Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

J. Sudbrack:	Realität — Phantasterei — Skepsis
F. Klostermann:	Das Vorsteheramt in der Gemeinde von morgen
J. Neumann:	Thesen zur „Demokratisierung der Kirche“
A. Gots:	Die Kirche und das Leid des heutigen Menschen
K. H. Neufeld:	Theologische Ausbildung heute — ein neues Modell
R. Adam:	Kirchenstatistik der USA
A. Heiderscheid:	Aus der Weltkirche
K. Gastgeber:	Literaturbericht über Pastoraltheologie

120. Jahr 1972 1. Heft

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1972

		Seite
	Abhandlungen	
Josef Sudbrack:	Realität — Phantasterei — Skepsis	3
Ferdinand Klostermann:	Das Vorsteheramt in der Gemeinde von morgen	23
	Pastoralfragen	
Johannes Neumann:	Thesen zur „Demokratisierung der Kirche"	34
Anton Gots:	Die Kirche und das Leid des heutigen Menschen	39
	Mitteilungen	
Karl H. Neufeld:	Theologische Ausbildung heute — ein neues Modell	43
Robert Adam:	Kirchenstatistik der USA	51
	Berichte	
André Heiderscheid:	Aus der Weltkirche	54
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	58
Karl Gastgeber:	Literaturbericht über Pastoraltheologie	60
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	65
	Buchbesprechungen	68
	Bibelwissenschaft NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Ökumene, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Katechetik/Pädagogik, Homiletik, Verschiedenes.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

Redaktion: Josef Häupl, Josef Lenzenweger, Johann Marböck, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Robert Adam, Senatspräsident i. R., D-8 München 81, Effnerstraße 48. DDr. Karl Gastgeber, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Bürgergasse 2. P. Dr. Anton Gots OSC, Superior Losensteinleiten, A-4493 Wolfern. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. André Heiderscheid, Chefredakteur, Luxembourg, Rue Jean Origer 6—8. Dr. Ferdinand Klostermann, Univ.-Prof., A-1170 Wien, Waldegghofgasse 3—5. P. Dr. Karl H. Neufeld SJ, Assistent, D-8 München 19, Zuccalistraße 16. Dr. Johannes Neumann, Univ.-Prof., D-7401 Tübingen-Pfrondorf, Maienfeldstraße 33. P. Dr. Josef Sudbrack SJ, Schriftleiter, D-8 München 19, Zuccalistraße 16.

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.

*

Beachten Sie bitte den dieser Ausgabe beiliegenden Prospekt des Matthias-Grünewald-Verlages „Praxis in Gemeinde und Kirche".

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Herausgegeben von den Professoren
der Philosophisch-Theologischen Hochschule
der Diözese Linz

REDAKTION:

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

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

Dr. theol., Lic. bibl. Johann Marböck
Professor für alttestamentliches Bibelstudium

120. Jahrgang 1972

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

Zum Jahresende 1971 ist auf eigenen Wunsch unser emeritierter Kollege Prof. M. Hollnsteiner aus der Redaktion der „Theologisch-praktischen Quartalschrift" geschieden. Ihr hat er durch 25 Jahre sein allseitiges Wissen wie seine große Erfahrung selbstlos zur Verfügung gestellt. Zusammen mit Prof. J. Obernhumer († 1962) gelang es ihm, die Zeitschrift wieder zum Leben zu erwecken, die im Dritten Reich mit Beschlagnahmung des 1. Heftes 1942 (95. Jahrgang) ein gewaltsames Ende gefunden hatte. Die vorausgehende Zwangsverlagerung von Linz nach Wilhering hatte den ganzen Betrieb gestört, die Organisation mußte neu aufgebaut werden. Weite Absatzgebiete in den Nachfolgestaaten der alten Donaumonarchie waren weggefallen. Zunächst mußten Wege in die vier Besatzungszonen Österreichs gesucht werden, um den Kontakt mit den einheimischen Lesern aufzunehmen. Der OÖ. Landesverlag Linz übernahm wohl den Druck der Zeitschrift, aber die amerikanische Lizenz für den Papierbezug war nicht leicht zu erreichen, überall fanden sich Hindernisse aus dem Zusammenbruch des Jahres 1945. Es bedurfte eines starken Vertrauens, gepaart mit Geschick und Zähigkeit, um unter den schwierigen Umständen das seit Jahren unterbrochene Werk wieder aufzubauen und weiterzuführen in eine ungewisse Zukunft. Prof. M. Hollnsteiner hat diese Pionierarbeit geleistet, die nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Ihm ist es auch zu verdanken, daß unsere Zeitschrift in den Umbruchszeiten der Theologie einen Weg der Mitte sucht in Verbundenheit mit der guten Tradition und in Aufgeschlossenheit für das zukunftsträchtige Neue. Für all das gilt dem scheidenden Chefredakteur der aufrichtige Dank der Herausgeber wie der Leser unserer Zeitschrift.

Das Professorenkollegium der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese Linz als Herausgeber der Zeitschrift berief Prof. J. Häupl an die Stelle von Professor M. Hollnsteiner und wählte Prof. J. Marböck als neues Mitglied in die Redaktion.

Karl Böcklinger
Dekan des Professorenkollegiums

JOSEF SUDBRACK

Realität — Phantasterei — Skepsis

Zur vita communis des Priesters*

Die Logik des wissenschaftlichen Arbeitens schreibt vor, als erstes Stoff und Ziel eines Beitrags genau zu umreißen. Im vorliegenden Fall wären also z. B. einzugrenzen: Welt- oder Ordenspriester; Zölibatsdiskussion; religiöses Apostolat oder sozialer Dienst; Arbeitsgruppe oder Lebensgemeinschaft; gesetzliche Bindung oder freier Zusammenschluß; sakrales Priesterbild oder Gemeindeleiter; Aufteilung der priesterlichen Aufgaben oder Konzentration des Dienstes. Aber die Eingrenzung des Stoffes ist untrennbar von seiner Behandlung; und aus den Ausführungen erst darf sich das Ziel herausschälen. Eine vorschnelle Lösung dieses oder jenes Aspektes aus dem Gesamtrahmen wäre wahrscheinlich schon eine vorschnelle Festlegung auf eine einzige Meinung; und der Blick auf den Gesamtzusammenhang bliebe versperrt. Sachgerechter ist es, aus dem breiten Strom der Vergangenheit sich allmählich die Konturen des Themas zu erarbeiten. „Erzähle mir die Vergangenheit und ich werde die Zukunft erkennen!" Ausgerechnet O. K. Flechtheim benutzt diesen Spruch des Konfuzius als Motto für seine Futurologie[1]. Dieser Blick in die Tradition aber läßt vermuten — das sei vorweggenommen —, daß die Möglichkeit und die Wirklichkeit eines nicht-gemeinschaftlichen Christentums erst in der Neuzeit in den Blick gekommen sind.

Die große Vergangenheit

„Die Schar derer, die sich dem Evangelium öffnet, sammelt sich um Jesus sozusagen in konzentrischen Kreisen", schreibt J. Jeremias[2]. Nicht die Tatsache, daß nach Jesu Tod jene, die an den Auferstandenen glaubten und auf seine Wiederkunft hofften, sich in Gemeinschaften zusammenschlossen, ist kontrovers, sondern nur die Frage nach dem Gesicht der Urgemeinden: einheitlich oder in mehreren Gestalten und an mehreren Orten; Jerusalem — Palästina; hellenistisch-judenchristlich; charismatisch oder juristisch strukturiert; welche Rolle spielte das Zwölferkollegium oder Paulus? usw.

Alle Zeugnisse weisen darauf hin, daß für die frühe Christenheit das gemeinschaftliche Leben selbstverständliche Voraussetzung des christlichen Lebens war: die Bekehrungsberichte, die sich meist auf Hausgemeinschaften beziehen; die paulinische Ausdeutung der Charismen, wodurch sie vom Thron elitärer Aussonderung in den Dienst „an der Erbauung der Gemeinde" herabgezogen werden; der johanneische Gleichklang von Gottesliebe und Bruderliebe; die spätapostolische Koinonia- und Geisttheologie. Mit theologischer Sinnspitze, aber gerade darum das Bewußtsein der damaligen Zeit spiegelnd, berichten die Summarien der Apostelgeschichte von der „brüderlichen Gemeinschaft... die ein Herz und eine Seele war". Auch die Theologie der Zwölf ist mehr als nur eine historische Erinnerung an die mehr oder minder zufällige Jüngerbestellung des Herrn.
Gewiß tauchen bald — man kennt keine genauen Daten — die großen Einsiedlergestalten in der christlichen Geistesgeschichte auf. Von Antonius dem Großen möchte man den Bogen über das Eremitenjahrhundert des frühen Mittelalters, über die Inclusen bis zu Charles de Foucauld oder bis zu Ernesto Cardenal[3] spannen. Aber schon die beiden letzten Namen machen mißtrauisch gegen eine asoziale Deutung des christlichen Eremitentums; diese beiden auf jeden Fall sind Männer von moderner prophetischer Strahlungskraft. Und die ersten Eremiten in Ägypten und Syrien? Man durchschaut heute den nicht immer

---

* Wegen der vielschichtigen Problematik wurde die Literatur nur sporadisch aufgeführt. Die vollständig sein wollenden Literaturlisten überspielen leider oft genug die echte Auseinandersetzung und geben nur vom Fleiß der Assistenten Zeugnis. Weiterführende Literatur ist reich verwertet bei Astrath (Anm. 36), Viller (Anm. 31), Spiegel (Anm. 53), Hollweg (Anm. 102) und Regli (Anm. 44). Abgeschlossen wurde der Aufsatz im Sommer 1971.

[1] Futurologie, Der Kampf um die Zukunft, Köln 1970, 40.
[2] Neutestamentliche Theologie. I. Teil, Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 164 f.
[3] Zerschneide den Stacheldraht, Lateinamerikanische Psalmen, Vorwort von Dorothee Sölle, Wuppertal-Barmen 1970[6]. Das Buch von der Liebe, Vorwort von Thomas Merton, Wuppertal-Barmen 1971.

glücklichen Einfluß des neuplatonischen oder von noch weiter her stammenden Denkens auf die Wüstenideologie[4]. Ein orthodoxer Theologe und Soziologe hat überdies vor kurzem noch auf die kirchen- und staatskritische, also soziale Funktion des frühen Mönchtums hingewiesen[5]. Man sollte auch über die legendarische Stilisierung dieser Heroengestalten nicht ihre kommunikative Rolle in der Gesellschaft — als Pater Pneumatikos — vergessen. Durch E. Peterson, A. Vööbus, G. Kretschmar und andere[6] ist auch gezeigt worden, daß die mönchische Weltflucht im Ursprung eigentlich nur die radikale Komponente der einen Jüngerberufung des Herrn bedeutete, daß sie aber bald diese Radikalität von der Gesamtberufung in den Dienst am Reich Gottes isolierte[7]. Aber wie dem auch sei, H. U. von Balthasar hat recht, wenn er schreibt: „Die Geschichte der christlichen Spiritualität zeigt, aufs Ganze gesehen, unwiderleglich eine nicht umkehrbare Bewegung von der Einsamkeit zur Gemeinsamkeit ..."[8].

Auf diesem allgemeinen Hintergrund kann es nicht verwundern, daß die priesterlichen Dienste — oder welchen Namen man auch wählen mag — in den ersten Jahrhunderten von und in Gemeinschaften ausgeübt wurden. Wiederum ist es ganz gleich, ob man mehr eine monarchische oder eher eine kollegiale Gemeindeleitung als ursprünglich aufspüren möchte. „Nach dem vielleicht ältesten Dokument der nachapostolischen Zeit, dem Brief der römischen Gemeinde an die von Korinth, besteht die Leitung der Einzelgemeinde aus zwei Gruppen von Männern: ... Presbyter oder Episkopen (und) ... Diakone"[9]. Ignatius von Antiochien wünscht im Brief an die Magnesier „... euch zu sehen durch Damas, euren gotteswürdigen Bischof und die würdigen Presbyter Bassus und Apollonius und meinen Mitknecht, den Diakon Zotion ..."[10]. J. A. Jungmann weist auf eine Gestalt dieser selbstverständlichen Gemeinschaftsordnung hin: „Die Urform der Meßfeier ist diejenige, bei der der Bischof inmitten der Gemeinde umgeben von seinem Klerus das Opfer darbringt. Fast alle Nachrichten, die wir von der Wende des ersten bis ins vierte Jahrhundert von der Messe haben, setzen diese Ordnung voraus. Sie war durch die Tatsache nahegelegt, daß das Christentum damals vorwiegend Stadtreligion war[11]."

Man muß sich also hüten, das heutige Bild von dem Pfarrer, der im Alleingang seine Seelsorge ausübt, von den Priestergruppen, die sich in irgendeiner Art den Ordensgemeinschaften annähern, oder den Arbeitsteams, die sich um eine konkrete Aufgabe sammeln, auf diese frühen Verhältnisse zu übertragen. Das gilt auch für die Weiterentwicklung:

„Im Osten wurden von den Bischöfen zum Teil Mönche zu den kirchlichen Ämtern herangezogen, gedrängt, ja sogar mit List dazu geführt ... diese Mönche stellten einen verant-

---

[4] Vgl. von *A. Guillaumont*, im Sammelband, Philon d'Alexandrie, Paris 1967, 361—374. *Abt du Roy* schreibt sogar: „Das Mönchtum mußte also nach und nach christianisiert werden." GuL 43 (1970) 197.

[5] *D. Savramis*, Theologie und Gesellschaft, München 1971.

[6] *G. Kretschmar*, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, ZThK 61 (1964) 27—67.

[7] *J. Sudbrack*, „Letzte Norm des Ordenslebens ist die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi", GuL 42 (1969) 431—448; in Anlehnung an *M. Hengel*, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge, Berlin 1968.

[8] Klarstellungen, Zur Prüfung der Geister, Freiburg 1971, 117; bekannt dürfte sein, daß damit die Herausstellung der vita communis im Ordensdekret des II. Vat. interpretiert wird.

[9] *K. Baus*, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche (Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin, 1. Bd.), Freiburg 1962, 175.

[10] Zitiert nach Die apostolischen Väter, hg. v. *J. A. Fischer*, Darmstadt 1958, 163.

[11] Missarum Sollemnia, eine genetische Erklärung der römischen Messe, Freiburg 1952³, Bd. I 257; vgl. *J. Daniélou*, in: Geschichte der Kirche I, Einsiedeln 1963, 135: „Der Bischof, der von der Priesterschaft umgeben ist, führt den Vorsitz bei der Eucharistiefeier." *B. Botte* faßt seine umfangreichen Forschungen zusammen in: Der kollegiale Charakter des Priestertums und des Episkopats, Concilium 1 (1966) 345—348; 346: „Die Kollegialität des Priestertums, die sich aus dem liturgischen Leben heraus kristallisiert." Vgl. *L. Bouyer*, L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit, Paris 1970, 479—493. Den kollegialen und organisch in das Gemeindeleben sich fortsetzenden Charakter des frühchristlichen „Priester"-Ideals hat *V. Vilela* untersucht: La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle, Paris 1971.

wortungsvolleren und eifrigeren Klerus dar, als der dem ‚Weltstand' entnommene"[12]. Auch dies signalisiert weniger einen besseren (Mönchs-) und schlechteren (Priester-)Stand, sondern zeigt einfachhin an, daß die klaren juristischen Grenzen noch nicht gezogen waren oder doch von der lebendigen Entwicklung immer wieder überrollt wurden. Bekanntlich hat ja kaum einer der Kirchenväter so sehr wie der Mönch und Bischof Basilius den Zusammenhang von Christentum und Gemeinschaft eingeschärft[13]. Im Westen ist der Bericht des Ambrosius berühmt geworden, daß Eusebius von Vercelli in der Verbannung (bis 363) das Mönchtum kennengelernt und nun in seine Klerikergemeinschaft eingeführt habe[14]. Man könnte daneben Martin von Tours, Victricius von Rouen oder Paulinus von Nola nennen. Augustinus bedeutet mit seinem Freundeskreis von Cassiciacum und seinem Klerikerkloster in Hippo einen Markstein der Entwicklung[15]. Gewiß waren, wie L. v. Hertling feststellt, bis ins Mittelalter der mönchische und der klerikale Weg scharf getrennt[16]; aber das tangiert nicht die vita communis. Doch je mehr das Christentum die ländlichen Gebiete eroberte (die Geschichte des Wortes „pagani" spiegelt dies ab), desto öfter findet man allein-lebende Seelsorger. M. L. Manet macht darauf aufmerksam[17]. M. Zacherl schreibt vorsichtig über diese Zeit: „Wenn es auch zu optimistisch geurteilt wäre, würde man sagen, zu den Pflichten der Kleriker der ersten zehn christlichen Jahrhunderte hätte das gemeinsame Leben gehört, so läßt sich doch diese Lebensform in der Zeit nach Augustinus immer wieder feststellen und zeitweise als von einem großen Teil des Klerus praktiziert nachweisen[18]." Mit dem Aufblühen des Christentums in der karolingischen Reform ging — unter Einfluß des Mönchtums allerdings — nicht zufällig Hand in Hand die Bestrebung zur vita communis des Klerus[19].

Auch für die Zeit des Mittelalters muß man sich vor der zu engen Fragestellung: Ordensleben — Klerikerleben, hüten. Das zeigt sich am Ideal der Regularkleriker, der Kanoniker, das besonders während der gregorianischen Reform juristisch festgelegt wurde[20].

Der Dritte Kongreß des Centro di studi medioevali von 1959 stand unter dem Thema: La vita comune del Clero nei secoli XI e XII. Seine zweibändigen Akten[21] dokumentieren einerseits die Auffassung, daß zum Klerus eigentlich eine vita communis gehöre; andererseits aber die Verbindung von vita communis und Regularklerikat, und damit die wachsende Abwertung des „Säkularklerus"[22]. Unter diesem Vorzeichen, daß also der „bessere"

---

[12] *M. Zacherl*, Die vita communis als Lebensform des Klerus in der Zeit zwischen Augustinus und Karl dem Großen, ZKTh 92 (1970) 394—424; von dort stammt einiges Material, das im folgenden verwertet wird.

[13] *M. M. v. Molle*, Vie commune et obéissance d'après les institutions premiers de Pachôme et Basil, VS 93 (1970) 196—225; 1 Kor 13 war für Basilius eine grundlegende Schriftstelle.

[14] *Ambrosius*, Epist 63, 66 (PL 16/1258): „. . . in Vercellensi Ecclesia, ubi duo pariter exigi videntur ab episcopo, monasterii continentia et disciplina Ecclesiae. Haec enim primus in Occidentis partibus diversa inter se Eusebius sanctae memoriae coniunxit, ut et in civitate positus instituta monachorum teneret, et Ecclesiam regeret jejunii sobrietate."

[15] *A. Zumkeller*, Biblische und altchristliche Leitbilder des klösterlichen Lebens im Schrifttum des hl. Augustinus, Augustiniana 18 (1968) 5—21; *ders.*, Das Mönchsideal des hl. Augustinus, Würzburg 1968[2] (etwas zu sehr aufs Mönchtum ausgerichtet); *J. Pfleger*, Die vita communis bei Augustinus, Innsbruck 1970 (Diss.).

[16] Professio der Kleriker und die drei Gelübde, ZKTh 54 (1930) 148 f. nach Zacherl.

[17] La vie commune dans le clergé séculier. Hier et aujourd'hui, Paris 1936.

[18] A. a. O., 424.

[19] Immer noch wertvoll darüber *A. Heuser* in Wetzer-Welte, II, Freiburg 1883, 1823—1828; vgl. *H. Schäfer*, Pfarrkirche und Stift im Deutschen Mittelalter, Amsterdam 1962 (Nachdruck).

[20] *Ch. Dereine*, Chanoines (des origines au XIII[e] siècle), in Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, XII, Paris 1953, 353—405; eine der wichtigsten Arbeiten zur Frage; ergänzt durch *J. Siegwart*, Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jahrhundert bis 1160. Mit einem Überblick über die Kanonikerreform des 10. und 11. Jh., Fribourg 1962.

[21] Atti della Settimana di studio: Mendola, settembre 1959. La vita comune del clero nei secoli XI e XII, Mailand 1962, 2 Bde.

[22] Zwischen 1124 und 1130, zur Zeit also, da durch den Investiturstreit die Begriffe spiritualis-saecularis schon ihre religiös-weltliche Sinndeutung erhalten hatten, schreibt Papst Honorius II an Thietmarus, den Propst der Kirche von Hadmersleben: „Facultas praeterea vobis sit saeculares clericos undecumque venientes si . . . vobiscum Deo famulari decreverint, in vestra congregatione suscipere." Zur Begriffsgeschichte von „spiritualis" einiges bei *J. Sudbrack*, Vom Geheimnis christlicher Spiritualität: Einheit und Vielfalt, GuL 39 (1966) 24—44.

Klerus, der „vollkommenere", im „status perfectionis" der Gelübde lebe, muß man zweifellos auch das Aufblühen der neuen Bettelorden deuten. Man wird schnell entdecken, daß ihre drei Gelübde immer schon gemeinschaftsbezogen waren. W. Kellner hat weiterhin recht: Die drei Evangelischen Räte, die ja um 1200 fixiert werden, „sind, wenigstens in den Evangelien, nichts anderes als Aspekte des gemeinsamen Lebens[23]." Diese Einsicht gab, wie gesagt, schon lange vorher dem östlichen Mönchsvater, Basilius dem Großen, seine scharfe Polemik gegen das Einsiedlerleben ein: „Das asketische Leben in der Einsamkeit sucht nur die eigenen geistlichen und leiblichen Bedürfnisse zu befriedigen, das aber widerspricht dem Gebote der Liebe[24]." Gregor der Große hat z. B. eine alte geistliche und vielleicht auch moderne anthropologische Einsicht formuliert, als er in seinen Ezechielhomilien schrieb, daß die eigentliche, die geistliche Einsicht in die Hl. Schrift oft nur in Gemeinschaft und nicht in Einsamkeit möglich sei[25]. Der protestantische Historiker R. H. Esnault weist mit dem Blick auf Luther und die Gemeinschaft von Taizé hin auf „die innere Logik des christlichen Lebens in Gemeinschaft", die nach R. Schutz zum Engagement „in der Gütergemeinschaft, der Unterordnung unter einer Autorität, und im Zölibat" führt[26].
Aus der neuplatonischen Verfremdung des christlichen Lebens durch das Einsiedlerideal versuchten sich gerade die Bettelorden des Mittelalters zu lösen. Ich möchte dem Germanisten Kl. Berg beistimmen, wenn er bei den „dominikanischen und franziskanischen Theologen des Mittelalters" eine Soziallehre, eine Deutung des Menschen von der Gemeinschaft her, also eine Korrektur der neuplatonischen Schlagseite, entdeckt[27]. Es ist überhaupt vonnöten, die christliche Ordensgeschichte von dem entsprechenden ideologiekritischen Hintergrund her zu deuten. Dann wird man z. B. auch entdecken, daß die Gründung des Ignatius von Loyola letztlich nichts anderes im Sinn hatte als eine Schar von Männern zu sammeln, die sich ganz und gar in den „Dienst für Christus als den Schöpfer und Herrn" stellen wollten[28]. Im damaligen Verständnis von Christentum und Kirche nahm diese Urintention wie von selbst die Gestalt eines „Priesterordens" an. Und aus dieser Urintention floß wiederum von selbst die Notwendigkeit des gemeinschaftlichen Dienstes und der vita communis. Die Ausrichtung auf den Dienst an der christlichen und menschlichen Gemeinschaft war bei Ignatius so stark, daß er den mystischen Satz von „Gott verlassen um Gottes willen" umprägen konnte zu „Gott (zu) verlassen um Gottes im Nächsten willen"[29]. Genau hier ist die eine Wurzel zum Verständnis des Plans seiner Ordensgemeinschaft; die andere aber befindet sich dort, wo der nüchterne Baske recht bald erfuhr, daß Einzeldienste, selbst wenn sie von einer charismatischen Persönlichkeit wie der seinen ausgingen, allzu leicht im großen Gefüge von Kirche und Gesellschaft verpuffen — eine Erkenntnis, die heute wohl noch mehr gilt als vor 450 Jahren. Daß dieser Dienst nun die Gestalt des Ordens und des Priestertums annehmen müsse, war erst eine Konsequenz aus ursprünglicherem Ansatz. Das Werden des ignatianischen Gehorsamsideals liefert dazu eine eindrucksvolle Bestätigung[30].

Auch die Priestergemeinschaften, die man in den folgenden Jahrhunderten findet, bewegen sich alle auf ein spezifisches Ordensleben zu. Das gilt schon von den Frater-

---

[23] Priesterlicher Zölibat ohne Gemeinschaft? 44, in *F. Böckle*, Der Zölibat, Erfahrungen, Meinungen, Vorschläge, Mainz 1968; dazu die oben Anm. 8 genannten Arbeiten.

[24] *P. Nagel*, Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums, Berlin 1966, 106.

[25] *B. Smalley*, The Study of the Bible in the middle Ages, Oxford 1952², 32.

[26] Luther et le monachisme aujourdh'hui, Lecture actuelle du De votis monasticis judicium, Genf 1964, 21 vgl. 139 f.; interessant ist seine Deutung der benediktinischen „convers(at)io morum" als Hinwendung zur Gemeinschaft. H. Bachts Besprechung in Catholica, Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie, 21 (1967) 222—251, beschränkt sich leider auf den vordergründigen kontroverstheologischen Aspekt.

[27] Der Tugenden Buch. Untersuchungen zu mittelhochdeutschen Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin, München 1964, 114.

[28] *H. Rahner*, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964, 165, zählt dies zum „Urgestein des Gebäudes, das Ignatius 1534 in Paris zu errichten begann". *L. Bakker*, Freiheit und Erfahrung, Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola, Würzburg 1970, 259, beschreibt das Ideal der Ordensgründung des Ignatius: „nach dem Vorbild des umherziehenden Herrn verpflichten sich ihre Mitglieder, ‚hierhin und dorthin zu gehen und ihr Leben in jedem Teil der Erde zu verbringen, wo immer man sich mehr für den göttlichen Dienst und das Heil der Seele erhofft' " (nach einem Text der Konstitutionen).

