, auf Rückkehr zu den Quellen beruhenden Fortschritt gebracht. Anstatt die Kirche als das endgültige Reich Gottes anzusehen und daher vorschnell alle atl Heilsverheißungen als bereits endgültig erfüllt zu betrachten, besinnen wir uns heute auf die Wahrheit, daß die Kirche keine abgeschlossene Größe ist, sondern ein Anfang, nämlich das pilgernde Gottesvolk auf dem Wege zur endzeitlichen Vollendung[25].

So haben wir also auf dieser Ebene der „Blickrichtung", der Betrachtungsweise der Heilsgeschichte, den entscheidenden Unterschied zwischen AT und NT gefunden. Wir haben aber auch festgestellt, wieviel Gemeinsames die Schriften beider Testamente selbst in dieser Hinsicht verbindet. Dieses Gemeinsame im rechten Licht zu sehen, ist ein entscheidender Beitrag zum rechten Verstehen der Einheit der ganzen Hl. Schrift. Aber es ist noch nicht der letzte Grund für die so starken Aussagen des Lehramtes in der gleichrangigen Wertschätzung der *ganzen* Schrift mit *allen* ihren Texten. Dafür liegt der entscheidende Grund auf einer anderen Ebene.

3. Um diesen wesentlichen Grund zu finden, brauchen wir uns nur an die bereits zitierten Konzilsaussagen über das *Wesen der Hl. Schrift* zu erinnern. Die Bücher beider Testamente in ihrer Ganzheit und mit all ihren Teilen sind heilig, weil sie unter Einwirkung des Hl. Geistes geschrieben, *Gott zum Urheber haben;* die ganze Schrift

[22] Abraham wird im NT 73mal genannt, Moses 80mal, David 59mal.

[23] Apk 23 — Mal 3 (Vulgata 3—4).

[24] Man denke an das großangelegte Werk Mysterium Salutis, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik (Benziger, Einsiedeln). Direkt von unserem Thema, der Heilsgeschichte als dem einen und einigenden Gegenstand der Bücher beider Testamente, handeln: *E. O'Doherty*, The Unity of the Bible. Bible Today I/1 (1962), 53—57 und *J. Schreiner*, Führung-Thema der Heilsgeschichte im AT, BZ/NF 5/1 (1961), 2—18.

[25] Vgl. *Vat. II.*, Lumen Gentium, Kap. 7, wo sich reiche Schriftzitate finden über die „Eschatologische" Haltung im NT.

ist *Gottes Rede;* die Hl. Schriften enthalten das Wort Gottes und, weil inspiriert, sind sie *wahrhaftig Gottes Wort*[26]. Die Konzilsdokumente scheuen sich nicht, diese „Menschlichwerdung" des göttlichen Wortes in der Schrift zu vergleichen mit der Menschwerdung des Göttlichen Wortes in der Inkarnation[27]. Das Konzil stellt ohne Bedenken dem „Tisch des Brotes" den „Tisch des Wortes" an die Seite und vergleicht die Wirkung der ehrfurchtsvollen Lesung des göttlichen Wortes in der Schrift mit der Wirkung des Empfanges der Eucharistie[28]. So hoch schätzt die Kirche das Wort Gottes, die Hl. Schrift. In dieser Hinsicht gibt es nicht den geringsten Unterschied. In gleicher Weise sind alle Bücher beider Testamente mit allen Teilen (auch denen, die uns vielleicht uninteressant, langweilig oder gar abstoßend vorkommen) wahrhaft und wesentlich *Gottes Wort.* Wir täten gut daran, den lebendigen Glauben an diese göttliche Wirklichkeit täglich in uns zu erneuern.

IV. Die Bezugnahme in beiden Testamenten

Nach Beantwortung der Frage, worin im Wesentlichen die Verschiedenheit und die Einheit der hl. Schriften beider Testamente bestehen, wollen wir noch auf die Art und Aussageweise beider Testamente näher eingehen. Es können aber nicht alle sich aufdrängenden Fragen behandelt werden und auch die behandelten werden nur in einer kurzen, richtungweisenden Stellungnahme beantwortet.

Will man die Vielzahl der diesbezüglichen Fragen ordnen, so kann man sie in zwei Hauptgruppen zusammenfassen. Wir wissen, daß die Schriften beider Testamente eine Einheit bilden, innerhalb derer die Schriften des ATs auf die ntl Heilsereignisse hingeordnet sind. Die zwei Grundfragen lauten daher: *Wie äußert sich diese Hinordnung im AT und wie im NT?*

1. Der Sinnbezug zum NT im AT

Diese Hinordnung äußert sich in vielfältiger Weise. Eine allen bekannte liegt in den *„messianischen Prophetien".* Es ist nicht möglich, in diesem Rahmen auf die einzelnen Texte, die als messianische Weissagungen gelten, einzugehen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß zur Zeit Christi offenbar Zusammenstellungen solcher Texte im Umlauf waren. Die in Qumran gefundene, heute als „Testimonia" bezeichnete Sammlung, ist dafür ein gutes Beispiel[30]. Daß auch den Aposteln und Hagiographen solche Sammlungen bekannt waren, läßt sich vermuten, aber nicht direkt beweisen[31]. Für

[26] *Vat. II.,* Dei Verbum, III, 11; II, 9; VI, 24. Vgl. auch IV, 16; VI, 21.

[27] *Pius XII.,* Divino afflante Spiritu, AAS 35 (1943), 316; *Vat. II.,* Dei Verbum, III, 13.

[28] *Vat II.,* Dei Verbum, VI, 21. 26.

[29] Um der Genauigkeit willen muß hier hinzugefügt werden: Das AT ist auf die ntl und auf die endzeitlichen Heilsereignisse hingeordnet; das NT ist also einerseits bereits Erfüllung des ATs, andererseits ist es gleich dem AT auch auf die endzeitlichen Heilsereignisse ausgerichtet und harrt der Erfüllung. Davon wurde bereits gesprochen. Im folgenden soll das Verhältnis AT : NT nur insofern untersucht werden, als das NT bereits Erfüllung des ATs ist.

[30] Veröffentlicht von *J. M. Allegro,* Further Messianic References in Qumran Literature, JBL 75 (1956), 174—187. Die Texte enthalten keine Stellenangaben, sondern reihen einfach aneinander: Gn 49, 10 (Jakob segnet vor seinem Tode Juda), 2 Sam 7, 11 (Hausprophetie Davids), Am 9, 11 (Wiederherstellung des Davidischen Königreiches), Is 10, 22—11, 10 (Bekehrung des „Restes" aus Israel, Zerstörung von Assur, Wurzel Jesse), Dt 5, 28 und 18, 18 (Moses als Mittler zwischen Gott und Volk, Weissagung vom kommenden Propheten „wie Moses"), Nm 24, 15—17 (4. Weissagung Balaams vom Stern aus Jakob), Dt 33, 8—11 (Moses segnet vor seinem Tod den Stamm Juda), Jos 6, 26 (Fluch gegen den Wiedererbauer des zerstörten Jericho).

[31] Bereits 1906 hatte *P. H. Burkitt* in The Gospel History and its Transmission geschrieben: „Wir müssen Ausschau halten . . . nach einer Sammlung von Testimonia als die unmittelbare Quelle der Zitate unsres Evangelisten. (Es handelte sich um die atl Zitate des Mt.) Die Sammlung muß aus dem Hebräischen stammen, aber die Namen der einzelnen Propheten oder Psalmisten scheinen den Zitaten nicht beigefügt gewesen zu sein; auch waren die Worte nicht immer mit skrupulöser Genauigkeit zitiert." (126) Das liest sich heute fast wie eine Beschreibung der in Qumran gefundenen Testimonia.

das ganze Problem sei auf die einschlägige Literatur verwiesen. Nur eine grundsätzliche Überlegung sei hinzugefügt. Wie überall, so gilt es besonders auf diesem Gebiet, die Extreme — als Maximalismus und Minimalismus bezeichnet — zu vermeiden. Es ist verfehlt, durch alle möglichen (und unmöglichen) „geistlichen" Auslegungen eine Unzahl von atl Texten auf den Messias zu beziehen; es ist aber auch unangebracht, mit Verzicht auf das Glaubenslicht in rationalistischer Auslegung alle Texte des ATs rein geschichtlich und „inneralttestamentlich" zu verstehen.

Es wäre zu empfehlen, auf diesem Gebiet nicht so sehr die einzelnen „Beweisstellen" anzugehen (eine Methode, die wir vom dogmatischen Schulbetrieb her gewöhnt sind), sondern vielmehr ein offenes Ohr zu haben für die sicher an vielen Stellen ganz allgemein sich äußernde Hinwendung auf eine zunächst dunkle, aber allmählich sich klarer abzeichnende Heilszukunft[32]. Wenn wir in diesem Sinn das AT als Ganzes betrachten, werden wir feststellen können, daß spätere Stellen ein Licht auf frühere werfen, und daß allmählich gewiße Grundlinien hervortreten, die zum NT hinführen.

Auf diesem Gebiet wurde in den letzten Jahrzehnten eine Frage diskutiert, die bis heute nicht endgültig entschieden ist: die Frage nach dem sogenannten *Vollsinn* oder *Tiefensinn* der Bibel[33]. Gemeint ist ein Sinngehalt, der tatsächlich auf der Linie der gemachten Aussage liegt und in ihr bereits eingeschlossen ist, aber dem menschlichen Autor des Textes damals nicht direkt bewußt war. So ist etwa in der sogenannten „Hausprophetie" des davidischen Königtums (2 Sam 7) bereits jener Sinn grundgelegt, der in der Verkündigung an Maria seine volle Erfüllung gefunden hat[34]. Auf gleicher Linie liegen prophetische Texte vom neuen David, dem wahren Hirten, die sich kreuzen mit anderen Aussagen, in denen Gott verspricht, Er selber werde der kommende Hirte seines Volkes sein. Diese Texte weisen in eine Richtung, die hinführt zum Gottessohn, der dem Fleische nach Sohn Davids ist und der von sich selbst sagt: „Ich bin der Gute Hirt[35]."

Um noch ein „messianisches" Beispiel anzuführen: Jesaja spricht vom kommenden Retter, den das junge Mädchen empfangen und Immanuel — das heißt Gott-mit-uns — nennen wird[36]. Sachlich sind damit zwei Dinge ausgesagt: das Dogma von der Jungfrauengeburt und das Dogma von der hypostatischen Union. Aber von der prophetischen Aussage bis zur dogmatischen Formulierung ist ein weiter Weg.

Derartige Aussagen gibt es aber nicht nur in Bezug auf den Messias, auch auf anderen Gebieten der religiösen Begriffswelt finden wir ähnliches. So ist im AT oft und viel die Rede vom „Leben", das als Gottesgeschenk denen zuteil wird, die auf Seine Stimme hören und sie befolgen (so besonders im Deuteronomium und in den verwandten

---

[32] Vgl. *R. E. Murphy*, Notes on Old Testament Messianism and Apologetics. CBQ 19/1 (1957), 5—15.

[33] Terminologisch erfaßt ist das Problem seit *Lagrange*, der seit 1900 von einem „Gewissermaßen überwörtlichen Sinn" der Schrift sprach; seit 1925 verwendete A. *Fernández* dafür den seither üblichen Ausdruck „sensus plenior", der mit „Vollsinn" oder „Tiefensinn" verdeutscht wird.

[34] Welch große Bedeutung diesem Thema im AT zukommt, zeigt eine Aufzählung der Stellen, die dieses Thema aufgreifen. Der Grundtext 2 Sam 7, 12—17 wird wieder berichtet 1 Chr 17, 11—15 und poetisch aufgenommen in die Gebete der Pss 89 (88) und 132 (131). Die Geschichtsbücher beziehen sich darauf: 1 Kg 2, 3 f. 24; 3, 6 f; 6, 11 f; 8, 23—26; 9, 5; 11, 9—13. 29—39; 2 Chr 13, 5; 1 Kg 15, 3 f; 2 Kg 8, 19 = 2 Chr 21, 7; 2 Kg 11 = 2 Chr 22, 9; 2 Kg 18—19; Is 36—37. Desgleichen die prophetischen Bücher: Am 9, 1—15 (in etwas anderem Zusammenhang zitiert Apg 15, 14—17); Os 3, 4 f; Mich 5, 2—5; Is 9, 6 f; 11, 1. 10; 16, 1, 5; 55, 1—5; Jr 23, 5 f; 33, 14—26; Ez 19, 22 ff; 34, 11—16, 23—31; 37, 22—27; Sir 47, 24. Der darauf bezugnehmende Verkündigungstext steht Lk 1, 30—33.

[35] Vgl. vor allem Ez 34, 11—16. 23—31; Zach 11, 4—14; 13, 7; Mich 1; von Gott direkt Pss 23, 3; 68, 8 usw; Jr 50, 19; Zach 10, 8; für das NT vgl. Mt 9, 36 = Mk 6, 34; Mt 15, 24; 25, 32; 16, 1. 5; 55, 1—5; Jr 23, 5 f; 33, 14—26; Ez 19, 22 ff; 34, 11—16. 23—31; 37, 22—27; Sir 47, 24. Mt 26, 31 = Mk 14, 27 (zit. Zach 13, 7); Lk 15, 4—7; 19, 10; Jo 10, 2. 11. 14. 16; Hebr 13, 20; 1 Petr 2, 25; 5, 4; Apk 2, 27; 7, 17; 12, 5; 19, 15.

[36] Is 7, 14.

Schriften). Dabei dachte man wohl zunächst auf ein langes und glückliches Erdenleben. Aber dieses Leben kommt von Gott und ist undenkbar in der Trennung von Gott. Gott ist der Lebendige schlechthin (viele Texte!); wer ihn sucht, findet das Leben (Am 5, 4.6.14). So schließt der atl Begriff des Lebens (grundgelegt in den Aussagen über die Erschaffung und den Fall des Menschen) in zunehmendem Maß den Begriff einer *innigen Verbindung mit Gott* in sich ein und führt auf diese Weise hinüber zum johanneischen Begriff der ζωή, des wahren, gnadenhaften, die irdische Pilgerschaft überdauernden, übernatürlichen Lebens in Gemeinschaft mit Gott. Die Tatsache des Vorhandenseins solcher im AT sich immer klarer abzeichnender, im NT ihre volle Erfüllung findender Leitgedanken ist nicht zu bestreiten. Die Frage ist nur, wie man sie erklärt. Indes manche von einem schon in dem älteren Text enthaltenen, später immer deutlicher werdenden Tiefensinn sprechen, reden andere von einem „Neu-Lesen", d. h. von einer sinnerweiternden Neuinterpretation durch die späteren hl. Schriftsteller, also von einer Neuinterpretation, die bereits innerhalb des ATs wirksam ist[37] und sich fortsetzt bis zu den die Erfüllung bezeugenden Autoren des NTs.

2. Der Rückbezug auf das AT im NT

Vom rein formalen Standpunkt aus können wir feststellen, daß dieser Rückbezug zweifach geschieht: in Form eines bloßen Hinweises auf die (nun erfüllte) „Schrift" im allgemeinen und in Form von Zitaten aus dem AT. Schon Christus wendet beide Arten in seinen Aussagen an Er gibt allgemeine Hinweise: „Forscht *in den Schriften*, denn diese legen Zeugnis ab für mich"[38] oder „Zwar geht der Menschensohn hin, wie von ihm *geschrieben steht* ..."[39]; er macht aber auch konkrete Aussagen wie in der Synagoge von Nazareth zu Is 61, 1 f: „Heute ist *diese Schriftstelle* vor euren Ohren in Erfüllung gegangen"[40] oder bei seiner Gefangennahme, da er den Aposteln erklärt: „Ich sage euch, es muß an mir in Erfüllung gehen, was geschrieben steht, nämlich *die Stelle* ‚Zu den Übeltätern wurde er gezählt' ..."[41].
Dabei handelt es sich nicht um bloß „schmückende" Zitate. Dem Herrn ist sehr viel daran gelegen, daß die Seinen ein rechtes Verständnis und eine tiefe Einsicht bekommen in Sinn und Bedeutung dessen, *was geschrieben steht*. Darum kommt er nach seiner Auferstehung ausdrücklich darauf zurück und erklärt ihnen die Schrift, das AT, daß alles erfüllt werden mußte, was im Gesetz des Moses, in den Propheten und in den Psalmen von ihm geschrieben steht[42]. Das waren die ersten „christlichen Bibelstunden". Sie sind und bleiben Vorbild für unsere Bibelarbeit. Das bedeutet, daß auch unser besonderes Anliegen sein muß, zu einem rechten Verständnis des ATs zu gelangen.
Die Apostel und Zeugen des Wortes folgen bei der Verkündigung und in ihren Schriften dem Beispiel Jesu. Auch sie verkünden die Heilsbotschaft des NTs ganz allgemein als „Erfüllung der Schrift". Sie führen bestimmte Stellen des ATs an und bezeugen, daß diese in Christus und in den ntl Heilsereignissen ihre Erfüllung gefunden haben[43]. Dies gilt in gleicher Weise für die apostolische Verkündigung, für die Briefe der Apostel und für die Darstellung des Lebens Jesu in den Evangelien.

---

[37] Für diese Ansicht vgl. hinsichtlich der Pss das schöne Büchlein von *J. Becker*, Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen: Stuttgarter Bibelstudien 18 (1966). Die Problemlage in dieser Studie deckt sich allerdings nicht ganz mit der uns hier vorliegenden, da wir vor allem die Gedankenentwicklung vom AT zum NT bedenken, indes dort von inneralttestamentlicher Neuinterprepation die Rede ist, die mit hier nicht berührten Fragen der Literarkritik in Zusammenhang gebracht wird.

[38] Jo 5, 39. [39] Mt 26, 24. [40] Lk 4, 21.

[41] Lk 22, 37; die zitierte Stelle ist Is 53, 12. [42] Vgl. Lk 24, 26 f. 32. 44—47.

[43] Ein Beispiel für beide Arten des Hinweises auf das AT bietet die Paulusrede in der Synagoge zu Antiochia in Pisidien (Apg 13, 16—41). Sie bringt *allgemeine* Hinweise: „Aus seinem (Davids) Geschlecht ließ Gott *seiner Verheißung gemäß* für Israel den Heiland hervorgehen, Jesus" (v. 23); „. . . die Bewohner von Jerusalem und ihre Vorsteher haben diesen nicht erkannt und mit ihrem Richterspruch *die Worte der Propheten* erfüllt, die jeden Sabbat vorgelesen werden" (v. 27); „. . . nachdem sie alles vollbracht hatten, *was über ihn*

Die erste Aussagegruppe: der einfache Hinweis, daß die atl Erwartungen und Verheißungen in Christus erfüllt sind, kann auf glaubensmäßige Ablehnung stoßen, d. h. man meint auf Grund seiner Glaubensüberzeugung verneinen zu müssen, daß Jesus von Nazareth jener sei, in dem die atl Verheißungen ihre Erfüllung gefunden haben, wie dies im nachapostolischen Judentum bis heute der Fall ist. Der Hinweis kann aber auch gläubig angenommen werden. Freilich bleibt dann für den Gläubigen die Frage noch offen, *wo* und *wie* im AT von Christus die Rede ist. Doch wollen diese Aussagen ihrer Natur nach gar nicht auf bestimmte „Beweisstellen" bezogen werden, sondern vielmehr auf die im Gesamt des ATs sich findenden Grundgedanken, Themen und Leitlinien, wie oben angedeutet wurde.

Die zweite Aussagegruppe: die im NT vorkommenden Zitate bestimmter atl Texte stellen uns vor ein exegetisches Problem. Wir haben zu fragen, *in welchem Sinn* die ntl Schriftsteller solche Stellen zitieren. Von vorneherein bestehen drei verschiedene Möglichkeiten.

a) Der ntl Autor beabsichtigt, den Sinn der atl Aussage zu *definieren*.

b) Der ntl Autor verstand die Stelle wirklich in dem von ihm verwendeten Sinn, aber er beabsichtigt *nicht*, zu definieren, daß die zitierte Stelle im AT genau diesen Sinn habe.

c) Er kann eine Stelle auch im *angepaßten Sinn* verwenden, obwohl er weiß, daß es nicht der „eigentliche" Wortsinn der angeführten Schriftstelle ist. Das taten die Kirchenväter und mittelalterlichen Autoren oftmals und tun heute noch manche Prediger[44].

Welche dieser drei theoretisch möglichen Verwendungsarten eines atl Bibelwortes jeweils im NT vorliegt, ist im Einzelfall nicht immer leicht zu entscheiden. Die Sache hat aber Folgen für unser Verständnis des ATs. Im ersten Fall sind wir glaubensmäßig gebunden, den im NT geoffenbarten Sinn der betreffenden atl Stelle festzuhalten. Im zweiten Fall wissen wir zwar, wie der ntl Schriftsteller jenen atl Text verstanden hat, besitzen aber keine durch das NT verbürgte Glaubensgewißheit über den eigentlichen Wortsinn jenes atl Zitates. Er kann mit jenem Sinn übereinstimmen, in dem es vom ntl Autor verwendet wird, muß es aber nicht. Im dritten Fall wissen wir nicht einmal, welchen Sinn der ntl Autor für den „eigentlichen" Sinn des Zitates gehalten hat, das er bewußt in einem vom Wortsinn abweichenden „angepaßten" Sinn verwendet. In diesem Fall sagt die ntl Verwendung gar nichts über den Aussagegehalt des atl Zitates.

Auf einer ganz anderen Ebene liegt eine Unterscheidung, auf die wir noch kurz hinweisen müssen. Wir finden im NT neben Zitaten, die (mit den eben dargelegten Einschränkungen) den im AT enthaltenen Schriftsinn wiedergeben wollen, eine ganz andere Gruppe von Hinweisen auf das AT. Es sind ntl Stellen, die uns offenbaren, daß neben und über dem atl Wortsinn Gott einen Sinnbezug zu ntl Geschehen im Auge hat. Gemeint ist der Sinnbezug zwischen AT und NT, den wir gewöhnlich den *typologischen Sinn* der Schrift nennen. Er ist aber nicht eigentlich ein „Sinn" der atl Schriftstelle, die den Typus (den Gegenstand des Sinnbezuges auf Künftiges) enthält, sondern ein Sinn, der von außen hinzukommt durch Gottes spätere Offenbarung. Vorbereitet ist auch dieser Vorgang schon innerhalb des ATs, er findet jedoch seine reichste und vollste Ausprägung in den im NT geoffenbarten „vorbild-

---

geschrieben steht, nahmen sie ihn vom Holze ab" (v. 29); „. . . *die Verheißung, die an die Väter erging*, diese hat Gott uns, ihren Kindern erfüllt, indem er Jesus auferweckte" (v. 32 f). Dann führt Paulus *bestimmte* Schriftstellen an und zitiert Ps 2, 7; Is 55, 3; Ps 16, 10; Hab 1, 5.

[44] *Pius XII.* (Divino afflante Spiritu. AAS 35 [1943], 311) mahnt uns allerdings, heute mit solchen angepaßten Schriftzitaten eher sparsam umzugehen und lieber beim Wortsinn der biblischen Aussage zu bleiben.

lichen" Sinnbezügen zwischen atl Personen und Dingen, Geschehnissen und Berichten einerseits und ihren ntl Entsprechungen andererseits[45].

Darauf näher einzugehen ist Aufgabe der Einleitungswissenschaft, besonders der Hermeneutik. Doch erschien es uns notwendig, hier wenigstens kurz auf diese Fragen hinzuweisen. Es geschah nicht, um die Dinge möglichst kompliziert erscheinen zu lassen und von der Bibel abzuschrecken, sondern im Gegenteil, um hinzuweisen auf die Fülle des Reichtums göttlicher Gedanken, die in den hl. Schriften in menschlicher Sprache zum Ausdruck kommen. So möchte ich schließen mit einem Wort des hl. Hieronymus, das auch Pius XII. im Schlußtext seiner Bibelenzyklika zu seinem macht: „Wenn es etwas gibt, das in diesem Leben den Weisen aufrecht hält und ihm die Kraft verleiht, unter den Bedrängnissen und Wirren der Welt die Ruhe zu bewahren, so glaube ich, ist dies in erster Linie die Betrachtung und Kenntnis der Schrift[46]."

[45] Z. B. Mt 12, 39 (Jonas 3 Tage im Schoß des Meerungeheuers — Christus 3 Tage im Schoß der Erde); Jo 3, 14 (Erhöhung der Ehernen Schlange — „Erhöhung" Christi am Kreuz); Röm 5, 14 (Adam — Christus); 1 Kor 5, 7 (Manna — Eucharistie, Osterlamm — Christus); 1 Kor 10, 6. 11 (Auszug bis Landnahme — Befreiung von der Sünde und Erlangung des Heils in Christus); Gal 4, 21—31 (Hagar und Sara — AT und NT); Hebr 7 (Melchisedech — Christus); 1 Petr 3, 21 (Sintflut — Taufe). Diesen typologischen Sinn nennt Pius XII. „sensus spiritualis", den Gott allein kennt, den wir nur durch göttliche Offenbarung erfahren können. Besonders wird er uns mitgeteilt in der ntl Offenbarung, in Worten Christi und der Apostel, in der ständigen Lehre der Kirche und durch Verwendung in der Liturgie.

[46] *S. Hieronymus*, In Ephesios. PL 26, 439. Zitiert von Pius XII., Divino afflante Spiritu, AAS 35 (1943), 323.

Bibliographische Hinweise auf deutsche Literatur.

Zum Thema: Einheit des ATs und NTs, Verhältnis beider Testamente:

Y. M. J. Congar, Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse. Salzburg 1960. *H. Gross*, Zum Problem Verheißung und Erfüllung. BZ/NF 3/1 (1959), 3—17. *L. Krinetzki*, Das Verhältnis des ATs zum NT. Lebendiges Zeugnis 1 (1964), 81—99. *F. Mildenberger*, Gottes Tat im Wort. Erwägungen zur atl Hermeneutik als Frage nach der Einheit der Testamente. Gütersloh 1964. *H. Schmid*, Die Einheit der Testamente. Judaica 21/3 (1965), 150—166. *J. Schniewind*, Die Botschaft des Alten und Neuen Testaments. Theol. Bibl. Töpelmann I (1952), 58—71. *H. W. Wolff*, Das AT, die Juden und die Christen. Wegweisung, München (1965), 47—53.

Zum Thema: Heil, Erlösung, Messias — atl Vorbereitung der ntl Erfüllung:

K. Baltzer, Das Ende des Staates Juda und die Messiasfrage. Studien zur Theologie der atl Überlieferungen (1961), 33—43. *Franz Delitsch*, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge. Berlin ^{2}1899. *H. Greßmann*, Der Messias. Göttingen 1929. *P. Heinisch*, Christus der Erlöser im AT. Graz 1955. *H. Gross*, Die Entwicklung der atl Heilshoffnung. TThZ 70 (1961), 15—28; *ders.*, Der Messias im AT. TThZ 71 (1962), 154—170; *ders.*, „Ein Szepter wird sich erheben aus Israel" (Nm 24, 17). Die Messianische Hoffnung im AT. Bibel und Kirche 17/2 (1962), 34—37. *H. Junker*, Ursprünge und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas. VT, Suppl. IV, Leiden (1957), 181—196. *E. König*, Die Messianischen Weissagungen. Stuttgart ^{2}1925. *A. Miller*, Gibt es direkt Messianische Psalmen? Misc. bibl. B. Ubach, Monserrat (1953), 201—209. *J. Obersteiner*, Die Christusbotschaft des ATs. Wien 1947; *ders.*, Messianismus. Art in BThWB. *K. Schubert*, Die Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum. Vom Messias zum Christus Wien (1964), 1—54. *W. Vischer*, Das Christuszeugnis des ATs. Zürich Bd. I 1948, Bd. II 1952.

Zu den Themen: Vollsinn — Typischer Sinn — atl Zitate im NT:

B. Hessler, Zur Frage nach dem „Vollsinn" der Hl. Schrift. (Zusammenfassender Bericht über die neuesten Veröffentlichungen zum Thema.) WiWei 21/2 (1958), 134—141. *A. Miller*, Vom Sinn der Hl. Schrift. BM 30 (1954), 21—35. *W. Eichrodt*, Ist die typologische Exegese sachgemäße Exegese? ThLZ 81 (1956), 641—654. *R. Grosche*, Über den geistigen Sinn der Schrift. Cath 10 (1955), 66—71. *J. Schildenberger*, Vollsinn und Typischer Sinn im AT, Bibel und Liturgie 14/11—12 (1957), 255—259. *O. Schilling*, Der geistige Sinn der Hl. Schrift. ThGl 44 (1954), 242—254. *E. Hühn*, Die Messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumen historisch-kritisch untersucht und erläutert. Bd. I. Die Messianischen

Weissagungen, Bd. II. Die atl Zitate und Reminiszenzen im NT. Leipzig-Tübingen 1899 und 1900. *R. Pesch*, Eine atl „Ausführungsformel" im Matthäus-Evangelium. BZ/NF 10 (1966), 220—245, 11 (1967), 79—95. *J. Schmidt*, Die atl Zitate bei Paulus und die Theorie vom Sensus plenior. BZ/NF 3/2 (1959), 161—173.

J. A. Fitzmyer, Die Wahrheit der Evangelien. Die „Instructio de historica Evangeliorum veritate" der Päpstl. Bibelkommission v. 21. April 1964: Einführung, Kommentar, Text, Übersetzung und Bibliographie. Stuttgart 1965. *W. Joest u. a.*, Was heißt Auslegung der Hl. Schrift? Regensburg 1966. *J. Michl*, Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese. BZ/NF 2 (1958). *R. Pesch*, Exegese als Wissenschaft. StdZ 1967/6, 433—445; *ders.*, Zum Weg der modernen Evangelienforschung. Bibel und Leben 8 (1967), 42—63. *R. Schnackenburg*, Der Weg der kath. Exegese. BZ/NF 2 (1958), 171 ff.

HANS GEORG ZAPOTOCZKY

Wie krank ist der Mensch heute?

Zur Morbidität des einzelnen und der Gesellschaft

Jede Gesellschaftsordnung kennt eine für sie typische sittliche Werthierarchie, in der sowohl physische wie metaphysische Anliegen und Bedürfnisse je nach der Bedeutung, die ihnen zugemessen wird, vertreten sind. Daher werden auch Gesundheit bzw. Krankheit in einer gesellschaftlichen Struktur einen ganz bestimmten Bedeutungsfaktor zugewiesen erhalten. Gerade im Hinblick auf Kranksein und Gesundheit haben sich bis heute die verschiedensten Interessen wie z. B. politischer, philosophisch-weltanschaulicher, theologischer und nicht nur medizinischer Natur allein getroffen und einander manchmal undurchdringlich überschichtet.

Man mag nur an den Krankheitsbegriff der Assyrer und Babylonier denken, an den semantischen Begriff des „Shertu", welcher Sünde, sittliche Unreinheit, Zorn der Götter und Krankheit ausdrücken kann; oder an das Wesen der Krankheit bei den griechischen Ärzten des 5. vorchristlichen Jahrhunderts von Alkmäon bis Hippokrates, die in der Krankheit eine Unordnung der Physis, eine Zerstörung der lebendigen Beziehungen zwischen der individuellen Natur des Kranken und der Physis der Weltgesamtheit erblickten — also keine Strafe der zürnenden Götter mehr, sondern Unordnung der gottgleichen Naturbeschaffenheit des Menschen. Was zur Folge hatte, daß der vermutlich Unheilbare als „hoffnungslos" aufgegeben und sozial ausgegliedert wurde. Derartige überlieferte Einstellungen bestehen auch heute noch da und dort etwa gegenüber den Leprakranken fort.

Lain-Entralgo[1], der spanische Medizinhistoriker, heute wegen seiner politischen Einstellung gegenüber Franco Theaterkritiker einer Madrider Zeitschrift, hat aufgezeigt, daß in der Geschichte der Medizin des Okzidents vier wesentliche Elemente in ihrer Bedeutung einander ständig abgewechselt hätten: 1. Die Idee der Naturbeschaffenheit des Menschen, 2. die technische Fähigkeit zu forschen und zu behandeln, 3. die Beziehung zum religiösen Leben, die der praktischen Heilkunde eigen sei, 4. die soziale Struktur der Medizin im allgemeinen. Es wäre ein interessantes Unterfangen, jeweils einen dieser Grundzüge der abendländischen Medizin durch die Jahrhunderte zu verfolgen; doch mag vielleicht der Hinweis auf einige Schlagworte, wie sie noch vor kurzer Zeit Mode waren, genügen: Volksgesundheit war Ausdruck des „völkischen Selbstbewußtseins", Anlaß zur Ausmerzung von scheinbar Minderwertigem. Es überschnitten sich Kriterien der Gesundheit und des politischen Interesses derart, daß man für ein gesundes Volk nicht nur größeren „Lebensraum" forderte, sondern zugleich rassisch, ökonomisch und politisch unerwünschtes Leben in einem als lebensunwert bezeichnete.

[1] *Pedro Lain-Entralgo*, Heilkunde in geschichtlicher Entscheidung (Wort und Antwort, Bd. 15). Müller, Salzburg 1956.

Von der Weltgesundheitsorganisation[2] wird Gesundheit heute als Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur als Freisein von Krankheit und Gebrechen definiert. Und damit scheint sich der Problemkreis vom Wesen der Krankheit um Fragen erweitert zu haben, deren Zugehörigkeit dazu bisher nicht so deutlich war: etwa Fragen der Bevölkerungspolitik (Zunahme der Erdbevölkerung, Geburten- und Empfängniskontrolle), der Arbeitsfähigkeit und Arbeitsmöglichkeiten (Arbeitslosigkeit, Rehabilitation, Geschützte Werkstätten), des Hungers und der Welternährung, der körperlich-seelischen Ausbeutung des Menschen in bestimmten Systemen, der Ungerechtigkeit und des Krieges, der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungspolitik, der Erziehung. Angesichts dieser Definition von Gesundheit ergibt sich eine gewisse Annäherung an die Forderung von K. Marx[3] „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist".

So hat sich erneut ein semantischer Komplex um die Bedeutung von Krankheit angesammelt, in dessen Mittelpunkt — noch immer, immer wieder — die Frage steht, wie sittlich ist der Mensch, freilich nicht mehr im Zusammenhang mit dem Zorn der Götter, den man sich durch eine Sünde zuziehen könne wie eine Erkältung, sondern im Sinne der Sorge um den Menschen. Und es ist auch nicht mehr die Medizin allein, die sich mit Krankheit bzw. Gesundheit des Menschen befaßt, es hat sich ein gewaltiger Aufbruch von Wissenschaften vollzogen, die sich mit dem Menschen und seinen körperlichen, geistigen und sozialen Verhaltensweisen auseinandersetzen wie Psychologie, Soziologie, Ethnologie etc., alle mit dem Ziel der geplanten, der wissenschaftlich fundierten Sorge und Bemühung um den einzelnen.

Diesem Angebot eines wissenschaftlichen Apparats von großen Dimensionen steht andererseits ein scheinbar immer hilfloser gewordener einzelner gegenüber, der in den Perfektionismus einer durchrationalisierten und durchorganisierten Welt verstrickt ist, vor der Gefahr eines autistischen Sich-Verschließens und Verkümmerns steht, dessen Du-lose Einsamkeit einen Abgrund aufgerissen hat. Während des ersten Weltkrieges schrieb F. Ebner[4] in sein Tagebuch: „Die Krankheit des Geistes im Menschen besteht in der Du-losigkeit seines Ichs" ... „Angenommen, das Ich existiere außerhalb seiner Beziehung zum Du und unabhängig von diesem: dann wäre der Mensch ebenso stumm und sprachlos wie das Tier ...". Diese beschwörenden Rufe nach einem wirksamen Bild des Menschen sind seither nicht verstummt. M. Buber[5] konstatiert: „... die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist der Mensch mit dem Menschen" ... und „der Mensch wird am Du zum Ich"[6].

Haecker[7], Gogarten[8], Marcel[9] haben diese zwar „widerspruchsvolle" aber „gegensätzliche" Wirklichkeit des Menschen von Du und Ich (Gogarten) hervorgehoben, wobei diesen Nächsten, dieses Du nun nicht irgendeinen beliebigen Menschen, sondern einen „einzigen unverwechselbaren" (Ortega y Gasset[10]) auszeichnet. Von ganz anderer Seite herkommend, haben Sartre[11] und Camus[12] diese Du-lose Wirklichkeit des Menschen gleichfalls bestätigt: Etwa wenn man sich Sisyphos, dessen Herz vom götterlosen absurden Kampf gegen Gipfel ausgefüllt ist, nach Camus als glücklichen Men-

---

[2] Texte der WHO in *Hampe*, Dokumente. Metzner, Frankfurt und Berlin.
[3] *Karl Marx*, Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.
[4] *Ferdinand Ebner*, Schriften, 1. Bd. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Kösel, München 1963.
[5] *Martin Buber*, Das Problem des Menschen. Schneider, Heidelberg 1961.
[6] *Martin Buber*, Werke, 1. Bd., Schriften zur Philosophie: Ich und Du. Schneider, Heidelberg 1962.
[7] *Theodor Haecker*, Werkausgabe, Bd. 4. Was ist der Mensch? Kösel, München 1965.
[8] *Friedrich Gogarten*, Ich glaube an den Dreieinigen Gott. Jena 1926.
[9] *Gabriel Marcel*, Der Mensch als Problem. Knecht, Frankfurt/M. 1964.
[10] *José Ortega y Gasset*, Der Mensch und die Leute. Stuttgart 1957.
[11] *Jean Paul Sartre*, Dramen. Rowohlt, Hamburg 1954.
[12] *Albert Camus*, Der Mythos von Sisyphos. Rowohlt, Hamburg 1959.

schen vorstellen müsse. Sartre bekräftigt in den „Fliegen": „Was gibt es denn von dir zu mir? Wir werden aneinander vorbeigleiten wie zwei Schiffe". Und Elektra schreit ihrem Bruder Orest entgegen: „Du warst mein Bruder, du hättest mich beschützen sollen, aber du hast mich in Blut getaucht, ich bin rot wie ein geschlachtetes Rind ... und mein Herz ist ein Wespennest voll Grauen". Wir kennen diese Sprache, diesen Schrei — als Kain den ersten Brudermord beging.

Ausgehend von der sittlichen Werthierarchie, in welcher der jeweilige Begriff von Gesundheit und Krankheit fest umrissen vertreten ist, sind wir auf die Bedrohung des einzelnen Menschen heute in körperlicher, geistiger und sozialer Hinsicht durch den möglichen Verlust zwischenmenschlicher Bindungen gestoßen. In unserer Zeit scheint der Mensch kein „Einziger und Unverwechselbarer" mehr zu sein, sondern eher irgendein beliebiger und jederzeit austauschbarer; wir werden unserer eigenen Stummheit und Sprachlosigkeit „wie das Tier" beinahe tagtäglich unmittelbar gewahr — müssen wir da nicht von einer Krise der „Du-Wesenhaftigkeit" des Menschen sprechen? Ist da nicht inmitten der scheinbar so blendend verwalteten Welt etwas Wesentliches schlecht bewahrt und verwahrt? (Nicht verwalten, sondern verwahren!). Und lassen sich für diesen drohenden Zusammenbruch der Kontakt- und Taktmöglichkeiten des Menschen, für die sich anzeigende Verwahrlosung und Bewahrlosigkeit konkrete Symptome anführen?

In diesem Sinne möchte ich von psychiatrisch-psychohygienischer Warte aus 3 Problemkreise näher untersuchen:

1. die Frage der Realitätsprüfung und Anerkennung von Autorität
2. die Frage der Kreativität und spontanen Wirksamkeit des Menschen
3. die Frage der Intimität.

1. Zur Frage der Realitätsprüfung und Anerkennung von Autorität.

Über geänderte Strukturen in Familie und anderen erziehungswirksamen Gruppen wird in vielerlei Zusammenhängen gesprochen. Die autoritäre Figur — ob sie nun in Form des Vaters oder entscheidender vaterähnlicher Schlüsselpersonen auftritt — scheint jedenfalls für den Heranwachsenden kein greifbar gültiges Identifikationsobjekt mehr zu sein. Es ist verständlich, daß altersheterogene Gruppen deshalb zur Identifikation dysfunktional geworden sind, weil sie einfach nicht mehr über ökonomische, soziale und kulturelle Positionen verfügen, um über Berufsentscheidung, Karriere, Ehewahl und Form der Ehe ihrer Kinder, der ihnen Anvertrauten, entscheiden zu können. Andererseits wird sich vor allem in der Familie ein starker Identifikationsdruck auswirken, weil die unmittelbare Nähe des Identifikationsobjektes auf optimale Weise gegeben ist, vorausgesetzt es stört nicht von sich aus diese angebahnten Identifikationen. Denn jene Generation, die heute in der Gesellschaft strukturbildend wirken und als Identifikationsobjekt dienen sollte, scheint bisweilen von sich selbst kein klares Bild zu besitzen, sondern sieht sich selbst um kostbare Lebensjahre durch Krieg und Nachkriegszeit geprellt und versucht eifersüchtig über die Heranwachsenden zu wachen, welche nach Freiheiten greifen, die den Vätern durch ungünstige politische Ereignisse genommen wurden. Es kann sich das Paradoxon ergeben, daß die Älteren durch die Jüngeren eigene Träume verwirklicht sehen und sich nach ihnen ausrichten.

Die Situation stellt sich nicht immer so eindeutig und klar dar, wie eben geschildert. Die Unsicherheit jener, die heute erziehen und leiten sollen, fördert extreme Haltungen: etwa das Beharren auf Autorität dort, wo sie lediglich an die Position und nicht an die Glaubwürdigkeit gebunden ist — bzw. Forderungen nach absoluter Repressionsfreiheit, wie sie vereinzelt z. B. in repressionsfreien Kindergärten bereits verwirklicht sind. Freud[13] hat sehr früh darauf aufmerksam gemacht, daß Ertragen von Unlust

[13] *Sigmund Freud*, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. 1911.

einerseits und Prüfung der Realität andererseits für die Entwicklung des Ichs bedeutsam sind. Genau genommen hat er das Lustprinzip nur dann gesichert gesehen, wenn gleichzeitig die Realität berücksichtigt und einbezogen wird. Neurose — ob nun als Reaktion oder Entwicklung — wird sich gerade dort etablieren, wo es dem einzelnen nicht möglich ist, zwischen Lustprinzip und Realität einen Kompromiß, ein Gleichgewicht, herzustellen.

Das Leugnen von Realität, ob nun bewußt oder unbewußt, in der Art einer halluzinatorischen Wunschbefriedigung, in der Art eines kleinen Kindes, das die Augen verschließt und dann überzeugt ist, daß es der andere nun nicht sehe, in der Art eines LSD-Rausches oder sonstiger Drogeneinnahmen, in der Art des Alkoholismus sichert weder den Lustgewinn noch verhindert es neurotische Erkrankungen.

Nur ein starkes Ich-Gefüge, das sich an der Realität beweist, wird den einzelnen vor neurotischen Konflikten und Entwicklungen bewahren können. In diesem Punkt sind sich selbst so divergente Schulen wie Tiefenpsychologie und Lerntheorie einig. Man wird falsch konditioniert, wenn man an der Realität wie im Traum vorbeigeht. Der beste Lerneffekt wird immer noch durch die soziale Bekräftigung, durch das Beispiel, erzielt. Und hiemit sind wir am kritischen Punkt dieses ersten Problemkreises angelangt: Man bewältigt Realität am besten dadurch, daß man sich immer wieder, ein ganzes Leben lang, mit Persönlichkeiten identifiziert, die überzeugend vorzeigen, wie man sich verhält, wie man es macht, deren Urheberschaft sich für einen selbst immer wieder beweist, deren Autorität sich aus der besseren Kenntnis der Lage zwangslos ergibt. Autorität — heute genauso notwendig wie ehedem — erweist sich somit nicht mehr an die Position gebunden, sondern an die Glaubwürdigkeit. Es ist verständlich, daß sich in der Fülle der unglaubwürdigen Bestimmungsgruppen die Familie etwa noch als glaubwürdigste erweisen wird, falls sie echt ist und nicht Dinge vortäuscht, die durch das unmittelbare Zusammenleben der einzelnen Mitglieder sehr bald als falsch erkannt und durchschaubar werden. Man glaubt dem, den man liebt; und liebt, dem man glauben kann. Dem folgt man nach. Und alle anderen verläßt man. Das hat bereits Francis Bacon gewußt[14]. Ansonst wird man eine Anzahl von Störungen erwarten müssen, die von der Identifikations-Identitätskrise angefangen hinüberreichen bis zur Flucht in das Gegenteil dessen, was die Gruppe, welcher der junge Mensch angehört, erwartet, bis zur Flucht in die negative Identität (Erikson[15]).

Als Beispiel mag der Sohn eines Gymnasialprofessors dienen. Der Vater tyrannisierte durch seine strenge, pedantische Art die Familie, so daß es zur Scheidung kam, als der Knabe fünf Jahre alt war. Die Mutter heiratete kurz darauf einen Kollegen des Vaters, der durch dieselbe pedantische Art auffiel, so daß sich der Sohn später fragte, warum sich die Mutter überhaupt hatte scheiden lassen. Die Familie vermehrte sich um zwei kleinere Stiefgeschwister; zur Zeit ihrer Geburt tritt bei dem jungen Mann Pavor nocturnus (nächtliches Aufschreien) auf. Der Stiefvater wurde immer als Vorbild hingestellt, der Patient sei ihm ängstlich-respektvoll aus dem Weg gegangen. Mit 12 Jahren kommt es zu einem massiven Leistungsversagen bei dem sonst intelligenzmäßig gut begabten Gymnasiasten, welches zunimmt, so daß er mit 13 Jahren in die Hauptschule versetzt werden muß. Dort schwänzt der Junge die Schule, es kommt zu kleineren Diebstählen, die von der Mutter immer bereinigt werden können. Mit größter Mühe beendet der junge Mann die Hauptschule, tritt mit 15 Jahren als Buchhändler-Lehrling in einen Verlag ein, fliegt dort hinaus, weil er nicht bereit ist, seine — im Gegensatz zu Vater und Stiefvater — langen Haare schneiden zu lassen, arbeitet noch an zwei bis drei anderen Arbeitsplätzen, Vorhaltungen von seiten seiner Mutter und dem Stiefvater fruchten wenig, er beginnt zu gammeln, unternimmt Reisen nach Istanbul und Teheran im Alter von 16 Jahren, kommt dort mit Haschisch- und Rauschgiftkreisen in Berührung, zu denen er auch in Österreich Beziehungen unterhält; schließlich kommt er über die Polizei in die Klinik.

---

[14] *Francis Bacon*, The two books on the proficience and advencement of learning divine and human. Oxford 1906. „Parents who wish to train up their children in the way they should go, must go in the way in which they would have their children go."

[15] *Erik H. Erikson*, Kindheit und Gesellschaft. Klett, Stuttgart 1961.

2. Zum Problem der Kreativität und spontanen Wirksamkeit

Im Vergleich zu vorangegangenen Epochen ist unser Zeitalter wohl durch einen hohen Grad an beruflicher Differenzierung gekennzeichnet. Dem einzelnen wird eine Vielzahl von Rollen angeboten, die Freiheit der Rollenwahl scheint jedes bisherige Angebot bei weitem zu übertreffen. Die Kreativität des Menschen, seine Schaffensfreude könnte ins schier Unendliche gesteigert, potenziert sein; und damit seine Mächtigkeit. Früher kannte ein Handwerker lediglich sein Gewerbe — den ganzen lieben Tag. Heute stehen ihm neben seinem Beruf zusätzlich Möglichkeiten der Rollenwahl zur Verfügung, einschließlich der, seine bisherige Tätigkeit zu ändern. So konnte Frisch[16] im „Stiller" sagen: „Nicht in der Rolle, wohl aber in der unbewußten Entscheidung, welche Art der Rolle ich mir zuschreibe, liegt meine Wirklichkeit."

Unser gesellschaftliches, sozial-berufliches Rollenspiel ist teilweise noch immer einem ausgeprägten Prestige-Denken unterworfen, das Vorurteile fördern, bzw. fixieren kann und gelegentlich zu merkwürdigen Auswüchsen führt. So haben Redlich und Hollingshead[17] in einem amerikanischen Staat beobachten können, daß man bei sozial schlechter Gestellten häufiger Schizophrenien zu diagnostizieren bereit ist, während dasselbe Krankheitsbild bei sozial höheren Schichten als Neurose bezeichnet wird. (Neben der Symptomatik unterscheiden sich die beiden Krankheiten vor allem in ihrem Verlauf und ihrer Prognose.) Ich möchte mich darüber nicht weiter verbreitern, sondern zwei Momente herausgreifen, die mir im Hinblick auf die Rolle wesentlich erscheinen:

1. das Nein zur Rolle

2. die Rollendissoziation — man schreibt sich eine andere Art der Rolle zu als es die anderen tun, besser die anderen schreiben einem eine andere Art der Rolle zu, als man sich selbst zuschreibt.