[29] *H. Rahner*, l. c. 152.

[30] Material dazu bei *J. Sudbrack*, Die Botschaft des Dienens. Strukturanalytische Reflexionen über den christlichen Gehorsam, GuL 40 (1967) 246—268.

herren, die sich auf Geert Groote zurückführen; das gilt von den nachtridentinischen Gemeinschaften, von denen A. Heuser im Kirchenlexikon vierzehn aufführt[31]. Manche von ihnen verstanden sich ursprünglich als Priestergemeinschaft, die kein Orden sein sollte (die Oratorianer, oder die von Bartholomäus Holzhauser gestiftete Gemeinschaft, und auch die Priester der Liebe, die Rosmini 1828 ins Leben rief). Andere, wie die Eudisten oder die Picpus-Genossenschaft (1805), muß man von Anfang an zu Orden und Kongregationen zählen. Aber bei allen wurde der Trend zur Ordensgemeinschaft mit Gelübden immer deutlicher. Das gesellschaftliche Ordnungsschema von den „Ständen", dem Priesterstand und dem Ordensstand, war für differenziertere Anliegen nicht geeignet.

Das Material der Vergangenheit schreit aber geradezu nach neuer Sichtung und Deutung. Je mehr man dabei ideologische Mechanismen durchschaut — den Mechanismus des neuplatonischen Einsamkeitsideals oder den Mechanismus der Vorstellung vom Vollkommenheitsstand, — desto mehr drängt sich die Einsicht auf, daß der Einsatz für die „Sache Jesu" (K. Rahner hat diese Formel von Marxsen aufgegriffen) überaus viel mit „vita communis" zu tun hat; und diese Einheit liegt noch vor Differenzierungen wie Priester — Laie — Orden[32]. D. Bonhoeffer versuchte in unseren Tagen dem Predigerseminar von Finkenwalde ganz bewußt das Gesicht einer solchen christlichen Gemeinschaft zu geben. „Der Gedanke an eine überschaubare, gebundene Kommunität war bei ihm von dem Augenblick an vorhanden, als er über die Nachfolge nachzudenken begann[33]."

Zwei kanonistische Arbeiten über moderne Probleme von Priestertum und Ordensleben können diese Skizze noch einmal verdeutlichen und bis zur Gegenwart ausziehen. J. G. Gerhartz kommt in seiner wichtigen Arbeit über „Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden"[34] verschiedenemale auf die vita communis zu sprechen: „Das Gelübde ist die Hingabe an Gott; die Inkorporation ist die dauernde ... Bindung an die Gemeinschaft — sie sind aber . . . sehr eng miteinander in der Profeß verbunden, ja aus dem positiven, rechtsetzenden Willen der Kirche heute beide unzertrennlich in der religiösen Profeß enthalten. Religiöse Gelübde gibt es gemäß dem CIC nur in einer anerkannten religiösen Gemeinschaft." „Christliches Leben, das seine Liebe zu Gott grundsätzlich in etwas anderem beweisen zu können meint als in seiner Liebe zum Menschen, kommt in die Gefahr, Karikatur zu werden. Das Dasein für Gott, das Sich-Einlassen mit Gott verlangt immer zugleich und auf derselben Stufe das Dasein für (!) und das Sich-Einlassen mit dem Nächsten[35]."

Noch ausdrücklicher auf unser Thema hin untersucht W. Astrath die „Vita Communis der Weltpriester nach dem CIC"[36]. Es geht insbesondere um Canon 134, den Astrath in vereinfachter Sprache wiedergibt: „Die zur Ehelosigkeit verpflichteten Weltpriester können eine vita communis führen, die ihnen der Bischof anraten und ermöglichen soll." Mit vita communis ist nach ihm weder eine juristische Lebensgemeinschaft im Sinne der Orden noch eine „geistige" oder nur arbeitstechnische Zusammengehörigkeit gemeint. Zu verstehen ist darunter „ein gemeinsames Zusammenwohnen ohne vinculum iuridicum der Statuten in echter Partnerschaft mit freier Wahl der Partner." Allerdings muß Astrath feststellen, daß dies „im deutschen Diözesanrecht wenig Beachtung" findet, daß es in Deutschland „kaum durchgeführt wird", „daß die Bestrebungen um die vita communis in der Kanonistik wenig Echo gefunden haben." Ein Nachtragskapitel über das II. Vatikanum bestätigt das Gewicht, das von der Kirche her auf der Vita communis liegt.

---

[31] Canonica sive communis vita, in Wetzer-Welte; das geordnete Zusammenleben von Weltgeistlichen; an ähnlichen Gemeinschaften kann der gut orientierte Artikel von *M. Viller*, Communautaire (vie) dans le clergé diocésan, im Dictionnaire de Spiritualité, II, 1953, 1154—1184, besonders die Gründung von Miramas (Diözese Aix en Provence) hinzufügen; dieser wichtige Artikel wurde sogar von Fr. Wulf in LThK übersehen.

[32] Vgl. dazu im Faszikel des Pastorale, Handreichung für den Geistlichen Dienst, *J. Sudbrack*, Dienst am Geistlichem Leben, Mainz 1971, Kapitel 4, Vielfalt der Verwirklichung, 101—117.

[33] *E. Bethge*, Dietrich Bonhoeffer, Theologe, Christ, Zeitgenosse, München 1967², 528.

[34] „Insuper promitto . . .", Rom 1966.

[35] A. a. O., 18. 81.

[36] Ein Beitrag zur Interpretation der cc. 134 und 466 § 5, Amsterdam 1967; die folgenden Zitate sind zu finden auf Seite 69; 210; 229; 146; 198—205.

Um so bestürzender aber ist es zu sehen, wie wenig diese Intention des kirchlichen Rechtes respektiert wurde. Über die deutschen Diözesanverwaltungen hat Astrath berichtet. Aber in der Theologie sieht — man darf vielleicht sagen: sah — es nicht viel besser aus. Daß ein Buch zur Spiritualität des Priesters in der praktischen Seelsorge[37] nichts darüber berichtet, ist noch verständlich. Was aber soll man dazu sagen, wenn im neuesten Handbuch der Pastoraltheologie[38] an der entsprechenden Stelle dieser Aspekt, den selbst das kanonische Recht einschärft, einfachhin ausfällt? Auch in einem als Kompendium auftretenden Werk, Priester für morgen[39], fand ich nichts Entsprechendes.

Die Forderung von heute

„Das Himmelreich ist ein Reich — oder wie wir heute sagen würden — eine Republik, eine soziale Ordnung. Das Himmelreich ist sozial, eine ecclesia, ein geistiger Marxismus. Die Juden irrten sich aber, genau wie die Marxisten heute, wenn sie dachten, das Himmelreich wäre eine der Regierungsformen, wie sie hier auf Erden üblich sind... Christus kam auf die Erde, um diese Sozialordnung hier einzusetzen. Im kleinen existieren solche Reiche in einigen christlichen Gemeinschaften, in Klöstern zum Beispiel, aber unter so künstlichen Bedingungen wie in einem Laboratorium. In den Klöstern wird die Gesellschaftsordnung der Zukunft ausprobiert, aber Christus wollte sein Reich nicht nur unter Laboratoriumsbedingungen einsetzen". So schreibt der Sozial-Mönch Ernesto Cardenal als Trappisten-Novize von Gethsemani[40].

Manchem kommt die prophetische Sprache und der visionäre Anspruch aufdringlich vor; andere werden den kritischen Blick auf die Klöster nicht teilen. Aber der Traum vom sozialen Himmelreich oder vom geistlichen Marxismus ist ein — wenn nicht gar der — Traum unserer Zeit; ganz gleich ob man in politisch aktive Basisgruppen oder politisch abstinente Blumenkinder-Kommunen, ganz gleich ob man in die Ausbildungsstätten der Orden oder in die Priesterseminare hineinschaut. Davor die Augen schließen, ist nicht mehr erlaubt.

Schon 1964 stellte Kardinal Döpfner die entsprechende Frage: „Gerade bei der Schwierigkeit des Priesterberufs in unserer Zeit und der Isolierung des Priesters, die bei aller menschlichen Nähe zum Mitmenschen unvermeidbar ist, sind die selbstverständliche Gemeinschaft, das offene Gespräch, die redliche Zusammenarbeit unerläßlich... Was können wir tun, um über die Entfernungen unserer Wirk- und Wohnstätte hinweg die vita communis zu pflegen? Gibt es nicht auch für den Weltklerus Möglichkeiten, ein gemeinsames Leben auf Zeit oder auf die Dauer zu führen[41]?"

Es ist aber ein immanentes Gesetz aller existierenden Kommunen von Ordens- oder Weltpriestern, daß sie sich über ihr „Innenleben" ausschweigen. Gerade deshalb muß auf das wenig Verlautete hingehört werden. Und deshalb ist es keine Abweichung vom Thema, wenn zuerst einmal die Bewegungen innerhalb der Orden beobachtet werden. Der wichtigste Beitrag wird im Schlußkapitel zur Sprache kommen. Auf der Tagung (1971) der höheren Ordensoberen Deutschlands gab es einige entsprechende

---

[37] *G. Mühlenbrock*, Seelsorge heiligt den Seelsorger, Donauwörth, 1962.

[38] Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Band IV, hg. *v. F. X. Arnold, F. Klostermann, V. Schurr, L. M. Weber*, Freiburg 1969. Das vierte Hauptstück weckt einige Erwartungen mit seinem Titel: Der Vollzug der Kirche in spezifischen Situationen des Menschen, Kapitel 5, Der Priester (W. Goddijn, H. Vorgrimler, F. Klostermann, L. M. Weber, K. Rahner, B. Häring, G. Niederberger, J. Dellepoort), schweigt sich aber über Gemeinschaften der Priester aus.

[39] *F. Klostermann*, Innsbruck 1970 (mit 608 dichten Seiten!). Die Bibliographia internationalis Spiritualitatis I, Mailand 1964, hat kein entsprechendes Stichwort; die Bibliographie internationale sur le sacerdoce et le ministère 1964, Montréal 1971, mit 6988 Titeln hat 7 im ganzen nichtssagende Nummern. Die bisher vorliegenden Ergebnisse der deutschen Umfrage von Jänner/Februar 1971 scheinen zu bestätigen, daß die Frage der vita communis den offiziellen Stellen noch nicht bewußt wurde.

[40] A. a. O. 134; im Kapitel: Vermenschlichung der Menschheit.

[41] HerKorr, Orbis Catholicus, 18 (1963/64) 488 f; Rundbrief vom 8. März 1964.

Berichte, die aber noch der Veröffentlichung harren[42]. Hoffentlich wird damit ein Mißtrauen überwunden, das bisher über allen solchen Experimenten[43] lag. In zwei neueren Berichten, die vor mir liegen, kommt zwar die Eigenart der jeweiligen Tradition gut zum Ausdruck — das jesuitische Papier aus Südamerika ist sehr theoretisch und legt den Akzent auf die gemeinsame Entscheidungsfindung, auf die „Deliberacion comunitaria"; die franziskanischen Blätter aus Frankreich stehen hingegen unter dem Zeichen: „Das Evangelium gemeinsam leben in einer Welt von Arbeitern und Armen"[44] —, aber zur Auswertung liefern beide Dokumente wenig Stoff.

Als Hinweis wenigstens, der Ordens- und Weltpriestergemeinschaften Mut geben und zugleich als Stachel zur Selbstbesinnung dienen kann, muß Taizé erwähnt werden. Einem Berichterstatter allerdings, der aus dem „Journal de Taizé, Aujourd'hui", das seit 1970 auch auf deutsch erscheint[45], konkrete Hinweise für Lebensgemeinschaften schöpfen will, wird bald evident, wie sehr die Gemeinschaft von Taizé verbunden ist mit der charismatischen Gestalt ihres Priors; wie sehr ein Impuls aber kein Modell zur Nachahmung gegeben wird. Roger Schutz selbst verwies ja in seinem Brief von 1962 die katholischen Mönche an ihre eigene große Tradition[46]. Etwas von seinem — von der Erfahrung legitimiertem — Optimismus wäre auch anderswo wünschenswert.

Schon weiter in die Problematik unserer Zeit dringen die Beiträge der Tagungen „Leitung der Klöster in Krise und Neubesinnung", die in der Ordenskorrespondenz veröffentlicht wurden[47]. Der größte Teil der Information, die man hieraus empfängt, besteht also aus allgemeiner und überaus berechtigter, rückwärts gerichteter Kritik. Die Frage nach „vita communis" in einer lebendigen und nicht nur juridischen Lebensform ist natürlich für apostolische Ordensgemeinschaften Lebensproblem. Verwunderlich ist nur, daß a) so wenig echte Praxis, und b) so wenig echte Theorie Niederschlag gefunden hat. Eine Problemstellung wird in allen Beiträgen sichtbar: das Verhältnis von (der unbedingt als notwendig anerkannten) Kleingruppe zur (nicht in Frage gestellten) Großgruppe.
Den letzten Knoten, die Bindung an die Großgruppe, scheint die Schrift des Jesuiten J. Kerkhofs energisch durchhauen zu wollen[48].

---

[42] Die Vorträge werden wahrscheinlich in der Ordenskorrespondenz, Zeitschrift für Fragen des Ordenslebens, Organ der deutschen Ordensoberen-Vereinigungen, erscheinen; bis zum 11. Jahrgang, 1970, schwieg sich selbst diese Zeitschrift über unsere Problematik aus.

[43] *K. Rahner* hat verschiedene Male auf die Notwendigkeit von Experimenten und auch auf ihren Wagnischarakter hingewiesen; vgl. Chancen des Glaubens, Freiburg 1971, 238—247.

[44] Estudio — oracion — accion, Suplemento de Espiritualidad, Buenos Aires Nr. 5. März 1971. Fraternités de présence évangélique en monde ouvrier et pauvre, Mai 1971. *S. Regli*, Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart, Freiburg i. d. Schweiz, 1970, bringt die dementsprechenden Gedanken unter „Gehorsam"; dies und sein einseitig bleibender Ansatz bei der Zeichentheologie ist wohl der Grund dafür, daß den klugen Beobachtungen es an Kraft und Aktualität mangelt.

[45] Die erste Nummer erschien März 1963; sehr bald übernahmen diese locker gedruckten Blätter den gesamten informativen Teil der theologischen Zeitschrift Taizés, Verbum Caro, jetzt Communion.

[46] GuL 35 (1962) 375—377; 376: „Manche versichern mir, in Taizé habe das gemeinsame Leben mehr als anderswo seine ursprüngliche Frische, weil es die Last der Tradition abgeworfen habe. Wenn das so wäre, dann würden wir uns gegen unsere Berufung stellen, für die Einheit der Christen da zu sein . . . Wenn das gemeinsame Leben sich um die Kraft bemüht, die ihm innewohnt, wenn es von jener Frische brüderlichen Zusammenseins erfüllt ist, die es kennzeichnet, dann wird es in der Kirche und für die Welt zu einer gewaltigen Macht, die Berge der Gleichgültigkeit zu versetzen vermag."

[47] Mit *D. Westemeyer*, Die Leitung der Klöster in Krise und Neubesinnung. II. Teil: Gemeinschaft im Apostolat — Analyse und Zielsetzung; *B. Strack*, Der Sinn für Gemeinschaft und gemeinsames Apostolat in Männerklöstern; *A. Fischbach*, Institutionalisiertes Apostolat — Erfüllung oder Gefährdung der Gemeinschaft; *J. Jung*, Bemühungen um Gruppenarbeit in klösterlicher Gemeinschaft; *D. Westemeyer*, Das Zu- und Ineinander von Gemeinschaft und Apostolat — Bericht über acht Kommunitätsmodelle.

[48] Das Schicksal der Orden — Ende oder Neubeginn. Analyse: *Jan Kerkhofs;* Stellungnahme: *Hermann Stenger, Jan Ernst*, Freiburg 1971.

Für ihn scheint „das Ordensleben (im bisherigen Stil) tatsächlich keine Zukunft mehr zu haben." „Gefragt sind: Inspirations- und Aktionsgruppen, die echtes Menschsein verwirklichen," daß nämlich „gleichgesinnte Menschen über alle Grenzen von Religion und Ideologie hinweg zusammenfinden, um ihre Existenz enger aneinanderzubinden im Hinblick auf den Dienst an der Menschwerdung." Christen sollen in solchen Gruppen Inspirationskerne bilden. Natürlich ist „die Treue zur Gemeinschaft und ihrer Inspiration" der „zentrale Faktor". Die Gelübde bekommen aber ein neues Gesicht; Armut bedeutet „sich solidarisch und selbstlos in den Dienst einer echten Vermenschlichung des ganzen Menschen zu stellen"; Gehorsam besagt grundlegend, „daß jeder Beschluß aus wirklich gemeinsamer Beratung erwächst", und Ehelosigkeit will keine Isolierung, sondern „der Beitrag der wahren inneren Ruhe und Gelassenheit des charismatischen ehelosen Menschen in allen möglichen Formen wird mehr und mehr ein unersetzlicher Faktor von Befreiung sein." Deshalb sollten in solchen Gruppen auch Eheleute wie von selbst mitarbeiten[49].

Man kann viele echte Initiativen zur „vita communis" in diesem Büchlein finden. Die drei großen Forderungen Kerkhofs wird jedermann anerkennen: 1) Weg von der veräußerlichenden Institutionalisierung; 2) Hin zu den kleinen Gruppen; und darüber hinaus 3) Hin zum Dienst an der Menschheit aus der Kraft des Glaubens. Aber in weiteren Konkretisierungen versagt der Beitrag. Was an empirischem Material herbeigebracht wird, besagt alles (der christliche Glaube ist tot) oder auch nichts (alles geht so weiter wie bisher). Und eine Auseinandersetzung mit soziologischen Erkenntnissen unserer Zeit, mit Gruppendynamik oder Politologie, fällt vollkommen aus. Anscheinend haben auch die beiden anderen Autoren des Büchleins diese spekulative (hegelianisch gesprochen: schlechte) Abstraktheit gespürt; deshalb nehmen ihre als „Stellungnahmen" zu Kerkhofs angekündigten Beiträge mit Recht kaum Notiz von dessen Ausführungen[50].

Aber dieser Versuch läßt uns noch aufmerksamer nach Beiträgen suchen, die eine konkrete Hilfe für die „vita communis" geben. Der einzige Aufsatz, der sich im Concilium darüber findet, St. Barela, Vita communis: Verbindungen, Gemeinschaften und Gemeinschaftsformen der Weltpriester[51], bietet nicht viel mehr als ein sehr formal bleibendes Exzerpt aus M. Villers Artikel im Dictionnaire de Spiritualité. Man ist schon betroffen darüber, daß eine internationale theologische Zeitschrift die in Frankreich gemachten Erfahrungen der Arbeiterpriester, der Mission de France usw.[52] nicht besser verwerten konnte.

Im evangelischen Bereich hat Y. Spiegel den, wie er vermutet, „ersten Versuch" unternommen, über „Kooperative und funktionsgegliederte Gemeindeleitung" eine praxis-bezogene, auf Umfragen (etwas mehr als fünfzig Versuche) beruhende Untersuchung anzustellen[53]. Obgleich das Thema pastoral ausgerichtet ist, bieten die gut belegten (viele als Manuskript herausgegebene Analysen!) Ausführungen reiche Anregungen für die vita communis. Vielleicht ist es typisch für die evangelische Situation, aber sicher beruht es auch auf den verantwortungsbewußten Analysen, daß Spiegel eine entgegengesetzte Tendenz zu Kerkhofs' Aufsatz zeigt: „Sofern jedoch nicht jede ‚Generation' wieder von neuem anfangen will, ist dem Problem der Überleitung von der persönlichen zur *Institutionalisierten Team-*

---

[49] A. a. O. 2 f.; 6; 7; 30; 20; 17; 23.

[50] *Jan Ernst* stellt die Frage, „ob denn nicht diese Bildung kleinerer Gruppen (nach Kerkhofs) ... die Großmächte ... zu undialektisch überwindet, d. h. eigentlich gar nicht überwindet" (86 f.), d. h. mit anderen Worten, eine esoterisch und unwirksam bleibende Liebhaberbeschäftigung bleibe?

[51] Concilium 5 (1969) 197—202.

[52] Man sollte diese Versuche in dem größeren Zusammenhang studieren, der ebenso in *A. Godin* und Y. *Daniel*, La France, Pays de Mission? Paris 1943 (daraufhin wurde die Mission de Paris ins Leben gerufen) wie in den Enquêtes über die Situation auf dem Land zum Ausdruck kommt. Jedesmal ist festzustellen, „que n'est contesté par personne, que seules des équipes spécialisées, de forme et d'ésprit communautaire, sont capables de faire oeuvre de conquête durable." *M. Viller*, a. a. O. 1174.

[53] Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, 60 (1971) 162—177, auf dem Umschlag heißt der Aufsatz: Vorzüge und Schwierigkeiten des Teampfarramts; im Text hingegen: Kooperative und funktionsgegliederte Gemeindeleitung.

arbeit besondere Aufmerksamkeit zu widmen." „Teamarbeit kann deutlich machen, daß *Kirche mehr ist als der ‚Pfarrer meines Bezirks'*, daß sie mehr aus Angeboten und Aufgaben besteht als aus der Attraktivität und dem Anspruch eines einzelnen[54]." Spiegels Option geht eindeutig auf seine zweite Alternative, auf die „funktionsgegliederte Gemeindeleitung".

Die meisen Auskünfte über „vita communis" von katholischen Priestern im deutschsprachigen Raum muß man sich aus anderen Berichten zusammensuchen. Eine rühmliche Ausnahme macht der vorkonziliare, von N. Greinacher herausgegebene Sammelband: Priestergemeinschaften[55].

Das Buch bringt zum großen (wichtigeren!) Teil Übersetzungen aus dem Französischen; man findet dort interessante Überblicke über verschiedene Priestergemeinschaften[56]; Einführungen in die Spiritualität dieser Gemeinschaften, die so gut wie immer vom „Geistlichen" herkommen und das kirchlich-gemeinschaftliche Fundament der vita communis betonen. Die vier deutschen Beispiele allerdings sind, wie auch zum Teil die französischen Beispiele, Priestergemeinschaften in der Art der Säkularinstitute ohne vita communis[57] oder schon in Richtung Orden sich entwickelnd. Bedauernswert ist, daß dieser Band in die Vergessenheit geriet und — so weit ich sehe — nur von dem Kanonisten Astrath ausgewertet wird[58].

Normalerweise geht die Tendenz der wenigen aufzutreibenden anderen Berichte nach außen, auf die pastorale Zusammenarbeit und weniger nach innen, auf das menschlich-religiöse Zusammenleben. So z. B. im Buch von F. Connan und J.-C. Barreau, Die Pfarrei von morgen[59]; und auch in den meisten Beiträgen der Zeitschrift, Diakonia, Der Seelsorger[60]. Ausdrückliche Erwähnung aber verdienen zwei Berichte über Team-Pfarreien.

In dem der Teampfarrei Wien Machstraße[61] wird die religiöse wie die institutionelle Komponente deutlich: „Im Laufe der Zeit stellte sich heraus, daß zur Durchführung dieses Plans eine rein interne Abmachung ... nicht genügt ... Daher entwarfen wir ein Statut einer Teampfarrei." Gemeinsame Arbeit nach außen und Aktivität nach innen, in einer vita communis zeigen sich zwei Seiten eines einzigen Vorgangs: „Doch ist das — vom Glauben ermöglichte — Angenommenwerden durch den anderen die beste Hilfe, von der Angst um den eigenen Wert befreit zu werden." So hat sich hier auch ein ausdrückliches, gemeinsames, geistliches Leben entwickelt[62].

---

[54] A. a. O. 167; 171; Unterstreichungen von mir.

[55] Mainz 1960.

[56] Am wichtigsten sind Überblick und Schlußfolgerung von *A. Ponsar*, 155—172, wo allerdings sichtbar wird, daß das Problem Klerus—Laie noch von einer vorkonziliaren Theologie angegangen wird.

[57] *Kl. Hemmerle* über die Focolarini; *P. Hünermann* über die Unio sacerdotalis Jesus - Caritas; *P. Reher-Baumeister* über die Münsteraner Paulus-Gemeinschaft; und *J. Gülden* über das Oratorium vom hl. Philipp Neri.

[58] Obgleich *Fr. Wulf* diesen Band in GuL, 34 (1961) 240 besprach, hat er ihn zur Abfassung des entsprechenden Artikels im LThK nicht berücksichtigt.

[59] Luzern 1968.

[60] *L. M. Weber*, Gedanken zum Lebensstil des jungen Priesters, Der Seelsorger, 37 (1967) 240—248: mit einigen Gedanken zum mitbrüderlichen Gespräch; *H. Dewald*, Regionale Seelsorge — eine Entwicklung für die Zukunft. Die Region als Lebenseinheit oder Lebensraum? Diakonia, 1 (1970) 336—340; *J. Neumann*, Ist kollegiale Gemeindeleitung kirchenrechtlich zulässig? Diakonia 2 (1971) 181—186; *J. M. Regner*, Die Kaplanskreise in der Steiermark, Der Seelsorger, 37 (1967) 278—281. *H. A. J. Dürr*, Das Priesterteam als Schrittmacher, ebd. 34 (1964) 334—340, enttäuscht.

[61] *B. v. Baaren, P. Weiß, P. Zitta*, Teampfarrei und Arbeit nach Schwerpunkten, Der Seelsorger 39 (1969) 25—32.

[62] 26: „Wir bemühen uns um (den gemeinsamen Glauben) im gemeinsamen Gespräch und Gebet; derzeit beten wir täglich miteinander die Laudes und feiern oft mitsammen den Gottesdienst der Gemeinde mit. Zu unbelasteter Begegnung ist auch eine gemeinsame Erholung unbedingt nötig. Wir halten derzeit einen Abend pro Woche, einen Tag pro Monat und eine Urlaubswoche pro Jahr für gemeinsame Erholung frei."

Die „Teamarbeit in einer bürgerlichen Gemeinde (Die St.-Josefs-Pfarrei im Maihof, Luzern)" zeigt noch deutlicher den Gleichklang von Innenleben und Apostolatsarbeit[63]. Bei der deutlich auf die christliche Sendung in der Welt ausgerichtete Zielsetzung überrascht die Rolle des Gottesdienstes als „einigendes Band". „Engagement im Sinne eines direkten kirchlichen Apostolats, als soziale Aktion oder gar als Proselytismus wird von der Gemeindeleitung aus weder gesucht noch gefördert. Die Seelsorger gehen davon aus, daß sich die Gläubigen dort einsetzen sollen, wo sie von berufswegen bereits stehen und arbeiten." Der Gottesdienst ist dazu „Koordinierungssystem". Auf ihn scheint sich ein wesentlicher Teil der Teamarbeit zu konzentrieren. Mainberger stellt für ihn drei Kriterien auf: Kommunikation — gegen „Anonymität" und „uniformierten Dünkel"; Information — die keine Angst hat vor Tabus und die Gläubigen zu eigenem Urteil erzieht; Transposition — informationstheoretische Gesetze müssen befolgt werden, z. B. das rechte Verhältnis von alten, vertrauten Erfahrungen zu neuen, beunruhigenden Eindrücken.

Die deutlichsten offiziösen Äußerungen zur vita communis der Priester befinden sich wohl in den „Holländischen Empfehlungen zum Priesteramt"[64]. Absatz V handelt über die „Gruppenbildung (Kader)", über „Teamarbeit" und „größere Kooperationsgruppen". Wiederum fällt auf die Forderung nach genauer Umschreibung der „Verantwortungsbereiche" der einzelnen und nach „klarer Festlegung der Aufgaben". Auch auf der Wiener Diözesansynode wurde die Frage nach „Priestergemeinschaften, anstelle der Ein-Mann-Pfarrei" laut — „von den jüngeren Priestern sehr angestrebt", von anderen angezweifelt[65].

Mir ist nicht klar, ob weitere Nachforschungen konkretes und gültigeres Material für den deutschsprachigen Bereich zutage fördern werden. Immer enttäuscht jedoch, wie wenig die Erfahrungen von außerhalb des deutschen Sprachraums mit herangezogen werden[66] und wie wenig die immer ausdrücklicheren Bestrebungen der Jugend und die Anforderungen der sich wandelnden gesellschaftlichen Stellung der Kirche aufgegriffen, gedeutet und auf die Praxis bezogen werden[67].

Überraschend allerdings auch (und für manche theologischen Spezialisten beschämend) ist es, daß ausgerechnet der Kanonist Astrath präzise und auch geistliche Vorschläge zur Praxis anbietet. Es sind vor allem drei Gedankenkreise, aus denen heraus er die Empfehlung der vita communis bei Weltpriestern begründet: a) Ausgehend von der Ehelosigkeit des Priesters wurden früher für die vita communis Argumente des Schützens und Behütens angeführt. Heute steht hier der Hinweis auf die Einsamkeit

---

[63] *G. Mainberger*, Diakonia 2 (1971) 186—191.

[64] HerKorr 24 (1970) 128—137.

[65] Ebd. 21 (1967) 458, in einem Bericht über die Vorbereitungsarbeiten.

[66] Vgl. Ebd. 24 (1970) über Südamerika: „Zugleich scheinen die Priester zu den dynamischsten und unruhigsten Gruppen zu gehören. Sie solidarisieren sich in Priestergruppen und nehmen radikale Positionen gegenüber der Gesellschaft und der Kirche ein." Dahin paßt auch das erwähnte Vergessen von Arbeiten wie die Villers oder Greinachers Sammelband.

[67] Drei entsprechende Arbeiten lagen bei Abfassung des Artikels noch nicht vor: *G. Bormann, S. Bormann-Heischkeil*, Theorie und Praxis kirchlicher Organisationen. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen, Opladen 1971, bringt überaus viel empirisches Material aus dem evangelischen Bereich; Hauptproblem der fast 400 mit Inhalt vollgepfropften Seiten ist allerdings das Verhältnis von Pfarrer und Gemeinde. Bei *N. Hepp* (Hg.), Neue Gemeindemodelle, Wien 1971, wiederholt sich manches, was schon gesagt wurde (Teampfarrei, Wien - Machstraße; Josefspfarrei in Luzern); besonders hinweisen möchte ich hier auf *A. Böhn*, Priestergemeinschaft in Rüsselsheim, 71—82. *H.-D. Bastian* (Hg.), Kirchliches Amt im Umbruch, München 1971, gibt ebenfalls interessante Hinweise, ist aber thematisch weitgesteckt und hat als Grundschema soziologische Fragestellungen. *H. Durrer*, Gemeinsames Wirken und Leben der Priester, Ergebnis einer Umfrage über die ‚vita communis' bei den Weltpriestern im Bistum Basel, Schw. Kirchenzeitung (auch französisch erschienen) 137 (1969) 430—434, kenne ich nur aus zweiter Hand.

und Entmutigung des allein arbeitenden Priesters[68]; b) ausgehend von der priesterlichen Tätigkeit weist Astrath auf das Zeugnis der Brüderlichkeit durch solche Priestergemeinschaften hin[69]; c) der dritte Gedankenkreis ist recht praktisch: die wirtschaftlichen Umstände, das Haushälterinnenproblem, die Lebenskosten (Miete) usw.[70].

Die Vorschläge sind in einer alten aszetischen[71] Sprache formuliert; erst über eine tiefgreifende Modernisierung und Konfrontation mit der Soziologie könnten sie ihre bleibende Aktualität unter Beweis stellen. Unbedingt zu ergänzen aber sind sie mit Einsichten der modernen Pastoral, wie sie am besten Y. Spiegel zusammengetragen hat. Der evangelische Autor weist z. B. auf eine Gefahr hin, die im Teamapostolat liegt: der Christ aus der Gemeinde wird schnell zum unpersönlichen Objekt für Spezialisten, wenn die Apostolatsarbeit von einem Einsatzteam spezialisiert wird. Doch dies ist wohl das Anliegen, mit dem sich die moderne Aszese des Zusammenlebens und Zusammenarbeitens beschäftigen muß. Y. Spiegel setzt dieser Gefahr auch die positive Chance entgegen: „Kooperatives Arbeiten befreit den einzelnen aus seiner sozialen Isolierung[72]."

Mit diesem Zitat sind wir zu einer letzten Erfahrung geführt, die zwar außerhalb des christlichen Bereichs liegt, aber wertvolle Einsichten erschließt. Im berühmt gewordenen Bericht der Kommune 2 wird mit fast exhibitionistischer Ehrlichkeit das Experiment eines linksradikalen Zusammenlebens geschildert: Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individuums, kollektives Leben mit politischer Arbeit verbinden[73]. Es erfordert nicht viel Reflexion, um in diesen Berichten eine vernichtende Kritik des utopischen Entwurfs von Kerkhofs zu finden.

Ziel der Berliner Kommune 2 war der politische Einsatz nach außen, der deshalb radikal sein sollte, weil man in der Gemeinschaft frei von allen bürgerlichen und institutionellen Hemmungen leben wollte: „Und manchmal entwarf ich mir die Kommune als linkes Kloster, in dessen karg eingerichteten Zellen klar denkende Genossen hart am gemeinsamen revolutionären Werk arbeiten[73]." „Aber das große Fragezeichen unserer Kommuneversuche bleibt die erotische Qualität des Zusammenlebens- und arbeitens[74]." Und so entwickelten sich Spannungen innerhalb der Lebensgemeinschaften; Eifersüchteleien, (kapitalistisches) Pochen auf den alleinigen Besitz des Partners, Angst und Abhängigsein gegenüber Persönlichkeiten usw.: „Ich hatte vor, mit Marion zusammenzubleiben, sah mich aber von ihren Ansprüchen überfordert und wich immer mehr in politische Arbeit aus[75]." Die innere Spannung verschwand, sobald eine Aktion nach außen anstand: „Die politische Anforderung von außen

---

[68] *A. Ancel,* Die apostolische Begründung des Gemeinschaftslebens beim Weltklerus, in Priestergemeinschaften, a. a. O. 46: „Je mehr eine Pfarrei entchristlicht ist, um so größer ist die Einsamkeit des Priesters ... Man darf wirklich nicht erwarten, die persönliche Qualität der christlichen Selbsthingabe, die für die jungen Priester von heute so charakteristisch ist, könnte den Reichtum eines christlichen Fundaments völlig ersetzen, von dem die Priester von gestern, obwohl oft ohne es recht zu wissen, so reichlich gezehrt haben."

[69] *Fr. Tollu,* Priestertum und Priestergemeinschaft, in Priestergemeinschaften, a. a. O., 97—105; mit den Thesen: „Die erste Glaubensgewißheit, die wir haben müssen, ist die, daß Kirche und Einheit zwei voneinander untrennbare Begriffe sind . . . Die zweite Gewißheit muß natürlich die Einheit innerhalb des Priesterstandes sein . . . Die dritte Gewißheit ist . . . unser Priestertum muß Dienst sein." Er zieht die Folgerung: „Das Priestertum hat Gemeinschaftscharakter."

[70] A. a. O., 129—145 (historisch); 168—178 (aktualisierend). Zu erwähnen sind — der Vollständigkeit halber — auch die Gegengründe gegen die vita communis, die von *M. Viller, A. Ancel* (a. a. O.) und *Astrath* (158—160) angeführt und widerlegt werden: die Gefahr, zur Gemeinschaft gezwungen zu werden; elitäre Isolierung der zur vita communis zusammengeschlossenen Priester; die Gefahr der Verwischung der Grenzen zum Ordensleben.

[71] Astrath findet als Gewährsleute nur aszetische Autoren; wie wenig aber auch bei diesen zu finden ist, kann *F. Jürgensmeier* dokumentieren. Sein Buch „Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik", Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi mysticum, Paderborn 1935, schweigt sich — trotz des Titels — über unser Anliegen aus.

[72] A. a. O., 172.

[73] *Chr. Bockhagen, Ei. Hemmer, J. Raspe, Eb. Schultz, M. Stergar;* Berlin 1969.

[74] A. a. O., 140 (Eike). [75] A. a. O. 282, 279 (Eberhard).

hatte mit einem Schlag die Proportionen in der Kommune zurechtgerückt... Nachdem die Massenaktionen um Ostern abgeflaut waren, zeigte sich aber unübersehbar, daß die Analyse an unserem alten, strukturellen Problem nichts geändert hatte." Und so erging man sich in endloser zweisamer oder gemeinsamer Psychotherapie nach W. Reich: „Nach dem Einzug in das SDS-Zentrum zeigte sich, daß der gemeinsame Anspruch, politisch zu arbeiten, sehr schnell von den privaten Problemen überlagert wurde[76]." Das große Ziel — „Die psychischen Konflikte in der Kommune werden durch die gemeinsame politische Arbeit versachlicht[77]." — blieb unerreicht. Die Kommune brach auseinander.

Wie man nun auch zur Lagebeurteilung der Kommunemitglieder stehen mag, daß nämlich das kapitalistische Bewußtsein und die allen anhängende bürgerliche Erziehung die ideale Kommune noch nicht ermögliche, mißtrauisch sollte man nach diesem Erfahrungsbericht gegen jeden großartigen Versuch sein, der eine reine, institutionsfreie, gesetzes-verachtende Liebesgemeinschaft projiziert. Die Fragen, die sich stellen, lauten doch: Ist die totale, altruistische Aktion nach außen möglich? Ist das totale, alle Intimsphäre (Intimsphäre ist eine Art „Besitz", also kapitalistisch!) aufgebende Zusammenleben möglich? Ist die Isolierung vom Bewußtsein, von den Gesetzlichkeiten der Gesamtgesellschaft möglich? Ist eine Gemeinschaft, die auf reiner Spontaneität aufbaut und gesetzliche Festlegungen ablehnt, möglich? Das sind Fragen, auf die das Kommuneexperiment antwortet: Heute noch nicht! Christlich wird man diese Antwort deuten müssen: Da wird ein geistlicher Kommunismus — vielleicht sehr ideal — zu leben versucht, der dem Menschen in der Entfremdung der Sünde nicht möglich ist. Wer diese Realität nicht wahrhaben will, muß sich Luthers Vorwurf der Schwarmgeisterei gefallen lassen[78].
Aus all diesen Überlegungen drängt sich zuerst einmal die wachsende Notwendigkeit auf, sich über „vita communis" Gedanken zu machen und verantwortete Experimente nicht zu scheuen. Ein Experiment aber — so könnte man Kants bekannten Spruch umprägen — ohne verantwortete Reflexion, ohne Theorie ist blind; eine Theorie allerdings, ein Nachsinnen über „vita communis" ohne ständige Fühlungnahme mit der Praxis ist gefährliche Fata Morgana. Kerkhofs — so scheint mir — brachte das Kunststück fertig, an beiden Klippen zu scheitern.

Die gewandelte Wirklichkeit

Es ist ständige Aufgabe der Kirche und der Theologie, sich mit der Wirklichkeit auseinanderzusetzen. Die Frage nach der „vita communis" muß sich an der heutigen Gesellschaftsstruktur orientieren[79]. „Gemeinde als Bruderschaft kann nur gelingen, wenn dieses Vorhaben, die Ordnungen, Strukturen und Bezüge, in denen wir im 20. Jahrhundert leben, beachtet und wenn kirchliche Formen entwickelt werden, die all dem angepaßt sind[80]." Besonders für Menschen, die bewußt das Christentum leben wollen oder sogar sich in den Dienst der christlichen Kirche gestellt haben, gilt dies[81].

---

[76] A. a. O. 275; 150. [77] A. a. O. 306.

[78] Es ist frappierend, die Ähnlichkeit dieser modernen Bemühungen mit den historischen Sektenbewegungen zu entdecken.

[79] Im Bezug auf das Gebet habe ich eine ähnliche Konfrontation mit dem modernen Weltbewußtsein versucht in: heute Gott begegnen, Stuttgart 1970.

[80] *W. Trilling*, Kirche als Bruderschaft und Mitverantwortung der Christen, Diakonia 1 (1971) 220–236.

[81] Ich stütze mich im folgenden zur Hauptsache auf *H. Schelsky*: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie; zuerst in: Evangelische Ethik 1957, mit verschiedenen Stellungnahmen; zitiert nach: Auf der Suche nach Wirklichkeit, Gesammelte Aufsätze, Düsseldorf 1965, 250–275. Zuletzt wurde dieser Versuch weitergeführt in: Zur soziologischen Theorie der Institution, in: Zur Theorie der Institution (Interdisziplinäre Studien, Band 1), Düsseldorf 1970, 9–26. Was *Tr. Rendtorff* in: Zur Säkularisierungsproblematik, Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie, Internationales Jahrbuch für Religionssozio-

Ein Pfarrer alten Stils lebte in einer Umwelt, die seine Seelsorgsaufgabe als eine, wenn auch unter vielen anderen Berufen akzeptierte. Das herausragende „Religiöse" war eingeordnet in die anderen Funktionen der Öffentlichkeit, in das Wirtschaftliche, das Staatliche, das Familiäre usw. Heute aber hat das religiöse Anliegen nicht nur seinen beherrschenden sozialen Ort unter den anderen Vollzügen verloren, sondern die gesellschaftliche Freistelle, die früher einmal der Priester einnahm, schließt sich oder wird von anderen okkupiert.

Vor einigen Jahrzehnten noch versuchte man diese moderne Gesellschaft als „säkularisierte" christliche Gesellschaft zu deuten; die Ratio oder der Staat oder das kapitalistische Erfolgsstreben des Menschen haben sich danach aus dem christlichen Ansatz herausentwickelt. Wie auch die historische Abhängigkeit sein mag[82], heute hat sich die Gesellschaft längst unabhängig vom Christentum konstituiert. Die christlichen Kirchen spielen mehr und mehr die Rolle — wenn es gut geht — von Weltanschauungsgemeinschaften, die durch das Engagement ihrer Mitglieder, nicht durch den Inhalt des Glaubens überzeugen, oder — wenn es schlecht steht — von Traditionalistengruppe die in die Sparte Folklore und Freizeitbeschäftigung gehören. Schelsky spricht von „unverbindlicher Maßgeblichkeit".

Das bedeutet aber für den Christen, daß er von der Gesellschaft immer weniger Hilfe für seinen Glauben erwarten darf; daß — in sich betrachtet — Technik, Wirtschaft, Umwelt usw. als Stützfunktionen ausfallen. Er kann seinen Glauben nicht mehr — wie es früher war — an die Figuren hängen, die ihm von der Kathedrale auf dem Marktplatz anschauten; er kann ihn nicht mehr in Sitte und Brauchtum unterbringen, die seinen Lebenslauf als undiskutierbare Norm begleiteten; er kann ihn nicht einmal mehr an Menschen aus seinem Lebensbereich delegieren, die ihm den selbstverständlichen Glauben vormachten; denn neben ihnen kennt er andere, die ebenso human und ebenso rund ohne Glauben leben. Er muß seinen Glauben also aus sich selbst annehmen; er muß ihn in eigener Initiative und Verantwortung „reflektieren" (Schelsky).

Wer verantwortungsvoll und modern glauben will, kann seine Glaubenssicherheit nicht einmal mehr aus einer persönlichen Entscheidung der Vergangenheit heraus nähren; das würde ihn vom immer schneller fließenden Lauf der Zeit isolieren. So etwas ist ein Zeichen der Sekte. Er muß ständig von neuem nach seinem Glauben fragen, seine Überzeugung in der Gegenwart verifizieren und im Gespräch mit der nicht-glaubenden Umgebung die eigene Glaubensgestalt neu finden, vielleicht korrigieren, vielleicht anpassen, vielleicht zum Protest gegen die Umwelt werden lassen. Es kann kaum bezweifelt werden, daß die zukünftige Glaubensgestalt diese Züge trägt.

Von hier her muß die Position des Priesters oder auch Ordensmannes — im Dienst am Glauben der Kirche sind sie sich gleich — beurteilt werden. Denn auch in der neuen Glaubensgestalt werden Gemeinschaft und Dienst an dieser Gemeinschaft und ihren Menschen eine wichtige Rolle spielen. Aber diese Gemeinschaft — der großen Kirche wie der kleinen Gemeinde — und der Dienst an ihr befinden sich vom soziologischen Blickwinkel aus in einem Dilemma: einerseits eine Sache zu vertreten, die gesellschaftlich irrelevant zu sein scheint; andererseits aber diese Sache gesellschaftlich und institutionell vertreten zu müssen. Von dieser Kirche und ihren Dienern wird also in einem erhöhten Maß das verlangt werden, was jeder Christ leisten muß. H. Schelsky spricht hier von „Dauerreflexion"; es ist ein soziologischer Terminus für das, was aus

---

logie 2 (1966) 51—72, darüber schreibt, gilt verstärkt für den katholischen Bereich, 52[6]: „Dieser Vorstoß . . . ist nach wie vor einer der wichtigsten Versuche, der Religionssoziologie thematisches Neuland zu erschließen, wofür die Mißverständnisse seiner theologischen Gesprächspartner . . . und überhaupt die wenig breite Rezeption seines Versuches nur ein Beleg sind."

[82] *H. Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966, hat energisch gegen die Säkularisierungsthese protestiert.

der Mitte des Christentums heraus Gebet und Meditation heißt. Es ist Aufgabe, die soziologisch wie psychologisch notwendigen Stützfunktionen, die die Gesellschaft nicht mehr bietet, im eigenen Glaubensvollzug zu finden und immer wieder neu zu finden.

Schelsky zeigt im Aufsatz von 1970, daß die hier abrißhaft vorgestellte Analyse ungenau ist. Das Paradoxon des Glaubens, der in seiner Subjektivität alle Institution und Festlegung übersteigt und doch in Institution und Gemeinschaft hineindrängt und von ihnen getragen wird, erhält eine soziologische Verifikation[83] in der Institutionslehre. Nach der Theorie von Malinowsky, die sich in dieser Abstraktheit „durchgesetzt"[84] hat, sind die Institutionen als „Bedürfnissynthesen" aufzufassen. Darin unterscheidet sich der Mensch vom Tier, daß er seine Bedürfnisse und Instinkte nicht gleichsam Aug-in-Aug befriedigen muß, sondern aufschieben und in ein übergreifendes Instrumentarium hineinlegen kann. Auf sozialer Ebene, in gewisser Größenordnung und Dauerhaftigkeit aber ist dieses Instrumentarium die Institution. „Das befreit den einzelnen von der ‚Bürde der Entscheidung' und sorgt für psychologische Entlastung. ... vor dem Hintergrund habitualisierten Handelns (also der Institution) öffnet sich ein Vordergrund für Einfall und Innovation[85]." Doch auch diese neuen Bedürfnisse streben wieder zur neuen gesellschaftlichen Festlegung; und auf Grund dieser neuen institutionellen Entlastung werden wiederum neue Aktivitäten freigesetzt. Der Kreislauf des sozialen Lebens, besser gesagt: die Fortentwicklung von Gesellschaft und Kultur „besteht also institutionstheoretisch darin, daß die Institutionen jeweils höchsten Grades . . . neue Bedürfnisse produzieren, die ihre institutionelle Erfüllung verlangen und damit immer neue Institutionen und damit wiederum neue Bedürfnisse aus sich hervortreiben[86]."

Unsere Zeit nun ist in unserem mitteleuropäischen Raum so weit vorangeschritten, daß ein großer Teil der kulturellen, der wirtschaftlichen, der humanen Bedürfnisse in institutionalisierte Bahnen gelenkt sind. In dieser Richtung geht es nicht mehr weiter. Als „neues" Bedürfnis drängt sich hervor „der Anspruch auf persönliche Freiheit des Individuums, auf seine kritische Distanz zu den sozialen Zwängen, auf einen Vorrang oder wenigstens Schutzraum des Privaten, der Anspruch auf Gedanken- und Meinungsfreiheit[87]." Das klingt nach Auflösung der Gesellschaft, nach Durchlöcherung des über-privaten, gemeinsamen Daches. Aufgabe der gesellschaftlichen Institution aber wird es sein, wie Schelsky gegen den Kulturpessimismus A. Gehlens[88] schreibt, „die modernen Subjektivitäts- und Freiheitsbedürfnisse des Individuums" selbst zu institutionalisieren. Die Institution muß also die Kraft besitzen, „die kritischen Ansprüche dieser reflektierenden Subjektivität, die gegen die ‚Zwänge' und d. h. funktionalen und sachlichen Dimensionen jeder Institution gerichtet sind", als einen Teil ihrer eigenen institutionellen Verfaßtheit anzuerkennen und zu unterstützen[89]. In diesem Paradoxon — nicht unähnlich dem kirchlichen! — liegt eine der wichtigsten Aufgabe jeder zukünftigen Gesellschaft.

Dreierlei kann man aus dieser Analyse entnehmen. Einmal einen (natürlich nicht den einzigen) Ort, den heute die kirchliche Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft ein-

---

[83] Im ersten zitierten Aufsatz schlug sich dieses Paradoxon besonders nieder in der „zentralen Bedeutung der Du-Problematik": „Die Begegnung der Subjektivität mit sich selbst im Du offenbart sowohl eine das Soziale übersteigende Beziehung der Ichhaftigkeit der Personen . . ., wie sie umgekehrt auch der Einsamkeit der Dauerreflexion am konkreten Gegenüber Einhalt gebietet. Diese Begegnung wird daher zum obligatorischen Grundmodell der religiösen Beziehung, zum angesonnenen inneren Weg, der den Christen zu Christus führt." (273). Die von einigen Theologen intendierte Reduktion der Gottes- und Christus-Begegnung auf Du-lose Sinnerfahrung wird also nicht einmal den soziologischen Einsichten gerecht!

[84] A. a. O. 17.

[85] *P. Berger / Th. Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969, 57.

[86] *Schelsky*, Zur soziologischen Theorie, a. a. O. 20.

[87] A. a. O. 22.

[88] Urmensch und Spätkultur, Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Frankfurt 1964².

[89] A. a. O. 24 f.; Schelsky zeigt, daß dies „von speziellen neuen Formen der Presse angefangen über den Literatur- und Kunstbetrieb bis hin zu dem Tagungswesen und den vielen Formen der ‚Gesprächs'-Institutionalisierung" schon geschieht. Das speziell moderne Bedürfnis nach Institutionskritik hat hier seinen von der Institution garantierten Platz.

nehmen und von dem sie ihre Berechtigung innerhalb eines a-religiös gewordenen allgemeinen Bewußtseins aufweisen sollte. J. B. Metz hat dies genannt: „gesellschaftskritische Attitüde der Kirche"[90]. Diese Aufgabe ist nicht rein negativ, wie es klingen mag, sondern gehört — soziologisch gesehen — zum Selbstverständnis einer modernen Gesellschaft.

Als zweites ist aus der Analyse einiges für die innerkirchlichen Strukturen zu entnehmen. Ob man die heutige Entwicklung in der Kirche einen Demokratisierungsprozeß nennen darf, ist gleichgültig; Demokratie ist nur eine Art Leerformel. Die Kirche ist „überhaupt nicht mit irgendeiner Staatsform identisch"[91]. Aber daß in die Institution der Kirche diese kritische Bestrebung hineingehört, die von einzelnen oder Gruppen um ihrer eigenen Freiheit und Subjektivität willen gegen die Übermacht der Institution vertreten wird, gehört zur Futurologie der Kirche. Ohne diese, von innen aufbrechende Kritik, würde die Kirche zum Petrefakt werden. Der Blick in die Geschichte zeigt, daß gerade Orden und religiöse Gruppen diese Rolle der Institutionskritik „gegen die Kirche aus Liebe zur Kirche" spielten. „Fast jede kirchliche Erneuerungsbewegung wurde von einer Gruppe von Priestern mitgetragen[92]." Im Zeitalter der Massenmedien aber ist es noch evidenter, daß diese Rolle kaum jemals noch von einem einzelnen, sondern nur von Gruppen übernommen werden kann. Eine kluge Institution wird also solche „institutionskritische" Bestrebungen von christlichen Gruppen als ihr eigenes Lebenselexier fördern.