1. *Das Nein zur Rolle* als Protest gegen die Gesellschaft kann zunächst einmal auch eine Art der Rolle sein, wie wir das eben im Sinne der negativen Identität gesehen haben: Gammler und Hippies, welche — wie alle Jugendlichen — mit sich experimentieren, wo sie, wie sie am ehesten noch in die Welt der Erwachsenen hineinpassen, die eine Art Wanderjahre durch die gesellschaftlichen Möglichkeiten inklusive ihrer Ablehnung durchleben. Freilich verharren etliche für Jahre oder für ihr ganzes Leben in der Negation zur nicht erlebbaren, nicht glaubwürdigen Autorität, mit der sie sich nicht identifizieren konnten — und es sind nicht immer die schlechtesten.

Das Nein zur Rolle mag aber noch in anderem gründen: etwa daß einem „Rolle" im existentiellen Sinn nichts mehr bedeutet, daß sie zu durchsichtig, zu durchschaubar geworden ist. Ich denke an das „Sich-nicht mehr engagieren Wollen" der politisch Verfolgten, der aus ihrer Bahn geworfenen, der Entwurzelten und Vertriebenen (entwurzelt von? — vertrieben von?), an ihre bionegative Einstellung bis zur chronischen Depression mit permanenter Schlaflosigkeit und anderen vegetativen Erscheinungen.

Oder das „Nein" derer, die aus einer Rolle gedrängt zu keiner neuen mehr hinfinden, deren Kreativität in ihrer Rolle versiegt — verloren gegangen ist: ältere Menschen, denen das Erlebnis der verminderten vitalen und intellektuellen Fähigkeiten im Rahmen des Klimakteriums oder des normalen Altersprozesses unerträglich wird, die deshalb Selbstmord begehen oder zur Karikatur ihrer selbst werden, wie sich das z. B. in den gehäuften Sittlichkeitsdelikten im höheren Lebensalter zeigt[18].

Das unbewußte „Nein" derer, die ihre Triebe nicht mehr sublimieren wollen oder können und damit aus der Rolle fallen: Geiz, Sammeltrieb, Neid, Klatschsucht,

---

[16] *Max Frisch*, Stiller. Suhrkamp, Berlin-Frankfurt 1963.
[17] *F. C. Redlich and A. B. Hollingshead*, Social Class and Mental Illness. New York 1958.
[18] *Hans Strotzka*, Einführung in die Sozialpsychiatrie. Rowohlt, Hamburg 1965.

Kuppelei und pervertierte Tierliebhaberei bei alten Menschen oder das Halbstarkentum mit seinem spielerisch-kriminellen Einschlag. Kreativitätsverlust als Mangel an Sublimationskraft. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß H. Marcuse[19] in den fortgeschrittenen technologischen Gesellschaften des Westens „in der Tat eine weitgehende Entsublimierung" in den sexuellen Sitten, in den sozialen Beziehungen und in der Zugänglichkeit der Kultur zu sehen glaubt. Es erhebt sich natürlich auch die Frage, inwieweit hier die Gesellschaft im Anbieten von Rollen nachlässig und insuffizient geworden ist. Wie sich gerade bei der Rehabilitation von Geisteskranken oder beim Versuch, Psychopathen anzupassen, zeigt, gibt es von der Gesellschaft sanktionierte Rollen, die den psychischen Störungen dieser Menschen entgegenkommen und erlauben, daß auch diese Kranken ihre Kreativität vor der Gemeinschaft beweisen können. Denn die Gewährung etwa nur einer Rente — so human und notwendig dies auch heute ist — ist wie das Angebot eines Statisten auf der Bühne; Mitleben heißt Mitwirken — und dazu braucht es immer wieder neue Rollen.

2. Wir alle halten uns bisweilen für anders, als wir uns von den anderen beurteilt meinen. Es ist dies eine Art gesunder *Rollendissoziation* und sie wird uns nicht bekümmern. Krankhaft wird sie nur dort, wo sie überwiegt und zum ausschließlichen Abwehrsystem einer Persönlichkeit wird, wenn wir also — um mit Frisch zu sprechen — unserer Rolle eine andere Wirklichkeit zuschreiben müssen, als die anderen darin sehen können. Diese Art des geheimen Doppellebens ist auf die Dauer nicht durchzustehen und erweist sich sehr bald als Quelle einer Vielzahl von psychischen wie körperlichen Leiden und Beschwerden: Minderwertigkeitsgefühle, Leistungskonflikte, vegetative Störungen, Blutdruckkrisen, Muskelspasmen, Herzinfarkte, Angstneurosen, Veränderungen an der Wirbelsäule, Mißbrauch von zentral stimulierenden Substanzen, eine bunte Krankheitspalette, die mit Bezeichnungen wie „Manager-Krankheit, Vegetative Dystonie, Erschöpfungsneurosen" etc. schonend umschrieben wird.
In der Regel liegt allen diesen Krankheitsphänomenen, die mit körperlichen Veränderungen zugleich aber auch mit psychischen Fehlhaltungen einhergehen, ein Konflikt zugrunde, der auf einer Gefühlsambivalenz, einem Appetenz-Aversions-Verhalten beruht. Man versteht darunter die Tatsache, daß jemand etwas intendiert und zu gleicher Zeit vermeiden möchte, wobei dies nicht einmal bewußt sein muß. Um keine Schwierigkeiten zu haben, läßt man sich in etwas ein, mit dem man innerlich nicht einverstanden ist und kann plötzlich nicht mehr „nein" dazu sagen. Von Baeyer[20] spricht in diesem Zusammenhang von einer „selbstwidersprochenen Anstrengung"; man ist um etwas bemüht, das einem im Grunde gar kein Anliegen ist, dem man aus dem Wege gehen möchte. Und es erscheint verständlich, daß sich als Ausdruck dieses inneren „Rollennotstandes" ein Er-Schöpfungszustand mit verminderter Rekreationsfähigkeit einstellt.
Sehr klar bringt diese Problematik Tom Stoppard[21] in seinem Stück „Rosenkranz und Güldenstern" zur Geltung, einem Auto sacramental unserer Zeit im besten Calderonschen Sinn: „Unsere Namen werden gerufen, in einem bestimmten Morgengrauen ... eine Botschaft ... ein Auftrag ... es muß einen Augenblick gegeben haben, gleich zu Anfang, da hätten wir noch neinsagen können. Aber den haben wir irgendwie verpaßt."

3. Die Problematik um Kreativität und Spontaneität führt zur Frage nach der Intimität des Menschen.
Intimität als Ausschließlichkeit verstanden, als ein Zustand jenseits des Geflechts von Nehmen und Geben, Anerkennen und Anerkanntwerden, jenseits von Einsamkeit und

[19] *Herbert Marcuse*, Das Veralten der Psychoanalyse; in: Kultur und Gesellschaft. Suhrkamp, SV 1965.
[20] *W. von Baeyer*, Erschöpfung und Erschöpftsein. Nervenarzt 32 (1961), 193.
[21] *Tom Stoppard*, Rosenkranz und Güldenstern. Rowohlt, Hamburg 1967.

Angst. Man kann mit vielem intim sein: mit einem Partner, einer Weltanschauung (Sisyphos ist ein glücklicher Mensch!), letztlich auch mit dem Tod. Und das menschliche Leben wird ausmachen, welchen Grad von Intimität man erreicht hat.

Wir scheinen heute dabei zu sein, ein raffiniertes System zu entwickeln, um dieser Intimität zu entgehen — bis zu ihrer Perversion, indem man in einer Flucht nach vorne scheinbar intim wird, um der Intimität tatsächlich zu entfliehen. Die Habsucht, mit der Wilhelm Meister[22] vorwurfsvoll äußert, „wenn ich dich liebe, was gehts dich an . . . !" erinnert nicht nur an die Frigidität — die man auch sexuelle Habsucht nennen kann — als ein Nicht-geben-Können und Nicht-nehmen-Wollen, sie drängt sich bisweilen auch in einer Art in unser Gefühlsleben, welcher es zur Mode geworden ist, im Hinblick auf den anderen „nichts dabei zu empfinden", sich selbst entfremdet zuzuschauen und wenn möglich über die erlebte eigene Einsamkeit und Verzweiflung noch so etwas wie Lust und Vergnügen zu empfinden, die allerdings dann sehr rasch in Aggression umschlagen können.

Der Intimität als gereifter Ausschließlichkeit steht ein Seelenzustand gegenüber, als dessen Repräsentant eine wohlbekannte historische wie dichterische Figur gelten kann: Don Juan. Der spanische Endokrinologe und Historiker Marañón[23] hat in einem Essay darauf hingewiesen, daß Don Juan, diese Krisengestalt des Zwischenmenschlichen, durchaus nicht als Prototyp für das kraftvoll-männlich-Entschlossene und Ausschließliche gelten kann, sondern eher für das unfertig-Pubertierende und Bindungslose; Don Juan als einer, dem es — noch — nicht vergönnt ist, eine einzige Person wirklich zu lieben. Es scheint etwas Don Juanesces in unserem Zeitalter zu geben, nicht nur in Dingen der Sexualität (das würde niemanden aufregen) dürften wir auf den Seelenzustand von Teenagern hinabgerückt sein.

A. Wedberg[24], der schwedische Atheist, hat 1951 ausgesagt, die „christliche Idee von der Erlösungszauberei durch das Menschwerden Gottes und die Kreuzigung Christi" machen auf ihn einen grotesken und abstoßenden Eindruck. Dreizehn Jahre später schreibt er dazu im atheistischen Handbuch, die Aggressivität des christlichen Gottes, die ihn in seiner Jugend so sehr erschreckt habe, sei in vieler Hinsicht „eine Art Projektion meiner eigenen unglücklichen Aggressionen" gewesen. Ich möchte mich auf das rein Formale beziehen, wenn ich frage, stimmen die Gesten noch? Rast der Rasende wirklich oder plagt ihn einfach die Langeweile? Liebt der Liebende tatsächlich oder will er einer ihm den Atem, das Leben nehmenden Umarmung entfliehen? Betet der Gläubige aus Liebe oder hat er einfach Angst?

Eine Schwester, die im Orden nicht die Geborgenheit findet, die sie sich erwartet hat, und deswegen vor Konflikten steht, derentwegen sie zur Psychotherapie kommt, macht ihre Oberin auf eine Mitschwester aufmerksam, die vor ähnlichen Problemen steht; worauf die Oberin sich zur demutsvollen Geste herabläßt und der betreffenden Schwester, als sie von dem Krankensaal zurückkehrt, nicht die Möglichkeit zum Gespräch, sondern eine Tasse Tee anbietet. Sind hier nicht einfach Entwicklungsschritte ausgeblieben — und herrscht nicht Infantilität vor, wo man Intimität erwartet? Don Juanesces — Selbstabsorption statt reifer Überstieg jenseits von Habsucht und Angst?

Erikson[15] hat darauf hingewiesen, daß man nicht zur Reife des Erwachsenenalters gelangt, wenn man in einer früheren Entwicklungsstufe ernstlich beeinträchtigt worden ist. Die Störung, die man der nicht vollzogenen, nicht vollziehbaren Intimität vor allem zugrunde legen kann, ereignet sich vorwiegend zu einem Zeitpunkt, den man im psychoanalytischen Jargon als die ödipale Situation bezeichnet; d. h. zu einer Zeit, da man in die Familienstruktur unter Berücksichtigung der gegebenen Ver-

---

[22] *Johann Wolfgang Goethe*, Wilhelm Meisters Lehrjahre.
[23] *Gregorio Marañón*, Don Juan. Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid 1958.
[24] *Anders Wedberg*, Ateisten handbok. Stockholm 1964, 21.

hältnisse hineinwachsen, Mutter als Frau des Vaters und nicht als ein Wesen, das einem selbst gehört, Vater als einen Mann, der mit der Mutter verheiratet ist, akzeptieren sollte. Es gehört noch immer zu einer der schwersten Aufgaben, als Kind in ein intaktes familiäres Gleichgewicht hineinzuwachsen, die eigenen Pflichten und die Rechte der anderen wahrzunehmen, ohne dabei zu große Frustrationen erleiden zu müssen; das bedeutet, man muß lernen, seine Aggressionen so tragbar auszuleben, daß man weder die Beziehung zum Objekt — also zum letztlich doch geliebten Elternteil, gegen den sich die Aggression richtet — zerstört, noch zu große, zu unerträgliche Schuldgefühle entwickelt.

An Hand einiger Beispiele versuchte ich aufzuzeigen, welche Wege „die Projektion einer unglücklichen Aggression", eines absurden Schuldgefühles einschlagen kann. Die ganze Menschheitsgeschichte scheint davon voll zu sein. Wie das ABC sollten wir lernen, mit Aggression und Schuldgefühl fertig zu werden, bevor sie unbeherrschbare Weltbedeutung erlangen. Und es wird wohl keine bessere Schule für die Gefühlsentwicklung geben als die Familie, als die erlebte Intimität (nicht Intimitäten!) der Eltern, als selbsterfahrene Ausschließlichkeit jenseits von Angst und Habsucht. Wie dies einmal Erikson[15] ausgesprochen hat: Kinder haben dann keine Angst vor dem Leben, wenn ihre Eltern keine Angst vor dem Tod haben.

In diesen Problemkreis der Intimität des Menschen schwingt letztlich auch die Frage nach dem metaphysischen Bedürfnis des Menschen mit hinein. Sie ist nicht loszutrennen von den übrigen, sie stellt gleichsam nur die letzte Konsequenz der Betrachtungspunkte dar, wie wir sie eben erörtert haben. Schließlich manifestiert sich in der Anschauung vom Menschen als Du-Wesen bereits etwas, das über die Physis hinausgeht, also wesentlich Metaphysisches. Andererseits ist zu bedenken, daß dieses metaphysische Bedürfnis des Menschen auch darin begründet ist, in dem anderen überhaupt ein Du anzuerkennen. Vor kurzem hat Max Horkheimer[25] in einem Interview erklärt, rein wissenschaftlich könne man zwischen den Gefühlen „Lieben" und „Hassen" nicht differenzieren; daß aber „Liebe besser ist als Haß — das ist ohne Theologie nicht zu begründen".

Es wird aber vor allem nichts ohne Liebe zu begründen sein — noch aufrecht erhalten werden können: weder der Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens noch alles, was darüber hinausgeht. Wie schon Augustinus[26] geschrieben hat: „Non intratur in veritatem, nisi per caritatem".

*

Bei der Erörterung der Morbidität des einzelnen wie der Gesellschaft wurde das Begegnungsthema in das Zentrum der Ausführungen gestellt, ein für den einzelnen — für seine Entwicklung, seine Reife — wie für die Gesellschaft wesentliches Problem. Wenn auch nicht annähernd alle — und vor allem nicht alle den Mediziner betreffenden — Fragen angeschnitten werden konnten, haben wir ein Verwahrlosungssyndrom des Menschen abzugrenzen versucht, das sich in zwei Symptomgruppen ankündigt:

1. in rein *formalen Störungen* wie: drohender Verlust der Realität, vermindertes Realitätsgefühl durch Fehlen glaubwürdiger Autoritäten, daraus folgernd Identitätskrisen und Ichschwäche, was sich besonders bei der Jugend, aber auch bei der mittleren Generation bemerkbar macht.

Kreativitätsnotstände, Nachlassen der Wirksamkeit des Menschen durch Ausbleiben möglicher Rollen, Rollennotstand und Er-Schöpfungszustände (und das nicht nur im Alter!).

---

[25] *Max Horkheimer / Janko Muschin*, Die verwaltete Welt kennt keine Liebe. Die Presse, 14./15. Februar 1970, 5.

[26] *Aurelius Augustinus*, Contra Faustum Manichaeum, 1 b. 32 c. 18. Migne PL 42, 507.

Nicht-Erreichen von Intimität, Fixierungen in früheren Entwicklungsstufen, als Folge davon Angst und Don Juanesce Unstetigkeit im Gefühlsleben — nicht nur rein auf die Sexualität bezogen;

2. in sich daraus ableitenden *inhaltlich näher bestimmten Fragen* wie: die der Elitebildung, der Tradition über aktuelle Leitbilder und Autoritäten hinaus; damit zusammenhängend das Problem der Geschichtsbetrachtung, der Sprache (etwa daß im Wort-Ding-Gefüge nicht so sehr kreiert, sondern eher nur mehr verlautbart wird!), aber auch der Kriminalität, der Epidemien (das Problem der Tuberkulose scheint heute eher den Psychiater als den Phthisiologen anzugehen!), gewisser sog. Zivilisationsphänomene wie Sucht, Managertum, vorwiegende Konsumorientierung des Menschen etc.

*

Es ist in der Medizin üblich, eine Krankheitsgeschichte nicht ohne Prognose bzw. vorbeugende Ratschläge abzuschließen und so möchte ich nicht enden, ohne vorher einen kurzen Ausblick und prophylaktische Überlegungen gegeben zu haben. Können wir unsere Bewahrung fördern und die sich abzeichnende Verwahrlosung hintanhalten? Und welche prophylaktischen Maßnahmen können wir ergreifen?

Es wird meines Erachtens dabei auf zwei Momente ankommen: einmal auf die Bestärkung des Identitätsgefühles und zum anderen auf die Freiheit des Menschen. Im Hinblick auf die *Identität des Menschen* müssen wir fragen, ob unsere Art der Erziehung, der Menschenführung, gerade was die Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen anbelangt, schon optimal ist. Hier wird es auf die Verstärkung von Wirkungsstrukturen in Familie und anderen erziehungswirksamen Gruppen ankommen, wobei man auf wichtige Details achten wird müssen, wie daß die Mutter vom Kind nicht vor dessen dritten Lebensjahr getrennt wird, daß die Präsenz — wenigstens die educatorische! — des Vaters nach dem fünften Lebensjahr eines Kindes gesichert bleibt.

Man wird Gruppenstrukturen bewußter machen müssen — auch in Gemeinschaften, in denen das noch nicht geschehen ist. All diesen Maßnahmen steht als Ziel die Entängstigung voran und zwar nicht nur innerhalb der Familie, sondern auch in Berufsschichten, die heute noch nach dem Angstaspekt ausgerichtet sind. Es wird auf die Ausbildung derjenigen ankommen, die sich mit diesen Problemen beschäftigen sollen, und nicht zuletzt auch auf die wissenschaftliche Ausarbeitung neuer begehbarer Möglichkeiten.

Im Hinblick auf die *Freiheit des Menschen*, die stets neu begründet werden muß, werden nicht nur neue Entscheidungsmöglichkeiten zu erarbeiten sein, man wird die Möglichkeiten der Wahl überhaupt besser wahrzunehmen haben und dem Standpunkt der Freiheit gegenüber weniger unkritisch eingestellt sein müssen. Wir sind, was unsere Freiheit betrifft, zu sorglos, indem wir Entscheidungsmöglichkeiten entweder ablehnen oder uns ihnen völlig entziehen. Auch hier werden Methoden zu suchen sein, die unsere Freiheits-Courage nicht beeinträchtigen, sondern fördern können. Nur so, an der lebendigen Einverleibung von selbsterfahrenen — selbsterkannten Werten und an der Fähigkeit, sich selbst permanent in die Entscheidung zu stellen, wird ein gesunder Mensch Ich werden und Ich bleiben.

PETER TRUMMER

Schriftstudium ohne Sprache?

Empfehlung zur Sprachenfrage in der theologischen Ausbildung

I. Der Stand der Frage

Die Diskussionen um eine theologische Studienordnung, die in den letzten fünf Jahren auch einen reichen literarischen Niederschlag zeitigten, brachten naturgegeben auch die Frage nach den Grundlagen der theologischen Wissenschaft und damit auch die Funktion des Bibelstudiums für das „Ganze" der Theologie in die Debatte. Nachdem etwa in den beiden Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg die Bibelwissenschaft im katholischen Raum im Zuge eines gewissen Nachziehverfahrens eine fast unangefochtene Monopolstellung genossen hatte, sah sie sich jetzt durch verschiedenste andere Disziplinen und Positionen in die Enge getrieben.

Einmal war die vorher doch mehr akademisch geführte Kontroverse zwischen Exegese und Dogmatik plötzlich in den Bereich tagespolitischer Aktualität geraten, wo es etwa um die Erstellung eines einheitlichen Studienplanes ging[1], in dem beide Disziplinen einen gewissen Absolutheitsanspruch bis in die Stundenverteilung hinein verfochten. Die Bibelwissenschaft konnte sich dabei zwar der Unterstützung durch die offiziellen kirchlichen Erklärungen erfreuen, z. B. daß die Hl. Schrift die „Seele der Theologie"[2] darstelle — was sehr weittragende praktische Konsequenzen haben konnte —, trotzdem mußte sie gleichzeitig einen starken Schwund des studentischen und öffentlichen Interesses zur Kenntnis nehmen, das sich von explizit exegetischen Fragestellungen weg etwa der hermeneutischen Diskussion und dem Gebiet des Philosophisch-Systematischen zuwandte.

Jedoch nicht nur von theoretischen Überlegungen her sah sich die Bibelwissenschaft plötzlich in Frage gestellt, sondern auch die praktische Theologie und in ihrem Kielwasser das ganze Heer von Soziologen und kirchlichen Praktikern rannten gegen das biblische Monopol an. Dies lag daran, daß die theologische Ausbildung überhaupt und vor allem die Bibelwissenschaft vielleicht nicht immer überzeugend darzustellen vermochten, wie gerade die (biblische) Theologie auch die kirchliche Praxis bestimmen könnte und müßte; zum anderen war die Kritik der Pragmatiker darin begründet, daß die vorbereitenden Hilfsdisziplinen besonders im Biblikum einen sehr langen Weg erforderten, bis die Quellen mittels der historisch-kritischen Methode selber zu „sprechen" begannen.

Solange jedoch das Hauptkontingent der Theologiestudenten noch aus den humanistischen Gymnasien (in Deutschland teilweise sogar mit Hebräisch als Freifach) kam, war das Problem innerhalb der theologischen Ausbildung mehr subkutan, denn die nicht-humanistischen Bewerber waren ja die Ausnahme, die ganz selbstverständlich nach der Regel ausgerichtet wurden, indem ihrem Theologiestudium ein eigenes Sprachstudium vorgeschaltet wurde[3]. Mit dem zunehmenden Abbau der humanistischen Schulbildung und der wachsenden Zahl nichtklassischer Theologieanwärter wurde

---

[1] Ich verweise aus der Fülle der Literatur nur auf *K. Rahner*, Zur Reform des Theologiestudiums. Qu. disp. 41, Freiburg 1969; *N. Lohfink*, Text und Thema, Anmerkungen zum Absolutheitsanspruch der Systematik bei der Reform der theologischen Studien. StdZ 9/1968, 120—126; und *H. Zimmermann*, Anmerkungen zu einem einheitlichen Aufbau der Theologie und des theologischen Studiums. ThGl 56 (1966), 22—28.

[2] Vgl. dazu II. Vat. Dei Verbum 6, 24: „Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae", zitiert nach LThK² Erg. Bd. 2, 578.

[3] Praktisch lief das hierzulande meist auf ein Parallelstudium der Sprachen und des biennium philosophicum hinaus, doch befriedigte diese Koexistenz beide Sparten oft nur sehr notdürftig.

die Kritik am Festhalten der „humanistischen Illusion"[4] in der Theologie auch bei Nichthumanisten immer lauter. Einerseits nämlich hielt die Sprachenbarriere eine sicher beachtliche Dunkelziffer an Interessenten vom Theologiestudium ab, anderseits scheiterten nicht wenige Idealisten in den oft bis zu zweieinhalb Jahren ausgedehnten vorbereitenden Sprachkursen. Darüber hinaus war oft der theologische Examenserfolg solcher Sprachkandidaten zu dürftig, da für sie das theologische Examen meist eine schmerzliche Wiedergeburt der mühsam erworbenen Sprachkenntnisse darstellte[5]. Ferner ist es Tatsache, daß die praktische Verkündigung die humanistische Theorie leicht Lügen strafte, weil nur in den seltensten Fällen — selbst von den „gelernten" Klassikern und späteren Fachtheologen — der biblische Urtext herangezogen werden konnte, weil auch sie kaum eine eigenständige exegetische Arbeit zu leisten gelernt hatten.

Noch brennender wurde die Sprachenfrage jedoch durch die in den letzten Jahren auch in Österreich betriebene Einführung der Studienkombination der Theologie mit anderen philosophischen Fächern. Solange der Bedarf an humanistischen Lehrern in den Mittelschulen noch größer war, empfahl sich als die ideale Kombinationsmöglichkeit für den Theologen etwa das Studium der klassischen Sprachen, was zu sehr günstigen Resultaten führen konnte. Mit dem Zurückdrängen dieser Fächer in den Schulen wurden jedoch auch die neusprachlichen oder naturwissenschaftlichen Fächer für den angehenden theologischen Lehramtskandidaten zu einer dringlichen Unterrichtskombination, und nun sah er sich der Tatsache gegenüber, daß er bei Beibehaltung des humanistischen bzw. historisch-kritischen Ideals nicht nur zwei, sondern plötzlich drei Fächer zu studieren hatte, die mitunter sehr weit voneinander entfernt liegen konnten[6].

Außer dieser schulischen Verwertbarkeit des Theologiestudiums in Kombination mit anderen Fächern, die eine weitgehende Straffung und Beschränkung in der theologischen Ausbildung erforderten, war ein ähnlicher Wunsch auch seitens der pastoralen Planung laut geworden, die dem schwindenden Personalstand unter den ordinierten wie laikalen Fachtheologen mit der Schaffung eines nebenberuflichen Seelsorgers oder „Teilzeitpriesters" begegnen wollte. Auch hiebei stellte sich die Frage, in welcher Weise die an der Universität gebotene Theologie diesen zu schaffenden Berufenen einen verkürzten Weg der theologischen Ausbildung bieten könnte oder ob etwa in diözesaner Eigenregie geführte Akademien diese Funktion übernehmen sollten. Hier wäre jedoch eine sehr sorgfältige Überlegung am Platze, bevor endgültige Weichenstellungen getätigt werden können, wobei die theologischen Fakultäten sicher aus ihren ersten Erfahrungen mit den Studenten des kombinierten Studiums entscheidende Fachgutachten abgeben könnten.

Zuvor aber stellt in Ermangelung konkreter Durchführungsbestimmungen auch die an sich bereits legalisierte Studienkombination für das Lehramt eine noch nicht voll geklärte Frage dar, wobei wir uns auf die bibeltheologischen Anforderungen und damit auf die Sprachenfrage zu beschränken haben.

Bemerkenswert ist zuallererst die große Zurückhaltung, mit der etwa diese Frage in den Diskussionen um die Studienordnung behandelt wurde, und überraschend ist auch die Diskrepanz der vorgelegten Ergebnisse. So erschienen die Empfehlungen der

---

[4] Vgl. *W. Trillhaas*, Die humanistische Illusion. Zur Reform des Theologiestudiums. In: Reform der theologischen Ausbildung, hg. von *H. E. Hess / H. E. Tödt*, Stuttgart 1969, Bd. 3, 12—17.

[5] Aus dem katholischen Bereich liegt, soweit ich sehe, keine Statistik vor, jedoch lassen Untersuchungen an den evangelisch-theologischen Fakultäten eine ähnliche Lage auch im katholischen Raum vermuten. Man vergleiche nur die Tabellen 1 und 4 bei *J. M. Lohse*, Studienverlaufsanalyse für 420 Pfarramtskandidaten. Reform der theologischen Ausbildung Bd. 1, Stuttgart 1967, 29—47, und die Beobachtung Lohses zu den Prüfungsergebnissen (43).

[6] So ist zur Zeit die Nachfrage besonders in den naturwissenschaftlichen Fächern sehr groß, die ja für die Schultheologie nur beschränkte Querverbindungen zulassen.

schon länger beratenden deutschen evangelischen Reformkommission seinerzeit mit großer Verspätung[7], und auch die österreichische Studienordnung für die theologischen Fakultäten weist noch immer einige Unklarheiten auf.

Bei allen verschiedenen Positionen zeigt sich eine einheitliche Linie eigentlich nur in dem allgemeinen Wunsch, daß man die Sprachkenntnisse — wenn und in welchem Ausmaß man sie immer auch fordert — an den theologischen Fakultäten selbst erwerben können sollte, um dem angehenden Theologen Umwege über die bisweilen sehr andersgearteten Interessen von nichttheologisch orientierten Sprachkursen zu ersparen. Eine aus den Anforderungen der Theologie überlegte Sprachkenntnis ist also quasi der sensus communis im deutschen Sprachraum.

Sehr uneinheitlich fallen jedoch die Urteile über die Dringlichkeitsstufen der einzelnen Sprachen aus. So betrachtet A. Kolping[8] vor allem Latein als die offizielle Kirchensprache für den angehenden Theologen als indispensabel, während man von der „Seele der Theologie" her eher geneigt sein könnte, Griechisch und Hebräisch — wenn nötig auch gegen Latein — zu urgieren. Jedoch auch in diesen beiden linguae sacrae werden die Akzente recht ungleich verteilt. So betrachtet die österreichische Studienordnung Griechisch als für die Theologie unerläßlich, folgt aber in der Beurteilung des Hebräischen dem seinerzeit schon von A. v. Harnack gemachten Vorschlag, Hebräisch für fakultativ zu erklären[9].

Damit schuf man sich aber nur neue Komplikationen. Während Harnack meinte, man könnte auch mit einer LXX-Lektüre die nötige atl Kenntnis nachweisen und in gewissen Grenzen eine zusammenfassende Darstellung atl Theologie u. U. auch ohne Kenntnis des Hebräischen möglich schiene, hat man sich für das Fach „Atl Exegese" erneut Schwierigkeiten geschaffen, denn eine solche will doch offensichtlich mehr als die — ohne hebräische Sprachkenntnis konzipierte — „Fundamentalexegese" des AT. Spätestens im Fach „Atl Exegese" wird man also auch bei der derzeitigen Rechtslage beim Fachtheologen Kenntnisse voraussetzen müssen, für die nach der Studienordnung keine formaljuridische Grundlage besteht. Für das „kombinierte Studium" ist diese Schwierigkeit vorerst nicht so auffallend, weil dafür in der neuen Studienordnung das Fach „Atl Exegese" nicht gefordert ist und man daher für den Nachweis der Fundamentalexegese und der Biblischen Theologie nicht auf besondere Hebräischkenntnisse insistieren wird können.

Für das NT aber sieht die Studienordnung auch für den Kombinierer expressis verbis Griechischkenntnisse vor, obwohl die (fifty-fifty zwischen AT und NT aufgeteilte?) „Fundamentalexegese" im Ausmaß von 6 (möglicherweise nur 4) Wochenstunden in einem Semester nach dem Konzept ihrer Erfinder nicht unbedingt den griechischen Text voraussetzen müßte, das Fach „Ntl Exegese" bei Kombination ausfällt und eine Zusammenfassung der ntl Theologie etwa nach dem Entwurf Conzelmanns[10] oder Schelkles[11] auch ohne Philologie im strengen Sinn geboten und nachgewiesen werden könnte.

Bei der Erstellung der Studienordnung sind jedoch die Sachfragen theologischen Verstehens in der intradisziplinären Kontroverse und in der tagespolitischen Agitation um Stundenansprüche nicht ganz konsequent durchgeführt worden, und so wird wahrscheinlich die langersehnte Studienreform bei ihrem Inkrafttreten schon wieder reformbedürftig.

---

[7] Vgl. *O. Kaiser / H. E. Tödt*, Erläuterungen. (Reform . . . 1. Bd., 23—28) 27.

[8] Vgl. *A. Kolping*, Einführung in die katholische Theologie. Geschichtsbezogenheit, Begriff und Studium. Münster ²1963, 173.

[9] Nach *W. Herrmann*, Alternative Studiengänge (Reform . . . 3. Bd., 17—34) 17 und *D. Rössler*, Theoretische Aspekte der Studienreform (ebd. 34—49) 36.

[10] *H. Conzelmann*, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. Einführung in die evangelische Theologie Bd. 2. München ²1967.

[11] *K. H. Schelkle*, Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1, Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament. Düsseldorf 1968, Bd. 3. 1970.

Zwar können nach den Normen der Studienkongregation die einzelnen Fakultäten den Sprachbereich als Voraussetzung des Theologiestudiums bis zu einem gewissen Grad auch selber definieren[12], doch erfordert die Praxis eine gemeinsam verantwortete Lösung. Dies ist umso dringlicher, als die Notwendigkeit zur Beschränkung in allen Disziplinen einfach eine Tatsache geworden ist. Jedoch sollte man früh genug der Gefahr entgegenwirken, daß auf Grund technischer Schwierigkeiten mit dem Ballast auch Lebensnotwendiges abgeworfen würde. Auslegung der Hl. Schrift ist nun einmal ohne minimale Sprachanforderungen nicht zu bewältigen, nicht einmal im bloßen Nachvollzug, wie dies über kurz oder lang auch die Fundamentalexegese wird zur Kenntnis nehmen müssen. Andererseits muß auch die Bibelwissenschaft einsehen, daß sie nicht aus jedem Theologen einen „Miniaturexegeten" machen kann. Dies sind die Grenzen, die gesteckt werden müssen, wenn für beide Seiten tragbare Lösungen gefunden werden sollen.

Solange man an der Berechtigung der historisch-kritischen Methode festhält — und die letzten Erklärungen des kirchlichen Lehramtes lassen daran keinen Zweifel[13] — muß auch ein Verhältnis zu den Quellen gefunden werden, und dabei geht es nun einmal ohne sprachliche Grundvoraussetzungen nicht ab. Freilich ist hier in der technischen Durchführbarkeit wohl ein bemerkenswerter Unterschied zwischen dem AT und dem NT, zwischen Hebräisch und Griechisch. Dies liegt vor allem daran, daß das AT oft als Literatur par excellence an seinen Betrachter sehr anspruchsvolle sprachliche Forderungen stellt, während das NT in einem doch schlichteren sprachlichen Kleid eine verhältnismäßig gut überschaubare und didaktisch leichter in den Griff zu bekommende Größe darstellt.

II. Literaturbericht zu bibelgriechischen Einführungen

Bei Erlernung des klassischen Griechisch kann an sich ein viel weiterer Sprachhorizont erreicht werden als in einem rein bibelgriechischen Entwurf; man steht jedoch damit dem NT verhältnismäßig fremd gegenüber. Darum hat man sich schon seit längerer Zeit bemüht, spezielle bibelgriechische Lehrbücher für Theologen zu entwerfen. Es sei nur auf J. Dey[14] hingewiesen. Sein großes Verdienst war es, daß er den Stoff in lerntechnisch überschaubaren Lektionen zu bieten versuchte und sich auf bibelgriechisches, oder genauer gesagt, ntl Terrain beschränkte, was ihm gegenüber dem „Griechischen Unterrichtswerk für Studenten der Theologie"[15], das auch die Klassik miteinbezieht, den Vorrang gibt. Dennoch wird man z. B. bei dem schwer lesbaren griechischen Druck, der doch zu breiten Anlage und der im Wortbestand unökonomischen Methode Deys sein Lehrbuch nicht uneingeschränkt empfehlen können. Daneben bietet G. Steyer eine sehr handliche zweibändige Einführung in die ntl Grammatik[16]. Sein Buch stellt jedoch bis zum Erscheinen seines angekündigten Übungsbuches kein ausgesprochenes „Lehrbuch" der ntl Sprache dar.

Neben der sinnvollen Beschränkung auf das NT wurde auch schon relativ früh die Bedeutung der Wortstatistik didaktisch nutzbar gemacht durch die Erstellung von ntl Vokabellisten, welche die Wichtigkeit der zu erlernenden Worte nach der Häufigkeit ihres Vorkommens klassifizieren. Hier sind etwa im deutschen Sprachraum zu

[12] Vgl. S. C. pro inst. cath., Normae quaedam ad constitutionem apostolicam „Deus scientiarum dominus" de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam. Rom 1968, § 41: „Uniuscuiusque Facultatis erit definire qualis notitia linguarum biblicarum, classicarum et modernarum requiratur ad studium . . ."

[13] Etwa nur II. Vat. Dei Verbum 3, 12.

[14] *J. Dey*, Schola verbi. Lehrbuch des ntl Griechisch. ²Münster 1962; *ders.*: Ad Graecam originem revertentes. Literatur zur ntl Philologie. Bibel und Leben 2/1961, 120—131, 126 f.

[15] Hg. v. *H. Hommel*. Teil 1: *H. Krämer*, Griechische Wortkunde. Teil 2: *H. E. Wilhelm*, Griechisches Übungsbuch. ⁴Stuttgart 1967.

[16] Πρὸς πηγὴν ὁδός, Handbuch f. d. Studium des ntl Griechisch. Bd. 1: Formenlehre. Berlin 1962; Bd. 2: Satzlehre. Berlin 1968.

nennen: R. F. Edel[17] bietet eine Vervielfältigung seines Manuskriptes der 1132 mehr als 10mal vorkommenden Vokabeln des NT in 28 Kolumnen, während Steyer ein nach drei Dringlichkeitsstufen markiertes alphabetisches Lernwörterverzeichnis zusammenstellt[18]. Steyer bietet nach der Übersetzung auch Gedächtnishilfen und reichhaltige etymologische Hinweise, wobei er auch das Russische einbezieht, wofür ihm die Kenner slawischer Sprachen dankbar sein werden.

Großer Beliebtheit im englischen Sprachraum erfreut sich B. M. Metzger mit seinen Lexical Aids for Students of New Testament Greek[19], die jetzt in gedruckter Ausgabe vorliegen. Man wird sie den Englischkennern sehr empfehlen können, da sie für 45 Prozent der 1066 gebotenen Worte auch englische Derivate für mnemotechnische Assoziationen zu mobilisieren vermögen. Außerdem bietet er noch eine Reihe von Zusatztabellen, wie etwa Wurzelverwandtschaften u. a., eine Mühe, die seine Sprachhilfe so konkurrenzlos beliebt gemacht hat.

Sehr gute etymologische Hinweise bietet ferner M. G. Gomez mit seinem, vor allem erfreulich schön gedruckten, El Idioma del nuevo testamento[20]. Auch er bringt die Vokabeln bis zu einem 10fachen Vorkommen und zieht im Anhang auch einige praktische Konsequenzen aus den statistischen Beobachtungen, eine Möglichkeit, die seit R. Morgenthalers Statistik des ntl Wortschatzes (Zürich 1958) immer indispensabler geworden ist. Für den rein vokabeltechnischen Bereich hätte also der angehende Bibelgrieche keine Ausreden mehr, er kann sich einer reichen Auswahl an Lernhilfen bedienen. Ebenso hat er außer Steyers zweibändiger Einführungsgrammatik auch noch die kürzere Grammaire Grecque du Nouveau Testament von M. Carrez (Neuchâtel 1966) zur Hand, welcher auch eine sehr komprimierte syntaktische Einführung gibt, ebenso kann er E. G. Jay, New Testament Greek, An Introductory Grammar[4], London 1970, benützen oder später auch zu M. Zerwick greifen, dessen bibelgriechische Grammatik (allerdings nur die Syntax!) in lateinischer und englischer Sprache vorliegt[21].

Bei all diesem reichhaltigen Angebot herrscht doch noch ein Mangel an elementaren griechischen Lehrbüchern. Dey z. B. zieht aus didaktischen Rücksichten zu wenig Konsequenzen aus dem häufigen Vorkommen der „Unregelmäßigkeiten", und so wird sein Schüler erst am Ende des Lehrbuches (41 Lektionen!) das Gefühl bekommen, daß er sich auch selbständig im NT bewegen kann. Im Bewußtsein des Ungenügens solch traditioneller Methode schlagen E. C. Colwell und E. W. Tune[22] den umgekehrten Weg ein. Sie rennen gegen die Vorstellung von Regel und Unregelmäßigkeit und alle Schablonen eingefleischter schulmeisterlicher Didaktik an und werfen den Anfänger gleich ins tiefe Wasser. Mit sehr geschickt gemachten Tabellen von „Identifiers" zur Formenbildung soll sich der Anfänger von Beginn an im Bibeltext zurechtfinden. Man wird dieses Buch weniger dem Studenten als dem Lehrer empfehlen können, der sich damit leicht vom Vorurteil des sturen „Formenpaukens" lösen und sein Augenmerk auf die „Generalizations" hinter Regel und Unregelmäßigkeit richten wird. Schließlich sei noch D. F. Hudsons Teach Yourself New Testament Greek, London 1967, genannt. Obwohl dieses Lehrbuch teilweise fast „Naturmethode" praktiziert und das Lernen auch kurzweilig gestalten will, birgt es doch eklatante Nachteile, etwa durch die konsequente Nichtanwendung der Akzente. Natürlich kann man auf die Proble-

---

[17] Griechisch-Deutsches Vokabel-Lern- und Repititionsheft. [3]Marburg 1965.
[18] Handbuch Bd. 1, 125—191.
[19] Princeton, New Jersey 1969.
[20] Diccionario estadistico y ambientación linguistica, cultural, teologica etc. del griego biblico. Burgos 1969.
[21] M. *Zerwick*, Graecitas biblica novi testamenti exemplis illustratur. Scripta Pontificii instituti biblici 92. [5]Rom 1966; *ders.*: Biblical Greek . . . Übersetzung und Adaptierung von *J. Smith* nach der 4. lat. Ausg. Scripta Pontificii instituti biblici 114. Rom 1963.
[22] A Beginner's Reader Grammar for New Testament Greek. New York / London 1965.

matik der Aussprache bei toten Sprachen oder auf die Nichtursprünglichkeit der Akzente hinweisen, für die Mnemotechnik bietet jedoch auch eine keineswegs absolut gesicherte Phonetik eine nicht zu unterschätzende Hilfe, so daß man schon deswegen nicht darauf verzichten dürfte.

III. Entwurf eines Grundkurses für ntl Griechisch

Man darf jedoch einen solchen Beitrag zum Sprachenproblem, und besonders den Bericht zur Einführungsliteratur nicht ohne praktische Folgerungen schließen.
Die theologische Fakultät Graz hat in ihren Stellungnahmen zur neuen Studienordnung die Unaufgebbarkeit der sprachlichen Voraussetzungen wenigstens für das Griechische nicht nur für die „Fachtheologen", sondern auch für die Studenten mit Fächerkombination immer festgehalten und gleichzeitig einen bibelgriechischen Grundkurs eingerichtet. Die nunmehr vom Vf. gemachten zweijährigen Erfahrungen und die daraus abgeleiteten Prinzipien seien hiemit zur Diskussion gestellt, weil eine durch einen solchen Kurs geschaffene sprachliche Voraussetzung ja an allen österreichischen Fakultäten ein möglichst organisches Bibelstudium gewährleisten sollte.

Der einführende Grundkurs kann m. E. das Ausmaß einer vierstündigen Übung durch zwei Semester nicht unterschreiten. Es stehen also rund 50 Doppelstunden zur Verfügung, in denen die Voraussetzungen zum nutzbringenden Hören einer exegetischen Vorlesung (und auch die Fundamentalexegese wird sich an entscheidenden Schriftstellen nicht vom Urtext dispensieren können) und die Fähigkeit zur Erstellung einer eigenen (Pro-) Seminararbeit garantiert werden müssen. Als Gegenleistung für diesen relativ großen zeitlichen Aufwand wird man aber dafür sorgen, daß der Hauptanteil der zu leistenden Arbeit innerhalb der Übungen bewältigt werden kann. Dabei ist die „Grundausbildung" im 1. Semester zu absolvieren, während das 2. Semester die für den Anfänger notwendige Festigung und Erweiterung des Grundstoffes gewährleisten muß. Darüber hinaus könnte der Kurs im 2. Semester auch dem humanistischen Absolventen die Möglichkeit einer speziellen bibelgriechischen Vorbereitung auf die exegetische Hauptvorlesung oder deren sprachliches Repetitorium bieten. Um seine allgemeine biblische Verwendbarkeit schon bald unter Beweis zu stellen, sollte der Kurs möglichst rasch zur Lektüre von Perikopen als dem gesteckten Ziel voranschreiten. Dazu ist ein sorgfältig ausgewähltes Programm im ersten Semester zu absolvieren:

Das grundlegende Pensum der ersten 25 Übungsstunden muß die Vermittlung des häufigsten ntl Wort- und Formenbestandes bieten. Hier jedoch genügt es nicht, dem Studenten nur Wortlisten und Grammatiken in die Hand zu drücken, sondern der häufigste Wort- und Formenbestand ist gleich in die ersten 12 Lektionen hineinzuverweben[23]. Wer etwa Morgenthalers Häufigkeitsliste[24] betrachtet, kann sich rasch von der Dringlichkeit traditionell erst sehr spät gebotener Formen überzeugen: ποιεῖν findet sich 565mal im NT, διδόναι 416mal, πατήρ 415mal, ἱστάναι und ἀνιστάναι zusammen 295mal usw. Man muß also möglichst früh schon in der Grundausbildung auch zur konsonantischen Deklination, den Verba auf μι (εἰμί 2450mal!) und den Kontrakta ein Verhältnis suchen, wobei man mit dem Vokabelpensum anfänglich sehr zurückhaltend bleiben muß. Trotzdem erschließt sich auch bei dem eingeschränkten Vokabular der 164 häufigsten Worte bereits ein Wortfeld von fast 100.000 der ca. 138.000 Worte des NT, also bereits $^3/_4$ der Totalsumme.

---

[23] Man sollte in diesem Elementarteil nicht auf biblische Übungssätze verzichten, um den Wort- und Formenbestand nicht zu isolieren.

[24] Siehe Statistik, 165.

Solche Grundlektionen sind mit Hilfe einer Häufigkeitstabelle und einer Konkordanz verhältnismäßig rasch zu erstellen[25], wobei man darauf zu achten hat, daß das Elementarwissen durch die häufige Verwendung sozusagen automatisch erworben wird. Nach dem ersten Dutzend Übungen, das mit einem beschränkten Vokabular den Grundlinien der Formenbildung gewidmet sein muß, kann man im zweiten Dutzend den Wortbestand pro Übung bis auf 30 anheben und erreicht bei einem guten Durchschnitt an Intelligenz und Fleiß bei den Kursteilnehmern am Ende des 1. Semesters außer einer sehr praktikablen Kenntnis der Formenlehre eine Geläufigkeit der Vokabel bis unter das zwanzigfache Vorkommen und erschließt damit nahezu 90 Prozent der totalen Wortsumme des NT[26]. Dies bedeutet, daß die Benützung des Wörterbuches für die unbedingt anzustrebende Perikopenlektüre meist in erträglichen Grenzen bleibt.

Auch in der Syntax wird man sich mit dem Kriterium der Statistik auf wenige Grundlinien beschränken können. Die Syntax sollte vor allem nicht theoretisch betrieben, sondern in der kommentierten Lektüre erworben werden. Dabei halte man sich etwa an den sehr knappen, aber vortrefflichen Epilog in Zerwicks Grammatik[27] und erschließe gesprächsweise immer wieder den Zugang zu den dominierenden Tendenzen der ntl Sprache: den häufigsten und markantesten Semitismen[28] und den Tendenzen der Koiné überhaupt, nämlich der Entwicklung hin zum stärkeren Ausdruck[29] und zur größeren Einfachheit[30].

Da der Prüfungsmodus immer auch den Studienmodus bestimmt, seien auch dazu noch einige Hinweise gegeben: Die Prüfung ist schriftlich und mündlich abzuhalten. Um jedoch nicht das ganze Klassifikationsschema an der Gedächtnisfunktion der einzelnen Studierenden auszurichten, empfiehlt sich für die schriftliche Arbeit die Benützung eines Lexikons, wobei man darauf zu achten hat, daß W. Bauers Wörterbuch oft ganze ntl Stellen zitiert. Man wird darum entweder die Länge des Bibeltextes so bestimmen, daß nur eine sehr zurückhaltende Anwendung des Wörterbuches zum Ziele führt, oder einen verwandten Text aus den Apostolischen Vätern oder den Apokryphen geben. Bei der mündlichen Prüfung ist darauf zu achten, daß die ausgewählten Perikopen ohne Lexikon bewältigt werden, wobei man natürlich alle jene Vokabeln angeben muß, die außerhalb der vorausgesetzten Statistik liegen.

Die vorläufig gemachten Erfahrungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:
1. Bei ökonomischer Reduktion des Stoffes läßt sich die von der Bibelwissenschaft geforderte Mindestkenntnis der griechischen Sprache in der angegebenen Weise ohne zu große studientechnische Schwierigkeiten erreichen.

2. Durch die rasche Einbeziehung der Perikopenlektüre läßt sich auch für den Nichthumanisten eine oft größere Gewandtheit in der Bibellektüre erreichen als sie die durchschnittlichen Absolventen einer humanistischen Ausbildung in der Regel mitbringen.

---

[25] Genau in einem solchen Gebiet könnte dem verbreiteten studentischen Wunsch nach der Herausgabe von Textbooks am leichtesten entsprochen werden.

[26] In vielen Dingen kann man sich bescheiden, etwa in der Kenntnis der äußerst seltenen Optative. Auch die Sichtung der unregelmäßigen Verbalformen führt zu einer spürbaren Erleichterung. *Gomez*, a. a. O., 54 bringt nur 17 Irregolare.

[27] A. a. O., 161 bzw. 163 ff.

[28] Etwa die Vorliebe für Koordination statt Subordination, εἰ im Schwur, hängende bzw. absolute Konstruktionen oder konditionale Relativsätze und Partizipien (vgl. dazu *K. Beyer*, Semitische Syntax im Neuen Testament. Bd. 1: Satzlehre Teil 1. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, hg. v. *K. G. Kuhn*, Bd. 1, ²Göttingen 1968, 230 ff).

[29] Präpositionen anstelle einfacher Fälle, Infinitive mit Artikel, verstärkte Verbalkonstruktionen mit verwandtem Substantiv, graphische und periphrastische Konstruktionen usw.

[30] Vorzug von absoluten vor konjunkten Konstruktionen, Vermischung alles Verwandten (Präpositionen, Finalität und Folge usw.). Häufige Koordination u. ä.

3. Durch die baldige Lektüre ausgewählter Perikopen bietet ein solcher Grundkurs auch weitere Entfaltungsmöglichkeiten. Er kann im 2. Semester gleichermaßen als Grundlage der nachfolgenden („Fundamental"-)Exegese dienen und eventuell auch als philologisches Tutorium einer Hauptvorlesung praktiziert werden.
Wenn ein solcher Aufbau eines bibelgriechischen Grundkurses nach Meinung der Bibelwissenschaftler die absolut indispensablen sprachlichen Vorkenntnisse für die biblische Ausbildung erbringen kann, wird man in Hinkunft die Forderung nach der Zurückdrängung bzw. Abschaffung des Sprachstudiums in der theologischen Ausbildung als unbegründet zurückweisen und weiterhin auf Griechisch als Voraussetzung des ntl Studiums auch bei den Studenten mit Fächerkombination beharren müssen.
Man wird ebenso erneut danach zu fragen haben, ob die Abschaffung des Hebräischen nicht zu voreilig erfolgte und ob die biblische Theologie — auch im AT — wirklich auf ihre so mühsam erkämpfte Grundlage, nämlich die historisch-kritische Methode verzichten kann, deren wichtigste Voraussetzung wiederum eine angemessene Kenntnis der Sprache ist. Es könnte nämlich, auf die Zukunft hin gesehen, nicht ohne Folgen bleiben, wenn die kirchliche Verkündigung sich von einer soliden Bibelkenntnis dispensiert. Man wird daher bei aller Dringlichkeit der philosophischen und praktischen Fragestellungen und dem Ungenügen veralteter philologischer Formen erneut für eine gediegene biblische Ausbildung plädieren müssen, und diese beginnt wiederum beim Verständnis des Urtextes.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Verfahren zur Prüfung der Lehren

Bereits auf dem II. Vatikanum wurde der Wunsch nach einer Änderung der Verfahrensweise des Hl. Offiziums erhoben. Paul VI. reformierte mit dem Motuproprio „Integrae servandae" vom 7. Dezember 1965 das Hl. Offizium, gab ihm den neuen Namen „Kongregation für die Glaubenslehre" und ordnete an, daß die interne Geschäftsordnung geändert und veröffentlicht werde. Nun liegt die „Verfahrensordnung zur Prüfung der Lehren" in 18 Artikeln vor.
Die Bücher und Schriften oder Reden, deren Inhalt die Kongregation angeht, werden vom *Kongreß* behandelt, der sich aus den Leitern und Offizialen der Kongregation zusammensetzt. Wenn die zu prüfende Meinung klar und sicher einen Glaubensirrtum enthält und die Verbreitung jetzt oder künftig den Gläubigen schadet, kann der Kongreß bestimmen, daß in außerordentlicher Weise vorgegangen werde (Art. 1). Liegen Lehrirrtümer nicht klar und sicher vor, so befindet der Kongreß, ob es notwendig ist, die verdächtigen Schriften oder Reden in ordentlicher Weise gründlicher zu prüfen, ebenso darüber, ob der Ordinarius des Autors bereits über die Einleitung des Verfahrens oder erst über dessen Ergebnis informiert werden soll. Für das Verfahren werden zwei Sachverständige und ein „Relator pro auctore", ein Verteidiger, bestellt (Art. 2). Die Sachverständigen haben das Werk des Autors unter dem Gesichtspunkt zu prüfen, ob es mit der göttlichen Offenbarung und dem Lehramt der Kirche übereinstimmt, und eventuelle Maßnahmen vorzuschlagen (Art. 3). Ihre Vota und der „amtliche Bericht" werden gedruckt und dem Verteidiger übergeben (Art. 5—6). Dieser hat außerdem das Recht, sämtliche zur Sache vorliegenden Dokumente einzusehen. Seine Aufgabe ist es, „im Geiste der Wahrheit alles Positive seitens der Lehre und die Verdienste des Autors darzulegen, zur rechten Interpretation des eigentlichen Sinnes seiner Meinungen im theologischen und allgemeinen Kontext beizutragen, auf die Einwände der Relatoren und Konsultoren zu antworten sowie ein Urteil über den Einfluß der Meinungen des Autors abzugeben".

Die Verhandlung in erster Instanz beginnt mit dem Plädoyer des Verteidigers, anschließend gibt jeder Konsultor mündlich oder schriftlich sein Urteil ab, der Verteidiger kann darauf antworten, darf aber der Abstimmung der Konsultoren nicht beiwohnen (Art. 8). Fällt das Urteil zu Ungunsten des Autors aus, gehen die Prozeßunterlagen an die Versammlung der Kardinalsmitglieder der Kongregation, gleichsam in die zweite Instanz. Sachverständige und Verteidiger sind zu diesem Gremium nicht zugelassen. Der Kardinalpräfekt führt den Vorsitz in dieser „Congregatio ordinaria", legt den Sachverhalt dar und fällt sein Urteil (Art. 9—10); danach können die übrigen Mitglieder ihr Votum abgeben, schließlich wird abgestimmt. Dritte und letzte Instanz ist der Papst, der ein eventuelles Verdikt, das ihm vom Präfekten und vom Sekretär der Kongregation vorgelegt und erläutert wird, approbieren muß (Art. 11). Sollte sich im Verlauf des Verfahrens herausstellen, daß die Lehrmeinungen nicht als irrig oder gefährlich zu bezeichnen sind, wird dies dem Ordinarius des Autors nur mitgeteilt, wenn dieser vorher auch über die Einleitung des Verfahrens informiert wurde (Art. 12); werden jedoch die Ansichten als irrig und gefährlich befunden, wird dies dem Autor mitgeteilt, der innerhalb eines Monats schriftlich gegen die erhobenen Vorwürfe Stellung nehmen kann; wird darüber hinaus eine persönliche Aussprache für notwendig erachtet, wird der Autor eingeladen, in einem Kolloquium mit Beauftragten der Glaubenskongregation seine Ansichten darzulegen. Über eine solche Aussprache muß ein Protokoll angefertigt werden, das auch der Autor unterzeichnet (Art. 13—14). In besonders gelagerten Fällen kann ein außerordentliches Verfahren angewendet werden, wenn z. B. der Autor nicht antwortet und sich nicht zu einer Aussprache stellt (Art. 16—18). Das Dokument trägt das Datum vom 15. Januar 1971. (AAS, LXIII [1971], 234—236.)

Koedukation in Ordensschulen

In einer Instruktion der Religiosenkongregation vom 8. Dezember 1957 war verordnet worden, daß Ordensleute nur bei dringendster Notwendigkeit und nach Einholung eines päpstlichen Indultes gemischte Mittelschulen oder „höhere Schulen" führen sollten. Auf zahlreiche Anfragen hin, ob diese Regelung auch jetzt nach dem II. Vatikanum noch gelte, wurde bestimmt: Nach dem Dekret „Christus Dominus" und nach den dazugehörigen Ausführungsbestimmungen im Motuproprio „Ecclesiae Sanctae" unterstehen alle exempten und nichtexempten Religiosen in Sachen der religiösen und sittlichen Unterweisung und Erziehung den Ortsordinarien, ebenso deren Schulen, unbeschadet des Rechtes der Ordensleute hinsichtlich der Schulleitung; dabei ist anzustreben, daß die Ordensschulen hinter den anderen Schulen in der Erreichung der kulturellen und sozialen Zwecke nicht zurückbleiben. Wenn nun eine von Ordensleuten geleitete Anstalt für „höhere Schulen" veranlaßt wird, gemischte Schulklassen einzuführen, ist es nicht mehr notwendig, sich in dieser Sache an den Hl. Stuhl zu wenden, es genügt vielmehr, die Instruktionen zu befolgen, die vom Ordinarius oder von der Bischofskonferenz für die anderen katholischen Schulen erlassen wurden. (Deklaration der Kongregation für das katholische Bildungswesen vom 1. Februar 1971; AAS, LXIII [1971], 250—251.)

Kleidung im Chordienst

Die Kleruskongregation erließ ein Zirkularschreiben an die Bischofskonferenzen mit Weisungen für eine Vereinfachung der liturgischen Kleidung beim Chordienst der Kanoniker, Benefiziaten und Pfarrer: Alle Privilegien, auch die hundertjährigen und unvordenklichen, sind außer Kraft gesetzt im Rahmen der Vorschriften des Motuproprio „Pontificalia insignia" vom 21. Juni 1968 und der Instruktion „Ut sive sollicite" vom 31. März 1969. Der Gebrauch der violetten Mozzetta ist nur den Kanonikern im Bischofsrang gestattet. Die übrigen Kanoniker sollen eine schwarze oder aschgraue Mozzetta mit violetter Einfassung, die Benefiziaten eine solche Mozzetta

in einfacher Form und schließlich die Pfarrer nur eine Stola tragen. Untersagt werden sollen außerdem alle Insignien, die bis jetzt in einigen Orten in Gebrauch sind: Mantelletta, Zingulum mit Troddeln, rote Wadenstrümpfe, Schnallenschuhe, violetter Mantel, Rochett, Mitra, Stab, Ring, Brustkreuz. Den einzelnen Bischofskonferenzen wird die Vollmacht eingeräumt, so vorzugehen, daß die vorstehenden Weisungen schrittweise verwirklicht werden. (Zirkularschreiben vom 30. Oktober 1970; AAS, LXIII [1971], 314—315.)

Rettung des Kunstschatzes der Kirche

Die Bewahrung des geschichtlich-künstlerischen Erbes der Kirche ist Gegenstand eines weiteren Zirkularschreibens der Kleruskongregation an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen. Im Verlaufe der Jahrhunderte habe die Kirche immer mit besonderer Sorge ihren Kunstschatz bewahrt. Auch heute müsse den Pfarrern, wenn sie auch mit zahlreichen anderen Obliegenheiten belastet seien, die Sorge um die kirchlichen Gebäude und Kunstgegenstände am Herzen liegen, sowohl um ihres historischen und künstlerischen Wertes, als auch um des Zeugnisses willen, das sie von der Volksfrömmigkeit ablegen. Die Gläubigen seien schmerzlich berührt, weil sie heute mehr denn je viele unzulässige Veräußerungen, Diebstähle und Zerstörungen des geschichtlich-künstlerischen Erbes der Kirche sehen. Unter dem Vorwand der Durchführung der Liturgiereform habe man vielfach „unschickliche Veränderungen der hl. Stätten" vorgenommen und auf diese Weise Kunstwerke von unschätzbarem Wert zerstört oder verstreut. Angesichts dieser Situation fordert die Kongregation die Bischofskonferenzen auf, entsprechende Anweisungen zu erlassen.
Die Kleruskongregation selbst stellt dafür ein Sieben-Punkte-Programm auf: 1. In der Kirche sollen nur wahre Kunstwerke Platz finden, die Glauben und Frömmigkeit anregen. 2. Alte Kunstwerke sollen immer und überall gut gepflegt werden, damit sie in würdigster Weise in den Dienst der Kirche gestellt werden und zu einer aktiveren Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie beitragen. 3. Die Ordinariate sollen die Pfarrer veranlassen, daß sie in Zusammenarbeit mit Experten ein vollständiges Inventar der kirchlichen Gebäude und der Kunstgegenstände mit genauer Beschreibung und Wertangabe erstellen. Ein Exemplar dieses Inventars soll bei der jeweiligen Kirche, ein zweites im jeweiligen Ordinariat aufbewahrt und ein drittes an die vatikanische Bibliothek eingesandt werden. 4. Die Bischöfe sollen darüber wachen, daß die im Zuge der Liturgiereform angebrachten oder notwendigen Modifizierungen der Gottesdiensträume mit aller Vorsicht und immer im Einklang mit den Normen der Liturgiereform selbst, ebenso mit ev. staatlichen Gesetzen sowie unter Aufsicht von Experten durchgeführt werden. 5. Die Ortsordinarien sollen gemäß den Normen über die Touristenseelsorge darauf achten, daß die hl. Stätten und Gegenstände von besonders künstlerischem Wert allen zugänglich gemacht werden. Die Touristen ihrerseits sollen Rücksicht auf gottesdienstliche Funktionen nehmen. 6. Wenn jahrhundertealte Kunstwerke den heutigen liturgischen Forderungen angepaßt werden müssen, dann soll das ohne Schaden an den Kunstwerken geschehen. Wenn sie für den Kult nicht mehr geeignet erscheinen, dürfen sie nie profaniert werden, sondern sollen an einem geeigneten Ort, etwa dem diözesanen oder überdiözesanen Museum, allen zugänglich gemacht werden. 7. Wertvolle Gegenstände, wie insbesondere Votivgaben, dürfen ohne Zustimmung des Hl. Stuhles nicht verkauft werden. Dabei wird auf die Canones 1532, 2347—2349 CIC verwiesen. (Zirkularschreiben vom 11. April 1971; AAS, LXIII [1971], 315—317.)

Neues Sozialschreiben

Anläßlich der 80-Jahr-Feier der ersten Sozialenzyklika „Rerum novarum" seines Vorgängers Leo XIII. richtete Paul VI. ein „Apostolisches Schreiben" an Kardinal Maurice Roy, den Erzbischof von Quebec und Vorsitzenden der päpstlichen Kommission

„Iustitia et Pax". Das umfangreiche Schreiben (52 Artikel) ist zwar nicht als Enzyklika zu werten, enthält aber wichtige Aussagen, die jüngste Entwicklungen berücksichtigen und neue Akzente in der Soziallehre zu setzen versuchen.

Im ersten Hauptteil behandelt der Papst „neue soziale Probleme": die Urbanisierung in den Industrie- und Entwicklungsländern, Landflucht und Menschenballungen in den Randgebieten der Großstädte; das ungeordnete Wachstum der Städte hat neuerdings Proletariat zur Folge, Diskriminierung und Gleichgültigkeit, eine neue Einsamkeit in der anonymen Masse; zu Opfern werden die Schwächsten: die Familien, die jungen Ehepaare, die Frau, die Jugend. Ein bedeutender Abschnitt wird sodann der Arbeiter- und Gewerkschaftsfrage gewidmet: Jeder Mensch hat das Recht auf Arbeit, auf eine gerechte Entlohnung, auf Unterstützung bei Krankheit und Alter. Dabei wird die bedeutsame Rolle der Gewerkschaften zugegeben und als äußerstes Mittel der Verteidigung auch der Streik anerkannt (Art. 14); der Papst geht dabei auch auf das Problem der Gastarbeiter ein (17).

In einem zweiten Hauptteil setzt sich das neue Sozialdokument mit einer Reihe von ideologischen und politischen Positionen auseinander, denen sich der Christ heute gegenüber sieht. Mit dem Fortschritt von Wissenschaft und Technik und dem Voranschreiten von Erziehung und Aufklärung wird der doppelte Anspruch des Menschen auf Gleichheit und Mitbestimmung — beides Ausdrucksmittel menschlicher Würde und Freiheit — immer vernehmlicher. Dieser doppelte Anspruch suche den Typ einer demokratischen Gesellschaft zu fördern; es lägen verschiedene Modelle vor, manche seien noch im experimentellen Stadium, keines vermöge voll und ganz zu befriedigen. Die Suche unter den verschiedenen ideologischen und pragmatischen Richtungen bleibe weiterhin offen. Der Christ habe die Pflicht, sich an dieser Suche zu beteiligen sowie am Aufbau und am Leben der politischen Gesellschaft teilzunehmen (24). „Der Christ, der seinen Glauben bei seiner politischen Tätigkeit, die er als Dienst auffaßt, leben will, kann niemals, ohne sich dabei selbst zu widersprechen, Anhänger ideologischer Systeme werden, die seinem Glauben und seinem christlichen Menschenbild radikal oder in wesentlichen Punkten entgegenstehen". Von diesem Grundsatz geht der Papst dann auf die aktuellen Ideologien über: „Der Christ kann sich weder der marxistischen Ideologie verschreiben, ihrem atheistischen Materialismus, ihrer Dialektik und der Art und Weise, mit der sie die persönliche Freiheit im Kollektiv aufsaugt und dabei zugleich dem Menschen, seiner Geschichtlichkeit als Person und Gemeinschaft jede Transzendenz abspricht. Er kann sich auch keiner liberalen Ideologie zuwenden, die die Freiheit des einzelnen überheben zu müssen glaubt, sie dadurch jeder Form von Einschränkung entziehen möchte ... und dabei die verschiedenen Formen sozialer Solidarität als mehr oder weniger automatische Ergebnisse persönlicher Initiativen und nicht als Ziel und höheres Wertkriterium des sozialen Aufbaues betrachtet" (26). Von dieser Grundposition aus wird sodann die Frage der Mitarbeit der Christen in sozialistischen Bewegungen und die Haltung zu den „Marxismen" behandelt (31—40).

Nach einer Umschreibung der Soziallehre der Kirche als Beitrag zum Fortschritt der Menschheit (42) geht der Papst auf eine besonders brennende soziale Frage ein: eine größere Gerechtigkeit ist in der Verteilung der Güter sowohl innerhalb der nationalen Gemeinschaften als auch auf internationaler Ebene herzustellen, und dies nicht durch Macht und Anwendung von Gewalt (43—44). Diesen dritten Teil seines Lehrschreibens schließt der Papst mit einem Ja zur modernen Demokratie ab (47). Im letzten Abschnitt ruft der Papst neu und eindringlich alle Christen zu tätigem Einsatz auf (48); sie sollen das Apostolat auf internationaler Ebene fördern und den christlichen Glauben in der Welt des Sozialen wirksam werden lassen (48—52).

Aufs ganze gesehen, liegt dem neuen Sozialdokument die Erkenntnis zugrunde, daß es eine Vielfalt von Wegen zu einer wahrhaft menschlichen Welt gibt; im Schreiben findet nicht nur der berechtigte Pluralismus in der katholischen Kirche Berücksichtigung, daraus spricht vielmehr das Bewußtsein, daß es äußerst schwierig ist, verbind-

liche Antworten für die vielen verschiedenen Strömungen in der Gesellschaft unserer Zeit zu geben. Abgelehnt werden praktisch nur die Doktrinen und die Praktiken, die ganz „links" oder ganz „rechts" liegen, der Marxismus und der unbegrenzte Liberalismus; dies geschieht hier allerdings noch entschiedener als in „Mater et Magistra" und in „Pacem in terris". (Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens" vom 14. Mai 1971; AAS LXIII [1971] 401—441.)

Kommunikationsmittel

Das Dekret „Inter mirifica" über die sozialen Kommunikationsmittel war als eines der ersten im Dezember 1963 vom II. Vatikanum promulgiert worden. Die dazu gehörigen Ausführungsbestimmungen erschienen nun 7½ Jahre später in Form einer Pastoralinstruktion. Diese ist sehr umfangreich (187 Artikel) und im wesentlichen ebenso vorsichtig und allgemein gehalten wie das Konzilsdekret selber. Der erste Abschnitt versucht eine Theologie der Kommunikationsmittel zu geben; der zweite Abschnitt legt die Bedingungen für einen wirksamen Einsatz dieser Medien dar und wendet sich an alle Menschen, die sie einsetzen und die sie benützen; der dritte Teil wendet sich vorzüglich an die Katholiken, indem er ihnen ihre Verantwortung und ihre praktischen Aufgaben auf diesem Gebiete vor Augen hält; als Betätigungsfelder werden genannt die Presse, das Kino, der Rundfunk, das Fernsehen und das Theater. Das Dokument ist eine Gemeinschaftsarbeit von Fachleuten aus der ganzen Welt, es ist bewußt kein Handbuch für den praktischen Gebrauch der Nachrichtenmittel, es will vielmehr nur allgemeine pastorale Grundsätze für die Benützung der Massenmedien geben, sagte Kardinal Gordon J. Gray, als er bei einer Pressekonferenz am 3. Juni das Dokument der Öffentlichkeit übergab. (Pastoralinstruktion „Communio et progressio" vom 23. Mai 1971; „L'Osservatore Romano" vom 4. Juni 1971.)

Das kirchliche Stundengebet

Als dem Papst das erste Exemplar des ersten Bandes des neuen Breviers überreicht werden konnte, wurde als Akt der Promulgation eine „Apostolische Konstitution" veröffentlicht, die schon seit dem vergangenen Jahr vorbereitet war. Die dazu gehörige „Generalinstitution für die Stundenliturgie" wurde vom Papst bereits am 2. Februar d. J. approbiert und ist seit jenem Zeitpunkt bekannt (siehe Heft 3/1971 dieser Zeitschrift); daher bringt das jüngst publizierte Dokument außer einem ausführlichen Überblick über die Geschichte des Breviers, besonders über die Reformbestrebungen der Päpste seit Pius X., keine neuen Gesichtspunkte. (Apostolische Konstitution „Laudis canticum" vom 1. November 1970; „L'Osservatore Romano" vom 23. Juni 1971.)

Eine „Notificatio" der Kongregation für den Gottesdienst zu Missale, Brevier und Kalendarium ruft früher ergangene Weisungen in Erinnerung und gibt bekannt, daß die zunächst nur für 1971 „ad interim" vorgesehene Praxis für die Feier der Messe und die Rezitation des Breviers auch für die Jahre 1972 und 1973 noch gelten soll, da es noch einige Zeit dauern wird, bis Missale und Brevier in den Landessprachen vorliegen werden. („L'Osservatore Romano" vom 16. Juni 1971.)

Eheprozeß-Ordnung

Um der von vielen Seiten laut gewordenen Forderung nach Beschleunigung der Prozesse zur Nichtigkeitserklärung kirchlich geschlossener Ehen Rechnung zu tragen, wurden durch ein Apostolisches Schreiben einige neue Normen für die kirchlichen Gerichte erlassen; hauptsächlich wurden vier Punkte neu geregelt bzw. abgeändert. So wurde die Kompetenz der kirchlichen Gerichte, die bisher stark eingeschränkt war (cc. 1962—1964 CIC), erweitert. Hinsichtlich der Zusammensetzung der Gerichtshöfe (cc. 1574—1577, 1966 CIC) haben in Zukunft die Bischofskonferenzen das Recht, für die Verfahren in erster und zweiter Instanz Richterkollegien aus zwei Klerikern (auch

verheirateten Diakonen) und einem Laien zu bilden; einzelne Fälle können sogar unter bestimmten Umständen einem Geistlichen als Einzelrichter übertragen werden. Als wichtigste Neuerung darf der Abschnitt über das Appellationsverfahren angesehen werden: Während bisher im Fall der Nichtigkeitserklärung in erster Instanz automatisch ein Berufungsverfahren als völlig neuer Prozeß geführt wurde, soll künftig dieses Berufungsverfahren mit einem Gutachten des „Defensor vinculi" über das erste Urteil beginnen; anschließend kann das Richterkollegium das Urteil bestätigen oder ein ordentliches Verfahren in zweiter Instanz anordnen. Man hofft, durch diese Änderung in Zukunft das Appellationsverfahren in Normalfällen zeitmäßig bedeutend reduzieren zu können.

Eine vierte Neuerung betrifft die Sonderfälle (c. 1990 CIC). Bisher war diese Art der Prozeßführung auf einige wenige Fälle trennender Ehehindernisse beschränkt; in Zukunft kann diese Prozeßart allgemein angewandt werden, „wenn aus einem sicheren und authentischen Dokument das Bestehen eines trennenden Ehehindernisses feststeht und zugleich mit gleicher Gewißheit offenkundig ist, daß für diese Ehehindernisse eine Dispens nicht gegeben wurde"; dies gilt auch bei Mangel der kanonischen Form. In all diesen Fällen steht es dem Ordinarius frei, von den vorgeschriebenen Formalitäten abzusehen und die Ehe für nichtig zu erklären. Auch diese Möglichkeit kann — theoretisch — zu einer beachtlichen Beschleunigung der Eheprozesse führen. In der Praxis wird freilich auch künftig die Dauer eines Eheprozesses von den verschiedenartigen Prozeßinhalten sowie von der Effizienz der Ehegerichte in den einzelnen Diözesen oder Regionen abhängen. Diese neuen Normen treten mit 1. Oktober 1971 in Kraft und gelten als Übergangsregelung „in Erwartung einer umfassenderen Reform der Eheprozeß-Ordnung", an der die Codex-Reform-Kommission derzeit arbeitet, bis zur Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches. (Motuproprio „Causas matrimoniales" vom 28. März 1971; AAS LXIII [1971] 441—446.)

Allgemeines katechetisches Direktorium

Schon vom letzten Konzil angeregt und seither von einer internationalen Expertenkommission erarbeitet, wurde das „Allgemeine katechetische Direktorium" am 17. Juni 1971 im Vatikan veröffentlicht und vom Präfekten der Kleruskongregation, John Wright, in einer Pressekonferenz den Journalisten vorgelegt. Dabei führte der Kardinal aus, daß es sich bei diesem Dokument um das erste Direktorium dieser Art handle, das vom Hl. Stuhl herausgegeben werde. Es sei kein Katechismus, sondern eine Sammlung katechetischer Richtlinien für „die einzige gemeinsame Lehrgrundlage des Glaubens der Gesamtkirche". Das sechs Teile umfassende lateinische Dokument ist für die Bischöfe, Bischofskonferenzen sowie für diejenigen bestimmt, die für die Katechese verantwortlich sind.

Gemäß dem Vorwort ist der Zweck der Veröffentlichung, das rechte Verständnis vom Wesen und von den Zielsetzungen der Katechese zu vermitteln sowie den Bischöfen und Bischofskonferenzen eine Hilfe für die Abfassung der katechetischen Direktorien und die Ausarbeitung von Katechismen in den einzelnen Ländern zu bieten. Die Menschheit, heißt es im ersten, einführenden Teil, stehe heute in einer neuen Epoche ihrer Geschichte, in der tiefgreifende und rasche Veränderungen auf die ganze Welt übergreifen, die sich auch auf das religiöse Leben auswirken. Die wissenschaftliche, technische und industrialisierte Zivilisation lenke die Aufmerksamkeit der Menschen nicht selten von den göttlichen Dingen ab. Selbst viele Getaufte seien dem religiösen Leben gegenüber gleichgültig geworden und leben oft einen praktischen Atheismus. Der christliche Glaube sei bisweilen von einer Form des Neuheidentums infiziert, und man habe naturalistische, animistische, deistische und synkretistische Elemente in die christliche Religion eingefügt. Daraus ergebe sich die

Notwendigkeit, klare Richtlinien über Inhalt und Form der christlichen Glaubensunterweisung zu erlassen.

Der zweite Teil befaßt sich mit Wesen, Zielsetzung und Wirksamkeit der Katechese innerhalb der pastoralen Sendung der Kirche. Im dritten Teil werden allgemeine Richtlinien für den Inhalt der Katechese entsprechend den verschiedenen Ständen in der Kirche sowie unter Berücksichtigung der jeweiligen Kulturen und Bildungsgrade aufgestellt. Um die Fehler und Irrtümer zu vermeiden, die heute nicht selten in der Katechese anzutreffen sind, werden die grundlegenden Glaubenswahrheiten aufgeführt, die Hauptgegenstand der katechetischen Unterweisung sein müssen. Der vierte Teil enthält Weisungen über die zu befolgende Methode, der fünfte bringt Einzelhinweise für die katechetische Unterweisung der verschiedenen Altersstufen. Das sechste, letzte Kapitel „Die Pastoral der Verkündigung" behandelt die Notwendigkeit einer Situationsanalyse, des Aktionsprogramms der katechetischen Ausbildung sowie die didaktischen Mittel, die Organisation, die Einordnung der Katechese in die Gesamtpastoral und die internationale Zusammenarbeit in diesem Bereich. Unter den didaktischen Mitteln werden ausdrücklich auch die modernen Ton- und Bildträger sowie die Massenmedien empfohlen, da es die Pflicht der Kirche sei, „die Heilsbotschaft auch mit Hilfe der sozialen Kommunikationsmittel zu verkünden". In einem kurzen Anhang werden einige Richtlinien über die Vorbereitung zur Erstbeichte und -kommunion geboten. Gemäß den einschlägigen Dekreten des Papstes Pius X. wird als Durchschnittsalter für die Erstkommunion das siebte Lebensjahr genannt, „wenn die Kinder den Gebrauch der Vernunft erlangen". („Directorium catechisticum generale" vom 11. April 1971; „L'Osservatore Romano" vom 18. Juni 1971.)

Päpstliche Bibelkommission

Die 1903 von Leo XIII. ins Leben gerufene päpstliche Bibelkommission hat ihre Eigenständigkeit verloren und ist seit 8. Juli 1971 der Kongregation für die Glaubenslehre angeschlossen. Deren Kardinalpräfekt ist auch von diesem Zeitpunkt an jeweils Präsident der Bibelkommission. Das hat Paul VI. in einem „Apostolischen Schreiben" verfügt, um „den Fortschritt einer gesunden Lehre im Bibelstudium wirksam zu fördern und die Erklärung der Hl. Schrift von jeglicher eigenwilligen Auslegung freizuhalten, wie auch die Zusammenarbeit der Exegeten und Theologen mit dem Hl. Stuhl und untereinander besser zu koordinieren". In der Einleitung erinnert der Papst, daß „Gott die hl. Schriften nicht dem privaten Urteil der Gelehrten anvertraut hat, sondern seiner Kirche; darum sind die hl. Schriften immer unter Aufsicht und Leitung des kirchlichen Lehramtes nach den Richtlinien der christlichen Überlieferung und Schrifterklärung zu deuten".

Der Präsident der Bibelkommission kann von einem Stellvertreter unterstützt werden, der aus den Mitgliedern der Kommission auszuwählen ist. Diese setzt sich zusammen aus Bibelwissenschaftern der verschiedenen Schulen und Nationen, die sich durch ihr Wissen, ihre Klugheit und ihre katholische Haltung gegenüber dem Lehramt der Kirche auszeichnen (Art. 3). Die Mitglieder werden nach Befragung der Bischofskonferenzen vom Kardinalpräsidenten dem Papst vorgeschlagen und von ihm auf fünf Jahre ernannt; nach Ablauf dieser Frist können sie neu bestätigt werden; ihre Zahl soll 20 nicht übersteigen. Der Sekretär, der gleichzeitig Konsultor der Glaubenskongregation ist, wird vom Präsidenten dem Papst vorgeschlagen und von ihm ebenfalls für fünf Jahre ernannt. Die Plenarsitzung der Kommission soll wenigstens einmal im Jahr stattfinden. Zum Studium spezieller Fragen kann der Kardinalpräsident Sonderkommissionen aus den Mitgliedern der Bibelkommission bilden, die in den zu behandelnden Themen über besondere Sachkenntnisse verfügen; diese können mit Genehmigung des Präsidenten noch zusätzlich Sachverständige und eventuell auch nichtkatholische Wissenschafter zu den Beratungen beiziehen; die Mitglieder können auch

um schriftliche Gutachten gebeten werden. Nach Erfüllung ihres Auftrages lösen sich diese Sonderkommissionen wieder auf. Themen und Fragepunkte können der Kommission vorgeschlagen werden von der Glaubenskongregation, von der Bischofssynode, von der Bibelkommission selbst oder von katholischen Universitäten und Bibelgesellschaften; die Auswahl der Themen übernimmt jedoch der Papst bzw. der Kardinalpräsident vor. Die Ergebnisse, zu denen die Bibelkommission in der Plenarsitzung gelangt, sollen dem Papst unterbreitet und der Kongregation für die Glaubenslehre zur weiteren Verwendung übergeben werden.

Als Aufgabe wird der Bibelkommission „die Durchführung von Studien und die Vorbereitung von Instruktionen und Dekreten, die von der Kongregation für die Glaubenslehre unter ausdrücklicher Erwähnung der Bibelkommission und mit Approbation des Papstes veröffentlicht werden", zugewiesen. Außerdem soll die Kommission „die Kontakte mit den verschiedenen katholischen und nichtkatholischen bibelwissenschaftlichen Einrichtungen pflegen". Die Kommission „muß, bevor neue, den Fragenkreis der Hl. Schrift betreffende Bestimmungen erlassen werden, um ihr Gutachten angegangen werden". So lange bis anderweitige Normen erlassen werden, kann die Bibelkommission weiterhin akademische Grade in den Bibelwissenschaften verleihen. Alle Mitglieder der Kommission, heißt es abschließend, sind „entsprechend der Natur und der Bedeutung der zu behandelnden Fragen in ihrem Gewissen zur Geheimhaltung verpflichtet". (Motuproprio „Sedula cura" vom 27. Juni 1971; „L'Osservatore Romano" vom 9. Juli 1971.)

KARL BECK

Der Mensch angesichts des Todes

Hinweise auf philosophische Literatur

Das II. Vaticanum stellt fest, daß der Mensch sich selbst zur größten Frage geworden ist[1]. Der Ton liegt dabei auf der Frage als Frage: der Mensch ist sich selbst fraglich geworden. Nirgends erfährt aber der Mensch seine Fraglichkeit sosehr als im Gedanken des Todes[2]. — Manche Praktiken christlicher Religion scheinen jedoch diese Fraglichkeit zu überspringen oder überspringen zu wollen; als Argument des „Nichts des Todes" wird die Auferstehung angeführt. Es dürfte dabei jedoch übersehen sein, daß Auferstehung nur im Zusammen des Todes verstehbar wird. Aus diesem Grund mag es für die theologisch-orientierte Verkündigung nicht uninteressant sein, daß in der Philosophie der Gegenwart die Frage Tod wieder mehr in den Vordergrund kommt. Die Philosophie greift dabei jene Tradition abendländischen Denkens auf, das manchmal das „Philosophieren als Sterbenlernen"[3] gekennzeichnet hat. Im folgenden soll eine kurze Besprechung jener philosophisch bestimmten Literatur geboten werden, die für eine Vertiefung theologischen Todesverständnisses beachtenswert und bedeutsam ist.

I.

Der klassische Schlüsseltext, von dem her vieles bestimmt ist, findet sich in *M. Heideggers* „Sein und Zeit"[4]. Heideggers Denken ist ontologisch und nicht anthropologisch. Allerdings wird der Mensch in die Seinserfahrung derart einbezogen, daß er als deren Brennpunkt erscheint und in der Wechselbezogenheit von Sein und Da-sein im Dasein

---

[1] Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 10.
[2] Ebd., Nr. 18.
[3] Z. B. *Michel de Montaigne* (1533—1592), Essais I, 20.
[4] §§ 49—53, 61—62, 74, 81.

das Sein offenbar wird. Primär und paradigmatisch-repräsentativ treten im Dasein die Grundverfassungen des Seins in Erscheinung, die das Gesamt des Seins bestimmen; so wird das Sein überhaupt zu einem „Sein zum Tode". „Daseinsmäßig ist der Tod nur in einem existentiellen Sein zum Tode"[5]. Durch dieses und in diesem „Sein zum Tode" ist der Tod trotz seiner Künftigkeit gegenwärtig, d. h. zukünftig. So wird aber auch der Tod zur „Vollendung" des Lebens, nicht indem er dieses abschließe oder zu einer inneren Einheit führe, sondern indem er dem Leben die radikale Endlichkeit offenbart. Eben diese radikale Endlichkeit ist angesprochen, wenn man vom ewigen, unendlichen Leben spricht. Letzteres wird zur Chiffre für ersteres. „In einer wirklich freiheitlichen Gesinnung bleibt jener Begriff des Unendlichen als Bewußtsein der Endgültigkeit des irdischen Geschehens und der unabänderlichen Verlassenheit des Menschen erhalten und bewahrt die Gesellschaft vor einem blöden Optimismus, vor dem Aufspreizen ihres eigenen Wissens als einer neuen Religion"[6]. — Die Camussche These des Selbstmordes als „Erlösung" von der Endlichkeit in der Endlichkeit ist nur konsequente Fortsetzung dieses Denkens: „Es gibt nur ein wahrhaft ernstes philosophisches Problem: der Selbstmord"[7].

II.

Der zweite klassische Text findet sich bei *G. Marcel*[8]. Marcel selbst sagt dazu: Dieser Beitrag „befaßt sich ... mit den existentiellen Prämissen der Unsterblichkeit ... Dabei betrachte ich die Unsterblichkeit ganz und gar nicht in der Weise der traditionellen Philosophie, sondern in der Sicht des Todes des Nächsten, des Todes des geliebten Menschen"[9]. In diesem Beitrag steht das beachtliche und alles Denken und Meditieren — im Theologischen auf den Tod Christi beziehbare — Wort, das Marcel 1937 auf dem Descartes-Kongreß zu Léon Brunschvicg sagte: „Was zählt, ist weder mein Tod noch der Ihre, sondern der Tod dessen, den wir lieben"[10]. Und erst aus der Liebe, die im Sagen von Gott ihren letzten Ausdruck findet, ist die Unsterblichkeit in der Todestranszendenz gegeben. Marcel ignoriert tatsächlich wegen dieses Umgreifens der Liebe den Unterschied zwischen leibhaftiger und postmortaler Gegenwart. „Das Wesen, das ich liebe, ist noch immer da. Es ist da wie ich selbst und mit dem selben Recht; ich bin nur, soweit die Verbindung mit ihm hält; und wenn diese Verbindung zerrisse, so wäre ich nicht mehr"[11].

Damit sind jene beiden Grundformen philosophischen Todesdenkens aufgezeigt, die im Anschluß an M. Buber[12] als eshaft-ontologische und duhaft-personologische unterschieden werden können.

III.

Diese beiden Formen des Denkens verbindet *F. Wiplinger*[13] zu einer integralen Betrachtung, bei der Philosophie als Phänomenologie ursprünglicher Erfahrung verstanden wird. Es geht dabei nicht um Ergebnisse — schon gar nicht um „neue" Ergebnisse, sondern um Bedeutsamkeiten, zumal „Denker keine Lehre lehren, sondern zu denken geben"[14]. Gerade bei der Todeserfahrung zeigt sich die Unverfügbarkeit,

---

[5] Ebd. § 45, S. 234 (7. Aufl.).
[6] *M. Horkheimer*, Gedanke zur Religion (1935): Kritische Theorie, Band I, Frankfurt/Main 1968, 376.
[7] *A. Camus*, Le mythe de Sisyphe. Édition augmentée. Paris 1942, 15. (Deutsche Übersetzung: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Hamburg 1959, 9.)
[8] *G. Marcel*, Gegenwart und Unsterblichkeit (1951): Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt 1961, 287—305.
[9] Ebd., 9.
[10] Ebd., 287.
[11] Ebd., 238. Vgl. dazu *F. Wiplinger*, Der personal verstandene Tod, Freiburg / München 1970. 101 f.
[12] *M. Buber*, Ich und Du: Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie, Köln 1962.
[13] S. Anm. 11.
[14] Ebd., 13. Verweis auf M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954, 222.

die zwar jeder Erfahrung eignet, hier aber ihren Höhepunkt erreicht. Gesehen, d. h. erlebt wird die Todeserfahrung *nur* im Tod des geliebten Menschen. Auf dem Hintergrund dieser Urerschließung wendet sich Wiplinger gegen das Mißverständnis jenes Denkens, das das Personale verobjektivierend in der dritten Person von Ich und Du spricht. Besonders angeredet wird *E. Fink*, der den Tod des geliebten Menschen durch seine Grundansicht vom „Verschwinden eines Individuums" relativiert[15].

Eine ähnliche Relativierung geschieht auch, wenn der Tod durch Unsterblichkeit „überspielt" wird. Voraussetzung dafür ist eine „Verkehrung des Fundierungszusammenhanges", indem der Tod von der Zeitlichkeit her gedacht wird und nicht umgekehrt die Zeitlichkeit vom Tod her bestimmt wird. Wiplinger selbst: „Von der Entscheidung über den Sinn von Sterben und Tod her wäre demnach erst der Sinn von Zeit und Zeitlichkeit zu bestimmen — nicht umgekehrt"[16]. Adressat dieser Kritik ist insbesondere die christliche Theologie. Möglicherweise haben auch manche Probleme und Aporien der Theologie der Auferstehung, wie sie sich heute zeigen, in dieser Verkehrung ihren Ursprung. Methodisch würde dies bedeuten, daß über die Auferstehung nur in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Tod gesprochen werden kann. Der Befund der Bibel und der Symbola weist sehr eindeutig in diese Richtung.

Aus der personalen Sicht des Todes wird auch der „Tod für irgendeine ‚Sache' " mehr als fraglich. Wiplinger argumentiert hier hauptsächlich gegen *E. Bloch*[17], der den „roten Helden" als Ur- und Grundform echten Todes proklamiert. „Die Endgültigkeit der Grundentscheidung personaler Lebenstat fällt eben mit dem Tod selbst zusammen und in eins. Darum bleibt dieser auch für alle Überlebenden Geheimnis. Darum ist für diese kein abschließendes Urteil über einen Verstorbenen möglich"[18]. Ein solch endgültig-klassifizierendes Urteil würde aber mit dem „Tod für eine Sache" (oder Idee) gesprochen.

IV.

Ebenso wie Wiplingers Analyse ist auch das Buch von *J. Pieper* „Tod und Unsterblichkeit"[19] für den Theologen bedeutsam. In die Tradition zurückgreifend integriert Pieper Philosophie zu einer commendatio mortis[20]. Wenn man bedenkt, daß sich manche moderne Philosophie nur von ihrer Uneigentlichkeit her, nämlich auf Grund des verschleiernden Jargons, qualifiziert, ist diese Rückbesinnung nicht nur notwendig, sondern auch höchst aktuell. Pieper zitiert Epiktet: „Andere mögen Rechtsfälle studieren, andere mögen Rezitationen und Syllogismen einüben: du lerne zu sterben"[21]. Die Grundfragen Piepers formulieren sich im Gegensatz zu oberflächlicher Betrachtung: „Der arglose Hörer oder Leser wird im durchschnittlichen Fall die Wortverbindung (scil. Tod und Unsterblichkeit) so verstehen, daß ‚Tod' die Frage bedeute und ‚Unsterblichkeit' die Antwort, wobei er überdies natürlich vor allem und ausschließlich an die ‚unsterbliche Seele' denken wird"[22]. Im folgenden wird ausgehend von dem, was die Menschen „gemeinhin" sagen, der Tod als Trennung von Leib und Seele beschrieben. Aber nicht die Trennung ist dabei das Dunkle, sondern die Verbindung. „Die Deutung des Todes hängt ab von der Konzeption, die

---

[15] Ebd., 24 f. Vgl. dazu *E. Fink*, Metaphysik und Tod, Stuttgart 1969, 37. Der Grundgedanke Finks ist, daß der Tod in seiner Daseinsmacht außerhalb der ontologisch-metaphysischen Faßbarkeit steht. Daß aber eine Betrachtung des Todes dennoch philosophisch möglich ist, ist ein Anzeichen für die Positivität des (aufkommenden) Nihilismus.

[16] Ebd., 85.

[17] *E. Bloch*, Prinzip Hoffnung, Band II, Frankfurt/Main 1959, 1378—1381.

[18] *Wiplinger*, a. a. O., 98.

[19] München 1968.

[20] Ebd., 15.

[21] Ebd., 15 f. *Epiktet*, Gespräche (nach Arrian) II, 1; 36.

[22] Ebd., 18.

einer vom Menschen selber und von seinem leibhaftigen Dasein hat"[23]. Die Ganzheit und die Einheit sind das hermeneutische Prinzip; d. h. in Konsequenz, „daß erstens, genaugenommen, weder der Leib des Menschen noch seine Seele ‚stirbt', sondern der Mensch selber; und daß zweitens in diesem Sterben die geistige Seele, wiewohl durchaus und im Innersten betroffen durch den Tod und wesenhaft mit dem Leibe verbunden und auf ihn bezogen bleibend, dennoch unzerstörbar im Sein sich durchhält und behauptet"[24]. Mit der zweiten These wendet sich Pieper gegen die materialistische Deutung einerseits und gegen die protestantische Auffassung anderseits, die in Abhebung von einem Mißverständnis der Unsterblichkeitsthese der Aufklärung einen Ganztod behauptet[25].

Diese Ganzheit und Einheit zu erfassen, ist Sinn der metaphysischen Formel „anima forma corporis". Demnach läßt sich die Definition des Todes präzisieren: „Im Tode des Menschen geschieht ... eine Zerstörung, eine Sprengung, etwas Gewaltsames und Katastrophisches — weil in ihm etwas von Natur und von Schöpfungs wegen Verbundenes getrennt wird"[26]. Mit dieser Dilemma-Situation eröffnet sich der Ausblick in die theologische Interpretation des Menschen und seines Todes. Tod in Beziehung zu einer urzeitlichen Verfehlung (was sicher nicht naiv-geschichtlich mißverstanden werden darf), zu einer Ur-sünde „liegt offenbar nicht ganz und gar jenseits unserer Erfahrung"[27]. Kein Phänomen menschlichen Seins zeigt eine derartige Summe von Aspekten wie gerade der Tod: von Natur bis Strafe entfaltet sich das breite Spektrum; vorausgesetzt ist jedoch, daß — um im Bild zu bleiben — die Lichtquelle nicht übersehen wird: in Frage steht der Mensch; der Mensch, der in seinem Leben zu seinem Tod Stellung nehmen muß — dieses Muß bedeutet die Freiheit der Entscheidung: es geht um die „Annahme oder Nicht-annahme des eigenen Todesschicksales"[28]. Damit „anthropologisiert" sich Heideggers „Sein zum Tode" zu einer „Freiheit zum Tode".

Damit wäre eigentlich der Punkt erreicht, an dem nicht mehr unpersönlich und unengagiert weiter gedacht werden darf, sondern sich die Frage stellt: „Wie stehe ich zum Tod, zu meinem Tod?" — Mit dieser Frage geschieht jedoch die Rückkehr zu Epiktets Aufforderung: „Du lerne zu sterben!"

V.

Vielfach schieben sich heute die positiven Fragen um den Tod (Zeitpunkt des Todes, psychologisch-medizinische Bewältigung des Todesbewußtseins, des Alterns, der Krankheit, Selbstmord u. dgl.) und um das „Leben nach dem Tode" (Aussagen der Bibel, der katholischen und protestantischen Theologie usw.) in den Vordergrund. Zusammenfassend läßt sich zu derartigen Darstellungen sagen: Wenn sie nicht auf dem Hintergrund und aus der Tiefe besinnender Betroffenheit bedacht werden, verfehlen sie das Menschliche. Leicht faßlich zusammengestellt ist das positiv-einzelwissenschaftliche Material in „Was ist der Tod?"[29] und das positiv-theologische Material in „Jenseits des Todes"[30].

VI.

Aus der soziologischen Perspektive seien zwei Darstellungen erwähnt: *W. Fuchs*, Todesbilder in der modernen Gesellschaft[31]. Der Tod wird einfach als normales,

[23] Ebd., 47.
[24] Ebd., 52.
[25] Vgl. dazu *Piepers* gleichnamige Abhandlung „Tod und Unsterblichkeit": Pro Veritate (FS. für Erzbischof L. Jäger und Bischof W. Stählin). Münster / Kassel 1963, 274—293.
[26] *Pieper*, a. a. O., 67.
[27] Ebd., 96.
[28] Ebd., 120.
[29] 11 Beiträge und eine Diskussion. München 1970.
[30] Beiträge zur Frage des Lebens nach dem Tod, hg. v. *G. Hildmann*. Stuttgart 1970.
[31] Frankfurt/Main 1969.

natürliches Ende aus biologischen Ursachen erklärt. Unsere Frage: Ist der Tod damit verstanden? Unter dem Titel „Gesellschaftliche Leugnung des Todes" bringt die Zeitschrift *„Concilium"*[32] eine Dokumentation und Besprechung entsprechender Literatur, wobei auch die Theologie ausreichend referiert wird.

---

[32] *Nico Versluis,* Gesellschaftliche Leugnung des Todes. Concilium, Jg. 7 (1971), 376—384 (Heft 5 — Mai 1971). Vgl. dazu Arzt und Christ, Jg. 15 (1969), Heft 3—4, das dem Thema „Tod / Unsterblichkeit / Auferstehung" gewidmet ist.