Als drittes aber folgt auch für die einzelnen Gruppen — vita communis ist ja unser Generalthema —, daß sie die Selbstkritik mit einbauen in ihr Gemeinschaftsleben. Es wird allerdings eine Selbstkritik sein müssen, die aus den Zielen dieser Gemeinschaft erfließt, also aus der religiösen Mitte stammt. Die in Frankreich entstandene „revision de vie" ist eine solche Form. Damit aber sind wir in unmittelbarer Nähe, wenn nicht gar in der Mitte dessen, was von den klassischen Autoren der vita communis, von den Mönchs- und Ordensunterweisungen als Gewissenserforschung und Meditation gelehrt wird[93]. Die Kontinuität zur Vergangenheit erweist sich als eine wichtige Basis für die Zukunftsprognose.

Der Blick in die Zukunft

Die Fülle der Aspekte läßt sich kaum systematisieren. So soll ein Ergebnis der Untersuchungen in Art von thetischen Ausführungen dargestellt und zugleich auf eine herbeigewünschte Entwicklung weitergeführt werden. Eine Vielzahl von Aspekten wird dabei übergangen werden müssen.

a) Nach dem Bild der Urgemeinde als konzentrische Kreise um Jesus und seine Botschaft ist — auch wenn man von „vita communis" im präzisen, von Astrath beschriebenen Sinn spricht — zuerst von der *Kirche als einem der äußeren Kreise* zu sprechen. Von ihr schreibt mit Recht Trilling: „Ohne Frage ist die Entwicklung demokratischer

---

[90] Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 144 ff.

[91] *Trilling*, a. a. O. 230.

[92] *N. Greinacher*, in: Priestergemeinschaften, LThK² VIII 1963, 748—750. Zuerst ist das Zitat zu ergänzen: „Gruppe von Priestern oder Ordensleuten" — denn die vielleicht größte Erneuerungsbewegung durch Franz von Assisi wurde gerade nicht von „Priestern" getragen, wie überhaupt das alte Mönchtum eine Art von lebendiger Entmythologisierung des Priesterstandes darstellte. Zum anderen bestätigt auch dieses Zitat die sträfliche Geringschätzung, die von der deutschen Theologie der vita communis zuteil wurde. Weder das Redaktionsteam des zitierten Standard-Lexikons noch die Autoren der entsprechenden Artikel bemerkten den inneren Zusammenhang der Artikel „Priestergemeinschaften" und „vita communis". Im ersten Artikel fällt sogar das Stichwort „vita communis", ohne daß es durch den üblichen Pfeil ausgezeichnet wird.

[93] Einiges zur Kontinuität zwischen Buße und Reue der Vergangenheit und Kritik und Protest der Gegenwart findet sich in meinem Aufsatz: Christliche und humane Zuversicht, Hippies-Protestler, Schuld-Umkehr, Weltflucht-Engagement, GuL 44 (1971) 194—210.

Form der Zusammenarbeit nötig." Er zählt dabei zwanglos auf: Wahl, Protokoll, Tagesordnung, Diskussionsordnung, Abstimmung, Kontrollorgane[94]. Aber ohne „kollegiale Aszese" wäre jeder demokratische Versuch innerhalb der Kirche ein Schlag ins Wasser[95].

b) Das Verhältnis der kleinen „vita communis" *zur größeren Gemeinschaft* (Orden, Diözese) und dahinter zur Kirche wurde schon vielfältig berührt. Wenn H. Stenger etwas salopp ein Zitat von Mao Tse-tung, das die kleine Gruppe betont, als Motto seinem Aufsatz voranstellt, so hat er leider versäumt, die Mao-Bibel selbst zu studieren. Nicht die kleine Gruppe, sondern „Einheit des Landes, Geschlossenheit des Volkes und aller Nationalitäten im Land — das sind die grundlegenden Garantien für den sicheren Sieg unserer Sache"[96]. Gewiß kristallisiert sich die Aktivität und Spontaneität einer Idee im Einsatz einzelner und kleiner Gemeinschaften. Aber die Partisanengeschichte unserer Zeit hat gezeigt: Nur wenn die kleine Gruppe aus einem größeren Reservoir gespeist wird oder recht bald größere Massen in Bewegung setzt, besteht Aussicht auf Erfolg. Die kommunistische Guerilla-Taktik in Südamerika (Che Guevara, Camillo Torres) ist nicht zuletzt hieran gescheitert; während der Vietkong in Vietnam seinen Erfolg sicher der breiten Basis im Norden des Landes und im kommunistischen Block verdankt.
Übertragen wir das Modell auf die christlichen Gemeinschaften. Eine Zersplitterung des christlichen Einsatzes in Kleinstgemeinschaften, in „Inspirations- und Aktionsgruppen", wie es bei Kerkhofs erscheint, wäre Selbstmord des christlichen Auftrags. Nottut etwas anderes, nämlich die Durchgliederung der starren kirchlichen Pyramide von „oben Befehl — unten Gehorsam". Hier hat die Kirche noch vieles zu lernen. Aber das gleiche gilt von den Theoretikern der Kleingruppen. Drei Einsichten können weiterhelfen.

1. Schelsky hat gezeigt, daß in der heutigen Gesellschaft der Kleingruppe notwendigerweise *die Aufgabe der „Neuen Wege"*, also auch Kritik am Alten, des Protestes, des Experimentes und des Suchens zukommt. Eine verantwortliche Institution muß das sehen und fördern.

2. Man sollte sich vor dem Slogan hüten, daß Kritik aufbauend sein muß. So richtig dies im großen Zusammenhang ist, so richtig kann im Detail das Gegenteil sein. Das, was aktuell falsch ist, wird schnell gesehen und kritisiert; das, was für die Zukunft richtig sein soll, ist schwer zu greifen und nur im Experiment läßt es sich mühsam verdeutlichen. Der Weg in die Zukunft muß also von der gegenwärtigen Situation aus *zuerst in seinem negativen kritischen Gefälle* beschritten werden. Es gehört zum christlichen Vertrauen, auf diesem Wege eine positive Zukunft zu erwarten, zu erarbeiten.

3. Die Gemeinsamkeit aller christlichen Bestrebungen, der Glaube an Gottes Botschaft und Kraft in Jesus Christus, kann im Kern nicht restlos durchreflektiert werden. Darum ist es richtiger, die Zentripetalkraft der Kleingruppen auf das christliche Anliegen hin zu stärken, als ihnen kasuistische Vorschriften über Grenzen und Gefahren zu machen. Mit anderen Worten: *Eine der wichtigsten Aufgaben des christlichen Amtes ist es, zu stärken, Vertrauen zu schenken, aufzubauen.* In einer Gesellschaftsordnung, in der das Christentum nur durch Überzeugung, nicht aber durch

---

[94] A. a. O. 230, 232.
[95] *Trilling* zählt auf, a. a. O. 232—236: Ehrfurcht, Bereitschaft zum Dienst, Bereitschaft zur Reform, Kunst der Kritik, Aufeinander hören, Theologische und geistliche Bildung, Gebet.
[96] *Stenger*, a. a. O., 43: „Will man, daß sich etwas tut, dann muß man eine Gruppe haben, die etwas tut." Unser Zitat mit vielen anderen: Das Rote Buch, Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung, Frankfurt 1967, 114.

Institutionalisierung seinen Platz erobern kann, wird auch die innerkirchliche Abgrenzung durch institutionelle Vorschriften weit zurücktreten müssen hinter der Aufgabe der Institution, durch Überzeugung und aufbauendes Eingreifen die christliche Sache zu vertreten. Aber gerade in dieser, neu zu betonenden aber immer schon aufgetragenen Aufgabe wird die Kirche ihrer Berufung gerecht, etwas zu verkünden, was nicht eingeht in durchreflektierte Wahrheiten oder juristische Normen.

c) Daß die Frage *Priester- oder Ordensgemeinschaft* zweitrangig wird, ist ebenfalls kurz in Erinnerung zu rufen. Wenn es in der Neubesinnung der Kirchen darum geht, einen (anscheinend) starren Einheitsblock organisch und pluriform zu gliedern, aber nicht zu zerschlagen, dann könnte die Pluralität der Orden zum Experimentierfeld werden. In den Orden sollte man weniger Wert auf die Eigengestalt legen, aber dafür den mit allen anderen Gruppen gemeinsamen Dienst an der Kirche, am Christentum und an den Menschen sehen; ob sich in einer schon beginnenden Entwicklung die Grenzen zwischen Priester- und Ordensleben verwischen, ist gegenüber dieser gemeinsamen Aufgabe gleichgültig[97]. Wichtiger wäre es, daß die Orden ihre große Tradition in diese Entwicklung einbringen.
Umgekehrt wäre es auch auf der Seite mancher Vertreter der Weltpriester notwendig, ihre Animosität gegen die Orden abzulegen. Man sollte z. B. mit dem mitleidigen Spott über die Ordensschwester allmählich aufhören und erkennen, was sich gerade bei jüngeren Gruppen in bezug auf Gemeinschaftsleben rührt[98]. Hier tut Hilfe not — auch gegen die verkrusteten alten Formen dieser Ordensgemeinschaften.

d) Jetzt erst hat man die Berechtigung, vom Eigenleben der *Priestergruppen, die eine vita communis führen wollen,* zu sprechen. Ihre Notwendigkeit ist aus vielen Gründen heraus klar geworden. Aus empirischen, wie die wachsende Zahl der Zeugnisse zeigt, aber auch aus theoretischen. Weil der alleinwirkende Seelsorger immer mehr und mehr die Stützfunktion der Gesellschaft (die significant others nach P. L. Berger) verliert, muß eine verstärkte „Dauerreflexion" (Schelsky) an deren Stelle treten; aber diese Reflexion — christlich gesprochen: Gebet, Meditation, geistliches Gespräch — wird erst dort vollchristlich (und eben auch vollhuman), wo das „wir" miteintritt, wo eine Gemeinschaft zusammenkommt[99].
Daß auch die leidige Zölibatsdiskussion hier einen Ort hat, liegt auf der Hand. Ganz gleich, ob man keinen Deut vom Buchstaben des Gesetzes preisgeben will oder ob man es nur für eine Frage der Zeit hält, daß das Zölibatsgesetz fallen wird: die vita communis von Priestern wird es sein, die der Ehelosigkeit ein neues gesellschaftliches Ansehen innerhalb wie außerhalb der Kirche verschaffen kann.
Die vielen anderen Argumente, besonders die pastoralen, brauchen nicht wiederholt zu werden. Hinzuweisen ist nur noch auf die Begegnungsplattform mit Jugendlichen,

---

[97] Vgl. in meinem Aufsatz, „Letzte Norm . . .", a. a. O. den Abschnitt über Die Konkretheit des Ursprungs und die Entfaltung in der Geschichte, 436 ff. Zwischen den Kriegen gab es erbitterte Kontroversen um die Differenz oder Identität in der Spiritualität von Welt- oder Ordenspriester; vgl. *H. Seiler,* Um die Spiritualität der Weltpriester, GuL 27 (1954), 358—368; durch Pius XII und besonders das II. Vatikanum sollte der Streit beendet sein; vgl. *R Zielasko,* Die Askese des Weltpriesters in der Sicht des Vatikanums II, in Sapienter ordinare, FS. f E. Kleineidam, Leipzig 1969, 428—439. Dazu *J. B. Tse,* Perfectio christiana et societas christiana iuxta Magisterium Pii Papae XII, Rom 1963.

[98] Bei keiner soziologischen Gruppierung innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands sind die Sünden der Vergangenheit in bezug auf „vita communis" so deutlich sichtbar. Unsere Ordensschwestern, nach ihrer persönlichen und religiösen Kapazität organisch in die moderne Gesellschaft eingegliedert, könnten die wichtigste Form der kirchlichen Präsenz sein. Wer nur einmal als Seelsorger bei Schwestern war, ist erschrocken vor dem Abstand zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Schuld tragen nicht die Schwestern!

[99] Vgl. *J. Sudbrack,* Meditation — Theorie und Praxis, Würzburg 1971; Kapitel C. Vielfältige Offenheit; Gemeinsamkeit: Hochform christlichen Meditierens, 83—88.

auch mit den neuen gesellschaftlichen Subkulturen[100], die in solchen „Kommunen" errichtet werden; die wenigen Erfahrungen sind alle gleich eindeutig.

e) Der erste Bezugskreis einer christlichen Kommune ist die *Gesamtheit der Kirche.* In einer Zeit der „politischen Theologie" sollte man diesen kirchenpolitischen Aspekt nicht eigens betonen müssen. Theologisch kann man hier von einer Pneumatologie sprechen. „Es ist ja der gleiche Geist, der die Kirche und den einzelnen lenkt und leitet." (Ignatius von Loyola). Wie sich diese Spannung von Individuum und Gemeinschaft auch auf unser Thema von Kleingruppe und Großgruppe überträgt, auf keinen Fall kann es in einseitiger Unterordnung bestehen[101]. Nach dem — besonders in Anschluß an Schelsky — Gesagten muß das nicht mehr von neuem skizziert werden.

f) Das *Verhältnis zur Umgebung, zum pfarrlichen und überpfarrlichen Bereich,* zum gesellschaftlichen Einsatz läßt sich am besten mit dem Modell der konzentrischen Kreise begreifen. Es geht nicht mehr an, die pastorale Arbeit im Modell: Seelsorger und Objekte der Seelsorge zu entwerfen. Gerade aber eine vita communis mit ihrem eigenen Innenleben, mit einer verantwortlichen mitbrüderlichen Begegnung erleichtert es, Menschen von außen in die pastorale Verantwortung einzubeziehen und zugleich sich selbst zu erfahren als jemanden, der im Gespräch mit Außen-stehenden, auch mit den Gliedern der eigenen Pfarre, echte Seelsorge erfährt.
Erst auf solch einer spirituellen Erfahrungsgrundlage wird es auf die Dauer möglich sein, von der einseitigen pastoralen Vorstellung des Hirten und der Herde wegzukommen.

g) Der wichtigste Aspekt aber soll an letzter Stelle stehen: *Das Innenleben der vita communis.* Hier bietet die moderne Psychologie besonders in ihrer Gruppendynamik wertvolle Hilfen[102].

Auch die Soziologie hat hier manches mitzusprechen, wie H. Roth im wohl interessantesten deutschsprachigen Beitrag zum Thema zeigt[103]. Nach einigen Vorüberlegungen weist er an wohnungsbaulichen Überlegungen Einsichten der Soziologie auf. Der Urbanisierungsprozeß der modernen Gesellschaft wird „begrifflich in der Polarisierung von ‚Öffentlichkeit' und ‚Privatheit' faßbar". Nach der Soziologie des Städtebaus entspricht dies der Qualität von Arbeits- und Wohnplatz, also von Tätigkeit und Zusammenleben. „Die apostolischen Intentionen des Ordens müssen in einem weiteren Rahmen gesehen werden, als nur unter der Rücksicht des Gehorsams", sind also kaum noch geeignet zur „Identifikation mit der religiösen Berufung und ihrer Spiritualität". Dies muß von innen her geschehen, vom „Bereich des Wohnens", vom Gruppenleben her. Roth spricht a) der Kleingruppe selbst, und in der Kleingruppe b) ihren Gliedern die Notwendigkeit einer „geistigen Privatisierung" zu.

---

[100] Mit wissenschaftlichem Niveau berichtet darüber *Fr. Sack,* Die Idee der Subkultur: Eine Berührung zwischen Anthropologie und Soziologie, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 23 (1971) 261—303.

[101] Auch bei Ignatius war dieses Verhältnis zur Kirche nicht so einspurig, wie man es aus seiner Gehorsamsepistel bisweilen ableitete; vgl. dazu *J. Sudbrack,* Die Krisis des Ignatius von Loyola, in Christentum als Krisis, Würzburg 1971, 103—147.

[102] Auf einige Bücher möchte ich aufmerksam machen. *P. R. Hofstätters* oft aufgelegte Gruppendynamik, Kritik der Massenpsychologie, Hamburg 1957[1], behält in ihrer nüchternen Aussage Gültigkeit (vgl. das vierte Kapitel: Die behauptete eigene Freiheit und die Schonung der Freiheit der anderen). Einen guten und gut lesbaren Überblick über die Forschung gibt *M. S. Omsted,* Die Kleingruppe, soziologische und sozialpsychologische Aspekte, Freiburg 1971. Praktische Hinweise finden sich in den Arbeiten von *D. Stollberg.* Den bisher wichtigsten Versuch der theoretischen theologischen Aufarbeitung hat *A. Hollweg* geliefert: Theologie und Empirie, Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften in den USA und Deutschland, Stuttgart 1971.

[103] Überlegungen zum Gruppenleben in religiösen Instituten. GuL 44 (1971) 48—61; die Zitate finden sich 49; 58; 59; 61.

Unter solchen und ähnlichen Gesichtspunkten muß auch die Zahl der Gruppenmitglieder bemessen werden: nicht von der Arbeit her, nicht von irgendeinem äußeren Gesetz, sondern vom Innenleben einer solchen Gruppe. Die Modelle scheinen sich zwischen 6 und 12 zu bewegen — aber lebendige Entwicklungen lassen sich nicht quantifizieren.

1. Von den Erfahrungen der Kommune 2 wie der Tradition[104], von den Einsichten dieser Sozialpsychologie wie des gesunden Menschenverstandes her ist es der Untergang jeder Gemeinschaft, wenn *die persönlichen Belange der Mitglieder* restlos in die Öffentlichkeit der vita communis gezerrt werden; ohne einen persönlichen Intimbereich läßt sich kein Zusammenleben aufbauen. Wo die Grenzen sind zwischen persönlichem Anliegen und gemeinschaftlichem Interesse, ist von Fall zu Fall neu zu sehen. Ein wichtiges Kriterium hierfür bilden zweifellos die Arbeit nach außen, die Anforderungen, die von außen kommen. In diesen Bereich gehört auch das Problem: Persönlichkeit und Gemeinschaft, anders ausgedrückt: Identität und Altruismus[105]. Nur in Spannung, nur in Respektierung beider Anliegen läßt sich eine vernünftige Lebensordnung entwerfen.

2. Aus solchen und ähnlichen Gründen ist es unmöglich, daß in einer vita communis auf *institutionelle und auch rechtliche Satzungen* verzichtet werden kann. Es ist dies die alte und neue Erfahrung; der charismatische oder auch revolutionäre Neubeginn bewährt sich in der institutionellen Fixierung dieses Anfangs[106]. Ohne Festlegung der Rechte und Pflichten, kommen Abhängigkeits- und Unterdrückungsverhältnisse wie von selbst ins Spiel und bewirken zuletzt, daß die entsprechenden Opfer des „recht"-losen Zustandes nach innen oder außen emigrieren. Hierhin gehört auch der Protest von Abt (!) du Roy gegen das „Familienmodell" wie gegen jedes „totalitäre oder unitäre Modell"[107]. Die Einsicht der Institutionstherie, daß rechtliche Bindungen eine Entlastungsfunktion ausüben und neue Initiativen und neue spontane Kreativität freisetzen, gilt auch für die Mikrogruppe. Man darf Institutionen und Spontaneität nicht, wie es Kerkhofs tut, entgegensetzen, sondern muß ihren inneren Zusammenhang durchschauen, um das rechte Verhältnis zu finden.

3. Bei religiösen Gemeinschaften hat sich gezeigt, daß *das Innenleben besonderer Beachtung bedarf*. Experimente mit der Ordensjugend bestätigen, daß die Kommunen, in denen ein — vielleicht älteres — Mitglied für den Zusammenhalt sorgte, gut liefen[108]. Das soziologische Gesetz ist recht einfach: Gerade weil die gesellschaftliche Greifbarkeit des Religiösen schwindet, muß auf anderer Basis, auf humaner und reflexer, ein ausdrücklicherer Akzent als bisher auf eben diesem Religiösen liegen. Je nach Struktur der Gemeinschaften bedarf dies auch einer eigenen Person. Sach-

---

[104] Im Speculum monachorum des Bernhard von Monte Casino steht z. B. der nette Mönchsspruch: „Nos sumus quidem fratres, sed scutellae non sunt sorores."

[105] *U. Lück*, Ordensleben im Spannungsfeld von Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft, Aus sozialpsychologischer Sicht, Ordenskorrespondenz 10 (1969) 161—165; *D. Claessens*, Forschungsteam und Persönlichkeitsstruktur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 14 (1962) 487—503.

[106] Der Soziologe *P. Hönigsheim* hat hierfür den Terminus „The Second" geprägt. „Kirche ist in alledem Institution", schreibt *G. Sauter*, Verantwortung für das Evangelium in der Welt, München 1970, 42, der evangelische Systematiker von Mainz. Dazu *P.-R. Regamey*, Pas de rénovation spirituelle sans discipline régulière, Vie consacrée 42, 1970, 211—231.

[107] A. a. O. 201. Ähnlich *A. Fehringer*, Das Ordensleben in den Sozialstrukturen der Gegenwart, Ordenskorrespondenz 12 (1971) 301—304.

[108] Es ist also ein billiges Argument, wenn man diese neue Lebensform „jüngeren" Mitbrüdern überläßt und sich zu alt dazu erklärt. Die alten aszetischen Wahrheiten lehren das Gegenteil: Die Erfahrung und die Reife der Alten sollten Vorbild, Halt und Ansporn für die Versuche der Jüngeren sein. *H. Roth* schreibt a. a. O. 52: „Es wäre verwegene autoritäre Selbstverleugnung, wenn der Orden, der vorgibt, eine Lebensweise zu haben, es den Neophyten selbst überläßt, sie sich zu geben."

gemeinschaften können von den Sachgesetzen leben. Wo aber die Sachfragen von einem Impuls „nach oben" (Schelsky) her angegangen werden, der nicht in ihnen aufgeht, muß besondere Sorge für das Lebendigbleiben dieses Impulses getragen werden.

4. Hier finden *Gebet und Meditation* ihren organischen Ort[109]. Je mehr die Ziele einer Gemeinschaft den unmittelbaren Zweck-Mittel-Zusammenhang der modernen technischen Gesellschaft überschreitet und je mehr man aus solchen Zielen seine Motivationskraft schöpft, desto mehr muß man sich dieses übergreifende Ziel vor Augen führen. Damit wird keinem unorganischen Supranaturalismus das Wort geredet, sondern nur die humane Einsicht E. Blochs auf die religiöse Ebene transponiert: Menschsein heißt überschreiten. Aus den Analysen Schelskys läßt sich erkennen, daß die moderne Gesellschaft solche Gemeinschaften braucht, die das unmittelbare Funktionieren der Institution in Frage stellen und durchbrechen. Solche Gemeinschaften aber können nur existieren, wenn sie ihr weiterreichendes Anliegen sich immer wieder bewußt machen.

Von hierher lassen sich Fäden ziehen nach unten, zum psychologisch-humanen Fundament der Gemeinschaft: Gruppendynamik usw. gehören hierher. Sie sind aber auch nach oben auszuziehen: Und da zeigt sich, daß ein religiöses Zusammenleben ohne zweckfreies Zusammensein vor Gott, ohne ein Gebet, das nicht aufgeht im — auch religiös verbrämten — Zweck-Mittel-Zusammenhang, nicht möglich ist. Von hierher gewinnen zwischenmenschliche Beziehungen wie hörendes Gespräch, Anerkennung des anderen, selbstvergessener Einsatz für den anderen, Offenheit für fremde Anliegen usw. erst ihren Halt und ihre Beständigkeit.

Wem dies alles zu ideal erscheint, der möge sich daran erinnern, daß auch die zu Beginn zitierten Summarien der Apostelgeschichte Ideale schildern und keine Wirklichkeit; aber daß sie gerade deshalb in der Geschichte der vita communis christiana bis heute wirksam wurden: „Sie beharrten in der Lehre der Apostel und in der brüderlichen Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet... Die Menge derer, die sich dem Glauben zugewandt hatten, war ein Herz und eine Seele."

---

[109] *E. Puzik*, Zur Spiritualität und Lebensform des Priesters in unserer Zeit, Sapienter ordinare, FS. f. E. Kleineidam, Leipzig 1969, 406—427, 424: „Echte Priestergemeinschaft ist nicht ohne gegenseitige Verbindlichkeit im Geistlichen und im Menschlich-Kameradschaftlichen möglich."