WINFRIED GRUBER

2. Literaturbericht — Dogmatik

Auch in diesem zweiten Literaturbericht geht es uns wie im ersten (vgl. ThPQ 118 [1970] 276 f.) um Hinweise auf praktisch verwertbare und daher lesenswerte Publikationen im Themenkreis der Dogmatik. Freilich entsteht hier schon die erste Schwierigkeit, wenn versucht werden soll, das Kriterium aufzustellen, wonach die Unterscheidung dogmatischer Themen von den übrigen theologischen erfolgen könnte. Dogmatik ist mit Bibeltheologie und Fundamentaltheologie so verwoben, daß eine Trennungslinie immer konstruiert und künstlich erscheinen muß. Eindeutig kommt der Dogmatik die Aufgabe der Integration von Einzelfragen in das Ganze der Theologie zu. In diesem Sinne wird sie gerade heute wieder zur eminent „systematischen" Disziplin, wenn auch die Aufgabe immer schwieriger wird, die kaum mehr überschaubaren Spezialisierungen zu berücksichtigen. — Darum geben wir in einem ersten Teil Hinweise auf zusammenfassende Darstellungen, die bei einer auch schon kurzen Analyse gewisse Tendenzen sichtbar machen. Im zweiten Teil sollen für die Praxis wichtige Einzeluntersuchungen angeführt werden. Für beide Teile müssen wir noch auf ein technisches Auswahlprinzip aufmerksam machen: Es sollen in der Regel nur solche Publikationen aufgenommen werden, die nicht schon in einer eigenen Besprechung in dieser Zeitschrift vorgestellt wurden (oder demnächst werden). Das bedingt andererseits die Notwendigkeit, in diesem Zusammenhang auch die Aufgabe einer Rezension gleichzeitig zu berücksichtigen.

I. Zusammenfassende Darstellungen

Schmaus Michael, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd. II (XXVIII u. 933.) M. Hueber, München 1970. Linson DM 58.—. Ein Werk von solchem Umfang sollte man eigentlich nicht mehr „Handbuch" nennen, es ist schon eher eine Enzyklopädie, die im Dienste dogmatischer Auslegung die aktuellen Grundfragen christlicher Existenz sammelt. Ein Sammelwerk im besten Sinn des Wortes! (Vgl. die Besprechung des 1. Bandes in ThPQ 118 [1970] 197 f.) Die Themen dieses Bandes: Kirche, Sakramente, Rechtfertigung, Maria, Eschatologie. In ihnen kommt als Grundtendenz heutiger Dogmatik die heilsgeschichtliche Interpretation voll zur Geltung. Es lohnt sich, darauf näher einzugehen. In der Ekklesiologie tritt das pneumatische Wesen der Kirche — als Wirkung des erhöhten Herrn — klar hervor. Die Spannung zwischen Gegenwart und eschatologischer Zukunft wird nicht verwischt, der Hauptakzent fällt in dieser Sicht auf Zukunft. Auch in der Sakramentenlehre wird dem Rechnung getragen, was eine wohltuende ökumenische Offenheit, die jedem juridischen Sakramentalismus abhold ist, zur Folge hat. Die Rechtfertigungslehre berücksichtigt stark den personalen Aspekt im Heilsgeschehen. Die Kategorien verantwortlicher Existenz, das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft, der dialogische Charakter unseres Gottesverhältnisses stehen im Vordergrund. Im Zusammenhang mit der Darstellung des erlösten Menschen steht die Mariologie, die zum tieferen Verständnis der konkreten

Erlösung und Rechtfertigung dienen kann. — Bei der alles beherrschenden Ausrichtung auf die absolute Zukunft kommt der Eschatologie besondere Bedeutung zu. Hier wird nochmals die Rolle der Kirche für das Reich Gottes unterstrichen. — Wer die Tendenzen aktueller Dogmatik, deren Richtmaß das „Maß der Mitte" sein muß, kennenlernen will, ist mit dem nunmehr abgeschlossenen zweibändigen „Handbuch" gut beraten. Jedenfalls leistet es für Information mehr, als ein Lehr- und Lesebuch im allgemeinen herzugeben vermag.

Als kurz gefaßtes Lehrbuch für Theologie-Studierende ist die „Kleine katholische Dogmatik" von *Auer Johann* und *Ratzinger Joseph* gedacht, berechnet auf 8 Bände, wovon der 5. als erster erschienen ist: *Auer J.*, Das Evangelium der Gnade. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche. F. Pustet, Regensburg 1970. — Siehe Besprechung in ThPQ 119 (1971) 273 f.

Vom „Ganzen des Glaubens" zu reden, beansprucht auch das Buch von *Pesch Otto Hermann*, Rechenschaft über den Glauben. (215.) Reihe: Erlöstes Dasein. M. Grünewald, Mainz 1970. Kart. DM 9,80.—. Glaubenswege und Glaubenserfahrungen werden mitgeteilt, die auch unter den heutigen Bedingungen den Glauben für zumutbar und notwendig erweisen. Der Ansatz liegt bei der Gottesfrage als dem innersten Kern des Sinnstrebens, um dann zu einer echten personalen Ausdeutung der Glaubenshaltung zu kommen. Hier konzentriert sich die Darstellung auf Jesus als Zeugen und Mittler des Glaubens. Die Auswirkungen auf unsere Lebensgestaltung, der Umbau des Wirklichkeitsbewußtseins, die Freiheit, worin die neue Schöpfung im voraus erfahren wird, sind weitere Themen der von der Christozentrik unseres Glaubens bestimmten Kapitel. Durch die Aufnahme moderner Beispiele aus dem Leben und der Literatur bietet auch dieses Buch von Pesch, dem bereits zu hohem Ansehen gelangten Dominikaner in Walberberg, gutes Anschauungsmaterial für Predigt und Katechese. Daß sich gerade in der Frage nach dem Glauben keine konfessionalistische Enge durchsetzt, garantiert die ökumenische Weite des Autors, der durch sein Buch „Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin" (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie Bd. 4, Mainz 1967) einen hervorragenden Platz in der theologischen Forschung einnimmt. (Vgl. auch die Besprechung seines Buches „Sprechender Glaube", ThPQ 119 [1971] 180 f.).

Die beste Übersicht über Tendenzen und Ziele der gegenwärtigen Theologie gibt der III. Band der „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert" (hg. v. *Vorgrimler H.* u. *Van der Gucht R.*), Herder, Freiburg 1970. Er bringt im 2. Kapitel (11—315) die Bilanz der Dogmatik. (Vgl. die Besprechung, ThPQ 119 [1971] 179 f.)

II. Einzeluntersuchungen

Bewegend ist und bleibt die Gottesfrage. Wir können hier den 1. Literaturbericht voraussetzen und um einige Titel erweitern. Dabei gilt es nicht so sehr, alle Tiefen der Dimension „Gott" auszuschöpfen, sondern die im Medium der Sprache eingesammelte Erfahrung zu interpretieren. Die Beschäftigung mit *Sprache* — als Ermöglichung und Ausdruck typisch menschlichen Verstehens — rückt immer stärker ins Zentrum theologischer Arbeit. Fragen der Hermeneutik, geschichtlicher Interpretation und Rezeption, der Sozialgestalt der Wahrheit u. a. stehen im Vordergrund. Neue Horizonte öffnen sich, vor allem auch für die Frage nach Gott, der sich in Christus an die Gestalt des Wortes gebunden hat.

Zu einer kritischen Reflexion unseres Redens von Gott führt *Grabner-Haider Anton* (Hg.), Gott. (Grünewald-Materialbücher Bd. 1) (360.) Mainz 1970. Kart. DM 24.—. Information — Interpretation — Auswertung bilden das Einteilungsprinzip. Die Information bringt Material zur Gottesfrage in der modernen Literatur, u. a. bei Beckett, Sartre, Camus, sowie zur Kritik am Gottesglauben bei Marx, Bloch und in verschiedenen Strömungen der Gegenwart, auch zum Bekenntnis Gottes in Schrift und Theologiegeschichte (mit zwei besonders gründlichen Aufsätzen von O. König,

dem jungen Theologen an der Grazer Fakultät). Die Interpretation weckt Verständnis für den Weg vom Mißbrauch der Vokabel „Gott" zur lebenschaffenden Wahrheit, die sich dahinter verbirgt. A. Grabner-Haider, der Herausgeber, hat hier wie an anderen Stellen mit eigenen Beiträgen für den Zusammenhalt der — auch qualitativ — oft recht verschiedenen Darlegungen gesorgt. Die Auswertung schließt im 3. Teil das Material für die verschiedenen Formen heutiger Verkündigung auf.

In einen umfassenden Zusammenhang stellen die Gottesfrage noch folgende Werke: *Hasenhüttl Gotthold,* Füreinander dasein. Brennpunkte moderner Glaubensproblematik. Herder, Freiburg 1971. — Es handelt sich um eine sehr informative Aufsatzsammlung des bekannten Ökumenikers, der sich immer um eine möglichst interkonfessionelle Durchleuchtung der Fragen bemüht. — *Biser Eugen,* Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung. E. Wewel, München 1971. — Der reformierte Theologe *Ott Heinrich* hat die bisher wohl beste Antwort auf die „Gott-ist-tot-Theologie" gegeben: Wirklichkeit und Glaube. Band II: Der persönliche Gott. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. — Ott zeigt, daß es sinnvoll ist, an den persönlichen Gott zu glauben, nicht weil es „Beweise" für seine Existenz gibt, sondern weil seine Realität mitten in unserem Dasein Gegenwart ist. — Beherrschend ist die Gottesfrage auch in: *Rahner Karl, Semmelroth Otto* (Hg.), Theologische Akademie VII. (103.) J. Knecht, Frankfurt 1970. Brosch. DM 9,80.—. Drei von den üblichen fünf Themen, die jeweils in einem Band veröffentlicht werden, sind ihr gewidmet. Rahner weist in „Gotteserfahrung heute" ausdrücklich auf den Zeitindex, d. h. auf die konkreten Bedingungen einer Gotteserfahrung heute; einen „anthropologischen Gottesaufweis", der von der Grenzerfahrung des Menschen ausgeht, entwickelt *H. Ogiermann.* Die Möglichkeit des Sprechens über Gott — auch im Sinne von Theologie — sieht *E. Kunz* im Sprechen mit Gott, d. h. im Gebet, begründet. Mit „Auferstehungserfahrung und Osterglaube" greift *F. Lentzen-Deis* ein aktuelles Thema heutiger Verkündigung auf. Über Motive und Ziele einer „Theologie der Revolution" orientiert *J. B. Hirschmann.*

Für die *Christologie* sei hier nur im Sinne einer kurzen Nennung auf das wichtige Buch aufmerksam gemacht, das eine ausführlichere Besprechung braucht: *Schoonenberg Piet,* Ein Gott der Menschen. (204.) Benziger, Einsiedeln 1969. — In unserem Zusammenhang verweisen wir deshalb mit besonderem Nachdruck darauf, weil die Christologie eng mit der Gottesfrage verknüpft ist. Als Ergebnis steht dann das erlösende Wort: Ist Gott tot? — Er ist ein Gott der Menschen! Innerhalb der Christologie sei auf ein schon besprochenes Werk (ThPQ 119 [1971] 181) hier nochmals hingewiesen: *Kessler Hans,* Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Patmos, Düsseldorf 1970.

Ekklesiologie muß hier noch in einigen wenigen Grundzügen skizziert werden, wofür sich besonders empfiehlt: *Koster M. Dominikus,* Volk Gottes im Werden. Walberberger Studien, Theologische Reihe, Bd. 7. (X u. 278.) Grünewald, Mainz 1971. Ln. DM 29.—. Koster suchte schon 1940 — kurz vor dem Erscheinen der Enzyklika „Mystici Corporis" (1943) — mit besonderem Scharfblick für die Erfordernisse einer bibelgerechten Ekklesiologie den Sachbegriff „Volk Gottes" gegen den Vorrang des Bildwortes vom „Leib Christi" zu verteidigen. Dies geschah in dem bahnbrechenden Werk „Ekklesiologie im Werden" (Paderborn 1940), das nun als Anhang in diesem neuen Sammelband wieder aufgenommen wurde. — In beiden Fällen gibt der Werde-Charakter den Akzent für alle theologischen Arbeiten, wodurch Kirche — und alle Einrichtungen, Gaben und Aktivitäten in ihr — von ihrem eschatologischen Auftrag her verstanden werden kann. — Die vorliegende Sammlung von zehn Aufsätzen wurde zum 70. Geburtstag des verdienten Theologen herausgebracht und zeigt innerhalb eines weitgespannten Bogens die Fruchtbarkeit und Konsequenz des ekklesiologischen Ansatzes, dem Koster immer treu geblieben ist. Das II. Vatikanum hat mit der Übernahme des „Volk-Gottes"-Begriffs den Bemühungen heilsgeschichtlicher Ekklesiologie,

wie sie uns im Lebenswerk Kosters entgegentritt, die beste Anerkennung zuteil werden lassen.

Ekklesiologie und Sakramentenlehre zusammen werden in kühner Konfrontation mit dem Lebensstil der „Pluriformität" unserer modernen Gesellschaft zum Denkanstoß, der vor allem auf Orthopraxie abzielt, in dem Buch: *Picker Richard,* Pluriformes Christentum. (190.) Herder, Wien 1970. Paperback S 98.—. Pluriformität muß zum Lebensstil der Kirche werden, wenn sie ihrem Auftrag und Wesen treu bleiben will. Sie ist „die Form, in der die Kirche auf die plurale Situation der Gegenwart eingeht und eingehen könnte" (5). Der Begriff „Welt-Kirche" involviert ohne Zweifel die Beziehung zur jeweiligen Situation. Diese Dynamik gerade in ihren Lebenszentren, den Sakramenten etwa, zu betonen, gehört dementsprechend mit zu den Verkündigungsaufgaben der Kirche. Ist sie aber deswegen „nur" situationsbedingt zu sehen? Muß sie nicht in ihrem eigenen Prozeß immer auch schon über die eigene Gegenwart hinaus sein und auch dafür „Zeichen" setzen? Ist „Pluriformität" letztlich nicht gemessen an einem Maß, das ein Vielerlei überhaupt erst verstehen läßt und mit einem Vorbegriff von Einheit verbunden bleibt? Soll also Kirche Zeichen der allgemein erfahrbaren Pluriformität oder einer sinngebenden Einheit sein, die freilich nicht einfach Uniformität ist? Diese Fragen bewegen die durchaus anregenden Denkversuche in diesem Buch, bleiben aber doch offene Fragen, die mit der Beschreibung der Situation allein nicht beantwortet werden können. — Zu der (S. 184 und passim) aufgeworfenen Frage: Eine „konfessionslose" Kirche? siehe auch: *Braaten C. E.* (Hg. u. a.), Kirche ohne Konfessionen? Sechs Aspekte ihrer künftigen Gestalt. Claudius, München 1971. „Alle Beiträge versuchen die genuin theologische Konzeption von Kirche zu gewinnen durch die Reflexion auf das Größere, in dessen Dienst die Kirche steht: das Reich Gottes unter den Menschen" (*H. Fries* im Geleitwort, S. 8). Von diesem Einen her, dem letzten Orientierungspunkt aller Ekklesiologie, läßt sich die erlebte Pluriformität in ihrem Sinn oder Unsinn befragen. —

Unser Bericht wollte nicht nur aufzählen, sondern auch zum Gespräch anleiten, um Dogmatik im Dienste der Vermittlung zwischen Theorie und Praxis sehen zu lassen.

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ACADEMIA ALFONSIANA, *Studia moralia VIII.* (474.) Roma 1970. Brosch.

BERG SIGRID, *Kurze literarische Texte für den Religionsunterricht.* Inhalt in Stichworten, Thematik, Altersstufe. Bd. 1. (Religionspädagogische Praxis A 3.) (104.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1971. Paperback, DM 12.80.

CONGAR YVES, *Die Lehre von der Kirche.* Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma. (192.); Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. (127.) (HB d. Dogmengeschichte, hg. v. Schmaus/Grillmeier/Scheffczyk. Bd. III, Fasz 3 c u. 3 d.) Herder, Freiburg 1971. Kart. DM 62.— bzw. 42.—.

DAUTZENBERG GERHARD, *Christusdogma ohne Basis?* Rückfragen an das Neue Testament. (Thesen und Argumente 3.) (42.) Fredebeul & Koenen, Essen 1971. Kart. lam. DM 4.95.

DEMMER KLAUS, *Sein und Gebot.* Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral. (XVII u. 254.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. DM 30.—.

GALOT JEAN, *Vers une nouvelle christologie.* (théologie et vie.) (119.) Duculot, Gembloux/Lethielleux, Paris 1971. Kart. lam. FB 99.—.

GAMPL INGE, *Österreichisches Staatskirchenrecht.* (Rechts- und Staatswissenschaften 23.) (XL u. 411.) Springer-V., Wien 1971, Ln. S 730.—, DM 106.—.

GÖSSMANN ELISABETH, *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter.* (HB d. Dogmengeschichte, hg. v. Schmaus/Grillmeier/Scheffczyk, Bd. I. Fasz. 2 b.) (130.) Herder, Freiburg 1971. Kart. DM 46.—.

HAAG HERBERT, *Biblisches Wörterbuch.* (414 S., 41 Abb., 2 Karten.) (Herder-Bücherei, Bd. 394.) Freiburg 1971. Kart. lam. DM 8.90.

HALBFAS HUBERTUS, *Aufklärung und Widerstand.* Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche. (332.) Calwer, Stuttgart/Patmos, Düsseldorf 1971. Kart.

HECK ERICH, *Der Begriff der religio bei Thomas von Aquin.* Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion. (Abh. zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion u. Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuß, Heft 21/22 NF.) (XXVIII u. 308.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. DM 32.—.

HERBSTRITH WALTRAUT, *Teresa von Avila.* Die erste Kirchenlehrerin. (169.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1971, Brosch. DM 11.80.

HILLER-KETTERER INGEBORG, *Kind — Gesellschaft — Evangelium.* Theologisch-didaktische und soziopolitische Überlegungen zu Unterrichtsversuchen in der Grundschule. (152.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1971. Paperback DM 14.50.

HOCKERTS HANS GÜNTER, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen kath. Ordensangehörige und Priester 1936/37.* Eine Studie zur nationalsozialistischen Herrschaftstechnik und zum Kirchenkampf. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der kath. Akademie in Bayern. Reihe B, Bd. 6.) (XXV u. 224.) Grünewald, Mainz 1971, Kart. lam.

HORST ULRICH, *Umstrittene Fragen der Ekklesiologie.* (254.) Pustet, Regensburg 1971. Kart. DM 18.—.

MARBÖCK JOHANN, *Weisheit im Wandel.* Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira. (BBB Bd. 37.) (XXVII u. 192.) Hanstein, Bonn 1971, Brosch.

NIPKOW KARL ERNST, *Schule und Religionsunterricht im Wandel.* Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik. (336.) Quelle & Meyer, Heidelberg/Patmos, Düsseldorf 1971. Kart. DM 16.80.

PAURITSCH KARL, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestoßene und Arme (Jesaia 56—66).* Die Botschaft des Tritojesaia-Buches literar-, form-, gattungskritisch und redaktionsgeschichtlich untersucht. (Analecta biblica 47.) (VII u. 289.) Biblical Institute Press, Rome 1971. Brosch. Lire 4500.

PLANTE GUY, *Le rigorisme au XVII^e siècle.* Mgr de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence (1685—1727). (Recherches et syntheses, section de morale, VIII.) (189.) Duculot, Gembloux 1971. Kart. lam. FB 350.—.

RUPP WALTER, *Gottesdienste für heute.* (216.) Tyrolia, Innsbruck 1971. Gb. S 140.—.

SEYBOLD M./CREN P. R./HORST U./SAND A./STOCKMEIER P., *Offenbarung.* Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik. (HB d. Dogmengeschichte, hg. v.

Schmaus/Grillmeier/Scheffczyk, Bd. I, Fasz. 1 a.) (152.) Herder, Freiburg 1971, Brosch. DM 56.—.

SCHALÜCK HERMANN F., *Armut und Heil.* Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras. (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, NF 14.) (XXVI u. 215.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. DM 24.—.

SCHERER GEORG, *Der Tod als Frage an die Freiheit.* (Thesen und Argumente 2.) (216.) Fredebeul & Koenen, Essen 1971. Kart. lam. DM 16.80.

SCHIFFERS NORBERT, *Befreiung zur Freiheit.* (200.) Pustet, Regensburg 1971. Kart. lam. DM 16.—.

SCHOECK HELMUT, *Der Neid und die Gesellschaft.* (318.) (Herder-Bücherei, Bd. 395.) Freiburg 1971. Kart. lam. DM 6.90.

TOURNIER PAUL, *Geborgenheit — Sehnsucht des Menschen.* (238.) (Herder-Bücherei Bd. 399.) Freiburg 1971, Kart. lam.

ZELLER HERMANN, *Löscht den Geist nicht aus.* (79.) Ars sacra, München 1971. Kart. lam. DM 7.20.

HERAUSGEBER

BAUMGARTNER JAKOB, *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft.* (FS 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem-Immensee.) (VIII u. 496.) Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Schöneck-Beckenried/Schweiz 1971. Kart. sfr 36.—.

BENOIT ERIC, *Dichter schreiben über Gott.* (31.) (Sammlung Sigma.) Ars sacra, München 1971. Jap. gb. DM 3.60.

BISER EUGEN/WACKER PAULUS G., *Glaube als Verpflichtung.* Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens. (189.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. lam. DM 12.—.

COPPENS JOSEPH, *Sacerdoce et Célibat.* Etudes historiques et théologiques. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXVIII.) (VIII u. 752.) Duculot, Gembloux/Peeters, Louvain 1971. Kart.

FLIEDER VIKTOR, *Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag.* 2. Bd. (Sammlung „Aus Christentum und Kultur", Sonderband II.) (392.) Hollinek, Wien 1970. Ln. S 260.—.

GROSCH HEINZ, *Religion in der Grundschule.* Didaktische Reflexionen, Entwürfe und Modelle. (300 S., 12 Abb.) Diesterweg, Frankfurt/Patmos, Düsseldorf 1971. Kart. DM 24.—.

HEPP NORMANN, *Neue Gemeindemodelle,* (Theologie konkret, hg. v. Klostermann/Greinacher.) (309.) Herder, Wien 1971. Kart. lam. S 149.—, DM 24.—.

HIERZENBERGER GOTTFRIED, *Zukunft der Theologie — Theologie der Zukunft.* (224.) Herder, Wien 1971. Kart. lam. S 112.—, DM 18.—.

INTERDIÖZESANER KATECHETISCHER FONDS, *Glaubensbuch 4.* (160.) Carinthia, Klagenfurt/Herder, Wien/Herold, Wien 1971. Kart. lam.

ITALIAANDER ROLF, *Argumente kritischer Christen:* Warum wir nicht aus der Kirche austreten. (167.) Echter, Würzburg 1971. Kart. lam. DM 12.—.

KAHLEFELD HEINRICH/KNOCH OTTO, *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. 10. Fasz. Episteln IV. 2.—17. Sonntag im Jahreskreis. Lesejahr C (138.); 11. Fasz. Episteln V. 18.—34. Sonntag im Jahreskreis, Lesejahr C (136.); 12. Fasz. Evangelien VII. 18.—34. Sonntag im Jahreskreis. Lesejahr C. (130.) Knecht, Frankfurt a. M./KBW, Stuttgart 1971. Brosch. je DM 9.50.

KEEL OTHMAR/KÜCHLER MAX, *Synoptische Texte aus der Genesis.* 1. Teil: Die Texte. (61.) 2. Teil: Der Kommentar. (186.) (Biblische Beiträge 8/1 u. 8/2.) Schweizerisches Kath. Bibelwerk 1971. Kart. lam. sfr 5.— bzw. 15.80.

MÜLLER KARL FERDINAND, *Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter.* Eine Konsultation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. (216.) Stauda, Kassel/Paulinus-V., Trier 1971. Kart. lam. DM 19.80.

MYSKÓW JOZEF, *Publications theologiques postconciliaires en Pologne.* Ouvrage collectif. (525.) Academie de Theologie Catholique Varsovie 1970. Brosch.

OBERÖSTERREICHISCHES LANDESARCHIV, *Sankt Florian.* Erbe und Vermächtnis. (FS zur 900-Jahr-Feier.) (420 S., 101 Tafeln.) Böhlaus Nachf., Wien 1971. S 296.—.

PUBLIK-BÜCHER, *Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen.* (92.) Grünewald, Mainz 1971. Brosch. DM 7.80.

SCHULTE JOSEF, *Glaube elementar.* Versuche einer Kurzformel des Christlichen. (Thesen und Argumente 1.) (132.) Fredebeul & Koenen, Essen 1971. Kart. lam. DM 11.80.

SCHWAIGER GEORG, *Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum.* (180.) Pustet, Regensburg 1970. Kart. DM 14.50.

SOBANSKI REMIGIUSZ, *Die Schlesischen historisch-theologischen Studien.* I (190.), II (240.), III (352.) Ksiegarnia Sw. Jacka Katowice 1968. 1969. 1970. Kart.

SUTTNER ERNST CHR., *Taufe und Firmung.* Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion. (244.) Pustet, Regensburg 1971. Kart. lam. DM 16.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

KUNZ ERHARD, *Christentum ohne Gott?* (151.) Knecht, Frankfurt a. M. 1971. Paperback DM 12.80.

Bisher dachten sich die Dogmatiker meist „jenseits" der Gottesfrage, wenngleich sie als Theologen von Gott sprachen. Eine rasche Wandlung vollzog sich. Nicht die Frage nach den Gottesbeweisen, sondern die Frage nach Gott ist es, die interessiert. E. Kunz, Dogmatiker an der Frankfurter SJ-Hochschule Sankt Georgen, denkt ebenfalls so. Das Büchlein, das aus Einzelvorträgen — meist Akademievorträgen — entstand, behandelt: 1. Problematik der Gotteserkenntnis (11—44). Das den Gottesbeweisen vorgängige Weltbild ist fraglich geworden. Gott war aber Funktion dieses Weltbildes. Die hermeneutische Besinnung stellt die „Redlichkeit" des Beweisganges in Frage. Im Sinne des aufkommenden Nihilismus — bei K. noch nicht bewußt thematisiert — stellt sich der Autor auf eben diesen negativen Standpunkt: „Vielleicht ist der Atheismus doch wahr!" (26). Anderseits impliziert diese Aussage auch das entgegengesetzte Vielleicht. Nicht die Kraft der Argumente entscheidet weiter, sondern der „Vollzug der Gotteserkenntnis in Glaube — Hoffnung — Liebe" (34).
2. Gotteserkenntnis in menschlicher Erfahrung (45—66). Gott ist kein Gegenstand der Erfahrung, aber er wird in allem und hinter allem sichtbar im Sinne von „offenbar".
3. Unser Sprechen von Gott (67—100) ist immer ein Sprechen mit Gott.
4. Atheistisches Christentum? (101—151). Hier geschieht eine Auseinandersetzung und Hinterfragung der Gedanken D. Sölles. „Gott bezeichnet bei ihr nicht den Terminus einer Beziehung, in der der Mensch mit seinen Vollzügen steht und die den Menschen, seine Vollzüge und seine Erfahrungswelt übersteigt. Gott meint vielmehr die Realität bestimmter menschlicher Vollzüge oder einen Aspekt an diesen Vollzügen selbst" (123). Somit geht es bei D. Sölle nur um den Bereich der Praxis, der aber gerade wegen der Ablehnung metaphysischer Hinterfragung ideologisch verkürzt wird. Die Gottesfrage verlagert sich auf die Frage nach Religion überhaupt, dies aber in einer Zeit und im Namen eines „religionslosen Christentums".
Besonders sei noch hingewiesen auf das mehrmalige Anklingen des religionsphänomenologischen Verhältnisses der Dankbarkeit. Daraus könnte sich eine neue Definition des Glaubens ergeben.
Verständlich, klar, aktuell und informativ.

LOTZ JOHANNES B., *Die drei Stufen der Liebe.* Eros — Philia — Agape. (241.) Knecht, Frankfurt a. M. 1971. Linson DM 19.80.

Kennzeichen moderner Philosophie kann es sein, daß sie existentiell um Wesensfragen des Menschen ringt. Die Zeit sophistischer Begriffsspekulation ist vorbei, wenngleich man gerade oft darin die Vollendung der Philosophie sah und manchmal noch sehen will. Wer jemals in München Plakate mit Vortragsankündigungen von „Pater Lotz" sah, weiß den Autor des vorliegenden Buches einzuordnen. Wer will, kann diese Art der Philosophie als „Erbauungsliteratur" abtun, aber er möge dann über eine zunehmende „Entgeistigung" der Welt nicht erstaunt sein. Damit sind wir beim Kernproblem des Buches: jene innere Wesenskraft des Menschen aufzuzeigen, um die es in allem geht. „Die Stufen der Liebe" werden dabei nicht voneinander abgehoben, sondern in ihrer inneren Verbundenheit phänomenologisch und normativ dargestellt. Der Ansatz dazu ist im Unterschied zu Lotz' früherem Werk „Ich — Du — Wir" nicht es-haft transzendentalphilosophisch, sondern du-haft personologisch.
Im 1. Teil wird das Problem sachlich entwickelt: Eros, Philia und Agape. Im 2. Teil kommen Eros und Philia bei Platon, Aristoteles und Augustinus zur Darstellung. (Im Literaturverzeichnis vermissen wir allerdings: V. Nolte, Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen, Würzburg 1939. E. Raitz von Frentz, Drei Typen der Liebe: Schol. 6 [1931].)
Die gesellschaftliche Relevanz, nach der heute gefragt werden muß, liegt 1. in der Hervorhebung des Geistigen (wer will, möge dies wieder als zölibatär-jesuitisch abtun) und 2. in der Hervorhebung des Personologischen. Es ist ein Buch, das der Reifung des Menschen dient. „Was ich in diesem kleinen Buch niederlege, hat mich lange bewegt, ist aus der Erfahrung, dem Nachdenken und dem Studium vieler Jahre erwachsen und deshalb auf besondere Weise ‚ein Stück von mir'." (Vorwort.) — Herzlichen Dank dafür!

FRIELINGSDORF KARL, *Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis.* Die Gotteslehre des J. B. Hirscher als Antwort auf das säkularisierte Denken der Aufklärungszeit. (Frankfurter Theologische Studien 6.) (XI. u. 194.) Knecht, Frankfurt a. M. 1970. Paperback DM 29.—.

Auf dem Hintergrund der in der Aufklärungszeit entstandenen Katechismen, die F. sehr ausführlich untersucht hat, hebt sich Hirschers Gottesbegriff als biblisch und fortschrittlich ab. Allerdings fehlte diesem Theologen noch die spekulative Tiefe, der als Pastoraltheologe Ideen vertrat, die heute nicht nur als progressiv und modern gelten und gelten würden, sondern sogar von amtlich-kirchlicher Seite praktiziert und empfohlen werden (z. B. Liturgiereform, eigene Form des Kindergottesdienstes, synodaler

Vorgang, Mitverantwortung der Laien usw.). Dieses Fehlen vermindert keineswegs die Verdienstlichkeit Hirschers, zumal man fast sagen könnte, daß er einen Zweifrontenkrieg zu führen hatte: gegen die Aufklärungstheologie einerseits (= Theologie ohne Gott) und gegen das kirchliche Offizium anderseits (= Theologie in der Rechtlichkeit).

Dies zum Hintergrund des Buches, das im 1. Teil das Gottesverständnis in den katechetischen Schriften der Aufklärungszeit und im 2. Teil das Gottesverständnis Hirschers entwickelt. Während diese beiden Teile mehr historisch orientiert sind, verfolgen die beiden folgenden mehr systematisches Interesse: 3. Teil — Die theologischen Grundstrukturen des Hirscherschen Gottesverständnisses. 4. Teil — Die Aktualität des Hirscherschen Gottesverständnisses. Zentralbegriff für diese Systematik ist dabei die „Christo-trinitarität"; damit unterscheidet sich Hirschers Gottesverständnis nicht nur grundlegend von dem der Aufklärung und wird damit nicht nur der Bibel gerecht, sondern ermöglicht auch einen Ausgleich („Versöhnung" 175) von Anthropozentrik und Theozentrik, ohne allerdings jene Tiefe zu erreichen, die allein dem zeitgenössischen Deutschen Idealismus angemessen gewesen wäre. Bezüglich der Christologie bleibt Hirscher ganz im Traditionellen, d. h. Wiederholung der Glaubensformeln; es gibt noch keine Anzeichen eines nachmetaphysischen und nachidealistischen Verständnisses. F. sieht dieses „Auf-der-Strecke-Bleiben" Hirschers nicht.

Das Buch ist exakt gearbeitet, wenn man sich auch manchmal ausführlichere Zitate aus den Werken Hirschers erwartete; es ist gut lesbar und klar gegliedert. Der Verlag verdient Anerkennung für das ansprechende Äußere.

REIKERSTORFER JOHANN, *Offenbarer Ursprung.* Eine Interpretation der Anthropologie Carl Werners. (Wiener Beiträge zur Theologie XXXII.) (167.) Herder, Wien 1971. Brosch. S 94.—, DM 15.20.

Die Bedeutung der österreichischen Theologenschule des 19. Jhs., zu der neben dem Wiener A. Günther vornehmlich der St. Pöltner C. Werner zählt, wird gerade in unserer Zeit angesichts der spekulativen und praktischen Probleme gegenwärtigen theologischen Denkens und neuzeitlichen Religionsvollzuges immer deutlicher. Damit ist der Ort vorliegender Arbeit angegeben, die eine „Interpretation" (damit spekulativer Vollzug) der Anthropologie C. Werners vorlegt. Der Ton liegt dabei offensichtlich auf Interpretation: Dies zeigt sich nicht zuletzt auch darin, daß Hinweise auf wesentliche Schlüsselstellen die Zitate ersetzen; dafür wird der eigene Spekulationsweg oftmals herausgestellt. Die Methode selbst ist phänomenologischer Art, wobei durch ein permanentes Einkreisen des zu Bedenkenden die Sache selbst aufleuchtet. Daraus erklären sich auch Wiederholungen und Vorgriffe.

Zu den Kapiteln im einzelnen:

1. Der Unterschied des menschlichen Erkennens (17—69). Im Gefolge der Güntherschen Philosophie unterscheidet Werner Natur- und Geisterkenntnis, die jedoch nicht als Potenzen im Sinne der Psychologie zu verstehen sind, sondern Seinsvollzüge des im Sein wesenden und dieses offenbarenden menschlichen Seins sind. R. hebt den Unterschied mit Hilfe von „Veräußerung" (= Naturerkenntnis) und „Verinnerung" (= Geisterkenntnis) hervor. Kennzeichen der Naturerkenntnis sind die sinnliche und die begriffliche Struktur, sie bezieht sich „immer und überall auf eine sinnlich wahrnehmbare Objektivität" (Werner, Grundlinien der Philosophie 86, zit. 31). Naturerkenntnis ist somit Feststellung des Gegebenen. Demgegenüber ist die Geisterkenntnis anderer Art. R. bezeichnet sie als „Erkennen in der Verinnerung". Als elementare Bestimmung dieses Erkennens wird „unterscheidendes Beziehen" (33) genannt. Allerdings wird dies nicht in ein „Grunddenken" vorgetrieben (vgl. Grundlinien der Philosophie S. 32, 33, 54, 58, 80 und 137), sondern in Abhebung und Negierung von subjektivistischer und objektivistischer Denkweise bestimmt. Das Ende des Kapitels, wo Werners „Realidealismus" und „ideale Synthesis" behandelt wird, dringt ins Eigentliche der Geisterkenntnis vor.

2. Die Einheit des menschlichen Erkennens (71—124). Hier geht es um das Aufzeigen jener Einheit, die aller Unterscheidung vorausliegend diese erst ermöglicht. Die Synthese ist ursprünglich, die Unterscheidung ist abstrakt; es geht also um die im Phänomen gegebene dialektische Einheit. In diesem Bereich erschließt sich die selbstdenkerische Weiterentfaltung Werners der von Günther und Baader philosophiegeschichtlich abhängigen Anthropologie.

Anfänglich scheint Werner tatsächlich auch noch an eine „nachträgliche Zusammenstükkung zweier selbständiger Substanzen" (76) gedacht zu haben, wenn er in den „Grundlinien der Philosophie" den Menschen als „Synthese" oder „organische Verbindung von Natur und Geist" bezeichnete. Es ergeben sich jedoch schon gewisse Anzeigen (in erster Linie material zu verstehen) der Ursprungseinheit, u. zw. von seiten der Natur in der „vollständigen zweiten Setzung", die der menschliche „Leib" ist und von seiten des Geistes in der notwendigen Dualität von Ich- und Nicht-Ich-Erkenntnis, woraus erhellt, daß die geistige Erkenntnis „nicht mehr einfach mit dem Selbstbewußtsein, worin ein Seiendes (Ich) um sich selbst weiß, identisch sein kann" (86). Was R. als zweite Anzeige der Ursprungseinheit anführt, könnte ebenso

gut auch schon als erster Aufweis der Einheit angesehen werden: „die Leiblichkeit des Geistes" (87). Der Punkt der Vermittlung ist für Werner die „Menschenseele". Dazu die sehr wesentliche Bemerkung Rs.: „Werner selbst denkt das ursprüngliche Verhältnis von Leib und Geist unter dem Titel ‚Menschenseele'. Das muß scharf im Auge behalten werden, weil man ansonsten vielleicht die Menschenseele für ein bestimmtes Etwas halten möchte, das im Menschen drinnen steckt und nach Art kausaler Tätigkeit den Leib und Geist von innen heraus bewirkt. So gesehen, hätte man freilich das eigentliche Verhältnis von Leib und Geist objektivistisch mißdeutet, insofern eben übersehen wird, daß die menschliche ‚Geistseele' nach Werner nicht einfach etwas aus sich selbst entläßt, um sich darin selbst zu verströmen oder vom Entlassenen zu distanzieren, sondern selbst *als* der ursprüngliche *Hervorgang* von Leib und Geist in einem ist" (90). Dieser Hervorgang wird im folgenden eingehend behandelt. Die Seele ist dann „sammelnde und zugleich gesammelte Mitte" (102). Die darin deutlich werdende (und auch deutlich dargestellte) dialektische Seinsbewegung des Menschen gehört sicher zum Hervorragendsten Wernerschen Denkens und wohl auch menschlichen Selbstverständnisses überhaupt. 3. Die Vermittlung des menschlichen Erkennens (125—155). Dieser Abschnitt bringt zugleich auch eine Analyse der Gottesfrage bei C. Werner. Hermeneutische Leitidee der Darstellung ist abermals die Abwehr eines objektivistischen (und im Gegensatz dazu subjektivistischen) Mißverständnisses. Das Unbedingte ist die „absolut notwendige Voraussetzung alles Seienden" (Anthropologie 293, zit. 127). „Dieses Unbedingte, auf das hin alles Bedingte notwendig verweist, nennt Werner auch ‚Gott' (Grundlinien 49)" (127). Die vorgenommene Präzisierung verweist die so vollzogene Gotteserkenntnis in eine Aussage über das Bedingte, die jedoch in der sonst üblichen „Kontingenzaussage" nur verkürzt erscheint. „Die Idee des Unbedingten bedeutet so gerade nicht eine bestimmte washeitliche Fassung neben dem ideal eröffneten bedingten Sein, vielmehr die Idee des Bedingten selbst, weil und insofern diese als Idee im Bedingen des Bedingten sich selbst als die Seinsbedingung und so eben als Un-bedingtes (Ab-solutes) bejaht" (127). Die Einheit zwischen Bedingtem und Unbedingtem kennzeichnet Werner als „metalogisch" (Grundlinien 49) (131). Im Menschen selbst kommt es zur Erfahrung dieser „realidealistischen" Tatsächlichkeit, so daß der Mensch gerade von da aus auch „offenbarer Ursprung" ist.

Wien/St. Pölten *Karl Beck*

GLÄSSER ALFRED, *Konvergenz.* Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin. (Eichstätter Studien, NF, Bd. IV. (XVI u. 485.) Butzon & Bercker. Kevelaer 1970. Ln. DM 39.50.

Wer den neuesten Stand wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit dem umstrittenen Teilhard kennenlernen will, findet alle wünschenswerten Angaben in diesem ebenso weit ausholenden wie klar gegliederten Werk. Vf. zieht die wichtigste Literatur französischer, englischer und deutscher Sprache heran, auch unveröffentlichte Schriften stehen ihm zur Verfügung und selbst zu Tagungsvorträgen nimmt er Stellung. Wer skeptisch fragt: wieder ein Buch über Teilhard, dem kann man antworten: Ja, aber nicht eines, das aus schon Veröffentlichtem besteht. Vf. schmilzt das kaum mehr überschaubare Material in seine Analyse und Deutung des Teilhardschen Werkes ein und bietet bei aller Verwertung von schon Bekanntem eine selbständige Neuaussage.

Dieser Neuguß gelingt ihm, indem er das zeugende Prinzip der Weltsicht Teilhards zugrundelegt und herausstellt: die Konvergenz. Wie fruchtbar und ganz der Sache angemessen dieses Vorgehen ist, erweist sich in der Durchführung dieses Ansatzes für „Die Ordnungen des Natürlichen und Übernatürlichen" (1. Abschnitt), in der „Kosmogenese und Christogenese" (2. Abschnitt) und für das Verhältnis von „Geschichte und Heilsgeschichte" (3. Abschnitt). Teilhards evolutive „Welt konvergenten Typs" ist durchstrukturiert von Weisen des Konvergierens, die in analog abgewandelten Formen wiederkehren und so die Verschiedenheit der Bereiche nicht verwischen, aber auch kein „Trennungsdenken" zulassen.

Es sind aktuellste Fragen wie das Verhältnis von Natur und Übernatürlichem, das hier in theologischer Gründlichkeit erörtert und durch ein beziehungsreiches Denken in die gegenwärtige Diskussion eingefügt wird. Das gleiche trifft zu für das Zusammen von Gott, Christus, Mensch und Welt. Und in beiden Fällen werden wertvolle Anregungen selbst für die Verkündigung geboten. Gerade das liegt ganz im Sinn und Geist Teilhards, der der größer gewordenen Welt den „größeren Christus" zeigen will. Auch das dornige Problem der „Ur- und Erbsünde" wird nicht umgangen und der Weg gewiesen, der mit Teilhard „zur Überwindung des Dilemmas zwischen existentialistischer und naturalistischer Interpretation" beschritten werden kann (195 ff.). Der Zusammenhang zwischen „Geschichte und Heilsgeschichte" und die diesbezüglichen Auffassungen von Philosophen und Theologen, die in beherrschender Kentnnis und mit selbständigem Urteil verwertet werden, bilden eine besonders wichtige Leistung des Autors. Wird doch nicht selten Teilhard dahin mißverstanden, als ob die eigentliche Geschichte von einer naturhaft notwendigen Evolution aufgesogen würde.

In der Kritik an Fehldeutungen bestimmt und

vornehm erarbeitet der Vf. ein ebenso positives wie ausgewogenes Urteil über das Gesamtwerk Teilhards. Quellen, Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister beschließen die Arbeit, die für das rechte Verständnis Teilhards einen wesentlichen und weiterführenden Beitrag liefert.

Gars am Inn *Alois Guggenberger*

BIBELWISSENSCHAFT AT

LAAF PETER, *Die Pascha-Feier Israels.* Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie (BBB 36). (XXVI u. 187.) Hanstein, Bonn 1970. Brosch. DM 36.40.

Vorliegende Dissertation legt besonderen Wert auf das überlieferungsgeschichtliche Problem innerhalb der atl. Paschatraditionen. Der Autor möchte von dieser Sicht aus ein differenzierteres Bild der Entwicklung des Festes geben (1).

Das I. Kap. (3—102) ist der literarkritischen Analyse der atl. Texte gewidmet, die vom Pascha handeln (Ex 12—13; Lev 23; Num 9; 28; Dt 16; Jos 5; 2 Kö 23; 2 Chr 30; 35; Esr 6; Ez 45). Die gründliche Analyse von Ex 12 erhebt 12, 21.22 a.23 b als ältestes vorjahwistisches Pascharitual mit der ersten noch vor dem Jahwisten liegenden heilsgeschichtlichen Deutung in 12, 22 b.23.(27 b). Für eine Nomaden (Laien-)quelle (Fohrer, Eißfeldt) sind nach L. die Gründe nicht hinreichend (20). Das Werden der priesterlichen Überlieferung Ex 12, 1—14 wird in ähnlicher Weise nachzuzeichnen versucht. Für Ex 13, 3 ff ergibt sich ein vordeuteronomischer Abschnitt, 12, 24—27 sind deuteronomistisch. Von den 2 Festkalendern Ex 23 u. 34, die anfangs das Pascha noch nicht kannten, hält L. Ex 34 für älter (50). Ob in Ex 34 tatsächlich ein Dekalog gestanden hat, wie L. annimmt (51), wird wohl weiterhin kontrovers bleiben (vgl. zuletzt W. Perlitt, Bundestheologie im AT, WMANT 36, 1969, 216—232, bes. 222 ff). Auch Dt 16 ist eine ausführlichere Analyse gewidmet, während für die Behandlung der übrigen Erwähnungen des Paschafestes im AT meist die Ergebnisse bereits vorliegender literarkritischer Arbeiten übernommen werden.

Kap. II: Besonderheiten u. Gemeinsamkeiten in den Pascha-Quellen (103—115) zeigt in Verbindung mit der Literarkritik an einzelnen Vokabeln und Formeln auf, wie sich der Inhalt der Feier differenziert hat. Das III. Kap.: Geschichte und Überlieferungen des Pascha (116—164) versucht ausgehend von der Literarkritik die inhaltliche Entwicklung der einzelnen Texte nachzuzeichnen und zu sehen, wie sich die Verfasser das Pascha vorgestellt und es in die Heilsgeschichte eingeordnet haben. Mit Rost sieht L. in der frühesten Erwähnung des Paschabrauchs in Ex 12, 21 ff Hinweise auf einen apotropäischen Blutritus aus der Nomadenzeit, der vor dem Weidewechsel im Frühjahr gehalten wurde, um mit dem Blut einen Wüstendämon, den „Verderber", abzuwehren. Die im Exkurs über den Namen des Paschafestes (142—147) vom Ägyptologen Couroyer übernommene Erklärung des hebräischen „paesah" von einem ägyptischen Äquivalent für „Schlag" wird weiterhin Hypothese bleiben, die schwerlich das Argument von de Vaux (147.) zu widerlegen vermag, daß die Israeliten einer ihnen eigenen Sitte, die noch dazu gegen die Ägypter gerichtet war, einen ägyptischen Namen gegeben hätten. — Bei der Suche nach Formen der kultischen Vergegenwärtigung der Heilstat Jahwes beim Auszug bot diese Feier zweifellos eine Reihe von Anhaltspunkten (Aufbruchssituation, Befreiung von einem „Verderber"). Die Tötung der Erstgeburt sieht L. im Zusammenhang mit der Tradition von einem Wüstenfest innerhalb der Plagenerzählung (vgl. auch Gn 22), in die die älteste Paschaüberlieferung (Ex 12, 21 ff) vom Jahwisten eingefügt worden ist.

Weitere bedeutsame Abschnitte aus der Geschichte der Paschafeier sind die Verbindung mit einem Opfermahl und die Entwicklung zu einem Wallfahrtsfest in der deuteronomischen und priesterlichen Tradition u. die Verbindung mit dem Massothfest als zweitem Gedächtnis des Exodusgeschehens. In der Situation des Exils erfolgte ein Rückgriff auf Vorschriften von Nomadenopfern, vor allem aber die Deutung des Pascha als Bundeszeichen und als Zeichen der Erwählung Israels inmitten der Heiden. Bei der Skizzierung der nachexilischen Entwicklung wäre vielleicht trotz der Beschränkung auf die atl. Paschatraditionen eine etwas ausführlichere Erwähnung der eigenartigen Stellung des sogen. Osterpapyrus von Elephantine (vgl. 138 f. A. 69 f) gegenüber der atl. Überlieferung angebracht gewesen.

Einige Versehen im Druck seien angemerkt: die Festschrift für H. Junker heißt Lex tua Veritas (XV, XXII, XXIV); im hebräischen Text ist S. 30 (Ex 12, 25) whjh (Jod!) zu lesen, S. 31 (Ex 13, 9) twrt (stat. constr.) und S. 145 letzte Zeile p s h statt des sinnstörenden tsp.

Die saubere und informative Arbeit ist ein sehr brauchbares Kompendium zu den atl. Paschatexten für den Exegeten, darüber hinaus für jeden, der sich mit dem Werden der Paschafeier Israels gründlich beschäftigen will.

KUITERT HARMINUS MARTINUS, *Gott spricht — was heißt das?* Anleitung zum Verständnis der Heiligen Schrift (120.) Herder, Wien 1971. Kart. lam. S 56.—, DM 9.—.

Dieses Büchlein eines evangelischen Theologen (Prof. f. systematische Theologie und Ethik in Amsterdam) möchte die Frage beantworten, „warum sich heute so vieles ver-

ändert — ja notwendig verändern muß — in der Art, die Bibel zu lesen" (7). Der Autor hat bei seinen Darlegungen stets das Gespräch mit der Gemeinde vor Augen, der er den Weg zum Verständnis der Schrift erschließen möchte. In einfacher Sprache und an Hand von Beispielen erörtert K. die Frage, warum die Schrift nach Auslegung verlangt, das Problem der Zeitgebundenheit der Bibel, die Absicht der Schrift. Kap. 6 (69—80) enthält kurze aber treffende Hinweise zur Hermeneutik Bultmanns und Tillichs. Aus Kap. 8: Die Schrift legt sich selbst aus (81—87), spricht das Schriftverständnis der reformierten Christenheit, für die die „freie Bibel" etwas Wesentliches darstellt, d. h. eine Bibel, für die es keine „geeichte und garantiert richtige Schriftauslegung geben kann" (87), weil der Geist Gottes die Schrift gebraucht, um sich selbst verständlich zu machen. Dieses Ziel wird freilich nur durch viel Mühe und Studium erreicht (90). Die kurzen Ausführungen über die Rolle der Kirche für das Verständnis der Schrift (93—97) sind sachlich, positiv und ökumenisch im besten Sinn des Wortes.

Das Buch vermittelt keine billige Technik der Bibelauslegung, die nur anzuwenden wäre, wie es das „Do-it-yourself" des Umschlagtextes vermuten lassen könnte, es will vielmehr zum richtigen Fragen anleiten, was Gott uns heute durch die Schrift sagt, was er heute von uns erwartet und was wir heute von ihm für Welt und Menschheit erwarten dürfen (115). Ebenso deutlich und dankenswert wird festgestellt, daß dies „nur genaueste und überaus verantwortungsbewußte Auslegung der Bibel" zu leisten vermag, und daß diese Aufgabe einfacher nicht zu bewältigen ist (111). — Ein Hinweis: S. 105 müßte für Ri 9, 8—15 im Deutschen der Ausdruck Legende durch Fabel ersetzt werden. —

Als Vermittlung der rechten Haltung und des rechten Fragens für die Schriftlesung kann das Büchlein einem breiten Leserkreis empfohlen werden.

SCHREINER JOSEF (Hg.), *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese.* (X u. 330.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1971. Ln. S 220.—.

Die wachsende Zahl von Einführungen in die exegetischen Methoden entspricht gewiß einem praktischen Bedürfnis der Theologie Studierenden, aber auch der steigenden Bedeutung der Methodenreflexion in der Theologie überhaupt. Der Würzburger Alttestamentler legt hiemit im Anschluß an die von ihm herausgegebenen Bände „Wort und Botschaft des Alten Testamentes" und „Gestalt und Anspruch des Neuen Testamentes" in Zusammenarbeit mit Fachkollegen ein Werk vor, in dem die Probleme der Hermeneutik und der Methoden für die ganze Bibel aufgegriffen werden sollen (X).

Einführend informieren J. Schreiner, Zur Geschichte der atl. Exegese: Epochen, Ziele, Wege (1—17) und J. B. Bauer, Der Weg der Exegese des Neuen Testaments (18—39) über die Entwicklung der Schriftauslegung von ihren Anfängen in der Schrift selber bis heute, wobei besonders auf die Bemerkungen über die Eigenart und Bedeutung der Väterexegese hingewiesen sei (25—28). Kap. 3—8 bilden das Kernstück des Buches. K. Lehmanns wertvoller Beitrag: Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese (40—80) schreitet die Implikationen und Probleme ab, die mit der historisch-kritischen Schrifterklärung gegeben sind. Er unterstreicht die theologische Relevanz des geschichtlichen Verstehens als Zugang zur geschichtlichen Offenbarung, macht aber auch auf die Aporien und Grenzen dieser Methode aufmerksam. Schreiner expliziert am Beispiel von Ps 110 die biblische Textkritik, die ihn teilweise zu anderen Ergebnissen führt als die Vorschläge der BHS. — E. Zenger zeigt an Ri 9 minutiös die Methoden atl. Exegese (97—148). Zu beachten ist, daß sich sein Vorschlag einer einheitlichen Terminologie (Literarkritik — Formkritik — Gattungskritik) z. T. vom Sprachgebrauch der Neutestamentler unterscheidet: So versteht Z. unter Form „alle Elemente der individuellen sprachlichen Gestaltung" (118. 129), Gattung ist „die typische, soziologisch bedingte sprachliche Gestalt" (129); vgl. hingegen H. Zimmermann (256 ff) und nach ihm Smitmans (150) für das NT! Als ntl. Beispiel behandelt A. Smitmans, gleichsam als Kontrastprogramm, Apk 14. — Der Überblick über „Formen und Gattungen im AT" von Schreiner (194—231) bietet ein sehr differenziertes und umfassendes Bild; bei den Psalmen wäre allerdings die Studie von F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, 1969, nachzutragen. H. Zimmermann behandelt „Formen und Gattungen im NT" (232—260). Karlheinz Müller will in seinem Aufsatz: Methodische Voraussetzungen für einen sachgemäßen Umgang des Neutestamentlers mit den Qumranschriften (261—302) auf unsachgemäße Vorurteile aufmerksam machen, das Qumranschrifttum als eine homogene Größe in den Dienst der ntl. Auslegung zu stellen. An drei der bedeutendsten Dokumente der Qumranschriften (Hodajot, Kriegsrolle, Damaskusschrift) wird die qumraninterne Differenziertheit ihrer Aussagen aufgezeigt. Den Abschluß bildet eine Zusammenstellung von Erklärungen exegetischer Begriffe. — S. 53 A. 1 ist Zeilinger zu lesen, S. 214 A. 59 ... of the Call Narratives.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß dieser Sammelband neben Kl. Koch, Was ist Formgeschichte, u. der „Neutestamentlichen Methodenlehre" von H. Zimmermann wegen der AT und NT umfassenden Dar-

stellung, der Einbeziehung der Hermeneutik, der Textkritik u. des Qumranschrifttums eine durchaus eigenständige Einführung in die exegetischen Methoden darstellt, die den Theologie-Studenten zu empfehlen ist, aber auch jenen, die sich nach ihrem Studium mit den heutigen Methoden der Schriftauslegung vertraut machen möchten. Es besteht kein Zweifel, daß auch für den vielzitierten und geplagten Praktiker die sorgfältige Erarbeitung des einen oder anderen Textbeispiels fruchtbarer ist als der wahllose unreflektierte Konsum jeweils „neuester" Ergebnisse.

Linz *Johannes Marböck*

KIRCHENGESCHICHTE

OSWALD JOSEF (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. XI/1969. (502 S. 110 Abb.) Passau 1969. Kart.

Der XI. Band dieser angesehenen Publikationsreihe stellt wieder eine hervorragende Fundgrube für neue Erkenntnisse und Forschungsergebnisse in Fragen der Kirchen- und Kunstgeschichte sowie der religiösen und profanen Volkskunde aus dem bayrischen sowie angrenzenden österreichischen und böhmischen Raum dar. Bei über 60 Beiträgen wäre selbst eine bloße Inhaltsangabe nur eine ermüdende Aufzählung von Namen und Titeln. Die meist kurz und knapp gehaltenen Aufsätze lassen sich aber unschwer in einige Themenkreise zusammenfassen. Die Einleitung bildet ein Glückwunschschreiben zum 70. Geburtstag des langjährigen Vorstandes des Institutes für ostbairische Heimatforschung, des Herrn Prälaten Professor Dr. *Josef Oswald.* Aus seiner Feder stammen zwei Beiträge: „Fürstbischof Wenzeslaus Graf von Thun (1664—1673) und der Wiederaufbau des Domes und der Residenz in Passau" sowie „Der fürstbischöflich-passauische Hofbaumeister Domenico d'Angeli aus Scaria (1672—1736)". Diese stellen auch schon die Verbindung her zum Thema, das einen großen Teil des stattlichen Bandes einnimmt, nämlich zu den Barockkünstlern, die aus Oberitalien kamen und im süddeutschen und böhmischen Raum noch heute in ihren hervorragenden Werken fortleben. Zunächst wird ein Überblick geboten über die „Magistri-Intelvesi-Kongresse" 1962—1968, d. i. über die kunstwissenschaftlichen Tagungen, die dem transalpinen Schaffen der Künstler aus dem italienischen, zwischen dem Comer- und dem Luganer-See sich hinziehenden Intelvesi-Tal gewidmet waren. Es tauchen die Namen berühmter Künstler und Künstlerfamilien auf: Carlone, Spazzi, Lucchese, Carlo Lurago, Giovanni Manfredo Maderni, Domenico d'Angeli, Carpoforo Tencalla, Pietro Ferrabosco, u. a., und ebenso die Namen bedeutender Stifte und Städte, in denen diese gearbeitet haben: Weingarten, Passau, Waldkirchen, Salzburg, St. Florian, Garsten, Kremsmünster, Schlierbach, Prag. Es ist ein großes Verdienst dieser Kongresse und kulturellen Vereinigungen, interessante Einzelheiten dieser völkerverbindenden Beziehungen auf dem Boden der Kunst neu aufzuzeigen.

Beachtung verdient sodann die Arbeit von *Koloman Juhász* „Das Bistum Belgrad und Tschanad unter Bischof Franz Anton Graf Engl von Wagrain (1702—1777)" als volkspolitische, kultur- und kirchengeschichtliche Abhandlung über einen entscheidenden Abschnitt abendländischer, im besonderen deutscher Pionier- und Siedlungsleistung; mit dem vorliegenden 4. Teil findet sie ihren Abschluß. Der Beitrag von *Emmeram Ritter* „Geschichte der graphischen Sammlung des Stiftes Göttweig" wurde zu einem aufschlußreichen Überblick über die graphische Kunst des Barocks und des Nachbarocks in Österreich überhaupt. *Rudolf Zinnhobler* führt in seiner von den Quellen des 12. und 13. Jhs. ausgehenden Studie „Das Archidiakonat Mattsee und die Exemtion Ranshofens" ein interessantes Beispiel dafür an, daß durch geschickte Manipulationen im Mittelalter Rechtsverhältnisse allmählich abgeändert werden konnten, besonders in Grenzgebieten verschiedener Herrschaftsbezirke: die Pfarre Hochburg (im heutigen Innviertel) wurde aus der Erzdiözese Salzburg gelöst und dem Passauer Bistumsverband eingegliedert, außerdem konnte der Ranshofener Pfarreienverband die Exemption vom Mattseer Archidiakon erlangen, was dessen Wirksamkeit gewaltig einschränkte. Liturgische und ikonographische Themen behandeln mit beachtenswerten Ergebnissen *Hans Niedermeier* „Die volkstümliche süddeutsche Herz-Mariä-Verehrung im Mittelalter" und *Martin Lechner* „Zur Ikonographie der 10-Gebote-Fresken in Nonnberg, Landkreis Altötting", sowie *Georg-Hubertus Karnowka* „Die liturgischen Sonderfeste des Bistums Passau in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Proprium Passaviense)". Auf das Gebiet der Stadt Passau bezogen sind die Beiträge von *Otto Geyer* „Altpassauer Schiffergeschlechter", *Hans-Karl Moritz* „Die Geschichte des Passauer Fremdenverkehrs" sowie *August Schmidt* „Feuerschutzverordnungen der Stadt Passau bis zur Gründung der Freiwilligen Feuerwehr im Jahre 1859", während *Paul Praxl* „Adalbert Stifter und die Entdeckung des Böhmer- und Bayerwaldes", eigentlich ein Ausstellungskatalog, diesen Rahmen sprengt. Weitere kleinere Berichte, Buchbesprechungen, eine Bibliographie zur Geschichte und Landeskunde von Niederbayern 1968 (von *Alois Reisinger*) sowie zwei Register runden das Bild einer alten Kulturlandschaft und machen diesen stattlichen

Band zu einem wertvollen Sammelwerk für Geschichte, Kunst und Volkskunde, um welches Passau und Ostbayern ganz zu Recht beneidet werden dürfen.

ZINNHOBLER RUDOLF / LENGAUER MARGIT, *Beiträge zur Geschichte der kirchlichen Organisation in Oberösterreich. Veröffentlichungen zum Atlas von Oberösterreich*, Bd. 8. (84 S. u. 4 Karten) Institut für Landeskunde von Oberösterreich, Linz 1970. Kart. S 75.—.

Der nun abgeschlossene „Atlas von Oberösterreich" enthält als Blatt 64 die „Entwicklung der kirchlichen Organisation"; als Forschungsbericht wurde diesem Blatt die vorliegende Publikation mitgegeben, die einen Versuch darstellt, die kirchliche Entwicklung des Landes Oberösterreich, das derzeit seinem Umfang nach im wesentlichen mit der Diözese Linz übereinstimmt, vom Mittelalter bis zur Gegenwart in Umrissen darzustellen. Ausgangspunkt ist die archidiakonats- und dekanatsmäßige Gliederung, die hauptsächlich an den sog. „Passauer Matrikeln" abgelesen wird; zur Darstellung kommen sodann die Neuerrichtungen, Teilungen, Aufhebungen und Verlegungen von Pfarren sowie die oft schwer faßbaren Doppelpfarren. Dazu dienten als Quelle weithin die Akten des bischöflichen Ordinariatsarchives. In lexikalischer Reihung sind in 6 Listen alle Seelsorgestellen Oberösterreichs vom Mittelalter bis zur Gegenwart aufgeführt, dazu wird auch deren Geschichte mit Anführung der erfaßbaren Urkunden und Quellen ersichtlich. Diese an Umfang zwar bescheidene Publikation bringt damit in gedrängter, komprimierter Form wertvolles Material, ist somit ein Erfolg versprechender Ausgangspunkt für Detailforschungen sowie in der Reihe der kirchlichen „Oberennsia" eine willkommene Bereicherung, für die den Autoren und dem Herausgeber aufrichtiger Dank gebührt.

Linz *Peter Gradauer*

KLEINEIDAM ERICH, *Universitas Studii Erffordensis*. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392—1521. Teil I: 1392—1460. (XXV u. 402.), Teil II: 1460—1521. (XVIII u. 396.) St. Benno-Verlag, Leipzig 1964 und 1969. Brosch. je DM 24.50.

Vf. bezeichnet sein zweibändiges Werk allzu bescheiden als „Überblick". Auf Grund der ehemaligen Bedeutung und Ausstrahlung der Hohen Schule zu Erfurt verdient die Arbeit allgemeine Beachtung. Da zahlreiche Schüler und Lehrer aus ganz verschiedenen Gegenden behandelt werden — man beachte das über 4 Seiten lange Ortsnamenregister —, wird auch die Lokalgeschichte reichen Gewinn aus diesem Werke ziehen können. Dabei ist freilich keine Vollständigkeit gegeben; wir vermissen z. B. den durch seine Chronik bekannten Lorenz Mittenauer (vgl. A. Czerny im 22. Bericht über das Museum Francisco-Carolinum, Linz 1874). Der 2. Bd. gewinnt seine Bedeutung auch aus dem behandelten Zeitabschnitt, der unmittelbar an die Reformation heranführt. Im Vorwort nennt K. die Geschichte der Universität mit Recht „eine Vorgeschichte der Reformation". Wir lernen nicht nur die geistige Welt kennen, die Luther beeinflußte, sondern auch manche Ursachen der Reformation: Die Dominanz des Kirchenrechtes (Verrechtlichung der Kirche), die „innere Auszehrung der Theologie" und die durch den Humanismus gesteigerte Abneigung gegenüber der Scholastik werden mit Recht besonders hervorgehoben. K. standen nur wenige einschlägige Vorarbeiten zur Verfügung. Der Versuch, eine Grundlage für die weitere Forschung zu schaffen, ist geglückt und sei dankbar anerkannt.

GOTTO KLAUS, *Die Wochenzeitung Junge Front/Michael*. Eine Studie zum katholischen Selbstverständnis und zum Verhalten der jungen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der kath. Akademie in Bayern, Reihe B: Forschungen. Bd. 8.) (XXIV u. 250.) Grünewald, Mainz 1970, Kart. lam.

Die kath. Akademie in Bayern hat sich erfreulicherweise der Erforschung der Kirchengeschichte im Zeitalter des Nationalsozialismus mit Intensität angenommen. G. behandelt in seiner Dissertation die Geschichte einer kath. Wochenschrift, die vom 17. Juli 1932 bis 31. Jänner 1936 bestand. Auch vor der erzwungenen Einstellung der Zeitung erlebte sie mehrere Verbote. 1935 mußte der Name „Junge Front", der von den damaligen Machthabern als Provokation empfunden wurde, abgeändert werden. In versteckter Form war auch die neue Bezeichnung „Michael" eine Kampfansage, war doch mit ihr auf die Auseinandersetzung mit dem Bösen (Michael gegen Satan!) angespielt.
Vf. bemüht sich um Analyse und Darstellung der publizierten Meinungen und um die Beantwortung der Frage nach der von der Zeitung erzielten Wirkung. Er gelangt zu dem Ergebnis, daß durch das Aufzeigen einer besseren Welt und durch die „zwischen den Zeilen" enthaltene Kritik echter Widerstand gegen das System geleistet wurde, was auch durch die Gegenmaßnahmen des Regimes seine Bestätigung fand. Die Zeitung hat nach G. gegenüber dem Nationalsozialismus eine klarere Stellung bezogen als der Episkopat. Wegen des noch zu geringen zeitlichen Abstandes war die Schwierigkeit des gestellten Themas erheblich. Dem Autor darf das Zeugnis ausgestellt werden, daß er vorsichtig zu Werk gegangen ist und daß er einen wertvollen Baustein für die

kirchliche Zeitgeschichte geliefert hat. Das Verzeichnis des Schrifttums ist auch unabhängig vom Buch von beachtlichem Wert. Mehrere Druckfehler sind stehen geblieben, und das Verzeichnis der Siglen (XX.) ist nicht besonders klar aufgebaut.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KUNSTGESCHICHTE

RADOJCIC SVETOZAR, *Geschichte der serbischen Kunst von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters.* (Grundriß der slawischen Philologie und Kunstgeschichte, hg. v. Max Vasmer, Bd. 16.) (VIII u. 126 S., 24 Abb., 65 Tafeln.) De Gruyter, Berlin 1969. Ln. DM 48.—.

Das Fehlen eines synthetisch-synchronistischen Überblicks über die serbische Kunst von ca. 1200—1500 wurde — bei der Fülle von Einzeluntersuchungen und Aufsätzen speziell über die Architektur, Fresken und Ikonen, deren Archäologie und Ikonographie — bisher stets schmerzlich empfunden, zumal diese Provinz großartiger mittelalterlicher Kunstübung in der Überschneidungszone zwischen byzantinischer Paläologenkunst und den westlichen Einflüssen des dalmatinischen und italo-byzantinischen Kunstkreises auch durch die nunmehr leichtere Erreichbarkeit der Monumente stärker in den Blickpunkt des westeuropäischen Kunsthistorikers und auch kunstbeflissenen Touristen gerückt ist. Diese Lücke füllt der vorliegende Band in hervorragender Weise. Der wissenschaftlich außerordentlich gut ausgewiesene und anerkannte Belgrader Ordinarius für Kunstgeschichte befriedigt in gleicher Weise die Erwartungen des Wissenschaftlers, dem er jeweils im Anhang der einzelnen Kapitel die wesentliche Literatur bietet, wie auch des allgemein Interessierten, der hier einen straffen und gut lesbaren Überblick der Entwicklung nach einzelnen Stilepochen vorfindet.

Bekanntlich entwickelte sich die serbische Kunst besonders unter dem Protektorat der Nemanjiden, unter denen seit dem späten 12. Jh. Serbien zu einer Balkangroßmacht heranwuchs und durch Heirats- und Eroberungspolitik gegen das byzantinische Makedonien, Ungarn und Bulgarien über das ursprüngliche Gebiet hinausgriff, während es im späten 14. Jh. durch die Niederlagen an der Maritza (1371) und auf dem Amselfeld (1389) unter den Schlägen der Türken zusammenbrach. Der gut gegliederte Überblick verfolgt das Fortschreiten der Entwicklung — unter der Präponderanz von Architektur und Fresken, denen sich Ikonenmalerei und Kunstgewerbe anschließen — von den Anfängen der raszischen Kunst über ihre Reife und Monumentalität im 13. Jh. und ihre höfische Verfeinerung im 14. Jh. (besonders unter Milutin und seinen Nachfolgern) bis endlich zur Kunst des Morava- und Donaugebietes, wo die serbische Kunst nach der Niederlage an der Maritza nunmehr im Rückzugs- und neuen Kerngebiet noch eine sehr subtile Nachblüte erlebt.

Dieses Handbuch — mit guten Tafeln und Registern versehen, gut und einfühlsam übersetzt, doch leider ohne Querverweise zwischen Text und Abbildungsteil und ohne eine geographische Karte, die sicher vorteilhaft wäre — wird in Zukunft zum notwendigen Handwerkszeug der Kunsthistoriker und Byzantinisten, aber auch des Kirchenhistorikers und überhaupt jedes gebildeten Jugoslawienreisenden gehören, der auf verläßliche Daten und Entwicklungen Wert legt.

BRAUNFELS WOLFGANG, *Abendländische Klosterbaukunst.* (Du Mont Dokumente: Kunstgeschichte in Deutung und Dokumenten.) (335 S., 117 Abb.) Du Mont-Schauberg, Köln 1969. Paperback DM 19.80.

Es erweist sich zunehmend als fruchtbar und sinnvoll, der spezifischen Funktionalität eines Bauwerks in der Architekturgeschichte nachzugehen, um zu neuen Ergebnissen und Einsichten zu kommen. Das tut die christliche Archäologie schon seit längerer Zeit (in spezifisch regionalen Basilikenformen, Baptisterien, Martyrien etc.); jüngstens liegen aber auch kunstgeschichtliche Untersuchungen dieser stärker synthetischen Arbeitsweise vor (Burgenbau, Schlösser etc.). Man könnte sie geradezu als eine „architektonische Ikonografie" bezeichnen. So ist es naheliegend, daß sich der Münchener Ordinarius für Kunstwissenschaft der Aufgabe zuwendet, die abendländische Klosterbaukunst im Zusammenhang darzustellen. Das Thema lag schon lange in der Luft seit der deutsch-französischen Kunsthistorikertagung über die Klosterbaukunst (Arbeitsbericht Mainz 1951) und einschlägigen vorbereitenden Arbeiten von M. Eschapasse, D. Knowles, G. H. Cook, P. Grassi u. v. a., aber auch Einzeluntersuchungen wie von K. J. Conant über Cluny etc. Die vorliegende glänzende Arbeit, gut und sinnvoll gegliedert, reich bebildert und mit vielen Grundrissen im Text versehen, angereichert mit der wesentlichen Literatur, mit klug ausgewählten und illustrierenden Primärquellen als Textdokumenten und schließlich mit Registern und Übersichten nötigt größte Hochachtung ab. Der erstaunlich niedrige Preis garantiert dem Band hoffentlich weiteste Verbreitung.

Angesichts der großartigen Leistung seien die folgenden Ausstellungen nur als konstruktive und eventuell weiterführende Bemerkungen genannt. Die „syrischen Grundlagen des benediktinischen Klosterschemas" müßten nach der jüngeren Literatur etwas modifiziert werden. Verwendet werden müßte dazu auch unbedingt das dreibändige

Monumentalwerk von G. Tchalenko, Villages antiques de la Syrie du Nord, Paris 1953 ff., besonders das Kapitel III und die Forschungen über Qalat Seman (ebda, I, 223—276). Die verwendeten Angaben bei de Vogüé (Paris 1865—1877) und H. C. Butler (ed. E. B. Smith, Princeton 1929; besser übrigens die Originalforschungen der beiden amerikanischen Expeditionen 1899—1900 und 1904—1909) sind dadurch weitgehend überholt. Von einer Entwicklung der jetzigen Großbauten von Qalat Seman schon zu Lebzeiten des Styliten (gest. 24. 7. 459) wird man nicht mehr sprechen können. Sie dürften erst nach 473 und vor 491/92 (Basufan) entstanden sein. Die Klosterarchitektur ist viel besser greifbar geworden. Wie weit aber ein Einfluß auf das benediktinische Klosterschema besteht, müßte noch genauer untersucht werden. Ob man von dessen syrischen „Grundlagen" (317) wird sprechen können? Ob man Tebessa/Theveste in der Numidia (wohl noch aus dem 4. Jh.) nicht eventuell für den afrikanischen Klosterbau wird heranziehen können (29)? Die zahlreichen — ungedeuteten — Kammern um die Kirche, innerhalb eines großen Temenos, könnten eventuell Koinobitenzellen sein. Ob nicht Athanasius, der ja in Trier weilte, von Einfluß ist (30)? Vielleicht ist auch das „rücksichtslose Askeseverlangen Afrikas" (32) stärker als „ägyptisch" zu benennen, wenn man die spätantiken Topographiebezeichnungen zugrunde legt. Aber die Anfänge sind eben noch recht dunkel.

Dem Wahlösterreicher und Klosterneuburger mag man die Korrektur verzeihen, daß die von mir gern im Spaziergang aufgesuchte Kartause von Mauerbach nicht in Kärnten liegt, sondern im Wienerwald und auch erst 1316 gegründet ist (161/162) und die Bezeichnung „österreichischer Escorial" gern als epitheton ornans für das Stift Klosterneuburg gebraucht wird; doch sollte man (252) den Ort selbst auch mit Namen nennen, weil man sonst „Escorial" vergeblich in Österreich sucht. In der Dokumentation scheinen mir einige Übersetzungsfehler vorzuliegen; z. B. „sita videtur" eher als: „man sieht liegen" als: „wie es scheint" (285); die „inclusores seu vitrei magistri" (292) könnten wohl Glasmaler sein, die die farbigen Scheiben zwischen Bleistegen einfügten; die „scrinia quae vulgo cofria" (301) könnten leicht Reliquienbursen, etwa „Coffrets" Limousiner Fertigung, sein.

WIDDER ERICH, *Kirchenkunst im Osten.* Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, Jugoslawien, Rumänien, Bulgarien, Sowjetunion. (228 Bildtafeln schwarz-weiß, 8 Vierfarbentafeln, 7 Karten, 130 S. Text mit Grundrissen und Zeichnungen.) OÖ. Landesverlag, Linz 1970. Ln. S 396.—, DM 58.—, sfr 70.—.

Ein schönes Schaubuch, das sicher seine Freunde findet. Die Monumente sind gut gesehen und fotographiert, die Legenden zu den Bildern und die Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln geben dem Durchschnittsgebildeten einen hinlänglichen Rahmen, um das Angeschaute topographisch und historisch zu ordnen, die Ausstattung ist gediegen und kultiviert. So blättert man mit Interesse in dem Band, freut sich an dem schon Gesehenen und macht Vorsätze, den Rest möglichst bald zu bereisen.

Der Titel des Bandes ist problematisch. Was ist das: „im Osten"? Fast könnte man — sehr real gedacht — sagen: „Kirchenkunst in visapflichtigen europäischen Ländern", in den „Ländern mit anderer Gesellschaftsordnung", wie man im Zeitalter der Koexistenz gern euphorisch-tolerant sagt. Allerdings könnte man sich denken, daß solcher Pragmatismus durchaus gewollt ist — und dann wäre man schlechterdings entwaffnet. Kunsthistorisch ist von den Wurzeln her sehr Disparates zusammengebunden. Doch wird einem beim Blättern in dem Buch klar, wie wenig beim Slawischen — wie bei allen Nationen sonst — das Blut, die „Rasse" letztlich aussagt, sondern Geist und Tradition die künstlerische Produktion bestimmen. Freilich macht es ein wenig nachdenklich, vielleicht sogar traurig, wenn als erstes Bild des Bandes die „Hochmeisterburg in Malbork" (Marienburg) als Dokument der „Kirchenkunst des Ostens" aufscheint. Man wird umzudenken lernen müssen, wenn man auch einen neuen „Ideologieverdacht" nicht los wird dabei.

Das Buch stellt dem Vf. das Zeugnis eines einsichtigen Kunst- und Universalhistorikers aus. Bei der relativen Kürze des Textes ist freilich manches recht global gesagt, das nicht immer ganz stichhaltig ist. Aber das sollte man einem Buch wie diesem nicht unbedingt ankreiden. Freilich würde ich z. B. nicht sagen, die Kirchen der Hagia Sophia (Sophie ist wohl nur ein Druckfehler) in Kiew und Novgorod leiteten sich von der justinianischen Kirche gleichen Namens in Konstantinopel ab (111). Sicher tun sie das irgendwie. Aber man sollte die Stufe der Chorakirche oder der Hagia Maria Pammarikistos nicht verschweigen: denn dort ist der Ansatzpunkt. Auch hätte ich nicht den schlechten Grundriß von Jurjew Polski gebracht (113), der die drei Prothyra wie Elemente des Rauminneren vorführt und nicht mehr an die Kreuzkuppelkirche auf quadratischem Grundriß mit vier Innenstützen denken läßt: Er verunklärt mehr als er belehrt. Solche Fakten wären manche aufzuführen. Aber sie sollen das am Anfang Gesagte nicht wieder zurücknehmen: Es ist ein schönes Schaubuch, das sicher seine Freunde findet.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

MORALTHEOLOGIE

HEINEN WILHELM, *Das Gewissen — sein Werden und Wirken zur Freiheit.* (220.) Echter, Würzburg 1970. Snolin DM 19.80.

Der Münsterer Moraltheologe Heinen und sein Assistent Kramer legen eine Reihe von sauber und solid gearbeiteten moralanthropologischen Aufsätzen vor, die zu einem Buch zusammengefaßt sind. Kramer hat Heinens Darlegungen „aus der Sicht und dem Verständnis des Jüngeren" überarbeitet und herausgegeben.

Die Hauptthese des Vf., die immer wieder („opportune, importune") herangezogen wird, ist die Bedeutung der „acht Grundgestalten" (Mutter, Vater, Sohn, Tochter, Mann, Frau, Bruder, Schwester) für das Sein und Werden des Menschen als Einzelwesen und in der Gemeinschaft. Da das (Ur)gewissen in der Persönlichkeitsmitte wurzelt, ist der Einfluß der „Grundgestalten" auf die Bildung und auf die Funktion des Gewissens gegeben. Dabei wird das Gewissen nicht isoliert betrachtet, sondern in allen Bereichen, die der Mensch ändern kann oder die seinem Zugriff entzogen sind (krankes Gewissen, Gewissen des Straffälligen, Gewissensbildung und -verbildung im öffentlichen Leben).

Die Ausführungen sind didaktisch gut, die Redeweise ist bescheiden und diskret, die Situation des Menschen, das „Datum", wird treffend geschildert. Es ist erstaunlich, wieviele Komponenten Heinen anführt, die das Image des modernen Menschen prägen, der in seiner Kompliziertheit aufgezeigt wird. Seelsorger, Lehrer, Pädagogen und Theologen werden aus jedem Kapitel reiches Wissen und viele Anregungen mitnehmen und die Menschen unserer Zeit besser verstehen, gerechter beurteilen und liebevoller behandeln. Wer sich informieren will, findet bei jedem Absatz eine gute Bibliographie, die auf den neuesten Stand gebracht ist, was wohltuender wirkt als ein langes Literaturverzeichnis.

HERTLE VALENTIN (Hg.), *Normen noch aktuell?* Zur Problematik der Gültigkeit einer christlichen Moral. (148.) Auer, Donauwörth 1970. Kart. DM 12.80.

Das Buch enthält die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1970 im Cassianeum, Donauwörth. Wie die Liste der Vortragenden und ihrer Themen zeigt, ist die Sammlung als Hilfe für Katecheten gedacht, jungen Menschen ihre moralische und religiöse Mündigkeit zu ermöglichen. Es referierten folgende Referenten in folgenden Vorträgen: L. Volz, Von der sittlichen Erziehung zur Lebenswirklichkeit; J. Müller, Vertrauen — Liebe — Verantwortung; M. Saller, Die religiöse Erziehung in der Grundschule; F. Fischer, Katechese im elektronischen Zeitalter; R. Bleistein, Sexualerziehung — das Ende aller Tabus? K. Wolf, Autonomie und Autorität in der Erziehung; O. Bohusch, Elternhaus und Schule — in Zusammenarbeit und im Widerspruch; J. Quadflieg, Gewissen und Gewissensbildung; J. Gründel, Die Begründung sittlicher Normen im Bereich der Sexualmoral; G. Miller, Gewissen und Gewissensbildung (Arbeitskreis weiterführender Schulen).

Bei all diesen Fragen praktischer religiöser Erziehung werden immer die lehrmäßigen ethischen und moraltheologischen Grundsätze aufgeführt, die Praxis und die Umsetzung der Lehre in die Praxis ist aber die Hauptsache. Die gegenwärtigen Probleme werden in einer umfassenden Schau aufgezeigt, in ihrer Lösung wird viel Lebensweisheit geboten und Anweisungen zum klugen Handeln gegeben; die Thesen, die aufgestellt werden, sind jeweils wohlbegründet. Die Erzieher und Lehrer werden sich über die Stundenbilder freuen und es besonders dankbar vermerken, daß die Vortragenden oft mit dem Ausgangspunkt für den Unterricht beginnen und sich fragen, wie und woher die Schüler in die Stunde kommen und worauf man aufbauen kann. Alles in allem ist die Veröffentlichung eine sehr wertvolle religionspädagogische Hilfe für die Methode und für den Inhalt der Darbietungen des Religionsunterrichts.

Linz *Karl Böcklinger*

SCHLEGELBERGER BRUNO, *Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr. Die Stellung* der katholischen Moraltheologen seit Alphons von Liguori. (244.) St. Paulus-Mission, Remscheid. Lennep 1970. Ln. DM 18.—.

Es ist erstaunlich, daß dieses zweifellos wichtige Thema erst jetzt den Gegenstand einer wissenschaftlichen Veröffentlichung bildet. Man muß dem Autor bescheinigen, daß er sich seiner nicht leichten Aufgabe in sehr gründlicher, umsichtiger Weise unterzogen hat. Er verrät eine beachtliche Quellenkenntnis und ein scharfsinniges Urteilsvermögen, das schonungslos etwaige schwache Stellen in der ethischen Argumentation der von ihm untersuchten Moraltheologen aufdeckt. Die Darstellung beginnt mit der Theologia moralis des hl. Alphons. Dieses Werk hatte wegen seiner weiten Verbreitung und der ihm zuteil gewordenen kirchenamtlichen Approbation großen Einfluß. Da sich aber Alphons nicht gerade durch die Originalität seiner Erörterungen auszeichnet, sondern durchaus den bereits vorhandenen auctores probati verhaftet ist, wäre es gut gewesen, wenn Vf. einen gedrängten Überblick über die im wesentlichen durch Thomas v. A. geprägte ziemlich einheitliche traditionelle Lehre von der Wertung der fornicatio vorangeschickt hätte.

Wohl befindet sich im II. Kap. eine geschichtliche Übersicht über die Wertung der geschlechtlichen Lust in der Tradition.
Im I. Kap. „Das Schriftargument" zeigt Vf., wie zum mindesten die älteren der von ihm behandelten Moraltheologen sich bei der Erklärung der für den Schriftbeweis herangezogenen Bibelstellen stark von naturrechtlichen Erwägungen leiten ließen und sich im allgemeinen wenig um sachgerechte Exegese bemühten. Natürlich darf man bei den früheren Autoren nicht den Stand der heutigen Exegese voraussetzen. Für sie war es eine bare Selbstverständlichkeit, daß überall, wo die Hl. Schrift von „fornicatio" spricht, dasselbe gemeint war, was die traditionelle christliche Sittenlehre, von niemandem bestritten, sowohl bei Katholiken wie bei Protestanten als unerlaubten Geschlechtsverkehr zwischen zwei ledigen Personen verurteilte, während die moderne Exegese die betr. ntl. Verbote auf den Umgang mit Prostituierten einengt. Ergänzend sei bemerkt, daß noch im 18. Jahrhundert die Lehre von der gravitas fornicationis nicht selten als „de fide" qualifiziert wurde („prout evidenter colligitur ex clarissimis S. Scripturae textibus" [Elbel-Bierbaum, Theol. mor., t. II n. 217 und andere]). So auch schon bei Thomas v. A., der die Leugnung der Schwersündhaftigkeit als „haeresis" bezeichnete (De duobus praec. carit. et dec. leg. praec.).
Im II. Kap. prüft Vf. die von den Moraltheologen zitierten lehramtlichen Dokumente. Es geht vor allem um einen Kanon des Konzils von Vienne vom Jahre 1312 (DS 897), um die Thesis damnata n. 48 vom Jahre 1679 (DS 2148) und aus neuerer Zeit um Äußerungen Pius' XI. und Pauls VI., die nicht als hinreichend erachtet werden, zumal (34) „eine Interpretation des natürlichen Sittengesetzes ... nur dann Gegenstand unfehlbarer kirchlicher Lehrverkündigung werden (kann), wenn sie wenigstens implizit im Offenbarungsgut der Hl. Schrift und der apostolischen Tradition enthalten ist" (was man aber früher in unserem Fall sogar explizit bedenkenlos als gegeben sah, s. oben).

Nach diesen mehr allgemein gehaltenen Vorerwägungen wendet sich Vf. in den folgenden Kapiteln den Vernunftargumenten zu, wie sie von den neueren Moraltheologen zur Begründung der Unerlaubtheit vor- und außerehelichen Verkehrs vorgebracht wurden. Der hl. Alphons sieht unter der damals selbstverständlichen Voraussetzung des geforderten Zeugungsbezuges jeglicher sexueller Betätigung das fragliche Verbot in den für die Nachkommenschaft grundsätzlich zu erwartenden schlechten Folgen (Benachteiligung der Erziehung) verankert. Dieses Argument findet sich bis in das 20. Jh. bei den Moraltheologen wieder, teils wörtlich, teils der Substanz nach oder auch ergänzt durch andere Überlegungen. Unser Autor geht der Übernahme des „Alphonsschen Arguments" bis zur jüngsten Zeit ausführlich nach, indem er die einschlägigen Äußerungen zahlreicher Moraltheologen der letzten Jh. untersucht und nach ihren Akzentsetzungen klassifiziert. Es ist jedoch zu bedauern, daß der Eindruck erweckt wird, als sei die Grundstruktur dieses Arguments von Alphons in die moraltheologische Literatur eingeführt worden. In Wirklichkeit handelt es sich doch um die Begründungsweise für das Verbot der fornicatio, wie sie bereits von Thomas v. A. (S. th. II II 154, 2; CG III 122) entwickelt und seitdem immer wieder dargeboten wurde.

Das genannte Argument wirft die Frage auf, wie es mit dem Verbot steht, wenn de facto keine schlechten Folgen zu befürchten sind. Vf. nimmt diesen Einwand zum Anlaß, sich eingehend über die Lehre von der Entpflichtung im Einzelfall bei Verboten auf Grund einer vermuteten allgemeinen Gefahr zu verbreiten, wie sie vor Alphons, von ihm selbst und nach ihm vertreten wurde, und er kommt zu dem Ergebnis, daß ein Gesetz, das auf der Vermutung einer allgemeinen Gefahr gründet, grundsätzlich Ausnahmen zulasse. Eine Begründung dafür, daß das Verbot außerehelichen Geschlechtsverkehrs in dieser Hinsicht eine Sonderstellung einnehme, müßte eigens erbracht werden (126). Das Ungenügen des in Rede stehenden Arguments (dem bekanntlich Thomas, Kajetan und viele andere wenig überzeugend mit der Unterscheidung zwischen dem, was per se, und dem, was per accidens gegeben ist, beizukommen suchten) war schon seit langem bemerkt worden. Vf. verweist (127) auf Ballerini-Palmieri, die ihrerseits auf Thomas Tamburini Bezug nehmen (man könnte auch noch Martinus de Magistris und Caramuel nennen).

In den folgenden Kapiteln setzt sich Vf. mit weiteren Versuchen der Verbotsbegründung nichtehelicher Geschlechtsbeziehungen auseinander, wie sie aus der Wesensordnung, aus einem besonderen Verfügungsrecht Gottes über den menschlichen Leib, aus der Ehrfurcht vor der Schöpfungsordnung, aus der Würde der Nachkommenschaft als vorrangigem Ziel geschlechtlicher Betätigung, aus der Würde der Partner und schließlich aus sakramentaler Ermächtigung hergeleitet wurden. Mit besonderem Interesse liest man das vorletzte Kap., das sich kritisch mit den modernen Versuchen einer ethischen Argumentation aus personaler Sicht befaßt. Der Vf. findet eine solche Begründung für das Verbot vor- und außerehelicher Geschlechtsgemeinschaft bereits zu Beginn des vorigen Jahrhunderts bei J. Geishüttner und A. K. Reyberger, ferner bei J. B. Hirscher, F. Probst, B. Fuchs und F. X. Linsenmann. In unserem Jh. wird die geschlechtliche Vereinigung als Ausdruck personaler Hingabe wieder von

A. Vermeersch, L. Ruland, F. Tillmann und W. Rauch gesehen. Erst recht spielt diese Auffassung in den bis in die Gegenwart reichenden Veröffentlichungen von H. Doms, J. Fuchs, W. Molinski, F. Böckle und H. Klomps die führende Rolle.

Der Autor kommt jedoch zu dem Ergebnis, daß sich auch auf dem Wege der Forderung einer vollen personalen Integration des Geschlechtstriebes, wie sie nur im Rahmen der Ehe möglich sein soll, nicht jeglicher vor- und außereheliche Geschlechtsverkehr als sittlich verwerflich erklären läßt. Er gibt zwar zu (231), daß eigentlich ein Sexualverhalten, „bei dem grundsätzlich auf ganzheitliche Annahme des Partners verzichtet wird", sittlich nicht zu vertreten sei, ist aber anderseits der Ansicht, daß bei jungen Menschen vorehelicher Verkehr nicht notwendig den Prozeß personaler Integration kompromittieren müsse. Jedenfalls sei den Moraltheologen bisher kein überzeugender Beweis dafür gelungen, „daß geschlechtlicher Verkehr in *jedem* Falle der Ehe vorbehalten sein muß". Diese Schwierigkeiten „sollten uns wenigstens bereit machen, nicht jede Ausnahme von vornherein als unsittlich zu verwerfen, sondern uns sachlichen Auseinandersetzungen neu zu stellen" (232). Dafür zum Nachdenken angeregt zu haben, ist das Verdienst dieser inhaltsreichen Studie, für die die Moralwissenschaft dem Vf. zum Dank verpflichtet ist, auch wenn er selbst keinen Weg zur Lösung zu zeigen weiß und seine kritischen Bemerkungen nicht volle Zustimmung finden.

Graz *Richard Bruch*

KIRCHENRECHT

HEGGELBACHER OTHMAR, *Kirchenrecht und Fragen der Psychiatrie.* (Kirche und Recht. Beihefte zum ÖAKR. Bd. 7.) (44.) Herder, Wien 1967. Kart. S 22.—, DM 3.60.

Wiederholt hat sich Vf. literarisch mit Grenzfragen von Kirchenrecht und Psychiatrie befaßt. In diesem Heft bietet er drei Untersuchungen, die bereits im ÖAKR erschienen waren, und erschließt sie durch Personen- und Sachverzeichnis.

Die 1. Studie „Geisteskrankheit und kirchenrechtliche Verantwortlichkeit" konfrontiert die moderne psychiatrische Beurteilung der verschiedenen Arten seelischer Abnormitäten, psychischer Störungen und Geisteskrankheiten mit ihrer Erfassung im Kirchenrecht, im deutschen Strafrecht und in Entwürfen einer Strafrechtsreform. Vf. geht es darum, die Auswirkungen solcher Abartigkeiten und krankhaften Zustände auf Geschäftsfähigkeit, aktive und passive Prozeßfähigkeit, strafrechtliche Zurechenbarkeit, Gewährung des kirchlichen Begräbnisses (bei Suicid), Zulassung zu den Sakramenten, Verweigerung der Weihe bzw. Verbot ihrer Ausübung herauszustellen. Die weithin naturrechtlich fundierten Bestimmungen des CIC zeigen dabei eine hohe Vollendung, bedürfen aber in ihrer Interpretation einer den heutigen psychiatrischen Erkenntnissen entsprechenden schärferen Differenzierung.

Der 2. Aufsatz befaßt sich mit „Ehenichtigkeit auf Grund von Schizophrenie in der Sicht des geltenden kanonischen Rechtes". Das Kirchenrecht begnügt sich beim Eheabschluß nicht mit dem einfachen Vernunftgebrauch, verlangt vielmehr eine gewisse Reife des Urteils, „so daß die Kontrahenten Wesen und Bedeutung des Ehevertrages erkennen können" (23) (vgl. c. 1082 § 1 CIC), also „eine dem Objekt des Ehevertrages entsprechende höhere Urteilsreife" (24), eine „maturior discretio iudicii" (S. R. Rota; vgl. darüber *U. Mosiek*, in: ÖAKR 19 [1968] 213—216). Diese Auffassung deckt sich mit der des Thomas v. A. und der neueren Psychologie, die neben dem begrifflichen Erkennen die „wertende Einsicht in die Tragweite der Eheschließung" postulieren (24). Auf Grund der Erkenntnisse der klassischen Psychiatrie prüft Vf. Unterformen und Symptome der Schizophrenie, Zustandsbild und Ablauf des Krankheitsprozesses, die Fragen der Heilbarkeit bzw. die Möglichkeit einer Resozialisierung sowie die mit der Anwendung moderner Psychopharmaka gestellte Problematik, „die zu großer Sorgfalt und Vorsicht in der Bildung des richterlichen Urteils aufruft" (30). Besonders wertvoll erscheinen seine Ausführungen zur Beurteilung des Remissionsstadiums im Zusammenhang mit der Frage der Konsensunfähigkeit im Augenblick der Eheschließung. Da jeder Fall individuell zu beurteilen ist, und da die oft schleichend verlaufende wahnhafte Form der Schizophrenie dem Laien verborgen bleibt, wird man ohne Sachverständigengutachten kaum zu einer Entscheidung kommen, die im Ehenichtigkeitsprozeß allein dem Richter zusteht.

Nicht minder aktuell erscheint das Thema der 3. Abhandlung: „Die funktionelle Impotenz im Blickfeld des kanonischen Eheprozesses". Die in c. 1068 CIC nicht ausdrücklich erwähnte funktionelle Impotenz leitet sich „aus einer Störung der Funktion zum Vollzug des ehelichen Verkehrs" her. Sie „zeigt oft graduelle Übergänge von leichter Potenzstörung über Potenzschwäche zur völligen Impotenz" (33). Soweit sie auf psychischer Grundlage beruht, ist sie oft nur relativ. Da nur eine der Ehe vorausgehende Impotenz das Zustandekommen der Ehe verhindert, die funktionelle Impotenz aber naturgemäß erst nach Eheabschluß entdeckt und u. U. voll ausgelöst wird, ist im Ehenichtigkeitsprozeß zu prüfen, ob vor Abschluß der Ehe bereits organische oder psychische Faktoren vorhanden waren, die

als „nächste Ursache zur Impotenz" zu betrachten sind (34). Dieser Beweis wird erleichtert durch die richterliche Vermutung, daß die beim ersten Versuch eines Ehevollzugs zutage getretene Impotenz als vorausgehend anzusehen ist. Um so schwieriger ist angesichts der zumutbaren Möglichkeiten einer Heilbehandlung der Beweis, daß dieses oft auf nervösen oder seelischen Ursachen beruhende Ehehindernis im konkreten Falle lebenslänglich gegeben, also unheilbar sei.
Im Anschluß an die medizinische, psychiatrische und kanonistische Literatur wie an die Rechtsprechung der Rota geht Vf. den teils organischen, teils psychischen Ursachen funktioneller Impotenz nach. Mit der Auswertung neuester Forschungsergebnisse und einer systematischen Darstellung dieses speziellen Ehehindernisses hat H. besonders der kirchlichen Rechtsprechung einen guten Dienst erwiesen. Über Impotenz und die mit diesem Ehehindernis gegebenen Probleme ist in den beiden letzten Jahrzehnten mehr geschrieben worden als über irgend ein anderes kanonisches Ehehindernis, abgesehen von dem der mixta religio (vgl. die Literatur bei *U. Mosiek*, Kirchl. Eherecht, Freiburg i. Br. 1968, 151—153). Im deutschen Sprachraum hat aber die Problematik der funktionellen Impotenz bisher kaum die ihrer praktischen Bedeutung entsprechende kanonistische Würdigung erfahren.
Mit diesen Studien liefert H. den Beweis dafür, welchen Gewinn auch die Kirchenrechtswissenschaft aus dem Kontakt mit Naturwissenschaft, Anthropologie, Medizin und Psychiatrie ziehen kann.

Dillingen/Augsburg *Eugen H. Fischer*

WETZEL NORBERT, *Die öffentlichen Sünder oder: Soll die Kirche Ehen scheiden?* (302.) Grünewald, Mainz 1970. Paperback DM 22.80.