FERDINAND KLOSTERMANN

Das Vorsteheramt in der Gemeinde von morgen*

Es ist nicht von ungefähr, daß von verschiedenen Seiten die Gründung von echten territorialen und funktional- bzw. kategorial-personalen Gemeinden innerhalb der herkömmlichen Großpfarreien oder — bei den funktionalen Gemeinden — auch über mehrere Pfarreien hinweg (etwa in unseren Großstädten) und zugleich der Zusammenschluß mehrerer kleiner Landpfarreien zu einer Verbands- oder Großraumpfarrei gefordert wird[1]. Auch Versuche zur Realisierung fehlen nicht. Hier sei nur auf einige Beispiele hingewiesen. Die französischen Bischöfe haben auf ihrer zweiten gemeinsamen Zusammenkunft mit den Vertretern ihrer Presbyterien die Gründung neuer größerer pastoraler Basiseinheiten beschlossen, die von Teams aus Presbytern, Ordensleuten und Laien geleitet werden sollen, denen ein primus inter pares vorsteht, und man hofft, daß diese Lösung auch kirchenrechtlich anerkannt werden wird[2]. 50 mexiko-amerikanische Presbyter aus sieben amerikanischen Bundesstaaten haben kürzlich pastorale und soziale Hilfsmaßnahmen für die in den USA lebenden Mexikaner beraten; unter anderem soll in sozial unterentwickelten Gebieten die Pfarrstruktur umorganisiert werden und die neuen Pfarreien sollen einem Team von in Rechtsfragen, Wirtschaftslehre, Organisationsfragen und Katechese ausgebildeten Presbytern anvertraut werden, das unter einem für sechs Jahre eingesetzten Pfarrer arbeitet[3].
Der Wiener Erzbischof hat mit 1. Dezember 1969 folgende Resolutionen der ersten Session der Wiener Diözesansynode zum Diözesangesetz erklärt: „Alle ihrem Gebiet oder ihrer Einwohnerzahl nach zu großen Pfarren sind in Substrukturen (z. B. Sprengel- oder Wohnviertelgemeinden) zu gliedern. Wenn dies nicht genügt, sind die Pfarren zu teilen." „Wo es Priestermangel, Schulzusammenlegung, Zusammenlegung von politischen Gemeinden und ähnliche Gegebenheiten erfordern, sind großräumige Landpfarren (Pfarrverbände) zu schaffen. Dabei können die bisherigen Pfarren rechtlich erhalten bleiben, sind aber seelsorglich als Sprengelgemeinden zu führen." Die Pfarren werden zu Dekanaten, die Dekanate zu pastoralen Zonen, die pastoralen Zonen zu Vikariaten, die drei Vikariate zur Diözese zusammengefaßt. Auf allen Ebenen sind „Leitungsgremien" „nach den Grundsätzen der Kollegialität, Subsidiarität und verantwortlichen Mitarbeit der Laien zu erstellen." Der Pastoralrat der Pfarre ist der Pfarrgemeinderat, „dem eine Mitsprache und ein Mitbestimmungsrecht bei der Leitung der Gemeinde einzuräumen ist. Der genaue Umfang dieses Mitsprache- und Mitbestimmungsrechtes ist durch die Pfarrgemeindeordnung festzulegen." Für die Sprengel- und Wohnviertelgemeinden wird bestimmt, daß ihnen „zunächst und in erster Linie ein Presbyter als Leiter vorsteht. Steht kein Presbyter zur Verfügung, beauftragt der Bischof einen Diakon oder Laien (Mann oder Frau) mit der Leitung. Die Laien ernennt der Bischof auf Grund eines Vorschlages des Pfarrgemeinderates. Der Gemeindeleiter vertritt seine Gemeinde ex officio im Pfarrgemeinderat, in dem er für die Koordination der Aufgaben und für die Anliegen der gesamten Pfarre mitverantwortlich ist." Von Bedeutung ist noch folgende Bestimmung: „Dem Leiter einer Sprengelgemeinde sollen Mitarbeiter, einzeln oder in Teams, zur Seite stehen. Diese tragen mit ihm für alle notwendigen Dienste Sorge und sind ihm und dem Pfarrer (dem Großpfarrer) verantwortlich." Die Verwaltungsaufgaben sind so weit als möglich von der Kanzlei der Großpfarre zu leisten[4].
Hier zeichnen sich offenkundig weltweit gewisse Tendenzen ab. Auf diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage nach dem „Vorsteheramt in der Gemeinde von morgen." Den Hauptteil der folgenden Überlegungen bilden einige praktisch-theologische Thesen, aus denen sich die Konsequenzen für das konkrete Vorsteheramt in den konkreten Gemeindestrukturen von morgen von selbst ergeben. Dabei wird es notwendig sein, Grundsätzliches über das Vorsteheramt selbst voranzustellen, da sonst die Konsequenzen nicht verständlich scheinen.

I. Praktisch-theologische Thesen.

1. *Unter den drei gewöhnlich aufgezählten Aufgaben des priesterlichen Amtes im Neuen Bund, der sazerdotal-liturgischen, der prophetisch-kündenden und der pastoral-königlichen, sollte einerseits das Kultisch-Sazerdotale gegenüber der Verkündigung*

---

* Nachstehender Artikel war in einer ersten Fassung ein Vortrag im Rahmen einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern am 21. Februar 1970.
[1] Vgl. die Denkschrift des Münchner Thalkirchner-Kreises.
[2] Kathpreß v. 13. 11. 1969, n. 263,3.
[3] HerKorr 23 (1969) 12.
[4] Wiener Diözesanblatt 107 (1969) 149—151.

wieder mehr zurücktreten und andererseits das gemeindlich-pastorale Vorstehen als das Zentrale und Entscheidende dieses Amtes angesehen werden. Dabei ist dieses Vorstehen nicht nur als äußeres Management, sondern normalerweise in seinem Vollsinn, also einschließlich der Verkündigung und des Vorsitzes in der liturgischen Feier, in seinen innergemeindlichen Aufgaben und in der Stiftung neuer Gemeinden, also in der Mission, zu verstehen.

Gegenüber der tridentinischen Sicht[5], in der die kultisch-sazerdotale Aufgabe im Vordergrund stand, hat das II. Vatikanum beim Bischof und beim Presbyter die Verkündigungsaufgabe wieder mehr hervortreten lassen[6]. Für den Primat des Vorstehens aber sprechen nicht nur wichtige Texte des Konzils[7], sondern vor allem die ntl Namen und Beschreibungen für das, was wir heute unter Bischofs- und Priesteramt verstehen; man denke an Namen wie Älteste, Aufseher, Vorgesetzte, Vorsteher, Hirten, Verwalter, Steuermänner bzw. Kapitäne. Auch das jüngste Lehrschreiben der deutschen Bischöfe macht darauf aufmerksam, wenn es auch den Duktus nicht durchhält[8]. Das Vorstehen darf man sich freilich nicht als die Funktion eines bloß technischen Organisationsleiters vorstellen — die sollte man einem Sekretär überlassen —, sondern als pastoralen und pneumatischen Dienst, zu dessen Inhalt die beiden anderen Aufgaben, die kerygmatische und die sazerdotale, wesentlich gehören. Auf die ganze Fülle dieses Inhaltes des pastoralen Vorstehens kommen wir noch zurück.

Wenn man gegen die Auffassung vom Primat der Vorsteherfunktion einwendet, hier werde das Priesteramt soziologisiert und funktionalisiert und der Priester zum Betriebschef und -manager erniedrigt, so geht das darum daneben. Außerdem sollte man nicht übersehen, daß in der letztlich vom Geist Jesu und seines Vaters geleiteten Kirche alles im Pneuma geschieht, alles pneumatisch und irgendwie „sakramental" ist, daß die ganze Kirche Sakrament, wirksames Heilszeichen für die Welt ist[9], und daß es in besonderer Weise ihre entscheidenden Funktionen und die Bestellung dazu sind.

Ein zweiter Einwand gegen den Primat der Vorsteherfunktion befürchtet einen neuen Klerikalismus, eine neue Zweiklassengesellschaft in der Kirche (die wir eben losgeworden zu sein glaubten), wie sie noch Pius X. feierlich dekretierte: „Allein das Kollegium der Hirten hat das Recht und die Autorität, zu lenken und zu führen. Die Mehrheit hat kein anderes Recht, als sich führen zu lassen und als folgsame Herde ihren Hirten zu folgen[10]." Doch einer solchen Auffassung widersprechen nicht nur die fundamentale Gleichheit aller Christen, die das II. Vatikanum herausgestellt hat[11], sondern auch die folgenden beiden Thesen zum Amt im Neuen Bund.

2. *Das priesterliche Amt des Neuen Bundes ist keine Herrschaft, sondern ein Dienstamt. Es ist näherhin ein Dienst gegenüber dem Herrn und gegenüber seiner Gemeinde und es ist ein Dienst unter vielen Diensten und Charismen in der Gemeinde.*

Die These ergibt sich unmittelbar aus den ntl Texten. Denken wir etwa an die lukanischen Tischreden, die schon deutlich auf sich bildende Machtstrukturen in der Gemeinde anspielen und sie als der Botschaft Jesu widersprechend verurteilen (Lk 22, 25—27) und an die Mahnungen Jesu bei Johannes im Zusammenhang mit der Fußwaschung (Jo 13, 4—17).

---

[5] Vgl. DS 1764. 1771.
[6] Kirchenkonstitution, Art. 25; Priesterdekret, Art. 1. 4—6. 18.
[7] Kirchenkonstitution, Art. 11. 18. 20. 27—29; Missionsdekret, Art. 16.
[8] Schreiben der Deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt (Trier 1969) 20.
[9] Kirchenkonstitution, Art. 1.
[10] Enz. *Pius' X.* „Vehementer nos" v. 11. 2. 1906: ASS 39 (1907) 8 f.
[11] Kirchenkonstitution, Art. 32.

3. *Die absolutistisch-monokratischen Formen der Ausübung des Vorsteherdienstes sind im Sinne der neutestamentlichen Amtsauffassung durch mehr kollegiale Formen zu ersetzen bzw. zu ergänzen.*

Nach dieser These sind die kirchlichen Vorsteherämter grundsätzlich als kooperative, ja in gewisser Weise geradezu als korporative Dienste zu verstehen. Das Vorsteheramt ist in die Gemeinde eingebunden und darf gar nicht isoliert von der Gemeinde agieren. Die These ergibt sich aus dem Dienstcharakter aller Ämter im Neuen Bund, aus der grundsätzlichen Gleichheit und Mitverantwortung aller in der Gemeinde und aus der damit schon gegebenen grundsätzlich koinonischen Struktur der Kirche.

Das kollegiale Element äußert sich einerseits in der kollegialen Verfaßtheit und in der kollegialen Ausübung des Vorsteheramtes selbst, wie es im Bischofskollegium der Weltkirche, im diözesanen und pfarrlichen Presbyterium zum Ausdruck kommt, aber auch in einer kollegial von einigen Episkopen geleiteten Diözese oder in einer von einem Team von Presbytern geleiteten Basiseinheit zum Ausdruck kommen könnte. Es sollte sich andererseits in der Mitverantwortung und Mitsprache des ganzen Gottesvolkes auf allen kirchlichen Ebenen durch allgemeine Befragungen und durch repräsentative Organe äußern.

Die Formen der kollegialen Vorstehung und der Mitsprache des Volkes an der Leitung der Gemeinde können sich gewiß im Laufe der Geschichte ändern; wenn aber überhaupt nichts mehr davon zu merken ist, dann haben wir zweifellos Fehlformen des Vorsteherdienstes vor uns, die korrigiert werden müssen. Die mehr oder minder absolutistisch-monarchischen Formen der Ausübung des Papst-, Bischofs- und Pfarramtes sind das Produkt einer ganz bestimmten und gar nicht so alten Entwicklung, die überdies ihre Quellen mehr in der profanen Gesellschaft haben als im Evangelium. So ist es durchaus legitim und nur ein Rückgriff auf ältere Modelle, wenn heute den Großpfarreien Teams vorstehen, denen alle in Leitungsaufgaben tätigen Presbyter, Diakone, Ordensleute und Laien angehören; wenn im Bistum Osnabrück den Dechanten jeweils zwei von den Presbytern des Dekanates gewählte Assistenten zur Seite gestellt werden[12]; wenn sich auch auf der Bistumsebene immer mehr kollegiale Formen abzeichnen: nicht wenige Diözesen werden de facto schon von einem Kollegium von Bischöfen und Bischofsvikaren geleitet; und man sieht eigentlich keine theologische Schwierigkeit, auch de iure episkopale Gremien zu schaffen, die sich einen primus inter pares auf eine bestimmte Zeit wählen. So ist es auch durchaus legitim und auch nur ein Wiederbeleben alter Usancen, wenn das II. Vatikanum Gremien der Mitsprache des ganzen Gottesvolkes in Pastoral- und Gemeinderäten aller Art geschaffen oder angeregt hat. Die Forderung nach solchen Lösungen wird von der heute auch sachlich notwendigen pastoral d'ensemble unterstützt. Die Zeit der sogenannten einsamen Entscheidungen sollte in der Kirche auf allen Ebenen beseitigt werden. Sie haben mit dem Evangelium nichts zu tun.

Auf diese Weise würde sich auch das Verhältnis der Vorsteher zur Gemeinde, aber auch untereinander radikal ändern. Die Gemeinden und über sie die ganze Kirche würden humaner, partnerschaftlicher, brüderlicher werden. Der Eindruck eines heidnischen Herrscher- und Untertanenverhältnisses zwischen Papst und Bischöfen, Bischof und Pfarrern, Pfarrer und Kaplänen, Kaplan und Volk würde sich von selbst auflösen. Die jeweiligen Vorgesetzten würden dann allmählich wieder die Wahrheit erfahren und mit den Realitäten konfrontiert werden. Niemand würde niemandem etwas vorspielen. Im Vorsteherteam wäre der Vorsitzende mehr oder minder primus inter pares. Das würde auf der Pfarrebene den Unterschied zwischen Pfarrer und Kaplan praktisch und hoffentlich bald auch de iure beseitigen. Das würde aber allmählich auch andere unchristliche, ja unmenschliche Formen auflösen, die es immer noch gibt.

---

[12] Nach privater Mitteilung.

Solange man sich des Dienstcharakters des Vorsteherdienstes und seines kollegialen Elementes bewußt bleibt, werden ihm absolutistische und evangeliumswidrige Macht- und Herrschaftsformen fremd bleiben, von denen schon Jesus sagte: Bei Euch aber sei es nicht so (Lk 22, 26).

4. *Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß das übliche Drei-Funktionen-Schema: sazerdotale, prophetische und pastoral-königliche Funktion, der Wirklichkeit überhaupt nicht gerecht wird, daß vielmehr der christliche Vorsteherdienst ein ganzes Bündel von Aufgaben in sich birgt.*

Tatsächlich läßt die übliche Dreiteilung der Ämter die Fülle dessen kaum ahnen, was den Vorsteherdienst des Neuen Bundes ausmacht. Da ist die amtliche Sorge um die Einheit der Gemeinde und den Zusammenhang mit den anderen Gemeinden vertikal und horizontal; da ist die amtliche Sorge um die Kontinuität, um den Zusammenhang mit dem apostolischen Ursprung der Gemeinde, um die echte Tradition; da ist die amtliche Sorge um die gute und rechte Verkündigung und die Aussendung von Gliedern der Gemeinde zum missionarischen Dienst; da ist die amtliche Sorge um die sakramentale und außersakramentale Heiligung, also den liturgischen Dienst im weitesten Sinn; die amtliche Sorge um die geistliche Auferbauung der Gemeinde als Liebesbund, einschließlich der gesamten pastoralen Beratung, also der personalen Pastoral; dazu kommt die amtliche Sorge um die Ordnung der Dienste und Charismen, um das Raum-Schaffen für ihr mannigfaches Zeugnis, um das Prüfen der Geister, um die Verwaltung und Organisation; schließlich obliegt den Vorstehern auch die amtliche Sorge um den nötigen Weltdienst der Gemeinde: die Gemeinde ist als solche schon nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Menschen und um der Welt willen da; darum gehören eine letzte Solidarität der Gemeinde mit jedem, der Menschenantlitz trägt, vor allem mit den Geschändeten und Geknechteten und Unterdrückten, und der gesellschaftskritische Dienst, den die christliche Gemeinde und ihre Glieder im Lichte der Offenbarung der Welt gegenüber zu leisten haben, zu ihren bleibenden Aufgaben; die Gemeinde hat dem Menschen zu dienen, sie ist keine „Einrichtung zur Erhaltung derselben"; wir haben Menschen zu retten und nicht unsere Strukturen.

Manche sehen heute die eigentliche Funktion des Priesters darin, daß er der theologische Fachmann ist. Ich bin nicht dieser Ansicht. Ich glaube sehr wohl, daß man von einem hauptberuflichen Vorsteher einer Vollgemeinde im 20. Jahrhundert normalerweise ein volles akademisches theologisches Studium verlangen soll; ich glaube auch, daß man ein möglichst guter Theologe sein sollte, um heute die Botschaft Jesu glaubwürdig weitersagen zu können. Trotzdem wissen wir alle, daß viele dieses Studium mit Erfolg abgeschlossen haben und dennoch keine zünftigen Theologen, aber ganz passable Gemeindevorsteher sind. Ich meine darum, daß die Kybernese, das Vorstehen, und die Didaskalie, das Theologe-sein zwei verschiedene und an sich auch trennbare Charismen sind. Ich glaube nicht, daß der hl. Pfarrer von Ars ein großer Theologe, wohl aber ein hervorragender Pfarrer war. Ich kann mir auch heute nebenberufliche, vielleicht auch hauptberufliche Gemeindevorsteher vorstellen, die einen guten Laientheologen mit der Verkündigung betrauen, weil sie selbst das theologische Charisma nicht besitzen, aber das Charisma der pastoralen Beratung oder der Verwaltung und Organisation, das schon Paulus im ersten Korintherbrief in seiner Charismenliste führt, haben und bestens ausüben. Ich könnte mir darum vorstellen, daß sich eine Großpfarrei einen Laientheologen als Bibelfachmann etwa in ihr Vorsteherteam beruft und ähnliches.

5. *Dieses Bündel von Aufgaben ist dem Vorsteher nicht als Ganzes zur persönlichen Erfüllung aufgelastet. Er kann manche Aufgaben an andere delegieren. Was er behält oder delegiert, sollte von der jeweiligen Ordnung der Kirche, von seinen eigenen*

Charismen und von den Bedürfnissen und Gaben der Gemeinde abhängen. Auf jeden Fall muß er dafür sorgen, daß alles geschieht und recht geschieht.

Zunächst ist zu sehen, daß diese Aufgaben primär die Gemeinde als ganze angehen, wenn auch den Vorstehern bei all dem wenigstens normalerweise eine besondere Funktion zukommt, wie dies etwa im Vorsitz bei der eucharistischen Feier schon bei Justin deutlich wird[13], während noch in der Didache auch Propheten und Lehrer den eucharistischen Vorsitz innegehabt zu haben scheinen[14] und viel später noch bewährte Bekenner innehatten, wie Hippolyt noch für das 3. Jh. bezeugt[15]. Auch die Akzente wurden in diesen Aufgaben zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden gesetzt.

Es wundert uns nicht, wenn die Gemeindevorsteher früherer Zeiten verschiedenes an andere delegiert haben, die vielleicht dafür ein besonderes Charisma hatten. So muß der Presbyter auch heute nicht alle Aufgaben selbst erfüllen. Er braucht kein Allroundman zu sein; er kann und will es auch nicht mehr sein. Was ihm allerdings niemand nehmen kann und soll, ist die amtliche Sorge dafür, daß alle genannten Aufgaben in der Gemeinde möglichst gut erfüllt werden. Das macht ihn eigentlich aus. Man hat ihn nicht ganz zu Unrecht mit dem Kapitän auf einem Schiff verglichen; freilich dürfte er kein absolutistischer, diktatorischer Kapitän sein, sondern einer, der Impulse gibt, der die Anregungen sammelt und koordiniert, der die vertikale und horizontale Information und Kommunikation und den Erfahrungsaustausch fördert, der Frieden auf dem Schiff stiftet und nicht alle noch mehr durcheinander bringt, und der auch alles überdies noch im Teamwork tut und nicht im Alleingang. W. Kasper sagt mit Recht: „Seine (des Vorstehers) Funktion ist also nicht die Kumulation, sondern die Integration aller Charismen[16]".

Man kann und soll also auch heute das Vorsteheramt wieder weithin entbündeln, Ordenslaien und Weltlaien je nach ihren Begabungen und Charismen Teilaufgaben übertragen: etwa die missio canonica für Katechese und Predigt, Laientheologen ein theologisches Amt; man kann Laientheologen als Vikare in pastorale Vorsteherteams eingliedern, man kann ihnen in provisorischen, informellen Gruppen die Leitung übergeben. Wenn man allerdings, wie es in Lateinamerika immer mehr geschieht, ganze Großpfarreien Laien, Ordensschwestern zur Vorstehung übergibt, die dann nicht einmal die Eucharistie feiern dürfen, so ist das vielleicht eine Notlösung, um beim heutigen Priestermangel der totalen Entchristlichung eines ganzen Drittels der katholischen Welt entgegenzuwirken, es ist aber meines Erachtens ein theologischer Unsinn. Denn genau dazu ist die Ordination da, den Gemeinden Episkopen und Presbyter, das heißt: Vorsteher zu geben. Wenn man also Leute zu Vorstehern in Gemeinden bestellt, die einen vollen, darum auch sakramentalen Dienst brauchen, dann soll man sie ordinieren, weil die Sakramente um der Menschen willen da sind und nicht der Zölibatsgesetzgebung wegen. Das ist nämlich der einzige Grund, warum man sie nicht ordiniert.

So erleben wir das Groteske, daß sich die Presbyter mit allen möglichen Dingen beschäftigen, für die sie weder die nötigen Charismen besitzen noch unmittelbar ordiniert wurden, daß man aber gerade die Aufgaben, für die die Ordination zunächst da ist, anderen überträgt. Nach der Wiener Presbyterbefragung, die für den Klerus unter 62 Jahren als repräsentativ gelten kann, haben 35 Prozent der Befragten zwischen 9 und 18 Schulstunden in der Woche, 24 Prozent zwischen 19 und 26 und 2 Prozent noch mehr Schulstunden in der Woche. Jedenfalls beansprucht den Großteil der zur Verfügung stehenden Zeit bei über 50 Prozent dieser Kleriker eine Beschäftigung, für die man ebenso gut Nichtordinierte einsetzen kann, die unter Umständen sogar besser

---

[13] *Justin*, Apol I, 67.
[14] Did 10, 7; 13, 3.
[15] Can. Hippolyti 6.
[16] Entwurf zu einem Einleitungsfaszikel für das Pastorale.

dafür geeignet sind. Dabei herrscht in Wien großer Priestermangel. Dazu kommt noch, daß die übrigen Kleriker einen Großteil ihrer Zeit mit bloßen Verwaltungsaufgaben verbringen, für die man Pfarrsekretäre und Schreibkräfte einsetzen könnte.

Es ist auch keine sehr befriedigende Lösung, die sich mit den Verbandspfarreien auch bei uns anbahnt, wenn die Presbyter nur noch am Zentralort der Verbandspfarrei sitzen und draußen in den Gemeinden Laienvorsteher oder Diakone, die auch nicht mehr tun können als die Laien. Es droht die Gefahr, daß diese Presbyter am Sonntag trinierend von Gemeinde zu Gemeinde hetzen, um überall noch eine Sonntagsmesse unterzubringen, daß sie also erst recht wieder zu bloßen Kultdienern, Konsekrierern und Absolvierern werden; dazu allein wird sich bald niemand mehr hergeben oder nur sehr merkwürdige Typen. Die deutschsprachigen Pastoraltheologen haben auf ihrer letzten Innsbrucker Tagung[17] in einer einstimmig gefaßten Resolution vor dieser Entwicklung gewarnt und die Ordination der tatsächlichen Gemeindevorsteher verlangt, ob sie nun ledig oder verheiratet sind, ob sie ihr kirchliches Amt haupt- oder nebenberuflich ausüben.

So sollte es also schon angesichts des immer stärkeren Presbytermangels zu ernsten, aber überlegten Funktionssäuberungen im kirchlichen Vorsteherdienst kommen: von den Firmbischöfen angefangen bis zu den Schulpresbytern.

6. Hinsichtlich der Ordination sollte man eher der restriktiven Tendenz folgen.

Diesbezüglich gibt es nämlich heute zwei Tendenzen. Eine restriktive, die die Ordination möglichst auf jene beschränken will, die einer Dauergemeinde wirklich vorstehen, die aber alles abgeben sollen, was auch andere Christen ebenso oder noch besser verrichten können; dabei bieten uns die Laientheologen, die an manchen theologischen Fakultäten schon zwei Drittel aller Hörer ausmachen, viele und völlig neue Möglichkeiten. Neuerdings wird nun auch eine entgegengesetzte, möglichst amplifizierende und klerikalisierende Tendenz vertreten, die die Ordination, wenigstens zum Diakon, immer mehr für alle kirchlichen Dienste, die nur irgendwie mit dem Vorsteherdienst zusammenhängen oder von ihm ausgegliedert und anderen übertragen wurden, fordert. Man denkt mancherorts bereits daran, die Laientheologen offiziell darauf aufmerksam zu machen, daß sie als Laien im kirchlichen Dienst wenig berufliche Chancen haben. Die Motive für ein solches Vorgehen sind vielschichtig. Es ist zunächst eine gewisse allgemeine Angst vor den Laientheologen, die als theologisch oft bestens qualifizierte Kräfte auch ein kritisches Element in der Kirche bilden könnten, wobei man gern vergißt, daß Kritik auch eine prophetische Funktion erfüllen, also ein Charisma sein kann; man fürchtet eine weitere Aushöhlung des Amtes; man ist in Sorge, bei dieser Entwicklung noch weniger Kleriker zu bekommen, da man ja auch als Laie fast alles machen kann; man glaubt, ordinierte Kleriker, die keinen Ausweichberuf haben, mehr in der Hand zu haben als die unabhängigeren Laien; man hofft vielleicht sogar, auf Laientheologen einen gewissen Druck ausüben zu können, sich doch noch ordinieren zu lassen.

Von der theologischen Theorie her kann die Kirche meines Erachtens beide Wege beschreiten. Sie könnte also auch sagen: Wer irgendein Amt haupt- oder nebenberuflich in der Kirche ausüben will, das mit dem Vorsteheramt mehr oder weniger zusammenhängt, muß durch Ordination, wenigstens zum Diakon, dazu bestellt werden. Man müßte dann alle Laienkatecheten und ähnliche Funktionäre ordinieren. Dies würde zu einer außerordentlichen Klerikalisierung der Kirche führen; der Klerus würde, freilich nur innerkirchlich, wieder mehr als geschlossene Kaste in Erscheinung treten, was alles gegen das Zweite Vatikanum geht, das neben der Verschiedenheit der kirchlichen Funktionen vor allem die grundlegende Einheit und das alle-Funktio-

[17] Pastoraltheologische Informationen 1970 (Mainz 1970), 61 f.

nen-Verbindende betont hat[18]. Auch spricht dagegen, daß die Kirche von Anfang an eigentlich den anderen Weg gegangen ist und daß gerade erst das II. Vatikanum empfohlen hat, Laien kerygmatische, liturgische und pastorale Ämter im unmittelbaren kirchlichen Dienst stärker als bisher anzuvertrauen[19]. Außerdem ist es in der gegebenen Situation der kirchlichen Strukturen noch lange nicht sicher, wieviele der in Frage kommenden Laien, besonders der Laientheologen, sich ordinieren lassen würden, selbst wenn die Kirche, was die Voraussetzung wäre, für sie auf den Zölibat verzichtete. So besteht die Gefahr, daß wir die unerhörte Chance, die die Laien und vor allem die vielen vollausgebildeten Laientheologen der Kirche bieten, wieder und dann wohl für lange Zeit verspielen. Wenn wir aber das tun, dann ist unser Reden vom Priestermangel nichts als ein leeres Geschwätz.

7. *Wir werden ohne nebenberufliche Presbyter auch in unseren Landen den Substrukturen unserer Gemeinden, den überterritorialen funktionalen Gemeinden und den sich bildenden informellen Gemeinden keine Vorsteher mehr geben und damit kein regelmäßiges sakramentales Leben garantieren können.*

In manchen lateinamerikanischen Ländern ist das vielleicht eine Frage des Überlebens des Christentums. Hauptberufliche Presbyter hat man nicht zur Genüge und kann sie sich wohl auch finanziell gar nicht leisten. Daß man bei nebenberuflichen Presbytern auf die Pflichtkoppelung mit dem Zölibat verzichten muß, versteht sich von selbst. Das Problem wird aber auch bei uns immer brennender. Es bleiben uns allmählich nur noch folgende Alternativen: die Ordination der tatsächlichen Gemeindeleiter — seien sie dies haupt- oder nebenberuflich, seien sie verheiratet oder nicht — zu Presbytern oder die Wiederloslösung des Vorsitzes bei der Eucharistiefeier von den ordinierten Gemeindeleitern oder der Verzicht auf ein regelmäßiges sakramentales Leben in vielen Gemeinden. Der Tradition am gemäßesten ist sicher der erste Weg. Zum zweiten Weg wird sich die Kirche im Normalfall kaum entschließen können. Wohin der letzte Weg führt, kann man in Lateinamerika studieren. Wenn wir uns nicht bald zu entscheidenden Maßnahmen entschließen, werden uns bald nur noch für immer ausgedehntere Großgemeinden ordinierte Vorsteher zur Verfügung stehen, und wir werden in immer mehr Ländern auf die lateinamerikanische Todesstraße getrieben werden.

8. *Die Zeit des Allroundpresbyters ist vorbei. Auch der Presbyter kann nicht alles; er sollte nach seinen Anlagen, Fähigkeiten und Charismen, die ihm Gott für die Gemeinde gegeben hat, und in den ihm entsprechenden Gemeinden eingesetzt werden. Diesen speziellen Anlagen und Fähigkeiten sollte schon seine Ausbildung und noch mehr die Weiterbildung Rechnung tragen.*

Was hier verlangt wird, bedeutet Professionalisierung und Spezialisierung der Gemeindevorsteher. Je kleiner, überschaubarer und spezialisierter die Gemeinden sind, desto mehr kann der Vorsteher mit der Gemeinde leben, desto spezialisierter muß auch sein Dienst sein. So brauchen verschiedene Gemeinden in Stadt und Land, im industrialisierten, bürgerlichen oder dörflichen Milieu, Gemeinden von Akademikern, Künstlern, Studenten, Schülern, Arbeitern, Kranken auch verschiedene Vorsteher. Aber auch in den Großraum- und Verbandspfarren müssen entsprechende Spezialisten für die verschiedenen Sparten zur Verfügung stehen. Schon in der zweiten Ausbildungsphase sollten Wahlmöglichkeiten angeboten werden, die den Interessen der Studenten entgegenkommen. Ausschreibung und Beschreibung der einzelnen Vorsteherposten und das Gespräch mit dem Betroffenen vor jeder Anstellung wird manche Fehlbesetzung verhindern. Auch eine gezielte und konsequente Weiterbildung wird im Dienste der stärkeren Professionalisierung und Spezialisierung stehen. Dabei werden

[18] Vgl. Laienapostolatsdekret, Art. 2.
[19] Kirchenkonstitution, Art. 33; Laienapostolatsdekret, Art. 24.

gerade für die Kleingemeinden Gruppendynamik und die Humanwissenschaften, Anthropologie, Psychologie und Soziologie, klinische Trainings, wie man sie in Amerika und Holland längst praktiziert, Bereitschaft zum Teamwork keine geringe Rolle spielen müssen.
Für nebenberufliche Presbyter und Diakone müßten eigene Ausbildungsgänge in Abend-, Fern- und Ferialkursen und spezialisiert auf den vorgesehenen Einsatz hin geplant werden.

9. *Die Amtsdauer des Vorstehers von morgen wird zeitlich begrenzt sein müssen, um seine Effektivität zu erhöhen.*

Dabei geht es zunächst um die Verleihung bestimmter Vorsteherämter auf eine von vornherein beschränkte Zeit, wie sich dies immer mehr einbürgert. In Paris werden Pfarrer nur noch auf sechs Jahre ernannt[20]. Immer mehr Äbte beschränken selbst ihre Amtszeit[21]. Ich sehe keine theologische Schwierigkeit, auch das Bischofsamt nur auf Zeit zu verleihen. Solche grundsätzliche Beschränkungen der Amtszeit würden es erschweren, daß sich evangeliumsfremde Herrschaftsstrukturen in der Kirche etablieren, sie würden neue und initiative Menschen zum Zug kommen lassen, sie würden anderen einen neuen Anfang ermöglichen, sie würden eine Gemeinde und vielleicht auch den Vorsteher aus einer Situation befreien, die sie kaum noch menschlich und christlich bewältigen können. Hieher gehört auch die zum Teil schon festgelegte Altersgrenze zur Vermeidung einer kaum noch erträglichen Überalterung der maßgeblichen Kirchenführung. 1966 betrug z. B. das Durchschnittsalter der Kurienkardinäle 80 Jahre, das der residierenden Kardinäle über 71.
Wenn man weiß, was die Alterspsychologie über die Minderung der geistigen Leistungsfähigkeit, der Affektivität und Aktivität, über die Zunahme von Erstarrungserscheinungen, über die Beschränkung der Fragenspotenz sagt, so kann man den Schaden für die Kirche ermessen — bei allen Ausnahmen, die es gibt — noch dazu in einer Zeit, die so viele Fragen wie unsere stellt. Manche Erlässe kann man wahrscheinlich überhaupt nur so erklären. Daß sich das in der unmittelbaren Gemeindepastoral nicht minder schädlich auswirkt, versteht sich von selbst.
Eine gewisse Erleichterung würde dieses Problem bei einer kollegialen Vorstehung erfahren, sei es im Bistum oder in einer Team-Pfarrei. Hier könnte die Amtsdauer des Teams länger dauern, wenn der Vorsitz im Team periodenmäßig wechselt. Trotzdem wäre es auch hier gut, wenn das Team nicht unbeschränkt gleichbliebe.
Das zweite Anliegen wäre die Möglichkeit, einen konkreten Vorsteherdienst zeitweise oder auf längere Dauer zu sistieren, ohne daß das gleich als eine Art Abfall taxiert würde. So etwas kann aus sehr verschiedenen, auch pastoralen Gründen, nützlich sein: um das Milieu der einem Anvertrauten besser kennenzulernen (Arbeitseinsatz), um ein fremdes pastorales Milieu oder andere Arbeitsmethoden zu studieren, um sich äußerlich oder innerlich zu entspannen, seinen Beruf zu überprüfen oder zu entfalten, seine Theologie aufzufrischen, zusätzliche Studien zu machen, sich zu spezialisieren, seinen Gesichtskreis zu erweitern, vielleicht auch um eine erkannte Fehlentscheidung zu korrigieren.

10. *Der Vorsteher der Gemeinde von morgen sollte weithin unter Mitwirken der Gemeinde und zum Teil auch wieder aus der Gemeinde bestellt werden.*

Das sollte für die bischöflichen Vorsteher wie für die Pfarrer und Gemeindevorsteher gelten. Die allmählich sich bildenden Gremien auf allen Ebenen erleichtern die Verfahrensweisen. Je kleiner und überschaubarer eine Gemeinde ist, desto unmittelbarer kann das Mitwirken der ganzen Gemeinde bei der Nominierung ihrer Vorsteher vor sich gehen. Und je mehr die Gemeinde mitwirkt, desto mehr wird man auch in

---

[20] Kathpreß v. 12. 6. 1969, n. 133,3.
[21] Linzer Kirchenblatt (25/32, 1969) v. 10. 8. 1969, 3.

der Gemeinde selbst nach geeigneten Vorstehern Umschau halten. Auf diese Weise wird man auch am leichtesten zu geeigneten nebenberuflichen Presbytern kommen. In kleinen informellen oder überterritorialen Personalgemeinden sollte sich die Gemeinde selbst einen ihr gemäßen Presbyter suchen, den der Bischof nach Möglichkeit auch als Vorsteher bestätigen sollte. So würden Leute nominiert, die sich in der konkreten Gemeinde schon bewährt haben, die man kennt und die die Garantie geben, daß es nicht völlig daneben geht. Vielleicht — besser: hoffentlich — werden wir wieder so weit kommen, daß immer mehr Gemeinden sich geeignete und bewährte Christen aus der Gemeinde suchen, sie bitten, sich für den Vorsteherdienst zur Verfügung zu stellen, und sie dem Bischof zur Ordination nach entsprechender Ausbildung vorschlagen[22].

Wir schließen nun noch einige Bemerkungen für den konkreten Vorsteherdienst in den sich schon abzeichnenden Gemeindestrukturen an. Das Ganze ist natürlich weithin noch ein Soll, ein Ziel, vielleicht eine Utopie. Ich hoffe jedenfalls, es ist wenigstens eine Realutopie. Für all das braucht es Erfahrung. Man wird also nicht umhin können, Experimente in verschiedenster Richtung zu machen. Was hier vorgeschlagen wird, ist nichts als e i n solches Experiment.

II. Konsequenzen.

1. *Der Vorsteherdienst in der Großraumpfarrei oder Verbandspfarrei am Land und in der Großpfarrei der Stadt.*

Beide Typen von Pfarren sollten von einem Team geleitet sein, bestehend aus Presbytern, Diakonen und den mit echten Leitungsaufgaben betrauten Laien. Die einzelnen Teammitglieder sollten für verschiedene Aufgaben nach den Bedürfnissen der Großpfarrei und ihrer Gemeinden spezialisiert sein. Den Vorsitz hat ein auf eine bestimmte Zeit vom Team gewählter Presbyter als Primus inter pares, der nach außen als Pfarrer aufscheint. Diesem Vorsteherteam steht ein das ganze Pfarrvolk repräsentierender und zum größten Teil von unten gewählter Pfarrgemeinderat zur Seite, dem alle wichtigen Fragen der Gemeinde zur Mitberatung oder Mitentscheidung vorzulegen sind. Das Nähere bestimmt eine Gemeindeordnung. Der Pfarrgemeinderat ist der Pastoralrat der Großpfarrei. Ich könnte mir sogar vorstellen, daß er über alle Angelegenheiten der Pfarrei bindende Beschlüsse faßt. Die Vorstehung müßte freilich ein Vetorecht mit Angabe der Gründe haben, gegen das der Pfarrgemeinderat an die nächst höhere Stelle rekurrieren kann. Das Vorsteherteam müßte natürlich dem Gemeinderat angehören und auch mitstimmen.

Die eigentliche Gemeindearbeit geschieht in den Substrukturen der Großpfarrei. Das können richtige Territorialgemeinden (Sprengel-, Wohnviertelgemeinden, die ehemaligen kleinen Landpfarreien) sein, Personalgemeinden oder mehr oder minder informelle Gruppen (Familiengruppen, Freundeskreise, Bibelgruppen, Gruppen, die sich um bestimmte Menschen bilden). Die Vorsteher dieser Gemeinden und Gruppen, ob sie ordiniert sind oder nicht, sollten dem Vorsteherteam, jedenfalls aber dem Gemeinderat der Großpfarrei angehören.

Der Großpfarrei sollte die Verwaltung bleiben. Sie sollte subsidiär alles das leisten, was die einzelnen Gemeinden überfordert; dafür hat sie ja auch ihre Spezialisten, die sie den Gemeinden zur Verfügung stellt. Sie sollte mit ihren pastoralen Angeboten auch denen zur Verfügung stehen, die sich an kleine Gemeinden nicht binden wollen oder keine ihnen entsprechende finden; man sollte es nämlich vermeiden, nun alle Christen in Kleingemeinden zwingen zu wollen oder gar sie zu nötigen, sich von solchen Gemeinden total beschlagnahmen zu lassen; nicht alles liegt allen; die Interessen sind hier auch in der Großstadt andere als auf dem Lande; und die Freiheit der Christenmenschen ist ein hohes Gut. Die Großpfarrei sollte auch ein Angebot

---

[22] Vgl. F. *Klostermann*, Priester für morgen (Innsbruck 1970), 210 f. 437.

von religiösem und sozialem Service denen bieten, die ihn brauchen; das ist von besonderer Bedeutung, solange volkskirchliche Situationen noch existieren und uns Anknüpfungsmöglichkeiten bieten, die wir auch nützen sollten, solange wir sie haben.

2. *Der Vorsteherdienst in den territorialen Kleingemeinden, seien dies die ehemaligen kleinen Landpfarreien oder die neuen Wohnviertel- und Sprengelgemeinden unserer städtischen Großpfarreien.*
Diesen Gemeinden sollte, wenn irgendwie möglich, ein haupt- oder nebenberuflicher Presbyter vorstehen, der sich ein Team von Mitarbeitern für verschiedene Aufgaben aus der Gemeinde suchen sollte. Nach Bedarf könnte man sich auch einen Sprengelgemeinderat vorstellen.

3. *Der Vorsteherdienst in den personalen Freiwilligengemeinden.*
Diese Gemeinden sind von vornherein personaler, auf eine bestimmte Lebensform, Lebensauffassung, Theologie und Spiritualität ausgerichtet. Sie sind weit stärker und tiefgehender Gesinnungsgemeinden als andere. Ja, hier spielen auch schon Dinge eine Rolle, auf die man niemanden von der christlichen Botschaft her verpflichten kann: gemeinsame Studieninteressen, landschaftliche oder kulturelle Gemeinsamkeiten, freundschaftliche Beziehungen, der menschliche Lebensstil, vielleicht auch bestimmte gesellschaftskritische Vorstellungen. Das alles wird auch für den Vorsteher eine Rolle spielen. Hier scheint mir, wenigstens in der Übergangszeit oder so lange die Gemeinde klein und noch nicht sehr fixiert ist, sogar eine Trennung der Vorsteherfunktion vom eucharistischen Vorsitz denkbar, nämlich so, daß ein Laie, vielleicht der, um den sich die Gemeinde überhaupt gruppiert, der Gemeinde de facto vorsteht, während man für den sakramentalen Dienst einen gesinnungsmäßig nahestehenden Presbyter gewinnt. Auch die konkreten Formen der Kollegialität in der Vorstehung und Leitung der Gemeinde werden hier sehr variieren und sind wohl der Gemeinde selbst zu überlassen.

4. *Der Vorsteherdienst in den noch lockeren, mehr oder minder informellen Gruppen.*
Das von den kleinen Personalgemeinden Gesagte gilt hier noch mehr. Die hier gemeinten Gruppen sind meist das Anfangsstadium von personalen Freiwilligengemeinden. Sie sind noch sehr flexibel, vielleicht auch zeitlich mitunter nicht von sehr langer Dauer. Trotzdem sollte man sie nicht beargwöhnen, sondern eher fördern; sonst werden sie an den Rand gedrängt oder gar in den Untergrund. In Nordamerika wächst, wie man hört, nicht ohne Schuld vieler Bischöfe, bereits eine ganze Untergrundkirche heran[23]. Kürzlich sagte jemand, der ein halbes Jahr drüben war: Von Holland wird bald kein Mensch mehr reden, wenn publik wird, was sich in Nordamerika anbahnt.
Gewiß bedroht die beiden letzten Gemeindemodelle die Gefahr der Privatisierung, des Sektenhaften und damit der Unfruchtbarkeit. Sie sollten darum irgendwie in die je größere Kirche, in Pfarrei, Dekanat oder Vikariat eingebunden sein. So sollte ihr Vorsteher dem Pfarrgemeinderat angehören, wenn es sich um eine Gemeinde innerhalb einer Großpfarrei handelt, oder sie sollte der übergeordneten Einheit, dem Dekanat oder Vikariat zugeordnet sein. Wenn der erwähnten Gefahr begegnet wird, könnten solche Gemeinden nicht nur ihre eigenen Mitglieder reich beschenken, indem sie sie eine menschliche Kirche erleben lassen, in der die Charismen der Vorsteher und der anderen Gemeindeglieder fruchtbar zusammenwirken, sondern sie könnten ihre Charismen auch für andere Gemeinden fruchtbar werden lassen, indem sie Kräfte entbinden, die sonst in unseren kontaktschwachen Gemeinden brach liegen bleiben. Außerdem bieten sich solche Gemeinden zum Erfinden und Erproben von liturgischen, kerygmatischen und anderen pastoralen Experimenten, die wir dringendst brauchten, als Übungsgelände geradezu an.

---

[23] Vgl. Die Untergrundkirche. Drohung oder Versprechen: IDO-C v. 28. 7. 1968, n. 68—29.

5. Der Vorsteherdienst in anderen Gemeinden.

Es wird noch andere Gemeindemodelle geben müssen. Wir sollten uns überhaupt hüten, irgendeine Form zu verabsolutieren, auch das, was sich irgendwo wirklich schon bewährt hat, als Allheilmittel, als d a s Modell hinzustellen. In einer pluriformen Gesellschaft wird es viele Pfarr- und Gemeindeformen geben müssen. Hier spielen die Landschaft, das Milieu, der gesellschaftliche Standort, der Bildungsgrad und auch der einzelne Mensch eine Rolle. Es bedarf vieler Angebote sehr verschieden gearteter Vorsteher für sehr verschieden geartete Menschen.

Um noch ein Modell anzuführen: Es scheint möglich zu sein, eine Großpfarrei von 10.000 Menschen eines Armenviertels, die die gleiche Not zusammenbindet, in eine echte Gemeinde zu verwandeln, wenn der entsprechende Vorsteher oder ein entsprechendes Vorsteherteam zur Verfügung steht und beginnt, mit diesen Menschen im Namen Jesu alles zu teilen und ihnen alles zu werden. Es ist das Experiment etwa Don Mazzis und seiner beiden Mitarbeiter. Sie bildeten bewußt keine Substrukturen in der Großgemeinde, die man als Gemeinden, mindestens nicht als Vollgemeinden, ansprechen könnte. Die Vorsteher waren ein Team, das mitten in der Gemeinde und in denselben ärmlichen Verhältnissen lebte und alles mit allen teilte. Einer ging in die Fabrik arbeiten, um das Geld für sich und die anderen zu verdienen. Sie sahen offenbar eine ihrer Hauptaufgaben darin, Menschen heranzubilden, die fähig sein sollten, kleine Gesprächsgruppen in den Häusern zu bilden, in denen dann die Botschaft Jesu weitergesagt und erklärt wird. Diesen Religionsunterricht erteilten nicht die drei Vorsteher, sondern eben diese Menschen aus dem Volk, Arbeiter, Hausfrauen, Studenten. Grundlage war der unterdessen berühmt gewordene Katechismus[24]. Alle anderen Organisationen, Gruppenbildungen für besondere Menschen, die sich abschließen und andere ausschließen, lehnten sie ab. Es gab auch „keine besonders aktiven, militanten Katholiken, die die Organisation der Pfarrei an sich reißen". Auch das ist ein Versuch. Ich glaube sogar, ein sehr studierenswerter Versuch. Er verwandelte immerhin 10.000 Menschen in eine Gemeinde, die sich mit der Botschaft Jesu auseinandersetzte. Vielleicht war manches problematisch an diesem Versuch. Auf jeden Fall scheint mir das Eingreifen des zuständigen Bischofs höchst problematisch, dem es gelang, den Versuch zu zerschlagen.

Ich möchte mit einem Wort von Alfons Rosenberg schließen: „Das Christentum kann innerhalb der Geschichte zu keiner endgültigen Form gelangen. Jesus hat den Menschen aus den geschlossenen Systemen herausgeführt und ihn für das immer neu zu unternehmende Experiment des Glaubens freigesetzt[25]."

---

[24] H. D. *Bastian* (Hg.), Experiment Isolotto (München 1970); Die Botschaft Jesu im Isolotto. Der Katechismus des Don Mazzi (Mainz - München 1970).

[25] Alfons *Rosenberg*, Das Experiment Christentum. Umrisse einer künftigen Christenheit (München 1969) 2.

JOHANNES NEUMANN

Thesen zur „Demokratisierung der Kirche"

Vorbemerkung

1. Diese Thesen wollen keine direkte Auseinandersetzung mit konkreten Demokratisierungsvorschlägen für die Kirche sein[1], noch wenden sie sich gegen bestimmte Contrapositionen[2]; sie versuchen lediglich thetisch einige Grundsätze aufzustellen und praktische Folgerungen daraus abzuleiten. Es liegt in der Natur von Thesen, daß ihnen Begründung und Beweisführung fehlen. Beides, so meine ich, ist möglich (und für einige Punkte bereits geschehen).

2. Ich habe mich bewußt auf die rechtlich relevanten Punkte beschränkt und die soziologisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen ausgeklammert. Deshalb kann der Vorwurf gegen diese Thesen erhoben werden, daß sie den zweiten Schritt vor dem ersten versuchen. Es ist aber gerade mein Bestreben, Anhaltspunkte für eine sachbezogene Diskussion zu liefern und gegen leichtfüßige Voreiligkeiten der einen wie der anderen Seite Grenzen zu ziehen.

3. Schließlich ist es zu bedenken, daß „Demokratisierung" nicht an erster Stelle ein juristisches Problem ist. Zweifellos können widrige Gesetze demokratische Entwicklungen hemmen, während freundliche sie zu fördern vermögen. Aber Gesetze können keine demokratische Wirklichkeit gestalten und vermögen kein demokratisches Bewußtsein zu bilden. Damit aber entpuppt sich unsere Frage nicht nur als eine anthropologisch-psychologische, sondern zugleich auch als eine theologisch-ekklesiologische, die eine Bestimmung des Selbstverständnisses der Kirche verlangt. Die Frage nach der Erlaubtheit demokratischer Formen und Strukturen in der Kirche wird so zu einer Prüfung, ob die Rede vom Volk Gottes, vom „Priestertum" aller Gläubigen ehrlich gemeint und ernst genommen wird, ja, ob diese theologische Behauptung von der Hierarchie wie von den Gläubigen, dem „Volk" angenommen, rezipiert, worden ist[3].

I. Grundsätze

1. In der Kirche ist eine *kollegial-bruderschaftliche* Struktur wesentlich[4]. Die Rede von der Demokratisierung jedoch stammt in dieser Form aus dem weltlich-politischen Bereich. Sie geht von eigenen Voraussetzungen aus und zielt auf andere Strukturen. Dieser Unterschied ist zu beachten, wenn von Demokratisierung der Kirche gesprochen wird. Man kann sich niemals damit begnügen, gesellschaftliche Demokratievorstellungen, verfassungsmäßige Demokratieforderungen und politische Demokratiemodelle (deren es zahlreiche gibt) einfach zu übernehmen.
Von einer Demokratisierung der Kirche kann darum nur genauso unkorrekt gesprochen werden, wie man von der Kirche als Monarchie und als Hierarchie redet. Auch das sind Begriffe aus einem anders strukturierten Rechts- und Gesellschaftsbereich, die das Wesen der Kirche verfälschen, wenn sie in ihr im eigentlichen Sinn angewandt und verstanden werden. Das ist zweifellos geschehen.

---

[1] So etwa in knapper Skizze: *O. Mauer*, Demokratie in der Kirche? in WuW 23 (1968) 289—290 und ausführlich das Memorandum des „Bensberger Kreises" Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, Mainz 1970.

[2] Man denke beispielsweise an: *K. Rahner*, Demokratie in der Kirche? in: StdZ 182 (1968) 1 ff.; *J. Ratzinger - H. Maier*, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren, Limburg 1970; *O. B. Roegele*, Demokratisierung und Pluralität, in: Pastoralblatt 23 (1971) 130—136.

[3] Auf das Oszillierende des Begriffes „Demokratisierung" hat neuestens wieder *H. Küng* (Wozu Priester? Eine Hilfe, Zürich 1971, bes. 13—17) hingewiesen.

[4] Vgl. *E. Golomb*, Kirchenstruktur Brüderlichkeit, in: WuW 23 (1968) 291—305; *ders.*, Kollegialität als Strukturprinzip der Kirche, in: Lebendige Seelsorge 19 (1968) 157—164.

2. Trotz dieser Gefahr des Mißverständnisses und der Mißdeutung ist die Übernahme von Begriffen aus dem politisch-gesellschaftlichen Bereich, in dem die Christen notwendig (und diesen bejahend) leben, nicht schon in sich falsch, hat doch auch Jesus selber das Königtum Gottes proklamiert und damit das Mißverständnis einer irdischen Messiashoffnung provoziert.

3. Wenn Demokratisierung den tatsächlichen und rechtlichen Versuch meint, eine kollegial-bruderschaftliche Struktur auf der Grundlage wesenhafter Gleichheit durchzusetzen, wird damit sicher ein genuin neutestamentlich-christliches Bemühen charakterisiert. Demokratisierung meint dann die Suche nach — heute — passenden Formen der Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft.

4. Dieses Bemühen kann sich aber nicht begnügen, den weltlich-gesellschaftlichen Demokratiebegriff einfach zu übernehmen, zumal Demokratie nur eine *Herrschaftsform* unter anderen ist. Die Rede von der Demokratisierung muß sich bewußt bleiben, daß auch das weltliche Demokratieverständnis vielfältig differenziert ist und eine tiefgreifende Umwandlung erfahren wird. Diese sachlich gegebenen Unterschiede schließen jedoch nicht aus, daß die kirchlichen Organe und Verfahren denen weltlich demokratischer Vorbilder ähneln; sie verbieten aber andererseits, daß (nur) ein ganz bestimmtes Modell von Demokratie übernommen und absolut gesetzt wird.

5. Demokratisierung in diesem umfassenden transjuristischen und metapolitischen Sinn meint dann die umfassende, sozialgerechte „Vermenschlichung" — als Verchristlichung — der Bezüge des Zusammenlebens in allen Bereichen, den Raum des Religiösen nicht ausgeschlossen; sie meint angemessene Mitentscheidung als Ausdruck der Mitverantwortung unter Achtung der personalen Würde, also in Freiheit und Verantwortung.