Der Verlag scheint auf den zweiten Teil des Titels eine bejahende Antwort (und damit auch einen entsprechenden Verkaufserfolg) zu erwarten. Die historischen Beiträge aber erlauben keineswegs ein simples Ja zur kirchlichen Ehescheidung. — *F. J. Schierse* schreibt zur *schriftgemäßen Unauflöslichkeit der Ehe.* Er stellt das Scheidungsverbot Jesu in einen größeren Rahmen. Schon das atl. Scheidungsrecht wollte nicht so sehr eine leichte Scheidungsmöglichkeit eröffnen, sondern sie vielmehr einschränken. Die Propheten zeigen unter dem Bild der Wiederaufnahme einer Treulosen die barmherzige, nie zu enttäuschende Liebe Gottes und bieten dadurch die Voraussetzung für das Verständnis der Ehe als einer unaufhebbaren, endgültigen Gemeinschaft. Jesu Scheidungsverbot gründet sich darauf, daß er gekommen ist, die endzeitliche Wiederherstellung dessen zu bringen, was „von Anbeginn der Schöpfung an" gültig sein sollte. Die Ehe als Werk Gottes ist der Verfügung des Menschen entzogen. Jesus spricht sich klar für die grundsätzliche Unauflöslichkeit der Ehe aus. Die disziplinäre Durchsetzung, auch soweit sie in die Worte Jesu verwoben ist, stammt erst von der apostolischen Kirche. Diese hielt an der Unauflöslichkeit der Ehe in Erwartung der Parusie rigoros fest. Wo die Botschaft der Bergpredigt mit ihrer Forderung nach tätiger und vergebender Liebe auch in der Familie gelebt wird, dort wird auch die Unauflöslichkeit der Ehe zu verwirklichen sein. Aber man mußte dann doch sich mit konkreten Fällen zerbrochener Ehen auseinandersetzen, wofür die Unzuchtsklausel und das sog. Privilegium Paulinum Beispiele sind. (13—41.) — Schierses exegetische Ausführungen werden dadurch gestört, daß er aus ihnen immer wieder eine „Moral von der Geschicht" für die heutige Kirche zieht.

Große Gründlichkeit verrät durch einen reichen Apparat von Zitaten *P. Manus* in seinem Beitrag *„Die Unauflöslichkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher".* Ein 1. Kap. blickt auf die Patristik zurück und stellt fest, „daß in der Entwicklung der kirchlichen Stellungnahme ein Verständnis der Ehe dominierte, das die Ehe-*Scheidung* grundsätzlich ausschloß" (46). Doch entwickelte sich zugleich eine „andere Konzeption, die bei Ehebruch oder schwerwiegenden anderen Gründen die Scheidung und Wiederverheiratung der menschlichen Schwäche wegen und zur Vermeidung größerer Übel gestatteten" (47). Die kirchliche Praxis mußte für einige konkrete Fälle Lösungen finden: für die Ehefrau eines in Kriegsgefangenschaft Verschollenen, für den Klostereintritt eines der Gatten, für nach der Ehe auftretende Impotenz infolge unheilbarer Krankheit. Manche Entscheidungen von Päpsten und erst recht der Bußbücher lauten auf die Möglichkeit einer neuen Eheschließung, während andere dies nicht erlauben. Ähnliches gilt für den einfachen Ehebruch. Der qualifizierte Ehebruch mit einem Verwandten des Ehegatten wurde wegen des nachträglich eintretenden Hindernisses der blutschänderischen Schwägerschaft sogar als automatische Auflösung der Ehe mit dem Recht der Wiederverheiratung wenigstens des unschuldigen Gatten angesehen. Den gleichen Effekt hatte die damals noch viel weiter reichende geistliche Verwandtschaft, die durch Patenschaft am eigenen Kind absichtlich herbeigeführt werden konnte. Solche da und dort auftauchenden Bestimmungen dürfen aber nicht die große Linie verzeichnen, die die Unauflöslichkeit der Ehe betont, ja sogar der Wiederverheiratung nach dem Tode des Gatten ablehnend gegenübersteht und sich einer geschlechtsfeindlichen Tendenz nicht zu entziehen vermag.

P. Huizing handelt über das *kanonische Ehescheidungsrecht seit dem Konzil von Trient*, u. zw. zunächst über die Interpretation der einschlägigen tridentinischen canones, sodann über die Entwicklung der Auflösung nichtvollzogener und nichtsakramentaler Ehen bis zum heutigen Eherecht hin. Schließlich meint er, daß die an Zahl und Ausweitung der Nichtigkeitsgründe zunehmenden Eheungültigkeitsprozesse zwar nicht juristisch, wohl aber sozialpsychologisch als Ehescheidungen empfunden würden.

O. Rousseau bringt nicht nur eine Übersicht über die Ehescheidungspraxis in den *Ostkirchen*, die zu deren Leidwesen eine gewisse Ausweitung erfahren hat, sondern zeigt auch „die Unhaltbarkeit eines Wunschdenkens, das dort die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe abgeschwächt zu finden hofft" (94). Die überirdische Schau der Ehe als Mysterium hat den Vorrang vor der Pastoral der Barmherzigkeit, die in bestimmten Fällen die Wiederheirat geschiedener Gatten toleriert.

V. Steininger will eine *„kritische Analyse des katholischen Eherechtes"* vornehmen. Der Autor, Familienrechtler an der Juridischen Fakultät Graz, schreibt in jüngster Zeit engagiert über kirchenrechtliche Themen aus philosophischen und theologischen Gesichtspunkten. Auch hier handelt er aus solchen Voraussetzungen (die er in anderen Veröffentlichungen ausführlicher dargestellt hat) über Materien des Eherechtes, wobei er eine Reihe von Thesen aufstellt, die für die kanonistische Theorie und vor allem für die Kirchenrechtsreform beachtenswert sind. Nicht unwidersprochen bleiben kann aber die apodiktische Art, mit der er manche Bestimmungen des Kirchenrechtes als naturrechtswidrig und darum nicht zu befolgen hinstellt. Lassen wir ihn selbst zu Wort kommen: „Die Kirche ist weder berechtigt noch in der Lage, den Wesenskern des Ehesakramentes zu verändern. Rechtliche Normierungen, die im Widerspruch zu diesem Wesenskern stünden, widersprächen damit zugleich dem verpflichtenden Willen Gottes. Sie könnten demgemäß nicht geltendes Recht sein. Würden sie dennoch wie geltendes Recht behandelt, so begingen die Rechtsanwender nach dem traditionellen theologischen Verständnis zumindest eine materielle, gegebenenfalls sogar auch eine formelle Sünde." (134.) Als solche Normierungen, die dem Wesenskern des Ehesakramentes widersprechen, werden angeführt: die Unbeachtlichkeit des schwerwiegenden Eigenschaftsirrtums und der schweren Furcht ab intrinseco; die Ungültigkeitssanktion der trennenden Ehehindernisse iuris humani und der Eheschließungsform. Ferner: „Jede Ehe, also auch die vollzogene sakramentale Ehe, kann mit Wirkung für den Rechtsbereich dem Bande nach nicht nur durch den Tod, sondern auch durch andere Gründe aufgelöst werden, die in ihrem Gewicht im konkreten Fall dem Eintritt des biologischen Todes vergleichbar sind und zu einer nach menschlichem Ermessen total unheilbaren Zerrüttung der Ehe geführt haben. Der entgegenstehende Wortlaut des Codex kann nicht geltendes Recht sein." (135.)

St. setzt manches zu sicher als zum Naturrecht bzw. Wesenskern des Ehesakramentes gehörig voraus, während sonst die Theologen und Kanonisten in dieser Beziehung sehr vorsichtig geworden sind. Ist aber der Bereich des dem kirchlichen Gesetzgeber fix Vorgegebenen enger, dann wird der Bereich, den er nach den jeweiligen Erfordernissen der Gemeinschaft rechtlich gestalten kann und muß, also das positive Recht, umfangreicher. Man kann ihm dann mangelnde Berücksichtigung der Situation vorwerfen, nicht aber Verstoß gegen absolute höhere Normen. Dabei ist festzuhalten, daß wirklich Naturrecht und positiv göttliches Recht existieren und für den Gesetzgeber verbindlich sind, daß entgegenstehende positive Normen daher nicht geltendes Recht sein können. Es ist auch durchaus möglich, daß der Gesetzgeber dagegen verstößt (auch ihm muß man die menschliche Endlichkeit zubilligen) und daß der Gesetzesunterworfene konsequenterweise dies feststellen kann und das Scheingesetz nicht zu halten braucht. Daß dies aber auf die von St. genannten Beispiele zutrifft, muß doch sehr bezweifelt werden. Wenn die Ehe wesentlich eine soziale Komponente hat, so ist nicht einzusehen, warum von da her nicht auch Ordnungsvorschriften ihre Gültigkeit betreffen könnten. Wenn die Ehe grundsätzlich unauflöslich ist, dann kann die Transponierung dieses Grundsatzes in die rechtliche Ebene nicht auf einmal ehewidrig sein. Daß das notwendig allgemeine Gesetz im Einzelfall Härten mit sich bringt, weiß das Kirchenrecht längst und bemüht sich, im eigenen Bereich durch Dispensen darauf Rücksicht zu nehmen oder auf den Gewissensbereich (Epikie) zu verweisen. Dadurch wird aber nicht das Gesetz seines Charakters als geltendes und gerechtes Recht entkleidet.

Die folgenden Beiträge wollen aus praktischen Erfahrungen ihre Schlußfolgerungen ableiten. *K. Zelasny* schreibt aus der Sicht der Eheberatung *„Zur Unauflöslichkeit der Ehe"*. Sie wertet dabei eine Umfrage an katholische Eheberatungsstellen in Deutschland aus, deren Ergebnisse auch in den Anhang aufgenommen wurden. Die seelische Not der in Zweitehen Lebenden wird erschütternd aufgezeigt, eine Not, der durch den bisherigen Ausschluß von den Sakramenten jede Chance der Lösung verbaut war. So ist es verständlich, daß ein Ausweg gesucht wird, zunächst durch Zulassung zu den Sakramenten, dann aber auch durch kirchliche Annullierung von Ehen, die nicht als Ehen im anthropologischen Sinn zustande gekom-

men sind, oder durch Auflösung psychologisch nicht vollzogener Ehen. Es sei zu beklagen, daß die modernen Erkenntnisse über die Ehe in der Praxis der kirchlichen Gerichte noch keine Beachtung gefunden hätten. Bezüglich einer eigentlichen Ehescheidung bestehen jedoch Reserven. Die konkret vorgebrachten Kategorien von anthropologisch nicht zustande gekommenen Ehen lassen freilich Zweifel aufkommen, ob die zugrunde liegenden Erkenntnisse der Psychologie wirklich genug ausgereift sind, um ein sicheres Urteil zu erlauben.

Es gibt jedenfalls zu denken, wenn *Ch. Cl. Baer* in seinem Beitrag *„Die Ehe in einer Krise zur Heilung"* aus der Sicht anwaltlicher Praxis schreibt: „Etwas mehr als 95 Prozent aller geschiedenen Eheleute hatten sich in freier Partnerwahl aus wechselseitiger Zuneigung geheiratet" (199). Baer erstellt eine Analyse der Gründe für die Zerrüttung von Ehen und gibt einige Ratschläge zur Besserung der Situation, für die er gute Hoffnung hegt. Er schlägt insbesondere vor, daß die Nupturienten durch staatliches Gesetz angehalten werden sollen, „sich und ihrem Partner über alle wesentlichen Bedingungen einer funktionierenden Ehe frühzeitig (durch Tests und Fragebögen) Rechenschaft zu geben" (219).

N. Wetzel wertet seine *Erfahrungen* im Beratungsdienst einer Telefonseelsorgestelle aus. Auch er zeigt auf, welche Katastrophe das Zerbrechen einer Ehe für die Beteiligten bedeutet, die zu schweren Depressionen führen kann. Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft wäre es daher, ihnen Geborgenheit und Halt zu bieten. „Statt dessen tut das Kirchenrecht so, als ob Scheidungen nur in der Bosheit oder dem Übermut der Menschen ihre Ursache hätten" (172 f.). Er warnt die Priester davor, sich unter dem Vorwand, die Ehe retten zu wollen, zu Werkzeugen eines Gatten gegen den anderen machen zu lassen. Viele seiner Erfahrungen und Gedankengänge bestätigen, was in anderen Beiträgen dieses Bandes vorgebracht wird.

G. Scherer, „Unbedingte Treue oder Unauflöslichkeit der Ehe?" will „aus der Sicht philosophischer Anthropologie" (221) „die existentiellen und ontologischen Grundlagen der ehelichen Treue sichtbar machen ... Der Mensch ist von seinem Wesen her darauf angewiesen, von anderen anerkannt zu werden" (223). Während Anerkennung durch die Gesellschaft in gewissem Maße äußerlich ist und sich oft nur auf die positiven Qualitäten bezieht, nimmt die unbedingte Akzeptation auch das Schwache und Schuldhafte des anderen Menschen auf sich und kann das deshalb, weil der Vollakt der Liebe aus der Gewißheit lebt, „daß es im anderen etwas schlechthin Gültiges ... gibt", das nicht durch Versagen und nicht einmal durch den Tod in Frage gestellt werden kann (224 f.). Die Treue ist daher nicht etwas zur Liebe Hinzukommendes, sondern „die Weise, auf welche die Liebe an sich selbst festhält und der unbedingten Akzeptation Dauer verleiht ... Die Treue sagt: Ich halte an dir fest, komme, was da wolle" (226). Die Ehe stellt die unbedingte Akzeptation in einer besonderen Verdichtung gleichsam exemplarisch dar (227); ihr ist die Treue wesentlich, sie darf als „Sinnspitze des gesamten ehelichen Lebens" bezeichnet werden. Darum kann sie aber nur von den Partnern selbst geleistet werden, nicht aber von einer metaphysisch hypostasierten Institution der Ehe, die auch nach Aufhebung der personalen Gemeinschaft (z. B. bei Trennung von Tisch und Bett) fortbestehe.

Abschließend bringt *H. B. Meyer* eine ausgewogene *Synthese*. Die anthropologischen Erwägungen sehen die Unauflöslichkeit der Ehe ebenfalls in der personalen Liebesbeziehung der Partner begründet, weisen aber darauf hin, daß die personal-partnerschaftliche Eheauffassung sich nicht immer und überall in gleichem Maße durchgesetzt hat (243 f.). Es muß zwischen der personalen Liebesbeziehung als solcher und ihrer konkreten Gestalt, die vom Willen der Partner, aber auch von vielfältigen sachlichen und gesellschaftlichen Faktoren abhängt, unterschieden werden (241). Das Recht kann „eine äußere Unauflöslichkeit statuieren und damit den Willen zur unbedingten Treue stützen", aber die eheliche Treue selbst nicht verfügen und schon gar nicht erzwingen (244). Theologisch gehe es nicht um Ja oder Nein zur Unauflöslichkeit der Ehe, sondern nur, wie diese unbestrittene Forderung genauer zu verstehen sei (247). Die eheliche Treue ist nicht zuerst ein Gesetz, sondern eine unaufgebbare sittliche Forderung, deren Erfüllung letztlich nur möglich ist „um der Treue Gottes zum Menschen willen; freilich nur dann, wenn sie bereit sind, auch das Kreuz gelten zu lassen" (251). Eheliche Treue ist also zugleich Gnadenangebot Gottes. Ebenso sehr muß der Theologe aber auch „um die grundlegende Gebrochenheit und Defizienz menschlicher Existenz" wissen und mit der erlösenden Barmherzigkeit Gottes rechnen (248). Gegenüber den theologischen Grundsätzen muß die übrige Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe als ein Problem der praktischen Theologie und der pastoralen Praxis erkannt werden (257). Außer einigen anderen Forderungen an die Erneuerung des Kirchenrechtes schlägt M. vor, nach gescheiterter Ehe wiederverheiratete Christen zur vollen Kommunion zuzulassen, hält aber die Anerkennung der Zweitehe als Sakrament nicht für möglich. Die neue Bindung könne nur als eine Art Notordnung angesehen werden (259). Zugleich aber muß mit größerem Einsatz der Sinn und fordernde

Charakter menschlicher Liebe und Treue dargelegt werden (260).
Das Sammelwerk ist alles eher als „aufweichlerisch". Es tritt mit großem Ernst für die eheliche Treue, für die Unauflöslichkeit ein. Um so glaubwürdiger ist es, wenn es sich offen dem Problem der gescheiterten Ehe und der Möglichkeit der Wiederverheiratung stellt und dafür Lösungen sucht. Daß es nicht in allen Einzelheiten befriedigt, kann man ihm angesichts seiner Zielsetzung und des heutigen Standes der Diskussion nicht verargen. Auffallend ist, daß die Rolle des Kindes für die personale Bindung der Gatten und deren Unauflöslichkeit kaum behandelt wird. Diese Lücke wäre überhaupt in der Literatur über die Unauflöslichkeit der Ehe noch zu füllen. — Jedenfalls ein Buch, das mehr hält, als sein Titel verspricht.

Graz *Hans Heimerl*

MAY GEORG, *Demokratisierung der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen.* (205.) Herold, Wien 1971. Brosch. S. 98.—.

Die Lage ist fürwahr ernst: Die Kirche ist in die Hände eines modernistischen Kartells (128) gefallen, dessen Umtrieben die Hierarchie untätig gegenüber steht. Die Lösung ist aber klar: Die kirchliche Führung ist aufgefordert, „ein paar Dutzend progressistischen Theologen und Publizisten das Handwerk zu legen" (152), denn „die progressistische Bewegung zerfällt augenblicklich, wenn ihr der kirchliche Brotkorb höher gehängt wird. Zum Martyrium besitzen ihre Träger keine Eignung" (153). Ja, so einfach ist das: Auf der einen Seite stehen die wahren Katholiken, die „Elite" (45), die „Besten" (125), auf der anderen die Verschwörer und Opportunisten (80), die Gnostiker und Libertinisten (65), die nach Demokratisierung ihrer Kirche rufen, aus Erbitterung, weil sie selbst nicht in die kirchliche Hierarchie aufgestiegen oder am Zölibat gescheitert sind (156).

Der Rez. traute seinen Augen kaum. Er glaubte, versehentlich ein mittelalterliches Pamphlet schwärmerischer Kreise in die Hand bekommen zu haben. Doch der Vf. meint es anscheinend ernst. Allerdings macht er es sich sehr leicht: Seine Argumentation, so wissenschaftlich sie sich geben möchte, bleibt Fassade. Sie lohnt sich gar nicht recht, denn das Urteil steht bereits fest. Die Schwarzmalerei feiert Triumphe, Tugend und Frömmigkeit sind einseitig verteilt, Gott steht ganz rechts, ein um seine Kirche ehrlich Bemühter muß konservativ sein. Die Hierarchie selbst ist leider angekränkelt, wenigstens so lange, als sie dem Verhaltensmuster des Vf. nicht entspricht (130, 144, 151). Versteckte Seitenhiebe auf das Konzil (155) und erst recht auf alles Nachkonziliare (110) lösen in entlarvender Wortwahl die sattsam bekannten Klischees von der Professorenkirche, den schlimmen Zuständen in Holland und dem Ausverkauf katholischer Werte ab (79 f., 130, 147, 152). Die sogenannte „gesunde Lehre" (124), ein dogmatisch starres System, das zu der Zeit aktuell gewesen sein dürfte, da die „Macht" noch in Händen der „Besten" lag, wird gegen das Heute abgeschirmt. So steht ein für allemal fest: „Soweit demokratische Züge in der Kirchenverfassung möglich sind, sind es stets nur von dem Inhaber der von Gott übertragenen Gewalt freiwillig zugestandene Selbstbeschränkungen" (30). Die Hoheitskirche hat wieder einmal gesprochen. Sollte es aber doch noch einige Probleme geben, so werden sie unter einer vorschnellen Berufung auf ein „ius divinum" erledigt (140); andere lösen sich durch Einschärfung geltender kirchenrechtlicher Bestimmungen wie etwa der Sondergerichtsbarkeit für Staatsoberhäupter (41) oder der klerikalen Privilegien (44). Über das geltende Recht hinaus weist kein praktikabler Vorschlag: Der Hinweis auf einen einzurichtenden Verfassungsgerichtshof in der Kirche zielt allzu deutlich auf eine weitere Maßregelung unliebsamer Bischöfe ab (141). Keineswegs dürfte damit aber gemeint sein, selbst das päpstliche Recht am göttlichen Recht, das sich etwa auch in den menschlichen Grundrechten manifestieren könnte, zu messen. Also bleibt auch hier alles beim alten.
Schade, daß ein persönliches Engagement so vertan werden mußte, daß es sich zunehmend selbst isoliert (76), daß es sich in ein so konsequent liebloses Buch verströmte. Statt der längst fälligen Selbstdarstellung konservativer Gedankengänge und einer brauchbaren Zusammenschau der Möglichkeiten und Grenzen kirchlicher Suche nach Demokratie findet man Ratschläge mit erhobenem Zeigefinger von professoraler Warte aus („Paramagisterium"?), immer verbunden mit einer souveränen Mißdeutung konziliarer Aussagerichtungen. Ob diese Einwände den Vf. wohl treffen? Wohl kaum, denn sie sind bereits vorsorglich abgetan. In einem Kabinettsstück May'scher Formulierungskunst heißt es ja trefflich: „Es ist immer leicht, subtile Gegenstände mit primitiven Argumenten zu glossieren, und die Masse, unverständig und lüstern, klatscht wiehernden Beifall" (126). So sei's denn.

Münster i. W. *Horst Herrmann*

PASTORALTHEOLOGIE

ERHARTER HELMUT/SCHRAMM HANS-JOACHIM, *Hoffnung für alle.* Weihnachts-Seelsorgertagung Wien 1969. (147.) Herder, Wien 1970. Kart. S 82.—, DM 13.20.

Unsere Zeit, durch eine immer mehr voranstürmende Entwicklung zukunftsorientiert,

wird auch das Christentum vor allem nach dem Maß an Hoffnung für das Heil aller befragen. Aber ist das überhaupt noch ein gefragtes Thema, wo wir es doch „so herrlich weit gebracht haben"? Nicht als hämisch grinsender Zuschauer — der Christ selbst ist ja dieser Welt verpflichtet — kann man feststellen, daß die heutige Welt von vielfältigen Ängsten und Verzweiflung aller Art geschüttelt wird. *H. Schneider* zeigt in seinem Referat „Hoffnungslosigkeit und Angst der Menschheit" die verschiedenen Formen auf: Die Not einer unter sozialer Ungerechtigkeit seufzenden Dritten Welt, für die die Revolution als einziger Ausweg erscheint; die Kriege und Kriegsgefahren einer nördlichen Hemisphäre, deren Supermächte sich gegenseitig mit Vernichtung bedrohen und für die Abschreckung gigantische Summen ausgeben; ferner die Krisen, die von den unbewältigten gesellschaftlichen Aufgaben herrühren und den radikalen Protest der neuen Linken hervorrufen.

Aber Menschsein heißt immer hoffen. Deshalb mußten alle Religionen eine Hoffnung anbieten. Diese mag zuerst eine Erlösung aus den beengenden Bedingungen der konkreten Gegenwartssituation betroffen haben, aber sie strebt immer nach einer Endgültigkeit von Erlösung und Heil. Es ist sehr bezeichnend, daß alle pantheistischen Erlösungsideen über das zyklische Denken einer periodischen Wiederkehr nicht hinauskommen. Aber auch der marxistische Messianismus, wie er sich in Ernst Blochs „Das Prinzip Hoffnung" ausformuliert hat, kann aus der Kreislaufbewegung des Denkens nicht ausbrechen. Sie alle bleiben letztlich Utopien von Hoffnung. Daraus ergibt sich, daß Hoffnung, wenn sie überhaupt unbeschränkt möglich ist, als wirklich vorwärts gerichtete Kraft nur dort möglich ist, wo an einen in der Geschichte wirkenden Gott geglaubt wird (*H. Mynarek:* „Religionen und Utopien der Hoffnung").

Vom Hintergrund der Erwartungen der Griechen und der auf Gott gerichteten Hoffnung im AT zeigt *H. Schelkle* die „Hoffnung im Neuen Testament". Auf Hoffnung ist die ganze Verkündigung Jesu angelegt, da sie eine Frohbotschaft für alle vom Leben Benachteiligten sein will. Darüber hinaus muß die apostolisch-urkirchliche Predigt als eine lebendige Hoffnung verstanden werden, die Grund und Ziel im auferstandenen Christus hat. Die von Christus herrührende große Hoffnung betrifft nicht nur die Menschen, sie umfaßt die ganze Schöpfung, die „von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" geführt werden soll (Röm 8, 20 f).

Wenn sich die christliche Hoffnung auch auf Gott stützt, so verlangt sie doch dem Menschen seine ganze Kraft ab. Das ist das neue Bewußtsein vom Christentum, wie es uns heute aus der Bibel erwächst. Der Christ, der aus der Hoffnung lebt, darf das Menschliche, Irdische nicht als zweitrangig hintanstellen gegenüber dem transzendenten Ziel in Gott. Der hoffende Christ hat den Auftrag, die ganze gegenwärtige Welt zu entfalten, zu entwickeln und sie dem Punkt Omega, der endgültigen Vollendung, entgegenzuführen. Hier begegnet der Glaube dem Vertrauen all derer, die an dieser unserer schönen Welt mitbauen wollen, aber er transzendiert es zugleich. Alles Bemühen um diese Welt ist ein Bauen an einer Brücke in die Zukunft Gottes hinein (*J. Sudbrack*, „Hoffnung: Wende der Theologie zum Menschen"). „An Hoffnung und Heil aller mitarbeiten" (*H. Dolch*), das ist die Pflicht der Christen, die für eine gesunde Spannung zwischen vertikaler und horizontaler Heilsverwirklichung zu sorgen haben.

Daraus ergibt sich das heutige Verkündigungsprinzip (*B. Dreher:* „Hoffnung verkünden"). Alle Verkündigung muß heute vom Fragen des Menschen ausgehen. Evangelium muß als Frohbotschaft für die Zukunft des Menschen verkündet werden. Eine neue Linie anthropologischer, dienender und Hoffnung schaffender Verkündigung ist in der Kirche am Platz. Dreher zeigt diese Linie an einzelnen bedeutsamen Inhalten. Die Predigt muß heute die menschlichen Probleme sehen, und auf diesem Hintergrund das hoffnungsvolle, auflichtende Wort des Glaubens sprechen.

Jedem Seelsorger von heute sind diese Referate zum Studium aufgegeben, daß er fruchtbar in und für unsere Zeit wirken kann.

Linz *Sylvester Birngruber*

BARTSCH E./KAMPHAUS F./MASSA W./ SCHLÖSSER F./ZERFASS R., *Verkündigung.* Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst. (117.) Grünewald, Mainz 1970. Kart. DM 5.20.

Es herrscht heute eine große Ratlosigkeit bei den kirchlichen Kommunikationsvorgängen. Der Faszikel versteht sich als eine pastoraltheologische Anleitung, den Verkündigungsvorgang zu reflektieren. Der Ausgangspunkt liegt bei der gegenwärtigen Praxis. Nach dem Kommunikationsmodell werden die fünf Komponenten, der Redner, die Zuhörer, der Gegenstand, die Sprache und die konkrete Situation nach anthropologischen, psychologischen und theologischen Aspekten befragt und ein grundlegender Wandel auf allen Gebieten festgestellt.

Bei den *Hörern* meldet sich eine immer größer werdende Aktivität an, wobei besonders Kleingruppen und Primärgruppen im Prozeß der Meinungsbildung sehr wirksam sind. Die Krise der Verkündigung ist zugleich ihre Chance, denn der Mensch spürt immer mehr, daß er Gottes Heil braucht. Die Verkündigung führt zur Christusbegeg-

nung. Die Einheit der Menschen in seinem Geiste ist das Ziel. Die Freiheit der Kinder Gottes ist Frucht des Evangeliums, wogegen jede Ideologie den Menschen festlegt, indoktriniert und fanatisiert.

Für den *Verkündiger* ist nach sozialpsychologischen Analysen seine persönliche Glaubenskraft unerläßlich. Selektive Auswahl der Wahrheiten, die Rolle des amtlichen Verkündigers können die Botschaft verfremden. Eine Neubesinnung auf die Theologie des Verkündigungsamtes tut not (Pastorales Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe). Nicht nur eine Rückkopplung für die Reaktionen der Hörer, sondern auch eine größere Vielfalt der Verkündigungsämter ist heute notwendig.

Der Gegenstand der Verkündigung ist das Wort Gottes. Gott redet zu uns in der Geschichte, durch die Propheten und durch Jesus, dem leibhaften Wort Gottes. Offenbarung bezieht als dialogischer Vorgang den Menschen in das Ereignis mit ein. Für die Auslegung der Schrift bilden Treue zur Tradition und Freiheit zur Interpretation eine Einheit. Zentrum ist nicht ein Lehrsystem, sondern Jesus Christus. Er ist es, der in der lebendigen Stimme des Evangeliums dem Menschen auch heute noch seine Botschaft zuspricht. Der Text der Bibel darf daher nicht durch den Text der heutigen Gesellschaft ersetzt werden. Exegese und Verkündigung stehen in einem reziproken Verhältnis. Die Meditation hat das vielgestaltige Textzeugnis zusammenzuschauen und den Anspruch Gottes in die Mitte der Person zu fixieren.

Der Gehorsam gegenüber dem Zeugnis der Schrift und der Überlieferung und die Treue zum Bekenntnis der Kirche ermächtigen den Verkündiger zur Freiheit, das Gehörte vor seinen Zuhörern so zu verkünden, daß es im Leben sitzt. Vor drei Fehlformen: Biblizismus, Dogmatismus und Modernismus, wird gewarnt. Die Schwerpunkte der heutigen Predigt liegen bei den Fundamenten unseres Glaubens, in der Frage nach Gott, in der Sinnfrage des Lebens (Freundschaft, Liebe, Entfremdungen, Krankheit, Leid, Tod) und in der Grunderfahrung der Liebe. Gott mit uns ist der Inbegriff der Zuwendung Gottes zu uns Menschen. Er sichert uns den Raum der Freiheit gegen jede Funktionalisierung. Wer Gott dient, dient auch dem Menschen. In Jesus Christus ist uns der „Gott mit uns" erschienen. Jesus lehrt uns das richtige Verhältnis zum Vater. Die Basileia ist Gottes Tat und Gabe. Der selbstlose Dienst bis zur Hingabe seines Lebens ist die Mitte der Existenz Jesu. Ostern macht das Kreuz nicht rückgängig, sondern bestätigt es. Christus ist die Zukunft der Welt, zu ihm wird sich einst die ganze Menschheit bekehren. Gott will nicht Gesetzesfrömmigkeit, sondern das ganze Herz des Menschen. Er will das Böse durch das Gute besiegen.

Über die *Sprache der Verkündigung* werden an Hand der Kommunikationsforschung sehr wertvolle Hinweise für den Prediger gegeben. Der Glaube kommt vom Hören, die Sprache des Glaubens ist aber sehr schwierig, sie kann das Unfaßliche nur in Gleichnissen und Analogien ausdrücken. Der Verkündiger muß die Sprache seiner Hörer sprechen, er wird aber seine Botschaft als Appell an das Volk richten (Paraklese — Mahn- und Trostwort) müssen. Die Sprache ist zugleich Glaubenszeugnis. Jedes Wort soll auch seinen Sitz im Leben haben. Es hat für die Glaubensgeschichte des einzelnen Christen große Bedeutung. *Die Situationen der Verkündigung* in einer Gemeinde reichen vom Gottesdienst bis zu Vorträgen und seelsorglichen Gesprächen. Bei den großen Schnittpunkten unseres Lebens (Taufe, Trauung, Bußfeier, Totenfeier) ist mit einer erhöhten Disposition der Gläubigen zu rechnen. Größere Beachtung muß dem dialogischen Glaubensgespräch geschenkt werden; denn oft begegnet uns Gotteswort auch in der Antwort gläubiger Menschen.

Das vorliegende kleine Bändchen birgt eine Fülle von neuen Erkenntnissen auf dem Gebiet der Verkündigung, ohne dadurch schwer lesbar oder unübersichtlich zu sein. Es ist ein gutes Saatkorn, das sicher bei den Verkündern gute Früchte bringen wird.

Graz *Karl Gastgeber*

PIWOWARSKI WLADYSLAW, *Die religiöse Praxis in der Diözese Warmia.* Ein soziographisches Studium. (266.) Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969.

Man begegnet manchmal der Meinung, Polen wäre immer noch ein katholisches Land, der polnische Katholizismus hätte bis jetzt der atheistischen Propaganda tapfer standgehalten. Diese Meinung muß geprüft werden. Es gibt bereits eine Reihe von Untersuchungen, vor allem soziographischer Art, die versuchen, das Bild des polnischen Katholizismus auf seinen wirklichen Bestand hin zu prüfen. Sie befassen sich allerdings nur mit Teilfragen (z. B. mit der Frage der geistlichen Berufe in einzelnen Diözesen, mit der religiösen Lage einzelner Pfarrgemeinden bzw. sozialer Gruppen) und sind außerdem in Polen fast unbekannt, weil sie nicht veröffentlicht werden konnten.

Diese hektographierte Abhandlung beinhaltet zwar auch nur Ergebnisse von Untersuchungen der religiösen Praxis der Diözese Warmia (ehem. Ermland, Bischofssitz in Allenstein), sie leitet aber, laut Aussage des Vf. (des Dozenten der Religionssoziologie an der Kath. Universität in Lublin) eine Reihe ähnlicher Untersuchungen ein, die auch in anderen Diözesen (vor allem in den Diözesen Westpolens — ehem. deutsche Gebiete) durchgeführt werden.

Außer archivalen Befunden verwertete Vf. reichhaltiges Material aus Umfragen, die siebenmal im Laufe der Jahre 1962—1966 durchgeführt worden sind. Das Ziel der Untersuchung besteht darin, den Stand der rel. Praxis nicht nur auf deren Vorhandensein, sondern auch auf die vielfältigen Bedingtheiten hin zu überprüfen, wie soziales Milieu, territoriale Herkunft der Bevölkerung, Grad der Industrialisierung und Urbanisierung, materiell-organisatorische Ausstattung der Pfarrgemeinden. Die statistische Analyse wurde auf Grund der Rangkorrellationsmethode von Spearman angestellt.

Die Abhandlung enthält 5 Kapitel. Im 1. Kap. „Die religiöse Praxis als Gegenstand soziologischer Untersuchungen" (25—48) wurden die in der einschlägigen Literatur zerstreuten Angaben über die Religiosität, das religiöse Leben und die religiöse Praxis gesammelt und geordnet. Vf. will auf diese Weise den Gegenstand seiner Untersuchung genau präzisieren und den Leser mit der Problematik und den Methoden der Untersuchung religiöser Praxis bekanntmachen. Im 2. Kap. „Allgemeine Charakteristik der Diözese" (49—84) bietet Vf. eine Charakteristik der Diözese in geographischer, administrativer, demographischer, wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Hinsicht. Im 3. Kap. „Die religiös-konfessionelle Struktur" (85—103) befaßt er sich mit den verschiedenen Volksgruppen mit Rücksicht auf ihr globales Verhältnis dem religiösen Glauben gegenüber. Im wichtigsten 4. Kap. „Der Stand der religiösen Praxis" (104—175) wird das tatsächliche Niveau der rel. Praxis dargestellt, und zwar der pflichtmäßigen (Dominicantes und Paschantes) und bestimmter freiwilliger (öftere Kommunion, Teilnahme an der Vesperandacht, Regionalwallfahrten, Priester- und Ordensberufe). Aus den Ergebnissen geht hervor, daß von den dazu verpflichteten Katholiken ungefähr 60 Prozent die Sonntagsmesse grundsätzlich besuchen, darunter 44 Prozent regelmäßig, jeden Sonntag. Der Stand der Paschantes beträgt in der Diözese ungefähr 79 Prozent. (In einzelnen Kreisen von 64—90 Prozent.) Von den Besuchern der Sonntagsmesse kommunizieren allerdings nur 5,6 Prozent und an den Nachmittagsandachten nehmen 5,7 Prozent teil. Die Gesamtzahl der Priester- und Ordensberufe betrug in der Diözese nach dem Kriege (1945—1966) ungefähr 324.

Zu interessanten Feststellungen kommt Vf. im letzten Kap. der Arbeit „Die religiöse Praxis und die sozialen Faktoren" (176—222). So zeigte sich z. B., daß der Stand der rel. Praxis um so höher ist, je einheitlicher das Milieu in konfessioneller Hinsicht ist. Für die bedeutendste Erkenntnis hält Vf. die Ergebnisse einer Korrellation des Ranges der materiell-organisatorischen Ausstattung der Gebiete (Zahl der Priester, der Kirchengebäude, durchschnittliche Entfernung von der Kirche u. dgl.). Je besser es um diese Faktoren steht, um so besser der Kirchenbesuch und das religiöse Leben. Den Abschluß der Abhandlung bilden einige Schlußfolgerungen und Hypothesen. Eine genaue Statistik der Dominicantes in einzelnen Pfarrgemeinden, zwei Formulare der Umfragen (bezüglich der Dominicantes und der Priester- und Ordensberufe), eine umfangreiche Bibliographie sowie Zusammenfassungen in französischer und deutscher Sprache vervollständigen die Arbeit.

Der Stand der rel. Praxis in der Diözese Warmia darf kaum als typisch für die analogen Verhältnisse in anderen Diözesen Polens angesehen werden. Deswegen muß gesagt werden, daß man auf Grund der besprochenen Arbeit nur im begrenzten Maße ein Bild des polnischen Katholizismus entwerfen könnte. Immerhin dürften bestimmte Gegebenheiten und Tendenzen sozialer Art als allgemein geltend angenommen werden. Vf. scheint einem dieser Faktoren, der materiell-organisatorischen Ausstattung der Gemeinden die größte Bedeutung beizumessen. Nun ist aber gerade dieser Faktor von der Art, daß er in der konkreten, politischen Lage des Landes kaum verbessert werden kann. In dieser Lage müßte vor allem die Intensivität der Seelsorgsarbeit und eine grundsätzliche Umstellung auf neuere Arbeitsmethoden gefordert werden. Die Korrelation zwischen dem Stand der rel. Praxis und diesen, doch sehr bedeutenden Faktoren konnte in der besprochenen Arbeit nicht berücksichtigt werden.

Lublin *Rudolf Zielasko*

SCHREINER JOSEF (Hg.), *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft.* (X u. 286.) Echter, Würzburg 1970. Ln. DM 28.—.

Man mag skeptisch sein gegen theologische Sammelwerke, die zu aktuellem Anlaß erscheinen; so wenig Theologie im zeitlosen Niemandsland abstrakt einherforschen darf, so wenig darf sie doch auch zum Kabinett der Eintagsprobleme werden. Nun, das ist bei dem hier vorgelegten Band keineswegs der Fall. Er geht zurück auf eine Ringvorlesung der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster zur Vorbereitung der gemeinsamen Synode in der Bundesrepublik Deutschland; J. Sch. hat als Herausgeber geschickt Ergänzung und Abrundung des dort Gebotenen besorgt, und was nun vor uns liegt, reicht über den Anlaß hinaus, auf den er blickt. Gerade dadurch kann das Buch für die deutsche Synode gute Dienste leisten. Ein solches Unternehmen lebt davon, daß die theologischen Kontexte und Horizonte geklärt werden, in denen es seine konkreten Fragen stellt und zu lösen sucht.

Eine der grundlegenden Fragen für die Zu-

kunft der Kirche ist heute ihr Verhältnis zur Gesellschaft. Die grundsätzliche Reflexion auf das Verständnis des Christlichen (vgl. den Beitrag von *W. Kasper*) muß dabei den Grund legen. Die biblischen Ansätze bedürfen klärender Interpretation (vgl. die Beiträge von *J. Schreiner, J. Gnilka, W. Thüsing* und *H. Eising*). Die Geschichte der Kirche muß in diesem Kontext kritisch reflektiert werden (vgl. die Beiträge von *B. Kötting* und *E. Iserloh*). So erhalten die Reflexionen über das heutige Ineinander und Gegenüber kirchlicher und gesellschaftlicher Wirklichkeit (vgl. *J. B. Metz, A. Th. Khoury, W. Weber* und *J. Dörmann*) ihre volle Kontur, und der Blick kann sich wichtigen Einzelproblemen zuwenden (*J. Glazik, A. Exeler, J. Remmers, J. Lengeling* und *A. Schröer*). Die theologische Brücke zum konkreten Anlaß der Synode (der einleitende Beitrag von *K. Rahner*) ruht kraft solcher Reflexion und Forschung auf besonders tragfähigen Pfeilern.

Bochum *Klaus Hemmerle*

ZENTRALKOMITEE DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN, (Hg.) *Gemeinde des Herrn.* 83. Deutscher Katholikentag Trier 1970. (940.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1970. Gb. DM 27.—.

Nicht nur die Glaubensbekenntnisse werden immer länger (und immer schlechter, wie ein Theologe kürzlich ironisch bemerkte), auch die Berichtsbände der Katholikentage werden immer dicker. Kam der Band über den Bamberger Katholikentag 1966 noch mit 409 Seiten aus, umfaßte der Bericht über den Essener Katholikentag 1968 schon 658. Im Jahre 1970 sind es bereits 940 Seiten. Der Leser blickt erschauernd in die Zukunft! Aber nicht nur der Seitenvergleich ist interessant.

Wenn wir einen nicht unwichtigen Aspekt herausgreifen, nämlich die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Kirche und Gesellschaft, so zeichnet sich in den Akten der drei letzten Katholikentage eine interessante Entwicklung ab. Auf dem Katholikentag in Bamberg 1966 hat vor allem H. Maier sehr stark den politischen Auftrag der Kirche betont. Er führte aus, daß „es nicht nur gerechtfertigt, sondern geradezu notwendig und unvermeidlich (sei), daß die Kirche ihre Weisung auch auf diesen (sc. politischen) Bereich ausdehnt" (151). „Sie muß zum Politischen Stellung nehmen" (154). Die Demokratie sei eine Tatsache, die zur Auseinandersetzung, theologischen Deutung und geistigen Anverwandlung ruft. Die Zeit der Ablehnung, der Gleichgültigkeit oder der rein pragmatischen Duldung sei vorüber. Vielmehr sei die Kirche heute aufgefordert, „zur modernen Demokratie ein ihr wesensgemäßes, d. h. aber ein theologisches Verhältnis zu entwickeln" (153). Ja, „die innerliche Aneignung der Demokratie ... scheint mir die wichtigste Aufgabe zu sein, die sich im deutschen Katholizismus in den nächsten Jahren stellt" (174). Auf dem Katholikentag in Essen 1968 hörte es sich etwas anders an. Dort führte H. Buchheim aus, daß der Satz „Die Demokratie fordert uns" nicht in dem Sinne ausgedeutet und verstanden werden darf, als müsse nun jedermann unbedingt ein aktiver Staatsbürger sein" (456). Für Buchheim ist „Demokratie nur eine Form politischer Herrschaft und nicht eine allgemeine Methodenlehre umfassender Gesellschaftsgestaltung" (463). (Hier ist schon zum Teil wörtlich der Grundtenor dessen dargelegt, was die neun Thesen des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken über die Gefahren der Demokratie beinhalten.)

Auf dem Trierer Katholikentag 1970 nun kommt ein breiteres Spektrum der Ansichten zu unserer Frage zur Sprache. H. Maier betont nun, daß die Losung, die Kirche dürfe sich nicht damit bescheiden, die Wunden der Welt zu heilen, sie müsse verhindern, daß Wunden überhaupt geschlagen werden, ein offenkundiger Aufruf zur Errichtung der Theokratie sei (93). Er begrüßt ein System sozialer Handlungsverteilung zwischen Klerikern und Laien, demzufolge „in einer pluralistischen Welt das kirchliche Amt nicht mehr die Gesamtverantwortung für das politische und soziale Handeln der Gläubigen übernehmen kann, so wenig andererseits die Gläubigen bei ihren vielfältigen und notwendigen Kontroversen, Vorstößen in den gesellschaftlichen Bereich, auf Veramtlichung ihrer jeweiligen sozialen und politischen Meinungen dringen können" (95).

In ähnliche Richtung weisen die Ausführungen von E. W. Böckenförde über „Politische Theologie — politisches Mandat der Gemeinde". Nach ihm kommt den kirchlichen Amtsträgern vor allem die Aufgabe des Hüter- und Wächteramtes zu; auch die kirchliche Gemeinde habe kein politisches Mandat im eigentlichen Sinne. Ein solches politisches Mandat kann nach B. nur eine Gruppe von Christen ausüben, die sich zu diesem Zwecke zusammenfinden (als Beispiel wird der Bensberger Kreis genannt).

Einen Schritt weiter geht E. Feil in seinem Referat „Politische Theologie — politisches Mandat der Gemeinde?". Nach ihm besitzt die Kirche zwar kein unmittelbares politisches Mandat nach Art einer politischen Institution, wohl aber unausweichlich eine politisch-gesellschaftliche Funktion. Er spricht von einem „indirekten politischen Mandat der Kirche und der Gemeinde" (285).

Ganz anders denkt K. Lang über das „Politische Engagement der Gemeinde". Ihr das politische Engagement absprechen, bedeutet nach ihm nichts anderes als ihr die Möglichkeit der Verkündigung und des Dienstes nehmen. Aus der Konsequenz des Evangeliums hat die Gemeinde politische Verant-

wortung und muß sich politisch engagieren. An dieser Fragestellung wird wenigstens in Umrissen deutlich, welche Entwicklung der deutsche Katholizismus in den letzten Jahren genommen hat und welche Pluralität von Meinungen in ihm vertreten werden. Gerade der letzte Berichtband ist dafür symptomatisch und deshalb so interessant.

CONCILIUM, *Die Zukunft der Kirche.* Berichtband des Concilium-Kongresses 1970. (160.) Benziger, Einsiedeln/Grünewald, Mainz 1971, Kart. lam. DM 12.80.

Der internationale Theologenkongreß von Brüssel, veranstaltet von den Theologen, die in der internationalen Zeitschrift für Theologie „Concilium" zusammenarbeiten, fand in der inner- wie außerkirchlichen Öffentlichkeit ein starkes Echo. Es ist deshalb sehr erfreulich, daß die Akten des Kongresses veröffentlicht wurden. Das Gesamtthema „Die Zukunft der Kirche" wurde in vier Einzelthemen aufgegliedert. Zu dem ersten Thema „Die Funktion der Theologie in der Kirche" nahmen Stellung die Theologen Chenu, Kasper, Jossua und Schillebeeckx. Das zweite Thema „Was ist die christliche Botschaft?" wurde behandelt von Brown, Rahner und Küng. Über „Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen" sprachen Metz, Baum und Vergote. Zu den „Strukturen für die Kirche von morgen" äußerten sich von Iersel, Greely und Congar. Auch die Entschließungen des Kongresses sind in dem Berichtband enthalten.

Nach meiner Überzeugung bedeutet dieser internationale Theologenkongreß von Brüssel für die katholische Theologie einen Wendepunkt. Die auf dem Kongreß vertretenen Theologen haben klar und eindeutig ihren elfenbeinernen Turm verlassen, in dem eine Theologie um der Theologie willen betrieben wurde. Sie haben sich den konkreten Themen zugewandt, die sich heute in der Gesellschaft und in der Kirche — als Teil dieser Gesellschaft — stellen, ohne dadurch auf Wissenschaftlichkeit zu verzichten. Dies kam vor allem in dem Referat von Metz zum Ausdruck, in dem er darlegte, daß die in der Kirche wachgehaltene Erinnerung an den Jesus von Nazareth eine subversive Bedeutung in der Gesellschaft haben könne. Es kommt vor allem auch zum Ausdruck in den Entschließungen des Kongresses, die deutlich einen gesellschaftskritischen Charakter tragen. Dabei ist es selbstverständlich, daß auch die auf dem Kongreß zutage getretene Pluralität der theologischen Ansichten, ja auch spannungsgeladene Konflikte in den Referaten und Entschließungen ihren Niederschlag gefunden haben. Aber daß der Kongreß sich mit großer Mehrheit hinter alle Resolutionen (mit einer Ausnahme) stellte, ist ein Markstein, hinter den man nicht mehr zurückgehen kann.

Tübingen *Norbert Greinacher*

LISS BERNHARD, *Auf Ultrakurzwelle.* Herausforderung zum Nachdenken. (184.) Veritas, Linz 1971. Kart. lam. S 57.—, DM 9.80.

Das Wort M. Bubers „Ich habe keine Lehre, führe aber ein Gespräch", dem Buch als Motto vorangestellt, weist auf die bewußt systemlose Art der Beiträge dieses Bandes hin. Lehre: Das meint den erhobenen Zeigefinger derer, die die Welt in ihren Gedankenraster gezwängt haben; alles „stimmt" bei ihnen und „geht aus", in der Theorie mindestens. Inzwischen hat man Gelegenheit gehabt, bescheidener zu werden. Gespräch als induktiver Weg ist weniger einfach als überzeugtes Dozieren. Voraussetzungen dafür sind ständiges Sich-in-Frage-Stellen, nie endende Konfrontation mit Problemen, die sich im Alltag auf sehr konkrete Weise bemerkbar machen, bewußte Nüchternheit, möglichst große seelische Ausgeglichenheit. Der Affekt hat beim Nach-Denken eine untergeordnete Rolle zu spielen; Vorurteile, Verallgemeinerungen und Überzeugungen, die sich nachträglich oft genug als Überredetsein herausstellen — das alles ist zu relativieren. Es geht um die Einsicht, daß der Mensch nie „fertig" ist.

In meisterhaften Skizzen von durchwegs 2 bis 3 Seiten zeigt Vf., wie man Schwierigkeiten zu Leibe rückt, die (ohne Nachdenken!) unlösbar zu sein scheinen. Immer bleibt die Nähe zum täglichen Leben gewahrt; in einer Sprache, die jedem verständlich ist, wird über Ent-Scheidendes gehandelt. Der Blick auf die Zukunft in Form der Frage beschließt etliche der komprimierten kleinen Abhandlungen, in denen das Wesen des Gesprächs sich kundtut: Im Konkreten fußend, alles Menschliche bejahend, durch den Glauben auf das Kommende weisend. Zukunft wird als Aufgabe und Verpflichtung gesehen. Zentrum ist der Glaube an das Wort Christi, ist die Orientierung an der unüberholbaren Verkündigung des Neuen Testaments. Vf. spricht es selbst aus: „Ich gebe allen Skeptikern recht, die mich mit Beispielen vom Mißbrauch der Macht überschütten wollen. Ja, das alles gibt es. Und trotzdem glaube ich auch an eine Weiterentwicklung des Menschen. Denn darauf kommt es letztlich an: Der Mensch muß sich ändern, und zwar nach dem Leitbild des idealen Menschen Jesus Christus. Das gilt für die Politik genauso wie für die Wirtschaft und alle anderen Bereiche unseres gesellschaftlichen Lebens." (115.)

Solche Sätze sind Ecksteine; man kann ausweichen oder sich ihnen stellen. Utopien auf dem Reißbrett gibt es derzeit zur Genüge — ihre Verwirklichung allerdings beginnt bei der Änderung des einzelnen Menschen. Den Weg zum „neuen" Verhalten — es ist ja nie zu spät — zeigt Vf. mit einer Deutlichkeit, bei der es nicht ohne schmerzliche

Selbstbesinnung abgehen mag. Aber gerade durch die Bejahung des Schwierigen wachsen Wert und Würde des Menschen. Klarheit der Darstellung und sanfte Unerbittlichkeit seien als Hauptvorzüge dieses Buches genannt, das tatsächlich „heraus" fordert: weg vom Bequemen, Gewohnten, Alltäglichen, hin zum schon geoffenbarten Ziel Christus. Ein heilsames Ärgernis zum Preis von drei Kinokarten.

Linz *Helmut Schink*

FISCHER HENRY / SCHÖPPING WOLFGANG (Hg.), *Materialdienst — Gemeindearbeit.* Leseblattausgabe mit Ringbuch. Jährlich 6 Lieferungen zu 24—32 Seiten. Grünewald, Mainz 1971. DM 24.—.

Das Anliegen der Herausgeber wird in der Einleitung so umschrieben: „Entsprechend dem Dreischritt: Praxis — Theorie — Praxis wird von den Erfahrungen der Gemeindearbeit ausgegangen. Diese Erfahrungen werden einer kritischen Reflexion unterzogen und ihrer Brauchbarkeit nach beurteilt und ausgewertet. So entstehen neue Modelle, es werden konkrete Impulse gegeben und in der Praxis verwertbare Unternehmungen werden in den einzelnen Schritten ihrer Entwicklung und Durchführung vorgeführt. Durch solche Information über positive oder auch negative Erfahrungen in der Gemeindearbeit, verbunden mit konkreten Vorschlägen für die Praxis, kann die Arbeit in den einzelnen Gemeinden wesentlich erleichtert und wirksamer gestaltet werden."
Der Stoff wird nach folgenden drei Sachgebieten gegliedert: 1. Soziologie der Gemeinde, 2. Organisation und Dienste der Gemeinde, 3. Lebensvollzüge der Gemeinde. Die erste Lieferung befaßt sich vor allem mit dem „Aufbau einer Gemeindeorganisation" und der „pastoralen Zielsetzung von Pfarrblättern". — Wer ein Pfarrblatt herausgeben oder ein bestehendes einer kritischen Überprüfung unterziehen will, bekommt hier viel gute Anregungen. Daß jede lebendige Pfarrgemeinde ein Pfarrblatt herausgibt, wird mit Recht als selbstverständlich vorausgesetzt.
Der Aufbau einer Gemeindeorganisation wird am Modell einer Großstadtpfarre mit 12.381 Mitgliedern aufgezeigt, was natürlich die Übertragung auf andere Verhältnisse nicht leicht macht. Welche Stadtpfarre in Österreich kann sich so viele Angestellte leisten: einen Pfarrcustos, der als Leiter des Pfarrbüros den Bereich der Organisation, der Personalfragen und der damit verbundenen Verwaltungsaufgaben übernimmt; eine Ganztagskraft in Pfarrbüro; eine persönliche Sekretärin des Gemeindeleiters; eine Seelsorgehelferin?
Zwar wird es in Zukunft an Stelle eines Kaplans mehr solcher Pfarrcustoden oder Pfarrsekretäre geben, die von der Diözese bezahlt werden, aber für kleinere Pfarren könnte ein zentrales Matrikenbüro und eine zentrale Finanzverwaltung eher eine Hilfe sein oder der Zusammenschluß von einigen Pfarren zu einem gemeinsamen Aktionsgebiet. So könnten dann eher die „Führungsprinzipien moderner Organisation" verwirklicht werden, auf welche die Modellpfarre ein Fachmann hingewiesen hat. Denn welcher Pfarrer kann zu seinem Kaplan etwa sagen: „Haben Sie von irgendeiner Tätigkeit genug, möchten Sie irgend etwas in Zukunft nicht mehr tun?" „So hält man die Tätigkeiten auch in großen Betrieben immer flexibel und sorgt, daß die Menschen Tätigkeiten haben, die ihnen liegen... Damit wird Rücksicht genommen auf die psychologische Tatsache, daß Menschen um so leistungsfähiger sind, je mehr sie diese Tätigkeit selbst gewählt haben" (Seite 10).
Insgesamt wird der positive und beachtliche Versuch unternommen, die Priester von Verwaltungsaufgaben frei zu machen und eine echte Mitarbeit und Mitbestimmung der Pfarrgemeinde, insbesondere des Pfarrgemeinderates zu erreichen. Als Hauptschwierigkeiten werden angeführt, fachlich qualifizierte Mitarbeiter und besonders einen Fachmann für die Jugendarbeit zu finden.
Die Mappe bietet jedenfalls gute Anregungen aus einer reichen Erfahrung in der Pfarrarbeit.

Linz *Eduard Röthlin*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

GROM BERNHARD, *Der Mensch und der dreifaltige Gott.* Analysen und Konsequenzen für die Praxis der Glaubensunterweisung. (221.) Kösel, München 1970. Paperback DM 24.—.

In Berücksichtigung von Erfahrungen deutscher, französischer und holländischer Trinitätskatechese versucht Vf. eine Relation herzustellen zwischen den theologischen Aussagen über das Trinitätsgeheimnis (2. Kap.) und den „religionspädagogischen Faktoren der Dreifaltigkeitskatechese" (3. Kap.). Sicherlich beinhaltet dieses gewissermaßen curriculare Vorgehen große Schwierigkeiten Vf. kennt diese und deutet sie auch an: Ganz abgesehen von der grundsätzlichen Schwierigkeit, psychologische Aussagen über den so komplexen religiösen Akt zu riskieren, kennen wir noch zu wenige bzw. zu wenig (vor allem entwicklungspsychologisch) differenzierte religionspsychologische Befunde. Trotzdem wagt er den „schöpferischen Dialog" zwischen Theologie und empirischer Anthropologie in der sicher richtigen Annahme, nur so echter Verkündigung näherzukommen. Ausschließlich durch die dauernde integrative Konfrontation können einerseits die theologischen Aussagen über

das Trinitätsmysterium für die Glaubenspädagogik fruchtbar werden und wird anderseits verhindert, daß in einem einseitig anthropozentrierenden Aktualisierungsverfahren die sachlichen Befunde der Trinitätstheologie verfälscht werden.
Wie sehr sich die angewandte Methode bewährt, beweisen die Schlußfolgerungen. Vf. plädiert nicht für eine „linear-progressive Aufteilung" der Dreifaltigkeitsverkündigung etwa im dem Sinne, daß im Zuge einer psychologistischen Interpretation „zuerst nur von Gott-Vater und erst nach Monaten von Christus und schließlich nach längerer Zeit vom Heiligen Geist" gehandelt werden würde. Zwar sollten in bestimmten Lebensphasen und Situationen bestimmte Perspektiven akzentuiert werden (entsprechend dem „Grad der möglichen Selbstreflexion" und in Relation zur „milieuspezifischen Differenzierung" usw.). Jedoch: „Teilziele müssen vom Endziel her bestimmt werden". Das durchgängig prägende Endziel der Trinitätskatechese sollte darin gesehen werden, „für das eine Notwendige und Beseligende der Annahme der dreieinigen Selbstmitteilung Gottes", dieser innersten Mitte des Heilsgeschehens, aufzuschließen.

Salzburg *Heinz Rothbucher*

HERTLE VALENTIN/MÜLLER JOSEF/SALLER MARGOT, *Praxis der Glaubensunterweisung in der Hauptschule.* Bd. 6: 6. Schuljahr. (208.) Kösel, München 1970. Ln. DM 19.80.

Vom umfangreich angelegten Kommentarwerk zum Deutschen Rahmenplan (1967) ist zu den Bänden 1 und 8 nun auch Band 6 erschienen. Seine Herausgeber können darauf verweisen, daß er nicht am grünen Tisch entstanden, sondern aus der praktischen Unterrichtsarbeit erwachsen ist. Es wird das Thema des 6. Schuljahres katechetisch erschlossen: Wir leben in der Gemeinschaft der Kirche. Dabei wird das durchgängige Bemühen spürbar, die einzelnen Unterrichtsinhalte jeweils der Lebenswirklichkeit der Schüler zuzuordnen bzw. sie daraus zu entwickeln. Ohne diese anthropologische Fundierung, die ja neuerdings durch die Curriculumsforschung vehement in Angriff genommen wird, ist ein zukunftsträchtiger Religionsunterricht nicht mehr denkbar.
Die katechetischen Modelle beinhalten auf dem Raster: „Theologische Vorbemerkungen — Didaktisch-methodische Hinweise — Vorschläge für die Katechese" ein erfreulich reichhaltiges Angebot für die inhaltliche und formale Gestaltung. Daß dabei die verschiedenen Formen der Aktivitätsweckung und -steigerung auf breiter Basis zur Anwendung gelangen, wird der Praktiker dankbar vermerken.
Der österreichische Katechet muß zwar von seinem Lehrplan aus verschiedene Divergenzen feststellen; er wird jedoch sehr viele Katechesen übernehmen können und überdies aus den didaktisch-methodischen Hinweisen wertvolle Anregungen und Einsichten gewinnen können.

GÖSSMANN WILHELM, *Protestieren — Nachdenken — Meditieren — Beten.* Textausgabe für den Schulgebrauch. (64.) Gesamtausgabe. (192.) Pfeiffer, München 1970. Kart. lam. DM 3.40 bzw. 10.80.

Wie der Titel andeutet, möchte der in sprachdidaktischen Fragen bestens ausgewiesene Vf. dazu verhelfen, die Schüler vom Protestieren über einen kritischen Reflexionsprozeß zum — Beten anzuleiten. Denn das Betenkönnen ist heute längst keine Selbstverständlichkeit mehr — schon gar nicht im Rahmen des gewohnten Schulgebetes. Die manchmal vorgeschlagene Lösung, das schulische Beten einfach zu unterlassen, weil es ohnehin nur seelenlose Routine sei, verkennt sowohl die Sachlage wie auch die Bedeutung des gemeinsamen Betens innerhalb des Religionsunterrichtes.
Vf. zeigt einen neuen Weg, auf dem die Heranwachsenden wieder allmählich in rechte Gebetshaltung eingeführt werden können. Die Gebetstexte, die er vorlegt, unterscheiden sich stark von den üblichen Schulgebeten. Sie haben alles frömmelnde und bloßerbauende Gewand abgestreift, muten ausgesprochen profan an, brauchen daher auch nicht in Gebetshaltung gesprochen zu werden, bezwecken nicht kultische Handlung, sondern wollen der Selbsterkenntnis und Weltdeutung dienen und verlangen förmlich nach Gespräch und Diskussion. Dadurch, daß sie den Sinn für verbindliches Sprechen schärfen, wollen sie den Geist des Gebetes wecken. Während die Textausgabe für die Hand des Schülers bestimmt ist, ist die Gesamtausgabe als Behelf für den Erzieher gedacht und beinhaltet außer den Gebetstexten auch noch erschließende Reflexionen und Meditationen sowie informative Stundenprotokolle und didaktische Analysen, die aus der Unterrichtsarbeit mit diesen Texten in verschiedenen Schulklassen stammen.
Allen Religionslehrern, die sowohl um Schwierigkeit wie auch um Bedeutung des schulischen Betens wissen, darf dieses anregende und ermutigende Büchlein bestens empfohlen werden.

FINK HANS/KORHERR EDGAR JOSEF (Hg.), *Neue Schwerpunkte der Katechese in der Volksschule.* Unterstufe. (Veröffentlichungen österreichischer Religionspädagogen.) (319.) Herder, Wien 1970. Paperback S 80.—, DM 12.80.

Die Einführung des neuen Österreichischen Rahmenplanes stellt die Volksschulkatecheten vor neue und nicht geringe Probleme. In diesem Sammelband sollen Struktur und

Schwerpunkte des Rahmenplanes markiert und in die Praxis übersetzt werden. Eine Übersicht über die Beitragsthemen macht dieses Anliegen deutlich: Kinder sind anders (Höfer), Die religionspädagogische Situation der Schulanfänger (Nemetschek), Religionsunterricht und Elternhaus (Fischer), Eucharistische Erziehung zu „rechtzeitiger" Erstkommunion (Zehndorfer), Buß- und Beichterziehung in der Katechese (Birngruber), Grundsätzliches und Praktisches zur Methode des schulischen Religionsunterrichtes (Korherr), Die Gebetserziehung auf der ersten Schulstufe (Fink), Die katechetische Feier (Roth), Die Kunst des Erzählens im Dienst der Glaubensvermittlung (Nouwens).
Das Studium dieser katechetischen Beiträge vermag nicht nur gemäß der Intention der Vf. die Übersetzungsarbeit des Rahmenplanes in den katechetischen Alltag hinein zu erleichtern; es regt auch zur Fachdiskussion und Konfrontation an, zumal die angebotenen Überlegungen sich zwar auf die Unterstufe der Volksschule konzentrieren, diese aber wiederholt überschreiten. Aus solchen und anderen Gründen darf dieser Sammelband allen Volksschulkatecheten sehr empfohlen werden.

WEBER GÜNTER, *Das Zeichen für eine bessere Welt.* Ein Bußbuch. (48.) Herder, Freiburg 1970. Geb. DM 3.80.

Dieses Buch ist für die Schüler der 4. Schulstufe gedacht. Eine moderne, durch zahlreiche Fotos aufgelockerte Gestaltung wird die Sympathie der Kinder, eine gediegene Hinführung zu Bußgesinnung und Bußsakrament die der Katecheten gewinnen. In fünf Abschnitten gliedert Vf. seine gut lesbare, ja stellenweise spannende Darlegung: Die Welt, in der wir leben — Gott will eine bessere Welt — Unser Weg: Mit Christus leben — Vergebung für uns Menschen — Das Zeichen der Vergebung. Der Hauptvorzug dieses Bilder-, Lese- und Lernbuches liegt wohl in der Wirklichkeits- und Lebensnähe: Nicht lehrhafte Abhandlungen und abstrakte Gedankengänge, auch nicht bloß anthropologische „Sprungbretter", sondern durchwegs Aufbereitung der Erfahrungs- und Erlebniswelt der angesprochenen Schüler kennzeichnen es. Daß der eine oder andere Gedankengang oder sprachliche Ausdruck schon auf ein etwas höheres Schüleralter zielt, schadet kaum.

Wenn dieses Bußbuch auch nicht zu einem offiziellen Unterrichtsbehelf werden wird, als Geschenk für einzelne Kinder und als Unterweisungsbehelf für den Katecheten wird es recht gute Dienste leisten können.

GERMANN WILHELM, *Salz der Erde.* Über die Sendung des Christen. Werksbuch für den Lehrer. (Modelle Bd. 1.) (183.) Walter, Olten 1970. Ln. sfr 19.—.

OSER FRITZ/GERMANN WILHELM/ KIRCHHOFER KARL, *Salz der Erde.* Arbeitsbuch im 7.—9. Schuljahr. (126.) Werkmappe für die Schüler. (63 Blätter.) Walter, Olten 1970. sfr 7.80.

Der 1. Band der Reihe „modelle" läßt sich gut an. Am Beispiel der Missionskatechesen wird ein Weg mit aller Konsequenz beschritten, der in letzter Zeit verschiedentlich als der vermutlich einzig zielführende in der Katechese von morgen bezeichnet wird, bei dem man aber bisher, von einigen vagen Andeutungen abgesehen, nicht viel weitergekommen ist. Es ist dies der Weg der Erfahrungsbereitung, -deutung und ihrer je neuen Verwirklichung im Glaubensleben. Die psychologische Erkenntnis, daß Schüler nur handelnd wirklich lernen können, konkretisiert sich hier zum sog. Arbeitsvorhaben, durch das sie in ihre Umwelt eingreifen und darüber nachher im Unterricht reflektieren. „Planung, Durchführung und Reflexion werden Verstehensgrundlage für religiöse Kräftebildung und für die Auseinandersetzung mit Fremdtexten in der Bibel usw." (9).

Diese didaktischen Forderungen gewinnen nun Gestalt in den folgenden Modellkatechesen über die missionarische Aufgabe der Schüler (Sendung des Christen). Vf. beginnt nicht etwa mit Situationsschilderungen aus dem Missionsleben, schon gar nicht mit Schrifttexten über den Missionsauftrag der Kirche und des einzelnen Christen. Ihm geht es vielmehr um Erfahrungsvermittlung, und er setzt deshalb im Umweltsfeld seiner Schüler an (es handelt sich um 14- bis 16jährige Burschen und Mädchen einer Münchner Volksschule). Es kommt zu einem Interview mit der Gemeindeschwester (Seelsorgehelferin) und zu einer von den Schülern durchgeführten Weihnachtsbescherung in einem Obdachlosenheim. Von diesem beeindruckenden Sehen und Erfahren der Not und Einsamkeit so vieler und aus der Erfahrung des Helfenkönnens und Freudeschenkens wird allmählich die Brücke geschlagen zu den Formen des helfenden Daseins für andere („mein Dienst durch die Tat, durch das Wort, durch die Haltung, durch das Gebet und schließlich in der sakramentalen Begegnung mit Christus"). Erst jetzt wagt der Autor, seine Schüler in die Anliegen der Mission einzuführen und sie für verantwortliches Mitdenken und Mithelfen zu gewinnen. — Im übrigen ist dieses Werkbuch für den Lehrer durchsetzt von didaktisch-methodischen Hinweisen (in Form von kleinen Exkursen), die in ihrer betont modernen Stoßrichtung recht gut zu einer zeitgemäßen Unterrichtsgestaltung beitragen können. —

Die dazugehörige Arbeitsmappe für den Schüler „Salz der Erde" umfaßt 63 großformatige Arbeitsblätter. Fotos, Denkanstöße, Arbeitsimpulse, Literaturbeispiele usw. sollen

die Selbsttätigkeit der Schüler aktivieren und ihre Mitarbeit produktiv werden lassen. Freilich wird selten der Fall eintreten, daß sich diese Arbeitsblätter in den Händen aller Schüler vorfinden (kein offizieller Behelf; Schwierigkeit der privaten Anschaffung). Aber selbst ohne diese Arbeitsmappen vermag das Lehrerhandbuch eine Fülle von wertvollen katechetischen Impulsen zu vermitteln und ist schon allein deswegen zu empfehlen.
Man darf mit Spannung das Erscheinen weiterer Bände der Reihe „modelle" erwarten, vor allem bezüglich jener Unterrichtsthemen, die von sich aus eine geringere Lebensnähe aufweisen und daher schwieriger im Erfahrungsbereich zu verankern sind.

HAMAN BRUNO, *Religiöse Erziehung als Unterrichtsprinzip.* (Werdende Welt, Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen, Bd. 15.) (160.) Lahn-V., Limburg 1970. Kart. lam. DM 14.50.

Die religiöse Erziehungsaufgabe der Schule und die Berechtigung der Schulkatechese in der pluralistischen Gesellschaftsordnung sind nicht nur theoretisch in Frage gestellt. Man beginnt im Gefolge leidenschaftlicher und nicht immer sachlicher Diskussionen bereits praktische Konsequenzen zu ziehen. Die anstehende Problematik bedarf deshalb dringend einer Klärung, zunächst einmal im katechetischen Lager selbst.
Vf. unternimmt in dieser Publikation den dankenswerten Versuch, Licht in die verworrene Sachlage zu bringen. Dabei geht es ihm zunächst um die religiöse Grundlegung der Schularbeit selbst, um die fundamentale Bedeutung religiöser Erziehung und Bildung, wie sie bei uns auch in Österreich im sog. Zielparagraphen des Schulgesetzes von 1962 zumindest textliche Würdigung findet. — In einem eigenen Abschnitt entwirft der Autor eine Skizze jener Bezugspunkte, die sich zwischen den einzelnen Schulfächern und der religiösen Erziehungsaufgabe ergeben. Derartige Überlegungen sind — auch wenn sie nicht in allem unwidersprochen bleiben dürften — nicht nur ermutigend und für den Religionspädagogen hilfreich, sie könnten gerade den kirchlichen Privatschulen wertvolle Erkenntnisse vermitteln, wie sie ihre arteigene Chance im Sinn einer ganzheitlichen Unterrichtsplanung und religiösen Lebensgestaltung realisieren könnten. Dazu vermag auch der Abschnitt über die religiöse Wirkkraft der Formen schulischen Lebens (u. a. Fest und Feier, Gottesdienst in der Schule, sozialerzieherische Bedeutung der Schülermitverantwortung) die religionspädagogische Diskussion zu befruchten. Wenn sich auch nicht wenige der an sich berechtigten Gedanken und Forderungen, die Vf. vorlegt, an der harten Wirklichkeit der Schulpraxis zumal in den staatlichen Schulen stoßen werden, der in die Auseinandersetzung über Schule und religiöse Erziehung hineingezogene Katechet tut sicherlich gut daran, sich von dieser Fachlektüre inspirieren zu lassen.

HORNA L. DE, *Mit Jesus leben.* (20.); *Jesus ist der gute Hirte.* (20.) Farbige Bilderbücher für 7- bis 10jährige. Ars sacra, München 1971. Paperback je DM 4.80.

Das erste Bilderbuch bringt einige Jesus-Erzählungen, die von der Hochzeit zu Kana bis zu den Emmausjüngern reichen; das zweite beschränkt sich auf das Guten-Hirten-Gleichnis. Beide bemühen sich um knappen, kindertümliche Textform und legen das Schwergewicht auf die Illustration. Diese ist es auch, die das Besondere unter ähnlichen Kinderbüchern ausmacht und ein erfreuliches Beispiel davon darstellt, was moderne Farb- und Formgebung vermag. Vf. wagt es, seine Gestaltungsfreude auch in die Details hinein zu verlängern und vermag doch zu allermeist die Hauptaussage kräftig herauszustreichen. Was aber den Betrachter dieser Bilder am meisten einnimmt, sind frohe, leuchtende Farben (gegenüber der oft anzutreffenden Vorliebe für düstere, „schmutzige" Farben) und klare Konturenzeichnung (gegenüber einer oft verschwommenen „unsauberen" Darstellungsweise). Beide Bilderbücher sind für Kinder von 6 bis 9 Jahren zu empfehlen.

TILMANN KLEMENS, *Wie spricht man heute in der Familie von Gott?* (63.) Auer, Donauwörth 1970. Kart. lam. DM 2.50.

Wenn man eine neue Publikation von Kl. Tilmann in die Hand nimmt, dann erwartet man von vornherein, eine unkomplizierte, gut lesbare und dabei inhaltlich gediegene Darlegung vorzufinden. Solche Qualitäten weist auch dieses schmale Bändchen auf. Auf wenigen Seiten sagt Vf. sehr Treffendes und Richtungweisendes. Besonders sind zu nennen die Gedanken über die Erfahrbarkeit Gottes im alltäglichen Leben, über die „Gegensätze" in Gott (ein schwieriges Problem wird in wenigen, aber weiterhelfenden Worten umrissen); ferner die sehr instruktiven Hinweise für das Gespräch mit den Kindern über Schöpfung, Natur und Technik, über die Weltvollendung durch Gott und den darin mitgemeinten Auftrag an den Menschen, seinen Teil dazu beizutragen usw.
Kurzum: eine sehr dankenswerte Handreichung für Eltern, die das so nötige religiöse Gespräch mit ihren Kindern nicht nur pflegen, sondern es auch den heutigen religionspädagogischen Forderungen anpassen wollen.

BECK E./HERTLE V./MILLER G./QUADFLIEG J., *Glaubensunterweisung im 8. Schuljahr.* (Praxis der Glaubensunterweisung in

der Hauptschule Bd. 8.) (184.) Kösel, München 1970. Ln. DM 18.80.

Ergänzend zu der schon früher besprochenen Reihe ist für diesen Band noch zu erwähnen: Er hält sich konsequent an die Themenwahl des (deutschen) Rahmenplanes und bietet durchwegs akzeptable Unterrichtsskizzen zu folgenden Lehrstoffblöcken: Kennzeichen des Christseins, Gebet, Sünde; Schöpfung, Auftrag des Schöpfers an den Menschen, Arbeit und Beruf, Liebe als Lebensordnung; Christ in der Welt von heute, Mission und Missionare, Judentum, christliche Kirchen, Kirche und weltliche Macht usw.

Nochmals sei darauf hingewiesen, daß auch der Katechet in Österreich trotz der verschiedenen Lehrplangestaltung sich dieser Praxis-Reihe mit beachtlichem Nutzen bedienen kann, wobei gerade beim vorliegenden Band die Lehreinheiten über die christlichen Kirchen und Sekten hervorzuheben sind.

SPIEGEL JOSEF F., *Das Kind und die Bibel.* Zur Hermeneutik und Didaktik des Bibelunterrichts in der Vorschul- und Anfangklasse. (Theologische Brennpunkte Bd. 26/27.) (131.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1970. Kart. lam. DM 12.80.

Wer auf Grund des Untertitels vermeint, bloß eine Handreichung für den Bibelunterricht in der 1. Schulstufe zu bekommen, der wird durch das Studium dieser anspruchsvollen und nicht immer leicht lesbaren Publikation eines Besseren belehrt.

Zunächst umreißt der Autor die Problemstellung (I): Es geht ihm um eine grundlegende didaktische Neubesinnung des Bibelunterrichtes, besonders in der ersten Schulstufe. Eine kurze Rückbesinnung auf den Bibelunterricht der Vergangenheit (bei der ausnahmsweise auch einmal die beiden bekannten österreichischen Religionspädagogen Johann und Wilhelm Pichler genannt und in ihrer Bedeutung gewürdigt werden) schärft den Blick für den Bibelunterricht heute, der sich bisher eng an die didaktische Konzeption anhielt: Religiöse Unterweisung der Anfangsstufe habe sich als religiöse Umweltsdeutung zu verstehen. Die Berechtigung dieses Ansatzes wird nun vom Vf. in Frage gestellt, wobei er vor allem davon ausgeht, daß ja das Kind von heute kaum — weder in der Familie noch in der näheren Umwelt — auf religiöse Lebensäußerungen stößt. Er fragt nun weiter, ob für das Kind der Zugang zur Offenbarung im Medium der Sprache, also der Bibel, erreicht werden kann und untersucht zu diesem Zweck das ebenso interessante wie widersprüchlich beurteilte Phänomen „Märchen".

Im nächsten Abschnitt „Die Bedeutung der ‚Umwelt' für den Religionsunterricht" (II) kommt der Autor zur folgenden These, die er anschließend zu begründen sucht und dabei auf namhafte Gewährsleute verweisen kann: Schule ist notwendig Sprachschule — Religionsunterricht ist wesentlich Sprachunterricht! — Was nun den Religionsunterricht als Sprachunterricht (III) konstituiert, wird in zwei Überlegungen nahegebracht: Sprache als Zugang zur Welt — Das Verhältnis des Kindes zur Sprache. Hier stößt man auf recht Bedenkenswertes aus dem noch relativ jungen Gebiet der modernen Sprachphilosophie. Der IV. Abschnitt gilt der Didaktik des Bibelunterrichtes und sollte auch vom vielgeplagten Praktiker aufmerksam gelesen werden, da hier in leicht faßlicher Form eine Art Einlesehilfe in das noch ziemlich unbekannte und doch immer bedeutsamer werdende Gebiet der Didaktik geboten wird. — Noch mehr auf die Rechnung kommt der praxisinteressierte Leser im V. Abschnitt über die Methodik des Bibelunterrichtes, in dem das Erzählen als Verstehenshilfe, die Innerung durch Meditation und die Äußerung in der Erfahrung (Spiel, Malen, Gespräch) behandelt werden. In der systematischen Zusammenfassung (VI) versucht Spiegel den Religionsunterricht als Sprachunterricht in eine Theorie der Grundschule zu integrieren bzw. möglichen Einwänden zur vorgeschlagenen Problemlösung zu begegnen. Es ist jedoch zu erwarten, daß dieses skizzierte Konzept nicht in allem unwidersprochen bleibt und von weiteren Aspekten aus beleuchtet wird — ein Vorgang, der sicherlich ganz in der Intention des Vfs. liegt. In dieser anregenden und weiterführenden Klärungsfunktion wird auch der spezielle Wert dieser Studien liegen — ganz abgesehen von den vielen nützlichen Impulsen, die sich auch für den Praktiker ergeben.

Linz *Franz Huemer*

HOMILETIK

STEFFENS HANS, *... damit du dich überzeugst.* Homilien zu den Evangelien. Lesejahr C. (320.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1970. Kart. DM 14.80.

Wenn auch (mehr oder weniger) ausgearbeitete Predigtentwürfe oftmals angefeindet werden, ist doch zu sagen, daß der Kampf eigentlich vor allem darum gehen muß, schlechte und minderwertige Predigten zu vermeiden, als dieses Literatur-Genre in Bausch und Bogen zu verdammen. Als gutes Gegenbeispiel dürfen die hier abgedruckten Vorlagen gelten. Vf. will dabei keine absolute Fertigware bieten, sondern anregen. Und zwar Prediger und Hörer.

Wie die Durchsicht und Prüfung der (im obigen Sinne gemeinten) Modelle zeigt, versteht der Autor die Frage des gegenwärtigen Menschen und redet auch seine Sprache. Die einzelnen Vorlagen stehen unter einem Hauptthema, das eigentliche Corpus wird in

drei Gedankenschritte gegliedert. Wertvoll ist die vorgeschaltete „Hinführung", wenn es m. E. auch manchmal Schwierigkeiten macht, den Übergang zu bewerkstelligen. Grundsätzlich aber leistet ein solcher „Aufhänger" (oder wie man ihn nennen mag), trotz Bedenken mancher Theoretiker und Praktiker, dem Ganzen einen guten Dienst.

Bei der eigentlichen „Predigt" greift Vf. aus dem reichen Motivbündel des Gotteswortes weniges heraus. Daß hier bzgl. der Auswahl abweichende Meinungen möglich sind bzw. man sich fragt, ob die Details vom Kerngedanken der Perikope her manchmal nicht etwas anders ausschauen könnten, ist verständlich. Das praktizierte Verfahren erlaubt seinerseits die besagten Einzeldaten nachhaltig und plastisch auszuführen. Auf Grund der Vorzüge verwundert es nicht, daß gerade die im „Joch des jeden Sonntag Predigen-Müssen" stehenden Verkünder (was nicht heißt, Predigen sei nur eine Last — im Gegenteil!) gerne dieses Werk zu Rate ziehen.

MAYER JOSEPH ERNST, *Neue Verkündigung*. Lesejahr C. (236.) Tyrolia, Innsbruck 1970. Kart. lam. S 88.—, sfr 16.50, DM 12.80.

Das Anliegen dieser Predigtgedanken ist es, Impulse zu vermitteln, und zwar nach mehreren Seiten hin. Es geht dabei Vf. trotz abgerundeter Ausführungen nicht speziell um Darbietung einer Vorlage im strengen Sinne. Er bemerkt vielmehr selbst, daß besagte Anstöße „zu ganz verschiedenen Predigten entfaltet werden können" (7). Darin liegt eine Chance, hierdurch ist Schablone vermieden. Daß dies natürlich Selbstbetätigung des Homileten (der die Modelle benutzt) voraussetzt, leuchtet ein. Der Autor, und das ist für die Grundeinstellung ebenfalls wichtig, sieht die Bedeutung (und Schwierigkeit) exegetischer Vorarbeit sehr wohl. Was ihm aber wichtig erscheint: Verkündigt muß heute werden. Man möchte ergänzen: Der Prediger kann nicht warten, bis alle Fragen wissenschaftlich geklärt sind (insofern das überhaupt „restlos" möglich), sondern muß tätig werden, hier und jetzt.

Für die Arbeit mit dem Buch erscheint es dienlich, daß an der Spitze der Ausführungen jeweils die vollständige Perikope abgedruckt ist. Obwohl dies (leider) nur Evangelientexte sind, bedeutet das nicht, daß die Predigtgedanken lediglich an der genannten Lesung orientiert wären; vielmehr lassen sich auch Beziehungen zu den (beiden) übrigen Stücken greifen (was m. E. nie ganz aus dem Auge verloren werden sollte!). Wie praktische Erprobung zeigt, dürften sich aus den mitunter überaus dichten (doch auch zugleich lebendigen und stilistisch gekonnt dargebotenen) Gaben gerade dann geeignete Ansätze (für die in den Gemeinden unterschiedlichen Situationen) herauskristallisieren, wenn man die Vorlagen (einige Zeit) nachhaltig als Meditationshilfen verwendet.

BOSSE AUGUST JOSEPH, *Die Sonntagspredigt*. Handreichung für die Verkündigung. 1. Fastensonntag bis Pfingsten. (124.) Pustet, Regensburg 1970. Kart. DM 9.50.

Es ist erfreulich, daß mehrere der gerade im Zusammenhang mit der neuen katholischen Perikopenordnung erschienene „Predigtbücher" versuchen, eigenes Profil zu zeigen. Sie dienen dadurch dem im letzten unauslotbaren Wort Gottes in besonderer Weise, weil sie jeweils spezifische Nuancen aus der Sicht des Homileten sowie des Hörers bieten; durch die Zusammenschau der einzelnen Autoren läßt sich ein reiches Mosaik herstellen.

Der angezeigte Band (der die Perikopen der Reihe A im Auge hat) ist, nicht zuletzt in Verbindung mit dem holländischen Katechismus, darum bemüht, vor allem auf Fragen des modernen Menschen brauchbare Antworten zu geben. Vf. beschreitet dabei folgenden Weg: Gedanken zur vorgeschlagenen Predigt (Thema), Nennung von Schwierigkeiten (Problematik), Anregungen für die konkrete Gestaltung (Aufbau) und Bezug zur gegenwärtigen Liturgie (Aktualisierung). Da die Überlegungen speziell für die Zeit vom 1. Fastensonntag bis Pfingsten gedacht sind, wird das Gut um die Schwerpunkte: Sünde und Vergebung, Erlösung und Ostern sowie Vorbereitung auf Pfingsten bzw. Einführung zum Thema „Geist Christi" geordnet.

Das Werk zählt zu einem Typ von Predigtbüchern, die weniger von der (detaillierten) Exegese geprägt sind, als von bestimmten Themen, näherhin vom Gedanken zeitgemäßer Verkündigung. Hier liegen m. E. die Vorteile, manchmal aber auch Schwächen des Buches. Es scheint nämlich, als würde das Thema gegenüber der biblischen Aussage verschiedentlich etwas zu stark im Vordergrund stehen. Damit sei keineswegs etwas gegen „thematische Predigt" gesagt bzw. dem Vf. Voreingenommenheit unterschoben. Es fragt sich nur, ob eine Homilie im Sonntagsgottesdienst (wofür Vf. seinen Band vor allem anbietet) dies alles leisten kann und soll bzw. ob der Platz für derartige Anreden nicht besser ein thematischer Wortgottesdienst o. ä. wäre. Was die Ausführung betrifft, stellt man fest, daß die Materialien weit weniger als bei sonstigen Autoren im Sinne eines „Kochbuches" geboten werden, d. h.: sie setzen gehörige eigene Arbeit voraus. Wer sich aber der Mühe unterzieht, mit dem Vf. die vorgeschlagene Höhenwanderung zu unternehmen, wird durch manchen vortrefflichen Blick belohnt.

LAUBACH JAKOB (Hg.), *Predigtgespräche.* (299.) Grünewald, Mainz 1970. Kart. lam. DM 19.50.

Eine Zusammenstellung von Ergebnissen zu den in jüngster Zeit von Gremien unterschiedlicher Prägung gestarteten Versuchen, aus der oft beklagten Predigtmonopolisierung herauszukommen, bildet eine willkommene Schattierung im Fächer neuerer Verkündigungsliteratur. Als Ziel schwebt den Autoren vor: Tätigkeit mehrerer bzw. Gemeinschaftsarbeit, als konkrete Vorlagen dienen die Perikopen des Lesejahres C.

Unbeschadet gewisser Einzelheiten, bei denen andere Lösungen denkbar sind (vgl. auch unten), kann das gewagte Unternehmen nicht hoch genug eingeschätzt werden. Es läßt u. a. nämlich einerseits den Prediger wissen, welche konkreten Fragen die „Hörer" bewegen, dient aber ebenfalls zugleich als Hilfe für die in Zukunft in stärkerem Maße als seither nötige „Laien"-Predigt. Nicht vergessen sei, daß man das Buch nicht zuletzt als eine Art „Anleitung" für solche Christen werten darf, die, aus welchen Gründen auch immer, keine Möglichkeit zum (sonntäglichen) Gottesdienst haben, sich aber doch „unter dem Wort Gottes" versammeln wollen. Ferner ist natürlich die Bedeutung solchen Gesprächs für eine Predigt im engeren Sinne (also vor einer Gemeinde o. ä.) zu würdigen. Daß dieser Ansatz weitere Spielarten beinhaltet (dialogisches Vorgehen usw.), deutet Hg. im Vorwort an.

Was das im Buch erwähnte (seitens der Zuhörer vorzunehmende) Stellen von Fragen an den (oder die) Prediger bei einem konkreten „Vortrag" angeht, wird man freilich sehr auf die Situation zu achten haben. In der eigentlichen „gottesdienstlichen Predigt" (etwa sonntäglicher Gemeindevollzug) in großen Gemeinden ist wohl eher Sparsamkeit am Platze. Demgegenüber besteht bei Sondergruppen (kleine Kreise; spezielle Zielgruppen) ein wesentlich besseres Feld. — Ein zweites wäre zu vermerken. Wenn auch mitunter davon abgeraten wird, auf alle drei oder zwei Perikopen des Lesezyklus einzugehen, müßte man doch ab und zu den Versuch machen (so wie etwa im Buch mehrfach anvisiert, vgl. S. 32, 48 usw.), wenigstens einige Verbindungslinien zu ziehen (über die Schwierigkeit in der Praxis ist sich Rez. durchaus im klaren). Der oft gehörte Vorwurf: Warum liest man uns das vor, wenn ihr doch nichts dazu sagt, sei (trotz möglicher Gegengründe!) nicht zu leicht genommen. Andernfalls scheint es mitunter richtiger, (auch) auf den Vortrag der (schwierigen bzw. undurchsichtigen) Perikope ganz zu verzichten. Bzgl. der technischen Seite der Behandlung mehrerer Perikopen (in einer Gesprächsrunde) wäre zu sagen, daß die Bildung von (drei) Teilgruppen (für je einen Text) trotz verschiedentlich auftretender Komplikationen mitunter zu guten Resultaten führte.

Alles in allem darf man wünschen, daß auch die (vom Hg. geplanten) Überlegungen zu den Perikopenordnungen A und B konkrete Ergebnisse zeitigen.

Bamberg *Hermann Reifenberg*

LITURGIK

SCHILLING ALFRED, *Motivmessen I.* Thematische Meßformulare für jeden Tag. (285.) Driewer, Essen 1970. Linson DM 17.80.

FRANZEN FRANZ, *Motivmessen II.* Thematische Meßformulare für jeden Tag. (246.) 2. Aufl. Driewer, Essen 1970. Linson DM 16.80.

Die hohen Auflagenziffern der angezeigten Bände geben jedem Einsichtigen zu denken: die Bemühung um die Lebensnähe des Gottesdienstes ist zu allen Zeiten vordringlich und wird auch von den bestgemeinten neuen Ritualien und Voraus-Ausgaben des deutschen Meßbuches keineswegs überholt werden. Im Spannungsfeld von Fülle und Form wird es gut sein, wenn wir in Kürze wieder ein deutsches Meßbuch bekommen, doch kann und darf es nie wieder ein „nachtridentinisches Missale" werden. Es kann nur der Rahmen sein, in dem man die Fülle der lebendigen Erfordernisse und religiösen Äußerungen der Gemeinde faßt. Die Konkretisierung und Konkretheit des Gottesdienstes bleibt dauernde Aufgabe des Verkündigers und Liturgen, wenn auch sicher nicht seine allein!

Die vorliegenden Bände könnten Hilfen dazu sein. Den schlechtesten Dienst würde man ihnen erweisen, wenn man sie wie Kochbücher behandelte und haargenau nach ihrem Rezept verführe. Ich gebe — ganz persönlich — gerne zu, daß mir manche Passagen etwas zu gallig sind; man könnte es friedlicher sagen. Aber wahrscheinlich müssen manche Anstöße heute so kräftig sein, um aus der Lethargie aufzurütteln. Wer also Äußerungen finden will, um die „Progressiven" aufzuspießen, wird sie ohne sonderliche Mühe reichlich finden. Viel Freude dabei! Ich benutze die Bände aber gern als gelegentliche Lektüre und Anregung. Je nach Gemütslage mag sich jeder Leser das Brauchbare herausholen und verwerten.

Eine Anmerkung scheint mir doch notwendig: Man hüte sich vor der einseitigen Intellektualisierung des Gottesdienstes in der Überstrapazierung der dem Wort zugeordneten Stilelemente (durch bloße Information und Reflexion, durch Features, Reportagen bis hin zu Gags, durch Soziologisierung und Psychologisierung und Politisierung). Die Forderung der Konkretheit des Gottesdienstes habe ich oben schon betont. Wer aber

wieder das sakramentale Zeichen und das Handlungssymbol in den Blick bekommen möchte (und muß!), lese mit Nutzen neben den empfohlenen Bänden auch einmal wieder — etwa — Guardinis „Liturgische Bildung"!

SUTTNER ERNST CHRISTOPH (Hg.), *Eucharistie — Zeichen der Einheit.* Erstes Regensburger Ökumenisches Symposion. (134.) Pustet, Regensburg 1970. Kart. lam. DM 9.80.

Der Sammelband bringt — in gerafften Auszügen — die Referate katholischer und östlicher Theologen, die im Juli 1969 auf Schloß Spindlhof bei Regensburg gehalten wurden. Veranstalter waren die ökumenische Kommission der deutschen Bischofskonferenz (unter Bischof Graber) und die Kommission für gesamtchristliche Fragen des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel (unter Metropolit Chrysosthomos Konstantinides). Gesamtthema der Tagung war die Eucharistie. In einem ersten Teil wurde ein Abriß der Geschichte der Liturgie in altchristlicher Zeit und ihrer byzantinischen und römischen Ausprägung gegeben (K. Gamber, E. Theodorou und F. Nikolasch). Sodann wurde die Frage nach der Theologie der Eucharistie gestellt; J. Auger zeigte sie aus katholischer Sicht, G. Saphiris aus ostkirchlicher, während H. Riedlinger die neuen Impulse zu Eucharistie- und Kirchenfragen während und nach dem Vaticanum II beleuchtete. Besondere Wichtigkeit bekam der 3. Teil des Gesprächs, der die Frage der Interkommunion betraf. Ch. Konstantinides behandelte sie aus orthodoxer, M. Kaiser aus neuerer katholischer Sicht; E. Ch. Suttner erörterte sie in bezug auf das leidige Problem der Unierten. Die hier gesammelten Vorträge sind von höchster Bedeutsamkeit und informieren vorzüglich. Erhebliche Einschränkungen möchte ich nur beim ersten Referat (Gamber) machen, wo mir vieles als sehr unpräzis und zu global (jüdische Vorformen; zu geringe Distinktion von Mahl und Eucharistie) oder gar als unhaltbar und skurril (Agapenfeiern des 4./5. Jhs. in alpenländischen Kirchen — etwa in Teurnia — auf den freistehenden apsidalen Priesterbänken) erscheint. Das Buch ist jedem ökumenisch Interessierten wärmstens zu empfehlen.

DREISSEN JOSEF/STEFFENS HANS, *Eucharistische Wortgottesdienste.* (149.) Auer, Donauwörth 1971, Plastik DM 10.80, sfr 13.60, S 80.—.

Das Buch kann man rückhaltlos empfehlen: Es bietet gute und kernige Kost. Es will nicht Aufsehen erregen oder gar schockieren, wie man es gelegentlich — immer noch — gerne tut. Doch scheint die Zeit des Feuilletons in der Liturgik langsam vorbei zu sein, wo man — natürlich — eindrucksvoller berichtete, daß ein Neger ein Krokodil als daß ein Krokodil einen Neger biß. Systematische Gemeindearbeit ist nun einmal nicht aufsehenerregend! So mühen sich der versierte rheinische Gemeindepfarrer Steffens und der Seminarprofessor Dreissen (der immerhin den holländischen Katechismus dem deutschen Sprachraum erschlossen hat) darum, in 35 Wortgottesdiensten zur Mitte des Gemeindegottesdienstes überhaupt vorzustoßen: zum Wesen der Eucharistie. Die Anlage ist systematisch: Vorausbilder des Opfers Christi im AT; das Opfer Christi; Formen der Fortdauer des Opfers Christi als Gedächtnis, als Opfer, als Mahl, als Bund und im Sakrament. Das ist gute und unaufgebbare Theologie, für den Praktiker gut aufbereitet, so daß er so oder ähnlich vorgehen kann.
Die Verwendungsmöglichkeit ist sehr vielseitig: Man kann die Texte für selbständige Wortgottesdienste (etwa in der Diaspora in priesterlosen Gemeinden, aber auch sonst im Wechsel — etwa an Wochentagsabenden etc. — mit Meßfeiern) direkt verbrauchen; man kann sie dem eucharistischen Wortgottesdienst der Gemeinde voranstellen oder auch in ihn integrieren, wenn man die Variationsbreite der Leseordnung der neuen Meßordo-Instruktion ausnutzt. Man kann aber auch die jeweilige „Meditation" als Predigtanregung aufgreifen und je nach Notwendigkeit und gegebenem Anlaß verarbeiten. Die beiden Autoren sind dazu als gute Erwachsenenbildner bekannt: Die Systematik des Bandes lädt dazu ein, die Anregungen für einen Veranstaltungszyklus zu benutzen, der dann freilich nicht bloß Information bieten, sondern mit einer Meditation schließen sollte.
Wer nicht spektakuläre Erfolge sucht, sondern echten Aufbau der Gemeinde vom Mysterium her, ist gut beraten, nach dem preiswerten Buch zu greifen und seine Intentionen zu adaptieren.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

VERSCHIEDENES

HOF WALTER, *Pessimistisch-nihilistische Strömungen in der deutschen Literatur vom Sturm und Drang bis zum Jungen Deutschland.* (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. 3.) (VIII u. 238.) Niemeyer, Tübingen 1970. Kart. DM 40.—.