6. Die innerkirchliche Diskussion sinkt in ein spätscholastisches Gezänk zurück, wenn sie nicht sachlich und ohne Vorurteile erörtert und klärt, wie der hier verwendete Demokratiebegriff überhaupt zu verstehen ist. Eine solche Klärung setzt voraus, daß man auf die anderen zu hören bereit ist und nicht Polemik aus dem Gefühl selbstgerechter Orthodoxie um ihrer selbst willen treibt. Der Streit um die Thesen des Bensberger Kreises und die „Neun Thesen gegen Mißbrauch der Demokratie" zeigen[5], wie verschieden dieser Begriff gebraucht, gedeutet und wie unterschiedlich er für den politischen wie kirchlichen Bereich angewendet wird.

7. Dabei wird innerhalb wie außerhalb der Kirche oft übersehen, daß die modernen Demokratieberiffe letztlich in dem vom NT verkündeten Grundsatz der Gleichheit und Würde aller Menschen gründet: Alle Menschen sind zur gleichen eschatologischen Hoffnung berufen, alle Gläubigen sind mit Hl. Geist gesalbt und Wissende (1 Jo 2, 20), weshalb es unter ihnen nicht nur keine Herrschaft nach Art der weltlichen Machthaber geben darf (Mt 20, 25—28; 23, 5—12), sondern auch alle gesellschaftlichen Unterscheidungen aufgrund der Rasse, des Standes, der Herkunft und des Geschlechts aufgehoben sind (Kol 3, 11). Diese Grundsätze des NTs bestimmen den neuzeitlichen Demokratiebegriff und die demokratischen Verfassungen der Gegenwart.

II. Strukturformen

8. Demokratisierung der Kirche ist darum die Verwirklichung des altkirchlichen Grundsatzes von der Brüderlichkeit aller Glaubenden. In diesem Sinn kann sie ohne Verletzung der theologischen Grundlagen in der kirchlichen Verfassung verwirklicht werden. Dabei ist zu beachten, daß seit alters her im kirchlichen Recht sowohl der Gewohnheit als auch der Rezeption keine geringe Bedeutung zukommt. Die Kirche versteht sich somit von ihrem Ursprung her *wesentlich* als bruderschaftliche Körperschaft, nicht aber als „Heilsanstalt". Sie als societas perfecta zu charakterisieren,

[5] Abgedruckt in: Berichte und Dokumente, hg. vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken Nr. 13, Bonn - Bad Godesberg 1971, 3—36.

bedeutet eine Verkürzung ihres Wesens. Für die rechtliche Verfaßtheit lassen sich daraus etliche Folgerungen ableiten:

1) Die Ausweitung der Kompetenzen sowohl der Bischofssynode (Synodus Episcoporum) als auch des Bischofsrates (Consilium Episcoporum) ist ebenso rechtspolitisch notwendig wie theologisch vertretbar. Dabei darf es aber nicht nur um formale Kompetenzverteilung gehen, sondern muß eine materiale Veränderung eingeleitet werden[6]. Wesentlich ist, daß der politischen und wirtschaftlichen Macht zugunsten des solidarisch-christlichen Zeugnisses entsagt wird.

2) Die territorialen Bischofskonferenzen müssen zusammen mit regelmäßigen Territorialsynoden unter Beteiligung *gewählter* Theologen und Laien umfassende Beschluß-, Leitungs- und Kontrollfunktionen erhalten.

3) Die bereits dem geltenden Recht nicht unbekannten Räte für die diözesane und pfarrliche Vermögensverwaltung müssen als Formen der *Mitverantwortung* der Gläubigen verstanden und — wie bereits in einigen Diözesen — in die Diözesan- und Pfarrgemeinderäte integriert werden.

4) Diese synodal-kollegiale Mitarbeit der Gläubigen und der kirchlichen Mitarbeiter ist kein Zugeständnis an einen „demokratisierenden Zeitgeist", sondern Ausdruck der umfassenden Berufung und der gemeinsamen Verantwortung aller Gläubigen; sie ist eine Form missionarischer Präsenz der Kirche[7]. Nur auf die Weise gemeinsamer Mitverantwortung an den Entscheidungsvorgängen wird die Kirche künftig ihren Zeugnisauftrag zu erfüllen vermögen. Nur so wird sie auch nach Verlust ihres sog. „volkskirchlichen" Charakters gesellschaftlich bedeutsam und zeugnisfähig bleiben.

5) Noch hat die Kirche Gelegenheit, wirksame Formen synodaler Beratung und Beschlußfassung zu entwickeln, damit der — durchaus zu Recht gefürchtete — sog. „Sitzungskatholizismus" sich erst gar nicht zu etablieren vermag. Solch wirksame Modelle sind nicht nur denkbar, sondern teilweise bereits erprobt (man vergleiche die synodale Rückkoppelung bis in die Pfarrei nach dem Wiener Modell).

6) Der immer wieder von bestimmten Kreisen unternommene Versuch, die synodalen Gremien und die Mitwirkung von Nichthierarchen bei kirchlichen Beschlußfassungen als rechtlich belanglose, rein beratende Tätigkeiten abzuwerten, auf die die Bischöfe weder angewiesen sind, noch die Gläubigen diesen schulden[8], verstößt gegen die ntl Vorbilder und die Tradition der frühen Kirche, ist politisch instinktlos, widerspricht dem Grundsatz der aequitas canonica und wird der Situation der heutigen Kirche und des gegenwärtigen Menschen in keiner Weise gerecht.

9. „Mitverantwortung" bleibt eine täuschende Leerformel, solange die diesbezüglichen Gremien nicht wirkliche Beschlußvollmacht bekommen und wirksame Kontrollmechanismen entwickeln können. Letztes schließt ein, daß ihnen unabhängige Appellationsinstanzen zugeordnet sind.

10. Durch eine kollegial-synodale Kirchenordnung werden Aufgaben, Bedeutung und Eigenverantwortung der *Amtsträger* nicht geschmälert. Sie werden im Gegenteil unterstrichen, weil und insofern sie vom gläubigen Wollen der gesamten Gemeinde getragen werden. Eine solche Kirchenordnung ist andererseits freilich nur funktionsfähig, wenn die Gläubigen allgemein zum Einsatz bereit sind. Demokratisierung deckt also einerseits die Schwäche des Glaubensbewußtseins auf, vermag aber andererseits

---

[6] *L. M. Weber*, Amt und kirchlicher Führungsstil, in: Der Seelsorger 39 (1969) 3—5.

[7] Vgl. u. a.: *J. Neumann*, Synodale und kollegiale Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrecht, in: WuW 26 (1971) 3—18.

[8] Vgl. beispielsweise den Entwurf einer Ordnung für die Seelsorgeräte der Congregatio pro Clericis vom 12. 3. 1971. Das Unbefriedigende der bisherigen — und weithin noch gegenwärtigen — Situation beschreibt *J. Laubach*, Glieder der Kirche ohne Mitverantwortung, in: Diakonia 2 (1967) 224—235.

auch den Glauben zu aktivieren; sie kann deshalb ebenso als ein Mittel zum Glauben als auch als eine Frucht des Glaubens bezeichnet werden.

11. Bei der Ausübung der kirchlichen Ämter — sowohl gegenüber den zugeordneten Mitamtsträgern und Mitarbeitern als auch gegenüber jenen, denen die Ämter dienen sollen — müssen Formen kollegial-brüderlichen Umgangs herrschen. Dies zu verwirklichen ist zweifellos nicht zuerst ein institutionelles Problem und nur zum Teil ein juristisches; es setzt allseitiges Umdenken und geduldige Einübung voraus. Sie darf jedoch nicht unter pseudotheologischen und quasireligiösen Vorwänden immer wieder hinausgeschoben werden. Demokratisierung der Kirche bedeutet also nicht Umsturz der Werte, sondern Wachstum; meint nicht Entmachtung, sondern Entfaltung des Glaubens; meint nicht Verachtung des Amtes, sondern Verlebendigung und Beteiligung aller an den Lebensformen wie an den Entscheidungsvorgängen der Kirche.

III. Individuelle Rechte und Pflichten

12. Die Bereitschaft eines jeden einzelnen zu Verantwortung und Mitarbeit zugunsten des Gemeinwohls ist notwendige und unaufgebbare Grundlage aller demokratischer Ordnungen. Die Kirche kann *ihrem Wesen nach* auf eine solche Bereitschaft zu verantwortlicher Mitarbeit nicht verzichten. Sie ist nicht Institution zur Gewährleistung individuellen Heils, sondern hat als Ganzes Zeugin ihres Herrn zu sein. Demokratisierung der Kirche bedeutet darum zunächst brüderliche Kooperation, als sachgerechte Integration der individuellen Eigenart zur Synthese gemeinsamen Handelns aus dem Glauben. Demokratisierung schließt somit begrifflich Solidarität und Freiheit mit ein. Konsens und das „sentire cum ecclesia" (als Gemeinschaft, nicht als Hierarchie) sind alte und wesentliche („demokratische") Elemente der Kirchenverfassung.

13. Darum sind Ursprung und Umfang der individuellen Rechte und Pflichten in der Gemeinde gemäß dem Geist des NTs zu bestimmen. Die rechtliche Begründung des aktiven und passiven Wahlrechts beispielsweise muß notwendig ebenso bestimmt werden wie seine Begrenzung (Kirchengliedschaft)[9]. Für den Rechtsbereich der (katholischen) Kirche sind Rechte und Pflichten klar zu bestimmen. Das ist eine — notwendige — Voraussetzung und Folge der Demokratisierung.

14. Zwischen *Amt* und *Charisma* besteht kein wesentlicher Gegensatz. Das Amt ist charismatisch grundgelegt und das Charisma kann in amtliche Funktionen hineinwachsen. Darum ist das Charisma nicht zu beargwöhnen, selbst wenn es das Amt immer wieder mit neuen Ausdruckformen des Glaubens und der Disziplin konfrontiert. Hat das Charisma das wesentlich Christliche immer neu zu erkennen und voranzutreiben, ist ihm Dynamik eigen, so hat das Amt vor allem dafür zu sorgen, daß die Radikalität des ntl Ansatzes nicht vergessen oder verwässert und das „Humane" und der Würde des Menschen Entsprechende nicht verletzt wird.

15. Zur geistigen und geistlichen Fruchtbarkeit gehört die entsprechende, sachbezogene und würdige Auseinandersetzung, ja letztlich auch das „Widerstehen ins Antlitz" (sowohl des Amtes gegen den Charismatiker, als auch des Charismatikers gegen den Amtsträger). Demgemäß ist auch innerkirchliche „Opposition" legitim, weil notwendig[10]. Ihr sollte ein gemäßer Platz eingeräumt werden. Die Vorwürfe des Ungehor-

---

[9] Vgl. *J. Neumann*, Kirchenrechtliche Überlegungen zur Kindertaufe, in *W. Kasper* (Hg.), Christsein ohne Entscheidung — oder soll die Kirche Kinder taufen? Mainz 1970, 207—224. Zur Notwendigkeit einer Bestimmung der rechtlichen Kirchengliedschaft in der katholischen Kirche gerade in bezug auf innerkirchliche Mitwirkungsrechte vgl.: *J. Neumann*, Gesetzestechnische Anmerkungen zum Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche, in: Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen, Mainz 1971, 31—44, bes. 37.

[10] Vgl. *E. Erharter*, Opposition und Freiheit in der Kirche, in: Der Seelsorger 37 (1967) 3—6. Dazu neuestens: *M. D. Chenu*, Kontestationsphänomene in der Geschichte der Kirche, und: *P. Huizing*, Kirche und Kontestation, in: Concilium 7 (1971) 575—579; 580—583.

sams, des Mangels an Demut, die Verdächtigung als Schismatiker und Häretiker sollte darum verhalten und verantwortlich, auf jeden Fall aber nur als letzte Abgrenzung gebraucht werden.

16. Wenn man das Verhalten Jesu gegen die geistliche und bürgerliche Gesellschaft seiner Zeit zum Maßstab kirchlichen Handelns nimmt, wird man feststellen, daß die Kirche in grundsätzlicher und kritischer Opposition zu den herrschenden pseudoreligiösen Meinungen und zur selbstgerechten Gesellschaft stehen muß. Wenn der Kirche oppositionelle Haltung wesentlich ist, braucht die Kirche, soll sie nach außen glaubwürdig sein, auch in sich eine Opposition, die Recht, Ort und Stimme hat. Bisher haben vorzugsweise die Orden eine solche Funktion ausgeübt.

17. Dieser oppositionelle Status *der* Kirche und *in der* Kirche muß rechtlich gesichert und geistlich wie menschlich bejaht werden, wobei vom materiellen wie vom formellen Gleichheitsgedanken des NTs auszugehen ist: Alle sind Kinder des einen Vaters, dessen Sohn sein Blut für alle vergossen hat und dessen Geist weht, wo er will!

IV. „Demokratisierung" als geistlich-personale „Dynamisierung"

18. Die Rede von der Demokratisierung der Kirche meint somit einen notwendigen Prozeß der Entfaltung auch des kirchlichen Selbstverständnisses und der Bewußtwerdung der Verantwortung aller Gläubigen und jedes einzelnen für das konkrete Heil der Welt. Dieser Prozeß ist im NT grundgelegt, aber nicht festgeschrieben, so daß er stets auf die jeweils neuen Gegebenheiten reagieren muß.

19. Dieser Prozeß darf aber weder kurzschlüssig — unter bewußter oder unbewußter Verkennung seiner ntl Grundlage — verteufelt noch naiv als Heilswert in sich gewertet werden. In diesem Gesamtprozeß dient die Durchsetzung kollegial-synodaler Strukturen als Voraussetzung und Ausdruck einer brüderlich-humanen, verantwortlich-bewußten Gemeinschaft des Glaubens an den einen Herrn.

20. Diese Haltung beachtet die wesentliche Bedeutung der Mitwirkung und Mitverantwortung, für die Information, brüderliche Kooperation, helfende Korrektion und synodale Entscheidung ebenso wesentlich ist wie der würdige und hilfreiche Umgang miteinander. Sie weiß gleichzeitig auch um die einsame Verantwortung, um Schuld und heilende Sühne des einzelnen, um seine Würde und achtet seine Person und die fachliche Autorität[11]. Sie ist sich bewußt, daß Gott sein Heilshandeln nicht einem Ausschuß anvertraute, sondern sein Wort Fleisch werden ließ in *einem* Menschen. Demokratisierung der Kirche ist darum immer nur *eine*, freilich wesentliche Wirklichkeit, wie andererseits auch die Kirche, in vielen Bildern beschreibbar, nicht voll das auszudrücken vermag, was Gottes Heilswille umfängt. Erst recht ist die rechtliche Seite dieser Kirche immer nur ein Teil ihrer Wirklichkeit, auch in bezug auf die Demokratisierung der Kirche, die zuerst ein geistig-geistlicher Prozeß in und aus dem Glauben ist. Wer eine so gerichtete Demokratie fürchtet, mag die Radikalität des Anrufs zum Glauben fürchten. Kirche aber ist ohne Wagnis und Radikalität nicht denkbar (Apk 3, 14—17).

---

[11] Problematik und Krisis der Autorität (in Kirche und Gesellschaft) hängen zweifellos eng mit der zögernden und verspäteten Einführung der so notwendigen und funktionsgerechten Mitbestimmung zusammen. Über das Wesen der innerkirchlichen Autorität hat *O. Mauer*, Autorität, in: WuW 26 (1971) 1—2 einige treffliche Gedanken ausgesprochen. Mit dem (vor)konziliaren Stand des Autoritätsproblems setzt sich auseinander: *J. M. Todd* (Hg.), Probleme der Autorität, Düsseldorf 1967. Vom Grundsätzlichen versucht *J. McKenzie*, Autorität in der Kirche, Paderborn 1968, die Frage anzugehen, während *Th. Eschenburg*, Über Autorität, Frankfurt/M. 1969, sie allgemein darstellt und zu analysieren versucht. In bezug auf das Selbstverständnis der päpstlichen Autorität sei verwiesen auf: *E. Weinzierl* (Hg.), Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts, Salzburg 1970.

ANTON GOTS

Die Kirche und das Leid des heutigen Menschen

Die Gemeinschaft der Gefolgsleute Christi, Kirche genannt, ist von ihrem Stifter an die Leidenden verwiesen. „Arme (und Leidende) habt ihr allezeit in eurer Mitte." Der Dienst an der leidenden Mitwelt ist kein Anhängsel, keine „Aufgabe am Rande", sondern Hauptsorge der Kirche auf ihrem Weg durch diese Zeit. Die Kirche muß deshalb dort sein, wo das Leid ist, wo es Leidende gibt, um mit ihnen mitzutragen und Hilfe zu sein. Diese Aufgabe recht zu erfüllen, muß sie daher stets aufgeschlossen bleiben für die Formen und Gestalten von Leid und Krankheit, die jeder Zeit eigen sind.

Die folgenden Ausführungen wollen das weite Feld heutiger Gefährdung des Menschen durch Krankheiten ableuchten und einige Hinweise der Entgegnung, des Dienstes durch die Kirche, die wir sind, versuchen.

I. Die soziologische Situation

Welches Ausmaß hat die Not, der wir uns als Kirche hierzulande und speziell als Seelsorger gegenübergestellt sehen? So weit darüber auf Grund äußerer Feststellungen etwas gesagt werden kann, mag Folgendes bedacht werden.

1) *Die Not der leiblich Kranken*

Wir haben in Deutschland etwa 3644 Krankenanstalten mit 651.353 Betten und etwa 208 Millionen Pflegetagen pro Jahr, in Österreich 313 Krankenanstalten mit 25 Millionen Pflegetagen. Durchschnittlich kommt jeder Mitteleuropäer für etwa 20 Tage in seinem Leben in das Krankenhaus. Das ist eine gewaltige Not, die da jährlich öffentlich registriert wird. Und doch wissen wir, daß die Zahl derer, die „daheim", — also draußen in den Wohnsiedlungen, leiden, weit größer ist als jene in den Krankenhäusern. Die meisten Kranken liegen daheim in unseren Pfarreien. Auf die Krankenanstalten entfällt hierzulande nur ein Drittel aller Todesfälle. Nicht ganz zwei Drittel aller Menschen sterben außerhalb des Krankenhauses. Das Krankenhaus ist heute nicht sosehr Pflegeheim, als vielmehr Ort für die Diagnose, für den Ansatz der Therapie und des akuten Eingriffes: also Ort der Krankheitsfeststellung, das Krank*sein* muß der Mensch anderswo austragen.

Nahezu zwei Drittel (65 Prozent) aller Todesfälle des Jahres 1969 in Österreich haben nach Mitteilung des Statistischen Zentralamtes Herzkrankheiten, Kreislauferkrankungen oder Krebs zur Ursache. Diese sogenannten Abnutzungskrankheiten dominieren als Todesursache im höheren Lebensalter. Man stirbt heute infolge des Fortschrittes der Medizin, Hygienie und der daraus resultierenden höheren Lebenserwartung an Krankheiten, die man früher nicht mehr „erlebt" hat. Anders im jugendlichen Alter: Hier werden die Erfolge der medizinischen Wissenschaft, besonders auf dem Gebiet der Bekämpfung der Infektionskrankheiten, durch eine hohe Unfallsterblichkeit kompensiert. So beträgt der Anteil der Unfälle mit tödlichem Ausgang bei Knaben und Jungmännern zwischen dem 5. und 30. Lebensjahr mehr als die Hälfte aller Todesfälle dieser Altersstufen. In der Gruppe der 15- bis 20jährigen Burschen erreicht der Anteil der Unfallstoten (von 355 Gestorbenen waren es 240) sogar den Spitzenwert von zwei Drittel der Verstorbenen. Beim weiblichen Geschlecht schwanken diese Quoten im Kindes- und jugendlichen Alter zwischen 22 und 47 Prozent.

Unter den Kranken wiederum, die außerhalb des Krankenhauses leiden, befindet sich ein sehr großer Prozentsatz von chronisch Kranken, von Rollstuhl- und Dauerpatienten, von Behinderten, Verkrüppelten, irgendwie nur „Dreiviertelkranken", von solchen, die im Leben „zu kurz gekommen sind". Sie wohnen und leben oft in allernächster Nähe von uns, also gleichsam „im Schatten unserer Kirchtürme". Zahlen sind leider Schicksale von Einzelmenschen, die sich herumschlagen mit der Frage nach dem

„Warum", „Woher" und „Wie lange noch" etc., — bei oft kaum zu ertragendem Trommelfeuer von Schmerzen und körperlichen Qualen.

2. *Die Not der seelisch Erkrankten*

Ein statistischer Hinweis erübrigt sich. Er läßt die Brisanz, die heute in dem Stichwort „seelisch Erkrankter" steckt, ohnedies kaum erkennen. Denn es gibt hier Formen, die klinisch niemals erfaßt werden.

a) Der heutige Mensch ist äußerst stark belastet durch seelische Erkrankungen. Das hat natürlich seine Gründe, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Man spricht davon, daß etwa jeder vierte Mitteleuropäer „angeschlagen" ist und „sein Neuröschen" hat. Die meisten Erkrankungen im seelischen Bereich werden durch den Fachmann kaum erreicht. Denn die Befallenen verschließen sich und kommen damit nicht an das Tageslicht, sei es aus einer gewissen Verliebtheit in diesen Zustand, sei es, aus offensichtlicher Unfähigkeit, aus sich „herauszugehen", sei es letztlich aus falscher Einschätzung. In einem utopischen Zukunftsroman unserer Tage heißt es, daß in Zukunft der normale Mensch der Kranke und Angeschlagene sein wird, und daß Ärzte nur noch für die wenigen Gesunden da sein werden.

b) Bei näherem Zusehen dürfte an die Seite einer gewissen paranoiden Welle (mit ihrer vorwiegenden Lebens- und Daseinsangst) eine *hysteroide* Welle getreten sein. Sie ist gekennzeichnet durch einen exaltierten Lebensdrang, den Drang zu besitzen, zu haben, zu genießen, — bei dem ein eben noch errafftes Statussymbol Personwert vortäuschen muß. Wir stecken in einer Hysterie des Prestiges, des Lebenstandardes, eines Scheinbesitzes, hinter der Leere und Lebenslüge gähnen.

c) Wir stellen weiters fest, daß dieser insgesamten seelischen Not zuwenig Abhilfe gegenübersteht. Fachlich: wir haben zuwenig gut ausgebildete Psychotherapeuten und sonstige Fachärzte. Auf den medizinischen Fakultäten war in letzter Zeit eine Flucht der Studenten weg aus der Psychiatrie zu konstatieren. Auch das seelsorgliche Augenmerk ist für die seelischen Erkrankungen noch nicht da. Wir haben noch lange nicht das „Organ", das Empfinden dafür, daß es sich in so vielen Fällen um *echte Erkrankungen* —, oft sogar schweren Grades! — handelt. Wir sprechen eher von charakterlichen Mängeln, von Verschrobenheiten („Der oder die hat ja einen Hieb!"), wir machen uns eher lustig über solche Menschen und lassen sie links liegen. Und offen gesagt: unsere Seelsorger sind für die Begegnung mit seelisch Erkrankten nicht geschult und vorbereitet.

d) Ein eigenes Problem, das einer eingehenden Darstellung für sich bedarf, dem wir uns als Kirche zu stellen haben, ist hier nur zu erwähnen: Das Suchtproblem mit all seinen Nebenerscheinungen.

3) *Die Not der alten Menschen*

Eines der brennendsten Probleme für die heutige Gesellschaft stellt der alte Mensch dar. Soziologisch ist zu bemerken, daß wir augenblicklich 25 Prozent aller Mitbürger zu den 60jährigen und darüber zählen müssen. 24 Prozent aller in Krankenhäusern belegten Betten sind von alten Menschen (über 60 Jahre) belegt. Jedoch 62 Prozent aller alten Menschen leben privat (nicht in Anstalten) und vereinsamt irgendwo auf dem Land oder in unseren Städten. Gerontologie, Geriatrie und Alterspastoral (innerhalb der Seelsorge) bemühen sich in erhöhtem Einsatz um den alten Menschen.

II. Die theologische Situation

Dieser Not, die hier nur kurz skizziert werden konnte, müssen wir uns als Kirche, als Seelsorger stellen. Noch einmal: wir haben dazu den klaren Auftrag durch Christus und sein Evangelium. „Geht hin und macht die Kranken gesund und sagt ihnen: das Reich Gottes hat sich euch genaht!" „Wenn einer krank ist unter euch, ruft die Priester der Kirche!" „Arme habt ihr allezeit in eurer Mitte!" ... Die Kirche hat sich zu allen Zeiten in irgendeiner Form diesem Auftrag gestellt.

Welche Antworten können wir als Christen von Christus her grundsätzlich geben?

1) *Christi* eigene Begegnung mit Leidgeprüften und Kranken ist bleibendes *Beispiel* echter seelsorglicher Entgegnung, das wir nachzuvollziehen haben, — um dadurch echt christlich zu helfen. Christus hat sich persönlich der Not seiner Mitmenschen gestellt. Seine Krankenheilungen, — das „Evangelium der Tat" —, sind der Rahmen seiner Begegnung mit den Notleidenden. Sie stellen letztlich eine Heilsbegegnung dar. Unsere Hinwendung muß nach dem Beispiel des Herrn ein Wirken des Heiles bedeuten. In der Art, wie er den Kranken begegnet ist, hat uns der Herr ein „Tempo vorgelegt", einen Weg gezeigt, der nicht nur allzeit gangbar ist, sondern gleichzeitig spezifisch und typisch christlich ist: Christus ist zugänglich und offen für alle. „ER heilte alle Kranken!" ER hilft in unmittelbarer Begegnung und in individueller Zuwendung; und er kuriert nicht kranke Organe, um nur „an der Oberfläche" zu helfen, sondern ihm geht es um den *ganzen* Menschen, — um dessen letztgültiges Heilsein vor Gott.