Obwohl die Erforschung der deutschen Literatur des 19. Jhs. in den letzten zwei Dezennien einen erfreulichen Aufschwung genommen hat, fehlte es bisher an einer gründlichen Untersuchung der pessimistisch-nihilistischen Unterströmungen im Schrifttum dieser Zeit. Vf. erschließt mit seiner wertvollen Arbeit hier weitgehend unbeachtetes Neuland. Ausgehend von der Gegenüberstellung einer kategorischen und hypothetischen Weltsicht, wendet er sich im 1. Kap. der Entwicklung des Tantalussymbols als dem unerreichbaren Verlangen des

Menschen nach dem Vollkommenen zu, wie wir es bereits zwischen Sturm- und Drangzeit und Romantik im Goethes „Werther" und „Faust" und später bei Klinger, Maler, Müller, Grabbe, Tieck, Hölderlin, Jean Paul u. a. finden. Unter dem Einfluß des aufkommenden Positivismus und der Naturwissenschaften wandelt sich das Tantalussymbol allmählich zum Sisyphusbild, vom Hadern des Menschen mit Gott zum Atheismus, so etwa schon bei G. Büchner, Heine und Lenau, bis zu G. Benn, wobei das „Bewußtsein der menschlichen Leidensgemeinschaft in den Vordergrund" tritt (59). Das 2. Kap. ist Schopenhauer, dem Philosophen des Tantalusbewußtseins, gewidmet. In den beiden letzten Abschnitten verfolgt Vf. die zwei Nihilismussymbole weiter im Zeitraum zwischen Romantik und Realismus sowie bei den Jungdeutschen, die trotz allen Fortschrittsdenkens auch stark vom Bild des „Zerrissenen" geprägt waren (175 ff.). In einer weiteren Studie sollen die Entwicklungslinien von Nietzsche bis zum sogenannten heroischen Realismus des 20. Jahrhunderts fortgeführt werden.

Das Werk sichtet eine reiche Materialfülle und stellt im Rahmen der Literatur- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts einen bedeutenden Beitrag dar.

MATTHAEI RENATE (Hg.), *Grenzverschiebung.* Neue Tendenzen in der deutschen Literatur der 60er Jahre. (342.) Kiepenheuer & Witsch, Köln 1970. Kart. lam. DM 36.—.

Unter den Publikationen der letzten Jahre, die sich mit den neuen Tendenzen in der deutschen Literatur des vergangenen Jahrzehnts beschäftigen, verdient dieser Sammelband besonderes Augenmerk. In einem äußerst dichten und exakt formulierenden „Vorwort" (13—42) zeigt die Hg. die Gründe auf, die zu diesem veränderten Erscheinungsbild der jüngsten deutschen Literatur führten. Die neuen Autoren stehen nicht mehr unter dem Schock- und Schulderlebnis der Katastrophe von 1945. War die Literatur der 50er Jahre noch stark „an das gesellschaftliche Trauma der Vergangenheit" (15) gebunden, so zeigte sich seit der Mitte der 60er Jahre eine größere „Empfindlichkeit gegenüber den tradierten, bisher undurchschauten Gewohnheiten und der Trägheit einer verwalteten, autoritär gesteuerten Welt" (16). Man versuchte, alle ideellen und ästhetischen Veränderungsmöglichkeiten einer weit fortgeschrittenen Industrie- und Konsumgesellschaft auszuschöpfen und entwarf „Utopien herrschaftsfreier Lebensformen, Vorschläge zur Humanisierung des technologisch entfremdeten Milieus, zur Befreiung der Sexualität und Kreativität, zur Entwicklung der unterdrückten Potenzen des Menschen, aller Menschen, überhaupt" (16). Die künstlerische Entwicklung führte dabei auf der einen Seite zur „Agitationslyrik und Arbeiterliteratur", auf der anderen zu einer neuen Hermetik, d. h. zum „Rückzug der Literatur auf sich selbst, auf die Sprache als ihr eigenes Spielmaterial" (18) und damit zur Sprachkombinatorik und zur „konkreten Poesie" (26). Auch von der neuen Pop-Tendenz als „Anti-Kunst" ist die Rede (32) sowie von der kräftigen Eigenform der „Wiener Gruppe" (37 ff.).

Nach diesem wertvollen Einleitungsessay zu den literarischen Strömungen der 60er Jahre entwirft der Hauptteil des Buches in alphabetischer Reihenfolge, versehen mit einer reichen Dokumentation an bibliographischen Daten, literarischen Texten, Kritiken und jeweils einem Autorenfoto, die Porträts von 45 Autoren. Über die getroffene Auswahl ließe sich wohl mitunter streiten. In der Mitte des Bandes findet sich auf rotem Papier und eigens paginiert (1—47) ein gesonderter Teil über „Theorie und Programm". Das Sammelwerk stellt eine sehr glückliche Verbindung von praktischem Lesebuch und kritischer Orientierung dar. Literarisch Interessierten sei es darum bestens empfohlen.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

BEER STAFFORD, *Kybernetik und Management.* (287.) 3. erw. Aufl. S. Fischer-Verlag, Frankfurt a. M. 1967. Paperback S 103.—.

Wenn ein Nicht-Mathematiker sich mit dem Thema „Kybernetik" eingehender auseinandersetzen will, so gerät er mangels verständlicher Literatur bald in Schwierigkeiten. Das angezeigte Buch ist für anspruchsvolle Manager geschrieben und stellt eine fundierte Beschreibung kybernetischer Begriffe und Techniken dar. Im Verlauf der Lektüre macht sich ein eigentümlicher „Brilleneffekt" bemerkbar, die eigene Umgebung wird plötzlich als ein komplexes Gebilde von Systemen gesehen, was eine Reihe von schwerwiegenden Fragen zur Folge hat. Dieser Effekt war sicherlich einer der Gründe, weswegen die Kybernetik bis zum 20. Parteitag als eine verbotene Wissenschaft in den Oststaaten galt.

Das Buch stellt in jeder Beziehung an den Leser einige Ansprüche. Auch der Theologe beginnt die Vielfalt, Zielsetzungen und Funktionsweisen kirchlicher Systeme aus kybernetischer Sicht zu analysieren, was ein nicht ungefährliches Unterfangen darstellen kann. Nicht umsonst wird in den Oststaaten die Kybernetik heute als glänzende Bestätigung des dialektischen Materialismus gepriesen. Vielleicht sind es gerade die philosophischen Konsequenzen, die das Interesse an diesem Buch hervorrufen.

Information, Computer und künstliche Intelligenz. Vorwort: Karl Steinbuch. (212.) Umschau-Verlag, Frankfurt a. M. 1967. Kart. S 161.30.

Es handelt sich bei diesem Buch um die deutsche Übersetzung von 12 Aufsätzen der Zeitschrift „Scientific American". Amerikanische Professoren, vorwiegend vom M. I. T., der berühmtesten technischen Hochschule der USA, behandeln sehr sachlich, aber trotzdem verständlich, Fragen, die immer wieder an Spezialisten der elektronischen Datenverarbeitung gestellt werden: „Wie arbeitet ein Computer, wie wird er programmiert, die wichtigsten Anwendungsgebiete, kann die menschliche Intelligenz übertroffen werden?" Der Sammelband kann jenem Leser empfohlen werden, der sich ohne Vorkenntnisse über einige Fragen der elektronischen Datenverarbeitung aus erster Hand informieren will.

Linz *Rainer Heinzel*

BENOÎT ERIC, *Dichter schreiben über Gott.* (31.) (Sammlung Sigma.) Ars sacra, München 1971. Jap. gb. DM 3.60.

Wie schon in seinen früheren Auswahlbändchen stellte E. Benoît wiederum Aussprüche von Dichtern in Vers und Prosa, aus Dichtungen und Briefen, aus verschiedenen Jahrhunderten, von Gläubigen und Ungläubigen zusammen. In einer säkularisierten Zeit, da viele weder an Christus noch an Gott glauben, sind Bekenntnisse von Dichtern aus vergangenen Jahrhunderten und aus der Gegenwart stärker als theoretische Beweise, weil sie das Herz und nicht allein den Verstand ansprechen. Nicht alle Dichter, die in das Bändchen Eingang gefunden haben, sind gläubig und erkennen ihren Gott; viele von ihnen sind auf der Suche nach ihm, manche ringen nach ihm und einem neuen Gottesbild. „Denn mit Gott riskiert man alles", sagt der französische Dramatiker Jean Anouilh, und erst „mit den Augen der Ewigkeit" können wir Gott erkennen, meint Manfred Kyber. Trotzdem erklärt Georges Bernanos: „Es gibt kein anderes Heilmittel gegen die Angst, als sich willenlos in Gottes Willen hineinzuwerfen." Dies kann schon ein Trost für die der Angst ausgelieferten Menschen unserer Tage sein. „Denn wer Gott aufgibt, löscht die Sonne aus, um mit einer Laterne weiterzuwandern." (Christian Morgenstern.) Ob für Gläubige oder für Suchende, ob für Menschen, die in der Angst leben oder die in die Gnade Gottes gefallen sind, ob für Zweifler oder Gesicherte: wiederum ist es ein wertvolles und geschmackvolles Geschenkbänddchen oder Mitbringsel zu allen Gelegenheiten.

Wels *Wilhelm W. Bortenschlager*

SCHMAL FRANZ, *Schicksalsfrage Lebensstandard. Fasten heute.* (53.) Verlag Aktuelle Texte, Rottweil/Neckar 1971. Kart. lam. DM 5.80.

Auch den Begriff des Fastens hat die allgemeine Begriffsverwirrung unserer Tage infiziert. Fasten im urtümlichen Sinn bedeutet, eine bestimmte Zeit lang nichts essen und nichts trinken. Es kann unter verschiedenen Gesichtspunkten geschehen, auf religiöser Basis gilt es als ein Akt der Gottesverehrung, der sich in fast allen Religionen vorfindet. Bei uns Christen findet sich dieser Begriff noch, aber fast nur rudimentär. Das corporale ieiunium der Fastenpräfation oder die abstinentia ab escis carnalibus (im alten Missale) ist heute fast unbekannt geworden. Wenn aber das Fasten ein Kennzeichen der Kirche und der Jüngerschaft Christi (Mt 19, 5) sein soll, dann wäre man wohl versucht, beides als einen fast „hoffnungslosen Fall" anzusehen. Freilich haben jene recht, die sagen: „Fastenpraxis ohne Fastenspiritualität ist greulich, ist pharisäisch!" Aber Spiritualität (die man zu besitzen wähnt) ohne echte Fastentat ist wohl ebenso Pharisäertum oder Selbsttäuschung. Das ieiunium corporale einfach schlichthin durch ein geistliches „Fastenopfer", wozu man ohnehin durch das Moralgesetz verpflichtet ist, zu ersetzen, ist Pharisäismus neutestamentlicher Prägung. Wenn Frau X. sich am Freitag als Fastenopfer wählt, über ihre Nachbarin Frau Y. nicht zu schimpfen, so könnte ein Außenstehender meinen, bei uns Christen wäre etwa am Donnerstag das Schimpfen erlaubt. Ob nicht doch in diesem Punkte für uns mehr Ernst Platz greifen müßte? Ob hier nicht doch eine Rückbesinnung auf die „alte" Fastenpraxis und Fastenspiritualität unserer Ahnen und der Urkirche geschehen müßte?

Um das echte, christliche, evangelische Fasten haben sich in letzter Zeit anscheinend mehr die Laien als die Priester bemüht. Wer darüber mehr erfahren möchte, der lese das schmale und doch sehr informative Bändchen von Franz Schmal. Es sollte weiteste Verbreitung finden, besonders auch deshalb, weil es die Wege zu den Quellen moderner Fastenpraxis aufzeigt. Es bedeutet wohl eine Lücke im pastoralen Wissen und Tun, wenn ein Seelsorger das Werk von Otto Buchinger, Das Heilfasten (Hippokratesverlag Freiburg/Br. 1958) gar nicht kennt. Auch P. Régamey, Die Wiederentdeckung des Fastens (Heroldverlag, Wien 1963) müßte man studieren und dabei von heilsamer Scham erfaßt werden über den unmäßigen Konsum von Lebensmitteln bei unseren Zeitgenossen, der weithin keinen Lebensstandard, sondern einen Todesstandard bedeutet. Auch über Fastensanatorien sollte jeder Seelsorger Bescheid wissen. Man kann darüber bei Schmal allerhand erfahren. Bestens bekannt ist wohl — nicht nur im Salzburger Land, wo es liegt — das Kurheim der Addolorataschwestern auf dem Dürrnberg bei Hallein, wo der Fastenarzt Dr. Anton Puttinger für Leib (und Seele) erfolgreich wirkt. Das Thema „Fasten und Hunger in der Welt" ist bei Schmal nicht übersehen.

Linz *Max Hollnsteiner*

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 119. Jahr, 1.—4. Heft 1971.

Abhandlungen

	Seite
Die Frage nach Gott in der modernen Philosophie (Karl Beck)	3— 13
Predigten und Formeln im Neuen Testament (Wolfgang Beilner)	13— 26
Christ und Antisemitismus (Ernst Joseph Görlich)	27— 40
Jesu geistgewirkte Empfängnis (Gerhard Schneider)	105—116
Zerbrochene Ehe und Ehescheidung (Bruno Primetshofer)	117—130
Aspekte einer phänomenologischen Anthropologie (Karl Beck)	130—135
Verantwortbare Unterschiede zwischen katholischer und evangelischer Kirche (Peter Meinhold)	201—211
„Kritische Theorie" und Theologie (Karl Beck)	212—220
Die Lage der katholischen Kirche in Holland — Das holländische Pastoral-Konzil (Rigobert Koper)	220—228
Marginalien zum Thema „Meditation" (Gerhard Voss)	289—297
Gleichnisse Jesu und Gleichnisse der Rabbinen (Joh. B. Bauer)	297—307
Gedanken zur Eschatologie (Josef Breuss)	308—313
Das Alte und das Neue Testament (Suitbert Siedl)	314—324

Pastoralfragen

Der Bußgottesdienst (Karl Gastgeber)	40— 45
Stellung und Funktion der vom II. Vatikanum gewünschten Ratsgremien in Pfarrei, Dekanat und Bistum (Benno Löbmann)	136—141
Skandinavien — ein pastorales und theologisches Problem (Richardt Hansen)	141—149
Zu einigen Büchern über das Problem der Geburtenregelung (Anselm Günthör)	149—154
Sind wir zum Dialog fähig? (Rafael Kleiner)	228—235
„Erntedank" — heute! (Franz Stauber)	236—238
Verkündigung im Massenmedium Fernsehen (Karl Gastgeber)	239—245
Wir krank ist der Mensch heute? (Hans Georg Zapotoczky)	324—332

Mitteilungen

Wiedererweckung einer Basilika (Eberhard Marckhgott)	46— 52
Situationsanalyse von VÖEST-Pendlern (Paul M. Zulehner)	154—159
Der gestaltlose Gott und das Wort (Claus Schedl)	159—164
Ein halbes Jahrhundert Erziehungswissenschaft (Alois Gruber)	246—249
Schriftstudium ohne Sprache? (Peter Trummer)	333—340

Berichte

Aus der Weltkirche (André Heiderscheid)	66—74, 249—256
Römische Erlässe (Peter Gradauer)	74—77, 164—169, 256—258, 340—347
Literaturbericht zur Liturgie (Joh. H. Emminghaus)	53— 65
Der Mensch angesichts des Todes (Karl Beck)	347—351
2. Literaturbericht — Dogmatik (W. Gruber)	351—354

Eingesandte Bücher 78 ff, 170 ff, 259 ff, 355 ff

Buchbesprechungen 80—106*, 172—201*, 261—291*, 357—387

Verzeichnis der Mitarbeiter, Rezensenten und besprochenen Bücher 389 ff

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensenten des 119. Jahrganges

Amon, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); *Anzengruber*, Dr. Herbert, Prof. (Bad Ischl); *Beck*, Dr. Karl, Hochschulprofessor (St. Pölten); *Beilner*, Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); *Bettray*, P. Dr. Johannes, SVD, Prof. (Siegburg); *Binder*, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); *Birngruber*, P. DDr. Sylvester, Prof. (Linz); *Blasig*, Dr. Winfried, Prof. (München); *Bleickert* Günter, Wiss. Ass. (Würzburg); *Böcklinger*, Dr. Karl, Domkapitular (Linz); *Bortenschlager*, Dr. Wilhelm, Prof. (Wels); *Braun*, P. Dr. Suso, OFMCap (Innsbruck); *Breuss* Josef, Univ.-Ass. (Fribourg); *Bruch*, Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); *Eid*, Dr. Volker, Wiss. Ass. (München); *Emminghaus*, Dr. Johannes H., Univ.-Prof. (Wien); *Fischer*, Dr. Eugen H., Hochschulprof. (Dillingen/Augsburg); *Fischl*, DDr. Johannes, Univ.-Prof. (Graz); *Fleckenstein*, Dr. Heinz, Univ.-Prof. (Würzburg); *Fürlinger* Viktor, VS-Direktor (Linz); *Gastgeber*, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); *Grabner-Haider*, Dr. Anton, Verl.-Lektor (Graz); *Gradauer*, DDr. Peter, Hochschulprof. (Linz); *Greinacher*, Dr. Norbert, Univ.-Prof. (Tübingen); *Griesl*, Dr. Gottfried, Univ.-Prof. (Salzburg); *Gruber*, DDr. Alois, Hochschulprof. (Linz); *Gruber*, DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); *Görlich*, Dr. Ernst Joseph, Prof. (Wien); *Günthör*, P. Dr. Anselm, OSB, Univ.-Prof. (Rom); *Guggenberger*, P. Dr. Alois, CSSR, Hochschulprof. (Gars a. I.).

Haas, P. Dr. Adolf, SJ, Hochschulprof. (Pullach); *Hansen*, Richardt, Wiss. Ass. (Regensburg); *Hasenfuß*, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Würzburg); *Hasler*, Dr. August, Alutante di studio (Vatikanstadt); *Helderscheid*, Dr. André, Chefredakteur (Luxembourg); *Heimerl*, DDr. Hans, Univ.-Prof. (Graz); *Heinzel*, Dr. Rainer, Systemanalytiker (Linz); *Hemmerle*, Dr. Klaus, Univ.-Prof. (Bochum); *Herrmann*, Dr. Horst, Univ.-Prof. (Münster); *Hofer*, P. Stefan, SJ (Innsbruck); *Hollerweger*, Dr. Hans, Hochschulprof. (Linz); *Hollnsteiner*, Dr. Max, Hochschulprof. (Linz); *Huber*, Dr. Wolfgang, Hochschulseelsorger (Salzburg); *Huemer*, Dr. Franz, Hochschulprof. (Linz); *Kellner*, P. Dr. Altmann, OSB, Subprior (Kremsmünster); *Klenesberger*, P. Dr. Konrad, OSB, Prof. (Kremsmünster); *Kleiner*, P. Dr. Rafael, OSB, Kaplan (Salzburg); *Koper*, P. Dr. Rigobert, OFM, Bischofsvikar (Haarlem); *Kremer*, Dr. Jakob, Prof. (Aachen); *Löbmann*, Dr. Benno, Hochschulprof. (Erfurt); *Loven*, Karl, Rektor (Aachen).

Marböck, Dr. Johannes, Hochschulprof. (Linz); *Marckhgott*, Dr. Eberhard, Stadtpfarrer (Enns-Lorch); *Mateja*, Dr. Robert, Gymnasialdirektor (Linz); *Meinhold*, Dr. Peter, Univ.-Prof. (Kiel); *Nastainczyk*, Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Regensburg); *Nigsch*, Dr. Otto, Hochschul-Ass. (Linz); *Novotny*, Dr. Alexander, Univ.-Prof. Graz; *Padberg*, Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Bochum); *Pfaffenbichler*, Dr. Karl, Hochschulprof. (St. Pölten); *Primetshofer*, P. Dr. Bruno, CSSR, Hochschulprof. (Linz); *Pritz*, Dr. Joseph, Univ.-Prof. (Wien); *Reifenberg*, Dr. Hermann, Hochschulprof. (Bamberg); *Reinhardt*, Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Tübingen); *Rödleitner*, Sr. Dr. Sieglinde, Prof. (Vöcklabruck); *Röthlin*, Dr. Eduard, Stadtpfarrer (Linz); *Rötzer*, Dr. Josef, Obersanitätsrat (Vöcklabruck); *Rothbucher*, Dr. Heinz, Hochschul-Ass. (Salzburg).

Sand, Dr. Alexander, Univ.-Prof. (Bochum); *Scharbert*, Dr. Josef, Univ.-Prof. (München); *Schedl*, P. Dr. Claus, CSSR, Univ.-Prof. (Graz); *Scherrer* Georg, Inspektor (Linz); *Schilling*, P. Dr. Bruno, SM, Gymnasialdirektor (Linz); *Schiffers*, Dr. Norbert, Univ.-Prof. (Regensburg); *Schink*, Dr. Helmut, Prof. (Linz); *Schnee* Karl, Oberlehrer (Eferding); *Schneider*, Dr. Gerhard, Univ.-Professor (Bochum); *Schoonenberg*, P. Dr. Piet, SJ, Univ.-Prof. (Nijmegen); *Schulte*, P. Dr. Raphael, OSB, Univ.-Prof. (Rom); *Seybold*, Dr. Michael, Hochschulprof. (Eichstätt); *Siedl*, P. Dr. Suitbert, OCD, Univ.-Doz. (Salzburg); *Slapnicka*, Dr. Helmut, Referent (Linz); *Stauber*, Dr. Franz, Bildungswerkleiter (Linz); *Staudinger*, Dr. Ferdinand, Hochschulprof. (St. Pölten); *Steindl*, P. Dr. Josef, OFM (Schwaz); *Stöger*, Dr. Alois, Weihbischof (St. Pölten); *Strnad*, Dr, Alfred A., Wiss. Sekretär am Öst. Kulturinstitut (Rom); *Temmel*, Dr. Leopold, Superintendent (Linz); *Trummer*, Dr. Peter, Hochschul-Ass. (Graz); *Unterkircher*, Dr. Franz, Direktor d. Hs.-Abt. d. NB (Wien); *Voss*, P. Dr. Gerhard, OSB (Abtei Niederaltaich); *Wagner*, Dr. Rudolf, Prof. (Gmunden); *Wanke*, Dr. Otto, Oberstudienrat (Meerbusch); *Wendl* Margarete, Lehrerin (Wels); *Winkler*, P. DDr. Gerhard, OCist, Univ.-Ass. (Bochum); *Wößner*, Dr. Jakobus, Hochschulprof. (Linz); *Zapotocky*, Dr. Hans Georg, Arzt (Wien); *Zehetner*, P. Augustin, SJ, Prokurator (Linz); *Zielasko*, Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Lublin); *Zinnhobler*, Dr. Rudolf, Hochschulprof. (Linz); *Zulehner*, DDr. Paul M., Dozent (Wien).

Verzeichnis der im 119. Jahrgang 1971 besprochenen Bücher

Arendt D., Nihilismus (K. Kienesberger) 263. *Arneth M.*, Ringen um Geist u. Form d. Priesterbildung (G. Winkler) 267 f. *Arnold ...*, HB d. Pastoraltheologie (H. Fleckenstein) 95 f. *Auer J.*, Evangelium d. Gnade (K. Binder) 273 f.

Barton P. F., I. A. Feßler (R. Reinhardt) 87 f. *Bartsch ...*, Verkündigung (K. Gastgeber) 373 f. *Bauer A. V.*, Freiheit z. Welt (J. Steindl) 88. *Baur/Kögel*, Wunder Jesu (F. Huemer) 194 f. *Beck H.*, Machtkampf d. Generationen? (H. Anzengruber) 284 f. *Beck ...*, Glaubensunterweisung Bd. 8 (F. Huemer) 381 f. *Beer St.*, Kybernetik (R. Heinzel) 386 f. *Benning A.*, Bildungsbegriff (F. Stauber) 201*. *Benoit E.*, Neujahrsbriefe (W. Bortenschlager) 290; Dichter schreiben über Gott (W. Bortenschlager) 387. *Berger R.*, Kl. lit. Wörterbuch (H. Hollerweger) 285. *Bertsch ...*, Eucharistie u. Buße (G. Scherrer) 102. *Bielmeier J.*, Abschied v. Trient (K. Pfaffenbichler) 178. *Biser E.*, Glaubensprobleme (G. Bleickert) 90 f. *Bless/Leeuwen*, Bildungsarbeit (A. Gruber) 283. *Bornemann F.*, Arnold Janssen (J. Bettray) 288 f. *Bosse A. J.*, Sonntagspredigt (H. Reifenberg) 383. *Braunfels W.*, Abendländische Klosterbaukunst (J. Emminghaus) 364 f. *Brüx L.*, Priesteramt i. d. Krise (R. Koper) 200. *Bunnik R. J.*, Amt i. d. Kirche (J. Emminghaus) 96 f. *Busch G.*, Zu betteln schäme ich mich nicht (J. Steindl) 97.

Cocagnac A. M., Meine Taufe (F. Huemer) 195. *Concilium*, Zukunft d. Kirche (N. Greinacher) 377. *Cube F.*, Technik d. Lebendigen (R. Heinzel) 290*.

Danielou J., Zukunft d. Religion (N. Schiffers) 89 f. *Delhaye Ph.*, Sécularisation (K. Kienesberger) 88 f.; Evangile-Révolution-Violence (K. Kienesberger) 188 f. *Descamps A.*, Le prêtre (K. Kienesberger) 96. *Dexinger F.*, Buch Daniel (J. Marböck) 80 f. *Döring H.*, Kirchen unterwegs z. Einheit (J. Hasenfuß) 93 f. *Dom le Saux*, Indische Weisheit (R. Schulte) 185 f. *Dreissen J.*, Gegenwärtigkeit (W. Nastainczyk) 193 f.; Lit. Katechese (H. Hollerweger) 191. *Dreissen/Steffens*, Eucharistische Wortgottesdienste (J. Emminghaus) 385. *Ducos M.*, Human Relations (J. Wößner) 184 f. *Dura R.*, Dort werden wir schauen (W. Bortenschlager) 291*.

Edmaier A., Dialogische Ethik (R. Bruch) 172 f. *Ehrenberger H.*, Bitte, eine Geschichte (G. Scherrer) 191 f.; Was man so erlebt (K. Schnee) 291*. *Eiersebner M.*, Kefermarkt (K. Loven) 291*. *Erharter/Schramm*, Hoffnung f. alle (S. Birngruber) 372 f.

Fabian G., Vorbereitungen f. d. Rel.-Unt. (F. Huemer) 100. *Feiner/Löhrer*, Mysterium salutis 3/1 (K. Pfaffenbichler) 271. *Fink/Korherr*, Neue Schwerpunkte d. Katechese (F. Huemer) 379 f. *Fischer/Schöpping*, Materialdienst (E. Röthlin) 378. *Frank ...*, Jungfrauengeburt (G. Schneider) 183 f. *Franzen F.*, Motivmessen II (J. Emminghaus) 384 f. *Frielingsdorf K.*, Weg z. neuem Gottesverständnis (K. Beck) 357 f.

Gabriel L., Kongreß f. Phil. Wien 1968 (K. Beck) 174 f. *Gamber K.*, Liturgie heute (J. Emminghaus) 65. *Germann W.*, Salz d. Erde (F. Huemer) 380. *Glässer A.*, Konvergenz (A. Guggenberger) 359 f. *Gnilka J.*, Jesus Christus (W. Blasnig) 178 f. *Gössmann W.*, Protestieren — Nachdenken — Meditieren — Beten (F. Huemer) 379. *Gotto K.*, Junge Front / Michael (R. Zinnhobler) 363 f. *Grabner-Haider A.*, Gott (W. Gruber) 352 f. *Grom B.*, Mensch u. dreifaltiger Gott (H. Rothbucher) 378 f. *Grass N.*, Wiener Dom; Königskirche; Pfalzkapitel (A. Strnad) 85 ff. *Greinacher ...*, In Sachen Synode (R. Kleiner) 285. *Griesl G.*, Gewissen (V. Eid) 278 f. *Grosse-Jäger H.*, Eucharistiefeier f. Kinder (M. Wendl) 99. *Gruber S.*, Mariologie (K. Beck) 182 f. *Günthör A.*, Bischöfe für oder gegen HV? (K. Gastgeber) 188. *Gundolf H.*, China (A. Zehetner) 288.

Haman B., Religiöse Erziehung (F. Huemer) 381. *Heggelsbacher O.*, Kirchenrecht u. Fragen d. Psychiatrie (E. H. Fischer) 368 f. *Heinen E.*, Staatl. Macht u. Katholizismus 1. Bd. (A. Novotny) 266 f. *Heinen W.*, Gewissen (K. Böcklinger) 366. *Helbrich H. M.*, Wie ein Traum (R. Zinnhobler) 201. *Henrich F.*, Existenzprobleme d. Priesters (W. Huber) 283 f. *Hertle V.*, Normen noch aktuell? (K. Böcklinger) 366. *Hertle ...*, Glaubensunterweisung Bd. 6 (F. Huemer) 379. *Hesse/Erharter*, Koinonia (O. Nigsch) 185. *Hof W.*, Pessimistisch-nihilistische Strömungen (K. Kienesberger) 385 f. *Hoffmann ...*, Sapienter ordinare, FS (A. Stöger) 84 f. *Horatczuk M.*, Gedacht, gesagt (S. Braun) 198. *Horna L.*, Mit Jesus leben; Jesus ist der gute Hirt (F. Huemer) 381. *Huonder Q.*, Unsterblichkeitsproblem (J .Fischl) 262 f.

Information, Computer u. künstl. Intelligenz (R. Heinzel) 386 f. *Ingo H.*, Mk-Ev. 2. T. (A. Stöger) 176.

Jaeger H., Luthertum (R. Zinnhobler) 277. *Jores A.*, Um eine Medizin von morgen (J. Rötzer) 103.

Kampmann Th., Jugendkunde, Bd. 2 (A. Gruber) 192 f. *Kasper W.*, Christsein ohne Entscheidung? (K. Pfaffenbichler) 284. *Kath. Schulkommissariat ...*, Gemeinsam beten (A. Gruber) 276 f. *Kessler H.*, Theol. Bedeutung d. Todes Jesu (W. Gruber) 181. *Kleineidam E.*, Universitas Studii Effordensis, 1. u. 2. T. (R. Zinnhobler) 363. *Klingele O. H.*, Im Haus der bitteren Brote; In den Höhlen hausen die Adler (W. Bortenschlager) 105*. *Knauer P.*, Verantwortung d. Glaubens (M. Seybold) 89. *Koenen/Thuring*, Erneuerung d. Katechese (B. Schilling) 99 f. *Kornfeld W.*, Religion u. Offenbarung (J. Scharbert) 82 f. *Koster D.*, Volk Gottes im Werden (W. Gruber) 353 f. *Kramer H.*, Sittliche Vorentscheidung (K. Böcklinger) 279. *Kranz G.*, D. christliche Lachen (S. Braun) 199. *Küng H.*, Was ist Kirche? (J. Pritz) 271 ff. *Kultert M.*, Gott spricht (J. Marböck) 360 f. *Kunz E.*, Christentum ohne Gott? (K. Beck) 357.

Laaf P., Pascha-Feier Israels (J. Marböck) 360. *Läpple A.*, Christusverkündigung Bd. B (W. Blasig) 197 f.; Kirchengeschichte (R. Wagner) 192. *Läpple/Bauer*, Christus (R. Wagner) 192. *Lang K.*, Weihnachtstexte (A. Stöger) 190 f. *Laubach J.*, Predigtgespräche (H. Reifenberg) 384. *Leclercq J.*, Défi de la vie contemplative (K. Kienesberger) 287. *Leeb H.*, Gesänge i. Gemeindegottesdienst v. Jerusalem (A. Kellner) 285 f. *Lehner/Hasler*, Neues Denken i. d. Kirche (L. Temmel) 91 f. *Leuba/Stirnimann*, Freiheit i. d. Begegnung (A. Hasler) 275 f. *Lippert P.*, Frömmigkeit (St. Hofer) 287 f. *LIB B.*, Auf Ultrakurzwelle (H. Schink) 377 f. *Lotz J.*, Drei Stufen d. Liebe (K. Beck) 357.

Maertens/Frisque, Kommentar z. d. neuen Lesungen 1.—5. Bd. (H. Reifenberg) 196 f. *Marböck J.*, Eindringen der Versio Gallicana (F. Unterkircher) 268 f. *Matthael R.*, Grenzverschiebung (K. Kienesberger) 386. *May G.*, Demokratisierung d. Kirche (H. Herrmann) 372; Interkonfessionalismus (B. Primetshofer) 92 f. *Mayer J. E.*, Neue Verkündigung (H. Reifenberg) 383. *Merendino R.*, D. deuteronomische Gesetz (C. Schedl) 159 ff. *Michels Th.*, Geschichtlichkeit d. Theologie (G. Winkler) 269 f. *Möhring/Zilles*, Umstrittene Kirchensteuer (H. Slapnicka) 290*. *Molinski W.*, Kath. Schule (R. Mateja) 101 f. *Mühlsteiger J.*, Geist d. josephinischen Eherechtes (P. Gradauer) 279 f. *Mynarek H.*, Existenzkrise Gottes? (J. Hasenfuß) 90.

Nastainczyk W., Formalkatechetik (R. Padberg) 101. *Nötscher F.*, D. Angesicht Gottes schauen (J. Marböck) 81.

Oraison M., Dickschädel (K. Böcklinger) 201. *Oser ...*, Salz d. Erde (F. Huemer) 380 f. *Ossowski H.*, Siegel d. Geistes (F. Huemer) 195. *Oswald J.*, Ostbairische Grenzmarken XI (P. Gradauer) 362 f. *Overhage P.*, Experiment Menschheit (A. Haas) 172.

Paillard J., Ringen mit Paulus (F. Staudinger) 263 f. *Pesch O. H.*, Sprechender Glaube (W. Gruber) 180 f; Rechenschaft ü. d. Glauben (W. Gruber) 352. *Pesch R.*, Bibel kritisch lesen (A. Sand) 265. *Pfistner H. J.*, Erziehungsberatung (A. Gruber) 97 f. *Pfliegler M.*, Mysterium u. Verkündigung (J. Steindl) 97. *Picker R.*, Pluriformes Christentum (W. Gruber) 354. *Piepkorn A. C.*, D. liturg. Gewänder (A. Amon) 94 f. *Piwowarski W.*, Religiöse Praxis (R. Zielasko) 374 f. *Pöggeler F.*, Konkrete Verkündigung (K. Gastgeber) 197. *Pratzner F.*, Messe u. Kreuzesopfer (K. Binder) 277. *Pronzato A.*, Unbequeme Evangelien (St. Hofer) 198.

Radojcic S., Geschichte d. serb. Kunst (J. Emminghaus) 364. *Rahner K.*, Einübung priesterl. Existenz (S. Braun) 200. *Rahner/Semmelroth*, Theol. Akad. Bd. 8 (W. Gruber) 353. *Reikerstorfer J.*, Offenbarer Ursprung (K. Beck) 358 f. *Reinhard K.*, D. dogmatische Schriftgebrauch (W. Gruber) 186 f. *Revers W.*, Frustrierte Jugend 1. Bd. (A. Gruber) 98. *Rötzer J.*, Menschenbild, Sexualität u. Ehe (A. Günthör) 149 f. *Runes D.*, D. Jude u. d. Kreuz (C. Schedl) 104.

Sanchez C., Burg am Weg (W. Bortenschlager) 105* f. *Sauer R.*, Kinder loben Gott (F. Huemer) 100 f. *Sauer W.*, Wege kirchl. Elternbildung (W. Nastainczyk) 200. *Schäfer R.*, Misere d. theol. Fakultäten (J. Fischl) 269. *Schaller F.*, Zum Informationsrecht (A. Grabner-Haider) 283. *Scheele/Schneider*, Christuszeugnis d. Kirche (R. Zinnhobler) 274. *Scheffczyk L.*, Wirklichkeit u. Geheimnis d. Sünde (P. Schoonenberg) 274 f.; Mensch als Bild Gottes (J. Marböck) 81 f. *Scheuermann/May*, Jus Sacrum, FS (P. Gradauer) 280 f. *Schilling A.*, Motivmessen I. (J. Emminghaus) 384 f. *Schlegelberger B.*, Vor- u. außerehelicher GV (R. Bruch) 366 ff. *Schleißheimer B.*, Mensch als Wissender u. Glaubender (K. Beck) 271. *Schlößer F.*, Moral braucht Normen (R. Bruch) 189 f. *Schmal F.*, Schicksalsfrage Lebensstandard (M. Hollnsteiner) 387. *Schmaus M.*, D. Glaube d. Kirche 2. Bd. (W. Gruber) 351 f. *Schmidt F.*, Verkürzte Rau-

chen d. Leben? (J. Rötzer) 104. *Schneider G.*, Verleugnung, Verspottung u. Verhör Jesu (J. Kremer) 176 f. *Schnitzler Th.*, D. drei neuen euchar. Hochgebete (H. Hollerweger) 196. *Schnydrig E.*, Schwestern sind schwarz u. weiß (S. Rödleitner) 104 f. *Scholl N.*, Katechese (F. Huemer) 195 f. *Schreibmayr F.*, Christl. Glaube (O. Wanke) 194. *Schreiner J.*, Kirche im Wandel d. Gesellschaft (K. Hemmerle) 375 f.; Einführung i. d. Methoden bibl. Exegese (J. Marböck) 361 f. *Schürmann H.*, Lk-Ev. 1. T. (A. Stöger) 83 f. *Schuler B.*, Pflanze, Tier, Mensch (K. Beck) 261 f. *Schulz S.*, Stunde d. Botschaft (A. Sand) 265 f. *Schwendenwein H.*, Priesterbildung (G. Griesl) 281 ff. *Seidensticker Ph.*, Auferstehung Jesu; Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft (A. Stöger) 175 f. *Sekretariat d. Bischofskonferenz*, Über d. priesterl. Amt (J. Emminghaus) 184. *Siepen ...*, Ecclesia et jus, FS (P. Gradauer) 280 f. *Sonntag/Nyssen*, Gott d. wandernden Völker (N. Schiffers) 289*. *Spiegel J.*, D. Kind u. d. Bibel (F. Huemer) 382. *Stakemeier E.*, Ökumenisches Direktorium 2. T. (A. Hasler) 276. *Steffen H.*, Damit du dich überzeugst (H. Reifenberg) 382 f. *Steinmann W.*, Immer wieder leben (W. Bortenschlager) 199. *Stemberger G.*, Symbolique du bien et du mal (A. Sand) 264 f. *Stoeckle B.*, Strafe als Erziehungshilfe (V. Fürlinger) 102 f. *Suttner E.*, Eucharistie (J. Emminghaus) 385.

Tilmann C., Wie spricht man heute i. d. Familie von Gott? (F. Huemer) 381. *Thoma C.*, Kirche aus Juden u. Heiden (J. Marböck) 187 f. *Tilke K.*, Katechetischer Kommentar (A. Gruber) 98 f. *Trilling W.*, Christusverkündigung (W. Blasig) 85. *Türk H.*, Orientierungen (J. Pritz) 270 f.

Vergote ..., L'eucharistie (K. Kienesberger) 182; Religionspsychologie (S. Birngruber) 173 f. *Vorgrimler/Vandergucht*, Bilanz d. Theologie 2. u. 3. Bd.; Bahnbrechende Theologen (K. Beck) 179 f.

Weber G., 20 Eucharistie-Feiern; Bis du kommst in Herrlichkeit (F. Huemer) 100; Zeichen f. eine bessere Welt (F. Huemer) 380. *Wetzel Norbert*, D. öffentlichen Sünder (H. Heimerl) 369 ff. *Widder E.*, Kirchenkunst im Osten (J. Emminghaus) 365. *Winkelhofer A.*, Kirche i. d. Sakramenten (R. Schulte) 177 f. *Wood-Legh K. L.*, Perpetual Chantries in Britain (R. Zinnhobler) 268.

Zasche G., Extra nos (N. Schiffers) 277 f. *Zeller H.*, Was wir wirklich brauchen (S. Braun) 199. *Zentralkomitee d. deutschen Kath.*, Gemeinde d. Herrn (N. Greinacher) 376 f. *Zinke L.*, Gottesdienst (H. Reifenberg) 286 f. *Zinnhobler/Lengauer*, Kirchl. Organisation in Oberösterreich (P. Gradauer) 363. *Zöchbauer F.*, Verkündigung im Zeitalter d. Massenmedien (W. Blasig) 198. *Zöllner J. O.*, Abschied v. Hochwürden (J. Steindl) 200.

GEORG MAY

Demokratisierung der Kirche

298 Seiten, engl. brosch. S 98.—, DM 15.80

Die Parole von der Demokratisierung der Kirche ist heute in aller Munde. Vielfach besteht jedoch nicht genügend Klarheit über den Begriff der Demokratie und über die Implikationen einer projektierten Demokratisierung der Kirche. Der Professor für Kirchenrecht, Staatskirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte an der Universität Mainz, Georg May, geht in der vorliegenden Schrift zuerst den Wesenselementen der Demokratie und ihrer konkreten Verwirklichung im staatlichen Bereich nach. Er konfrontiert sie dann mit dem Wesen der Kirche und fragt nach ihrer Vereinbarkeit mit diesem und nach der praktischen Anwendbarkeit im Leben der Kirche. Dabei kommen so wichtige und brennende Fragen wie Autoritätskrise, Synode, Bischofskonferenz, Wahlen, Mehrheitsprinzip, Repräsentativumfragen, Pfarrgemeinderäte, Verhältnis von Klerus und Laien usw. zur Sprache. Der Verfasser stellt sich allen Problemen und gibt eine kritisch abwägende, an den Gegegenheiten, der Erfahrung und der Geschichte orientierte Antwort. Gewisse Erscheinungen der Gegenwart werden mit Mut und Offenheit beim Namen genannt. Dabei gewinnt der Leser manche überraschenden Erkenntnisse. So dient die Schrift der Klärung und Anregung im gleichen Maße.
Das höchst aktuelle Buch ist wissenschaftlich gründlich und doch allgemeinverständlich geschrieben. Es ist für die gegenwärtige Diskussion um die Strukturen der Kirche unentbehrlich.

Durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD • WIEN • MÜNCHEN

ERICH WIDDER

Kirchenkunst im Osten

Polen · Tschechoslowakei · Ungarn · Jugoslawien · Rumänien · Bulgarien · Sowjetunion.

228 Schwarzweißtafeln, 8 Vierfarbentafeln, 7 Karten, 130 Seiten Text mit 28 Grundrissen und Zeichnungen, Ganzleinenband, Format 22 × 26 cm, vierfarbiger Schutzumschlag, S 396.—, DM 58.—, sfr 70.—.

Eine übersichtliche Darstellung der bedeutendsten Zeugnisse der religiösen Kunst im europäischen Raum zwischen Prag und Moskau, Ostsee, Adria und Schwarzem Meer.

OÖ. Landesverlag Linz

Josef Feneberger

Fleischhauer
und Selcher

4020 Linz/Donau
Bischofstraße 9
Telefon 25 1 16

Beste Referenzen
Lieferant des
Priesterseminars
und anderer
kirchlicher Anstalten



OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen



Gegr. 1853

Zentralheizungen aller Systeme • Strahlungsheizungen
Lüftungs-, Klima-, Öl- und Gasfeuerungsanlagen

J. L. BACON KG.

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 22 5 93
Wien V, Schönbrunner Str. 34, Tel. 57 96 21-24



Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.

glasmalerei

Kulturzeitschrift

OBERÖSTERREICH

Kunst • Geschichte
Landschaft • Wirtschaft • Fremdenverkehr

Halbjahreszeitschrift
Jahresabonnement:
öS 60.—; DM 10.—
Einzelheft:
öS 35.—; DM 5.50
Bestellung über den Buchhandel oder direkt an den Verlag

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG LINZ

GRÜNEWALD

Franz Kamphaus / Rolf Zerfaß

Predigtmodelle

1: Festzeiten
Ca. 100 Seiten. Kart. Ca. 8.80 DM

Die vorliegenden Predigtmodelle der beiden bekannten jungen Pastoraltheologen wollen den Anspruch der Schriftworte in der Gegenwart zur Geltung bringen. Der erste Band enthält Predigten zum Weihnachts- und Osterfestkreis sowie ein Register, das eine Hinordnung auf die geltende Perikopenordnung ermöglicht.

Howard J. Clinebell

Modelle beratender Seelsorge

Aus dem Amerikanischen von Christian Hilbig und Waldemar Pisarski
Mit einem Nachwort von Helmut Harsch
Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche
Ca. 280 Seiten. Snolin. Ca. 18.50 DM
In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Dieses international bekannte Handbuch bietet eine gründliche Information zu den Problemen beratender Seelsorge. Vorschläge für Praxisübungen in der Ausbildung sowie eine Auswahl von Leseratschlägen geben diesem Werk einen unmittelbar praktischen Wert.

Joseph W. Knowles

Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe

Herausgegeben und kommentiert von Günter Hillmann
Aus dem Amerikanischen von Ursel Gwynnie Mantel
Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche
Ca. 192 Seiten. Snolin. Ca. 16.– DM
In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Eine verständlich geschriebene Handreichung, die bis ins einzelne gehende Ratschläge zur Praxis und Methode der Gruppenarbeit – von der Auswahl der Teilnehmer bis zur Bewältigung von Krisensituationen – belegt und durch Tonbandprotokolle aus früheren Sitzungen veranschaulicht.

Günter Biemer / Pius Siller

Grundfragen der Praktischen Theologie

Ca. 256 Seiten. Snolin. Ca. 25.– DM

Ein knapper und übersichtlicher Beitrag, der sich bemüht, die vielfältigen Dimensionen kirchlicher Dienste vor dem Hintergrund heutiger gesellschaftlicher Fragestellungen zu bedenken. Eine gute Einführung in das Studium der Praktischen Theologie.

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Inlandbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 42.243) oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten.
Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde.
Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.

Auslandbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

Belgien: Ancienne Libraire Desbarax, Louvain, 24, Rue de Namur.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.

Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.

Frankreich: Librairie Saint Paul, Paris 6 e, 6, Rue Cassette.
Librairie Alsatia, Strasbourg, 50, Rue des Hallebardes.

Holland: Berkhout (W. Smolders), Boekhandel, Nijmegen, P. Brugmanstr. 18.
H. Coebergh, Boekhandel, Haarlem.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
Swets & Zeitlinger, Amsterdam, Keizergracht 471.
F. J. Vugts, Boekhandel, Haaren N. B.

Italien: Buchhandlung Athesia, Bozen, Laubengasse 41.
A. Weger's Buchhandlung, Brixen/Prov. Bozen.

Luxemburg: Librairie Clees-Meunier, Luxembourg-Gare, 15, Rue du Fort Elisabeth. (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12)

USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, New York 3. N. Y., 31 East 10th Street.

*

		Jahres-bezug	Einzel-heft			Jahres-bezug	Einzel-heft
Österreich	S	100.—	30.—	Schweiz	sfrs	19.50	5.—
Auslandsbezieher mit				Luxembg., Belgien	bfrs	250.—	70.—
Zahler im Inland	S	120.—	35.—	USA	$	5.—	1.25
Deutschland	DM	19.50	5.—				

zuzüglich Porto

Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-theol. Diözesanlehranstalt in Linz. Verantwortlicher Redakteur: Dr. Maximilian Hollnsteiner, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6. Verlag und Druck: OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

KUNST UND KIRCHE

Ökumenische Zeitschrift für Architektur und Kunst

Diese Zeitschrift ist aus der Vereinigung der deutschen evangelischen Zeitschrift „Kunst und Kirche" und der österreichischen katholischen Zeitschrift „Christliche Kunstblätter" entstanden.

Es handelt sich um die erste ökumenisch (katholisch-evangelisch) herausgegebene Zeitschrift dieser Art. Beide Herausgeber bekennen sich in ihrer Einleitung des ersten Heftes zu der Überzeugung, „daß die Zeit für einen solchen Schritt reif geworden ist . . . Herausgeber und Redakteure sind darum entschlossen, die speziellen Fragen des kirchlichen Bauens und der kirchlichen Kunst im Zusammenhang der aktuellen Probleme der Zeit und Kunst zu behandeln".

Heft 1/1971:	**Noch für die Kirche bauen?**
Heft 2/1971:	**Liturgie als Fest**
Heft 3/1971:	**Stadterneuerung**
Heft 4/1971:	**Bild und Symbol**

Herausgeber: Arbeitsausschuß des Deutschen Evangelischen Kirchbautages und Diözesan-Kunstverein Linz, vertreten durch DDr. Oskar Söhngen (Berlin) und Dr. Erich Widder (Linz).

Verlag: Das Beispiel-KG, Bau-Muster-Haus, D-61 Darmstadt, und Oberösterreichischer Landesverlag, Landstr. 41, A-4010 Linz.

Redaktion: DDr. Günter Rombold, Bockgasse 3, A-4020 Linz; Architekt Dipl.-Ing. Lothar Kallmeyer und Univ.-Doz. Dr. Rainer Volp, beide D-355 Marburg a. d. Lahn, Biegenstraße 46.

Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: öS 120.—, DM 18.—, sfr 21.—. Einzelheft: öS 35.—, DM 5.—, sfr 6.—. Bestellungen über den Buchhandel oder direkt an den Verlag.

Oberösterreichischer Landesverlag Linz



P b b Erscheinungsort Linz, Verlagspostamt 4020 Linz