2) Darüber hinaus haben wir die Antwort Christi anzubieten, die er auf das *Leid* selbst gibt. Die Fragen des „Warum" und „Wozu", „Warum gerade ich?" sind ja nach wie vor die drängendsten in der Begegnung mit leidenden Menschen. Die Kirche muß sich um Antworten bemühen und diese weiterverkünden, — ob gelegen oder ungelegen! — wohl wissend, daß auch das Bodenlose und Abgrundtiefe des Leides seine Eigenständigkeit weiterhin behauptet. Die Antworten, die Christus gibt, sind kein theoretisches Abrechnen mit dem Leid, sondern *Lebenshilfen zur Bewältigung:* Gott kann auch aus dem „Nichts" noch verherrlicht werden. „Die Werke Gottes sollen an ihm (dem Kranken) offenbar werden!"
Antwort ist (über den Wert der Sühne, der Läuterung und personalen Selbstwerdung, der Genugtuung hinaus) vor allem Christi eigenes Leben, sein eigener Tod, der das Prinzip der Stellvertretung, der Er-lösung, der Rettung für andere herausstellt. Das Leiden eines Christen kann als Fortsetzung dieses so vieldimensionalen Herrenleides verkündet werden.

3) Eine Entgegnung auf das Leid wird konkret in Gestalt und Applikation der *Krankensalbung* als Heiligung des Krankenstandes. Wie bekannt, hat sich in der Einstellung zu diesem Heiligungsmittel Christi in den letzten Jahrzehnten eine Wandlung vollzogen, die auch in den einschlägigen Dokumenten des II. Vatikanums ihren Niederschlag gefunden hat. Demnach haben wir es nicht mit einem „Sakrament der Sterbenden" (oder gar schon Verstorbenen) zu tun, sondern mit einem Sakrament für Kranke und Leidende. Die Aussage dieses Sakramentes ist eine Antwort Christi auf die Frage des Leides, die wir nicht außer acht lassen dürfen.

III. Die pastorale Situation

Auf Einzelprobleme unserer Tage zugeschnitten, müssen wir als Kirche folgendes entgegnen:

1) *Im überindividuellen Bereich*

a) Wir müssen gesundheitspolitische Entwicklungen im Auge behalten und rechtzeitig unsere Antworten und christlichen Lösungen anbieten. Vom Ausland sickert beispielsweise in der Frage der Geburtenregelung eine Praxis ein, nach der die „Pille" bereits durch Fürsorgerinnen (also außerhalb der ärztlichen Kontrolle) verabreicht wird. In den nordischen Ländern ist gesetzlich die Euthanasie (also Tötung auf eigenes Verlangen) freigegeben.

b) Wir haben unsere katholischen (konfessionellen) Krankenhäuser zu sichern gegen die sogenannten „Schwerpunktkrankenhäuser", die Mammutanstalten fordern und die kleineren Anstalten minderbemitteln: das alles zum Nachteil des kranken Menschen und zum „Vorteil" einer Entpersönlichung und Vermassung des Heilungs-Prozesses (= der menschlichen Begegnung und Betreuung). In der Bundesrepublik sind diese Großanstalten bereits Schwerpunkt der dortigen Regierung.

c) Wir müssen auch hierzulande die ambulante Krankenpflege in den Gemeinden (den politischen und kirchlichen) ausbauen für die vielen „Privatkranken", im Sinne ehrenamtlicher Hauskrankenpflege; dazu ist erfordert die systematische Durchführung von etwa 6 bis 8wöchigen Kursen. (In einer deutschen Diözese wurden innerhalb von 6 Monaten 22.000 Frauen und Mädchen für diese Hauskrankenpflege ausgebildet.)

d) Unsere Antwort auf das *Altersproblem* muß entschiedener forciert werden. Im Ausbau einer gültigen Alterspastoral; in Einrichtung einer spezifischen Altersbetreuung durch ausgebildetes Pflegepersonal (in Österreich wären sofort mindestens zwei Alterspflegeschulen nötig; in der Bundesrepublik Deutschland gibt es kirchlicherseits deren bereits 12); in der gezielten seelsorglichen Betreuung der Rentner und Alten auf Pfarrebene. Wie aus der Presse bekanntgeworden ist, haben sich gerade die Frauenorden Österreichs ernstlich dieses Problems angenommen und auf der gesamtösterreichischen Tagung der weiblichen Orden Österreichs in Vöcklabruck (Ende Jänner 1971) in Erwägung gezogen, eine „Schule für Altenhelferinnen" zu eröffnen.

e) Wir müssen der heranrollenden Lawine der Suchtgefährdungen positiv entgegenwirken.

f) Wir müssen schließlich auch kirchlicherseits und seitens der regulären Seelsorge die Nachwuchssorgen für die Krankenpflegeberufe im Auge behalten. Augenblicklich ist man in dieser „Nachwuchsfrage" für die Krankenpflegeberufe ein wenig sorglos, weil die hohe Anzahl der Schwestern täuscht. In Österreich stehen 12.000 Schwestern für die große Pflege zur Verfügung. Jedoch ein Viertel dieser Zahl besteht aus Schülerinnen. Das ist bedenklich. Es besagt, daß eine Krankenschwester in ihrem Beruf „nicht alt" wird. (Unter den Kinderschwestern sind sogar 70 Prozent dieses Berufsstandes Schülerinnen.) Das bedeutet, daß für den größten Teil der Anwärterinnen nicht der Beruf selbst das Ziel ist, sondern das Diplom, und zwar als „Lebensversicherung für alle Fälle". (Krankenschwestern, vor allem Kinderschwestern, sind sehr begehrte Bräute!) Die religiöse und ethische Schulung dieser Pflegekräfte verdient mehr Beachtung, als das bisher der Fall war. Sie stehen im vordersten Frontgebiet, in unmittelbarem Einsatz gegen das Leid, und erleben am unmittelbarsten die „Grenzsituationen" des Lebens. Ein überzeugter Christ auf diesem Posten kann eminent viel Gutes wirken und die Barmherzigkeit Gottes leuchtend aufstrahlen lassen.

2) *Im Bereich der persönlichen und abgrenzbaren Begegnung mit Leidenden*

a) Der konkreten Not eines Mitmenschen muß man mit einer gültigen Antwort begegnen können. Wir brauchen daher vor allen „praktischen Hantierungen" eine tragfähige Theologie des Leidens, eine echte „Kreuzestheologie". Es ist bedauerlich, daß wir diese weitgehend *nicht* haben. Wohl haben wir eine gut formulierte Theologie der Aktion und man hat bisweilen den Eindruck, daß heute nur der aktive und rührige, „christliche Kraftmensch" das Ideal ist, der „Kraftmeier von Christ", der in nimmermüdem Einsatz etwas „tut" für das Reich Gottes; daß nur er gewertet und beachtet wird, der Leidende aber zu einer „quantité négligeable" geworden ist.

b) Darum gilt es nicht nur, die psychologisch recht günstige Situation der Krankheit für den Aufbruch des Menschen zu Gott hin zu nutzen, sondern den Leidenden selbst auch zu engagieren im Sinne echten Mittuns in einem „Krankenapostolat", sei es in der Form der Gemeinschaft (wie das die Fraternité oder die Katholische Krankenvereinigung erreicht), sei es durch persönlichen Kontakt von Seelsorger und Kranken für einzelne aktuelle Anliegen der Seelsorge. Das Echo vieler, vor allem chronisch Erkrankter: „Gebt uns etwas zu tun im Reiche Gottes!"

c) Die ganze Gemeinde muß für die Kranken und Leidenden der Pfarrei aufgeschlossen werden. Predigten und Ansprachen sollten dieses Kapitel nicht meiden. Der „Altentag", der „Tag der Kranken" sollte zum fixen Programm des Kirchenkalenders gehören. Diesem Zweck soll auch eine eigene Krankenliturgie dienen. Neuerdings sind Kran-

kenmessen in den Privathäusern möglich. Welch eine Ausstrahlung von einer solchen Eucharistiefeier nicht nur auf die Kranken selbst, sondern auf alle Mitfeiernden doch ausgeht!
Unsere Jugendgruppen, unsere Frauenrunden etc. haben eine ideale und bleibende Betätigung in der Mitsorge für die Alten und Kranken der Pfarre.

d) Der Hauptseelsorger für die Kranken ist und bleibt aber der Priester. Er ist als erster von Christus angewiesen, sich der Kranken und Leidenden anzunehmen. Muß es gesagt werden, daß man zu dieser Seelsorge mehr Zeit braucht als zu jeder anderen? Und Zeit haben wir heute so wenig! Denn der Leidende möchte sich aussprechen können. Wir müssen davon abrücken, daß sich diese Seelsorge in einem sakramentalen Funktionalismus erschöpft. Die Sakramentenspendung ist nur der Spitzenfall, allerdings auch die Krönung jeder Seelsorge am Leidensort. Wichtig ist eine echte Gesprächsfähigkeit aus innerer Nähe zu Kreuz und Leid. Nichts wäre verhängnisvoller als salbungsvolle Besserwisserei, die mit einigen frommen Phrasen aus meilenweiter Distanz über den Leidenden hinwegredet. Das Leid kann nur gemeistert werden, wenn es mitgetragen wird. Und vor jeder theoretischen Antwort haben wir als Kirche unsere Schultern anzubieten, mit denen wir die Last des andern tragen, weil wir nur so das Gesetz Christi erfüllen.
Es gibt keine dankbareren Mitglieder der Gemeinde als die Kranken (und übrigens auch deren Verwandten), denen man ganz Stütze und Hilfe sein will. Es geht von ihnen ein Segen aus, den man oft mit Händen greifen kann. In den Leidenden ist Christus unter uns geblieben und wir sollten als Kirche an diesem Christus nicht vorübergehen!

KARL H. NEUFELD

Theologische Ausbildung heute — ein neues Modell

Endgültige Formen für die Vorbereitung auf das Priestertum wurden noch nicht gefunden; verschiedene Versuche hat man angestellt. Was die Neuordnung der theologischen Studien betrifft, so wird seit längerem über den Grundkurs und eine Neuverteilung der Vorlesungen bzw. Übungen verhandelt, doch steht man mit den praktischen Versuchen am Anfang und hat noch wenig Erfahrung. Diese Neuordnung hängt zudem von der allgemeinen Hochschulreform ab, die noch nicht überschaubar ist und auch die theologischen Hochschulen tangiert, die nicht als Fakultäten einer Universität eingegliedert sind. Andererseits macht sich gerade in Umbruchszeiten die Reserve der kirchlichen Autoritäten gegenüber Änderungen des Bestehenden bemerkbar. In ruhigeren Zeiten der Theologie Freiheit zu lassen auf der Suche nach möglichst brauchbaren Formen des Lehr- und Lernbetriebes, das erfordert nicht diesen Mut, der heute verlangt wird.

Bei allen Reformversuchen sieht sich also die Theologie von anderen Faktoren abhängig. Und das ist normal, da sie nicht autonom ist, sondern einen Dienst leisten will. Andererseits kann sie nicht ohne eigenen Raum leben, in dem sie frei nach eigener Verantwortung wirkt. Oft scheint die Abhängigkeit von außen so groß, daß das notwendige Eigenleben der Theologie bedroht ist. Früher konnte man dann ausweichen in ein anderes theologisches System, in eine andere Hochschule, in neue Fächer und dergleichen. Heute beobachten wir z. B., wie sich die naturwissenschaftliche Forschung weitgehend aus den Universitäten zurückzieht und in großen Industriebetrieben, in privaten und öffentlichen Forschungsinstituten bessere Bedingungen und mehr Förde-

rung findet. Auch für die Theologie wäre ein solcher Exodus möglich, aber was für einen Dienst sollte dann eine solche Theologie noch leisten? Ihr wichtigster Dienst ist doch, vorzubereiten auf das Amt in der Kirche, dem Verkündigung, Zeugnis und Dienst in besonderer Weise anvertraut sind. Jede Reform der theologischen Ausbildung hat dies zu berücksichtigen. Aber das eigentliche Anliegen trifft die theologische Ausbildung selbst. Wie kann man diese den Bedürfnissen und Problemen der Kirche sowohl wie der Welt von heute anpassen?

Dazu kann man den Weg der kleinen Verbesserungen gehen, den die konkreten Vorschläge meist beschreiten oder man kann ein neues Gesamtkonzept, ein anderes Modell der theologischen Ausbildung versuchen. Der erste Weg ist eingegrenzt und kaum zielführend, denn die Ausbildungsgrundlagen überzeugen nicht mehr; man kann daran zweifeln, ob sie unserer Wirklichkeit noch entsprechen. Daß sie sich früher einmal bewährt haben, reicht heute als Rechtfertigung nicht mehr aus. Sie müßten sich erneut als wirklich tragfähige Grundlagen bewähren, die Autorität dürfte sie nicht a limine jeder Infragestellung entziehen.

Ein neues Gesamtkonzept, ein anderes Modell der theologischen Ausbildung ist nicht leicht zu erstellen und birgt eine Menge Unsicherheiten in sich, soll aber doch der gängigen Grundform gegenübergestellt werden, um ein Werturteil zu ermöglichen. Da unser Modell seit einigen Jahren praktiziert wurde, wird nicht eine Idee mit der Wirklichkeit, sondern werden zwei existente Bildungsgänge verglichen. Das neue Modell soll im wesentlichen beschrieben werden, von Einzelheiten wird abgesehen.

Grundschema theologischer Ausbildung

Man unterscheidet das Traktatensystem vom Periodensystem. Das erste herrschte bisher und bot den Stoff in bestimmten Themenkreisen, die in sich geschlossen die Hauptwahrheiten des Glaubens behandelten. Wiederholungen und Überschneidungen ließen sich dabei nicht vermeiden. Vom Thema her war man nicht selten gezwungen, Aussagen und Texte nebeneinanderzustellen, die aus verschiedenen Zeiten, anderen Voraussetzungen und ungleich beurteilten Verfassern stammen. Geschichtlich geschultes Denken wird sich an einem solchen Vorgehen mit Recht stoßen. Als H. Denzinger im vorigen Jahrhundert die wichtigsten Aussagen des kirchlichen Lehramtes in einem Handbuch sammelte, wich er bewußt vom thematischen Aufbau ab und wählte die chronologische Anordnung, denn nur so könne die Eindeutigkeit der einzelnen Aussagen voll gesichert werden (DS, Introductio pg. 4).

Folgt man der geschichtlichen Entwicklung und Entfaltung, so kommt man zu einer Anordnung des theologischen Stoffes im Periodensystem. Das ist sinnvoll, denn aufgrund der jeweils wirkenden Einflüsse und Voraussetzungen lassen sich zeitliche Perioden bestimmen, die sich durch Interesse, Fragestellung und Methode im Denken und Antworten charakteristisch voneinander unterscheiden. So waren der Hintergrund wie die Problematik der großen Konzilien des christlichen Altertums anders als beim Tridentinum und Vatikanum II.

Beide Systeme haben den je eigenen Ansatzpunkt, schließen aber einander nicht aus, es werden nur die Akzente verschieden gesetzt. Im Traktatensystem steht die geschichtliche Betrachtung unter dem thematischen Gesichtspunkt, auf den auch das Periodensystem nicht einfach verzichten kann.

Periodensystem konkret

Diese einleitenden Überlegungen waren notwendig zum Verständnis unseres konkreten Versuches mit dem Periodensystem. Unser theologischer Kurs dauert vier Jahre. Die ersten zwei Semester behandeln fundamentaltheologische Fragen wie bisher, nur werden keine Traktate vorgelegt; die Fragen werden historisch erarbeitet, damit sie aus ihrer ursprünglichen Entstehung heraus verstanden werden. Im Extremfall würde die ganze Dogmatik zu einer Dogmen- und Lehrgeschichte. Aber das ist eine Illusion ähnlich der des Traktatensystems, das meint, ewige Wahrheiten zu behandeln, die von

jeder Menschengeschichte völlig unabhängig sind. Sinn beider Systeme ist, solche Extremfälle zu vermeiden. Das Periodensystem will vor allem die lebendige Verbindung zwischen der heute gelebten Glaubenswirklichkeit und den verschiedenen Ansatzpunkten der einzelnen Fragen in der Kirchengeschichte deutlich machen. Es will gerade die Distanz überwinden, die durch eine rein historische Betrachtung aufgerissen wird, ohne dem Studenten die Frage zu beantworten, was dieses oder jenes geschichtliche Faktum für ihn bedeuten könne und warum er sich mit dem ganzen Wust von Wissen und Gelehrsamkeit herumschlagen müsse.

Als Beispiel diene die fundamentaltheologische Frage nach der Kirche. Der Theologiestudent ist Glied der Kirche. Deshalb soll er sich persönlich bemühen, zum Ursprung der Kirche wissenschaftlich Bezug zu finden. Die Zeugnisse, die davon berichten, gehen ihn persönlich an. Es sind nicht bloß historische Dokumente, denen er durch Jahrhunderte getrennt als neutraler Beobachter gegenübersteht. Den Kontakt mit den eigenen Ursprüngen kann man nicht dadurch ersetzen, daß man über diese Zeugnisse spricht, eine Vorlesung über die Hl. Schrift hält, über die Kirchenväter redet oder die Äußerungen des Lehramtes vorlegt. Die erste Aufgabe besteht darin, den Studenten mit diesen „Familienpapieren" direkt in Verbindung zu bringen, ihn die Zeugnisse lesen und verstehen zu lassen. Statt einer eigenen Zeit- und Literaturgeschichte der atl und ntl Bücher wird man diese Fragen anhand der Texte und aus diesen heraus zu beantworten suchen, dort, wo diese Probleme auftauchen. Man arbeitet vor allem mit der Hl. Schrift und nicht über sie. So wird von vornherein jene kühle Distanz des Historikers vermieden, die für nicht wenige Theologen zu einer radikalen Trennung zwischen ihrer Theologie und ihrem persönlichen Glauben geführt hat, eine Trennung, die ein glaubwürdiges und begründetes Zeugnis der christlichen Botschaft oft unmöglich macht.

Die Wirklichkeit der Kirche ist der erste Ansatz im Periodensystem. Das Zeugnis der Gemeinde hat die christliche Botschaft in die Welt getragen, dieses Zeugnis wurde durch die Gemeinde bis auf uns weitergegeben. Es gibt eine grundsätzliche Identität zwischen dem von der Urkirche bezeugten Glauben und dem, den wir heute bekennen. Dieser Glaube wird — wenigstens im Prinzip — vor allen theologischen Studien von Professoren wie von Studenten geteilt, ebenso wie von der kirchlichen Gemeinschaft, zu der sie gehören.

Direktes Dokument für das Glaubenszeugnis der Kirche in ihren Anfängen ist die Selbstdarstellung der Gemeinde in der Apostelgeschichte. Sie ist der lebendige Rahmen, in den sich das Zeugnis von der Botschaft Jesu Christi einordnet. Hier ist der Ort, wo das Evangelium gepredigt und formuliert wird. Die Darstellung der Apostelgeschichte wird dann ausgeweitet und korrigiert durch die sich anschließende Einführung in die Briefe Pauli, vor allem durch seine Angaben über die Lage in den verschiedenen Gemeinden der ersten Kirche. Bei diesem Ansatz theologischen Fragens geht es nicht um Exegese im strengen Sinn, sondern um eine möglichst lebendige und natürlich auch wissenschaftlich vertretbare Einführung in den Werdeprozeß der Kirche und der eigentümlichen Äußerungen ihres Glaubens. Praktisch geschieht diese Erarbeitung in Vorlesungen und Arbeitsgruppen, die eng aufeinander bezogen sind. In den Vorlesungen werden zusammenfassend Ergebnisse vorgelegt, werden Synthesen versucht. In den Arbeitsgruppen dagegen geht es um die Analyse von Einzeldokumenten, d. h. man spricht nicht über die modernen Arbeitsmethoden etwa in der Exegese, sondern wendet sie an ausgewählten Texten in gemeinsamer Arbeit an. Vorlesungen und Arbeitsgruppen ergänzen sich darum gegenseitig und haben nur eine sehr beschränkte Eigenständigkeit.

Aber weder die erste Entfaltung der Kirche noch die frühen Äußerungen christlichen Glaubens stehen ohne Bezug und Vorbild an ihrem geschichtlichen Platz. Zu ihrem Verständnis gehört notwendig der Blick auf die Vorbereitung im AT. Der Einführung in die Theologie durch Apostelgeschichte und Paulusbriefe läuft darum eine Einführung

in die Teile des Alten Bundes parallel, die vom Werden des Volkes Israel und von seinem Bund mit Gott berichten. Diese Vorbereitung auf die Offenbarung in Jesus Christus bietet gleichzeitig aber auch den Ansatzpunkt für die Frage nach den Voraussetzungen, die im Menschen für Offenbarung und Glauben notwendig sind. Hinter der geschichtlichen Vorbereitung Israels taucht die Notwendigkeit der Gottesfrage des Menschen auf; eine Betrachtung, die auf das Thema der „natürlichen Theologie" zurückgreift. Ohne den Kontakt mit der theologischen Einführung in die Botschaft der Hl. Schrift zu verlieren, stößt man nun hier auf die Frage nach dem Menschen, konkret gesprochen, nach der heutigen Situation. Hier gewinnt man die gültige Antwort aus dem Zeugnis der Bibel, ohne sich in Abstraktionen zu verlieren. Diese Betrachtung in enger Verbindung mit den Bemühungen um das geschichtliche Zeugnis hat dazu beigetragen, die eigene Aktualität in den Blick zu bekommen. Voraussetzung ist ein wirklich überlegtes Miteinander der einzelnen Linien, die dauernde Bemühung um den gegenseitigen Kontakt.

Schwerpunkt des ersten Jahres ist also die Zeit der Urkirche, geschichtlich vorbereitet durch das AT, sachlich erwartet durch die Frage und die Lage des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft. Es schließt sich noch eine dritte Überlegung an, in der es um den Übergang der frühen Kirche in die Zeit der Kirchenväter geht, vom direkten Glaubenszeugnis zur theologischen Reflexion im eigentlichen Sinn. Die frühchristlichen Auseinandersetzungen mit Juden und Heiden (Apologeten), sowie mit den auftauchenden (gnostischen) Häresien und andererseits die Entwicklung des Kanons für die ntl Schriften dienen dem Verständnis von Schrift, Überlieferung und Lehramt in ihrem Ursprung und in ihrer Autorität. Erst nach dieser Absteckung des Rahmens kommt man zur Einführung in die Evangelien, die ja Zeugnisse der werdenden Kirche sind. Man versucht einen Überblick über die Botschaft Jesu, und dieses Studium des Inhalts der kirchlichen Predigt bietet nebenher bei der Untersuchung verschiedener Texte genügend Möglichkeit einer Einübung in die Methoden der modernen Exegese, ohne daß dabei das Hauptinteresse von der eigentlichen Aussage abgelenkt wird. Dieser Weg wird also im Periodensystem verfolgt an Stelle der klassischen Traktate der Fundamentaltheologie.

Schrift und Dogma

Die beiden folgenden Jahre des periodisch aufgebauten Kurses dienen der Arbeit an den Grundlinien der gesamten Dogmatik. Mit Ausnahme der Moraltheologie sind auch alle anderen theologischen Fächer dieser Perspektive eingeordnet. Dabei hat man sich bemüht, jeder Einzeldisziplin jenen Platz zuzuweisen, der sie in der Gesamtausbildung unentbehrlich macht, der Überschneidungen und ermüdende Wiederholungen ausschließt. Der Zwei-Jahres-Zyklus besteht aus einem 1. Abschnitt, der die Perioden von der Zeit der Urkirche bis zum Hohen Mittelalter umfaßt, und aus einem 2. Abschnitt, in dem sich die Perioden von der Reformation bis heute finden. Das so zusammengedrängte Material muß weiter geordnet werden. Ohne das Ziel eines theologischen Gesamtüberblicks aufzugeben, muß hier eine Auswahl getroffen werden. Man versucht also abwechselnd, für den anstehenden Abschnitt einen thematischen Akzent zu finden, einen Gesichtspunkt, unter dem man die Betrachtung der entsprechenden Perioden angehen will. Ein solches Thema dient als Zusammenfassung und Zentrum für die Querverbindung zu den einzelnen Disziplinen. Dieser Akzent kann wechseln. Für das hier beschriebene Modell hatte man für den 1. Abschnitt beim Anfangsversuch den Akzent ‚Christologie' gewählt, der sich als sehr fruchtbar erwies. Doch wären auch andere Akzente wie ‚Gottesfrage', ‚Dreieinigkeit', ‚Heilsökonomie', ‚Bund' usw. denkbar. Den 2. Abschnitt stellte man beim ersten Versuch unter den Akzent ‚Anthropologie', ließ aber den Studenten auch die Möglichkeit, für sich den Abschnitt von der ‚Ekklesiologie' oder von der ‚Sakramentenlehre' her anzugehen.

Zum konkreten Ablauf des Versuches mit dem 1. Abschnitt einige Hinweise: das Schwergewicht der dogmatischen Vorlesungen und Arbeitsgruppen lag auf der Beschäftigung mit den christologischen Auseinandersetzungen: Nicäa, Chalcedon, Konstantinopel (III) sowie auf dem systematischen Entwurf des hl. Thomas v. A. Die Exegese des ATs behandelte gleichzeitig die Weisheitsbücher und lieferte wesentliches Vorstellungs- und Ausdrucksmaterial für die späteren christologischen Gedanken und Aussagen: die Weisheit ist von Anfang bei Gott, sie spielt eine besondere Rolle bei der Schöpfung, sie ist den Menschen nötig. Die Entwicklung der Christologie im NT wurde zunächst und unmittelbar an den christologischen Hymnen Pauli in den Gefangenschaftsbriefen studiert. Die Auslegung des Matthäus-Evangeliums war um die Frage der Vollmacht Jesu aufgebaut, und der Römerbrief wurde im gleichen Zusammenhang von der Typologie Adam — Christus her erarbeitet. Die Kirchengeschichte stellte nicht nur den jeweiligen historischen Hintergrund her für die dogmatischen Aussagen, sondern hatte die wichtigere Aufgabe, die gedankengeschichtlichen Verbindungen und Übergänge zwischen Konzilien und Perioden aufzudecken. Im Kirchenrecht ging es um ‚De clericis'; mit dem Gedanken der „repraesentatio Christi" gliederte sich selbst die juristische Behandlung der verschiedenen Formen und Ausformungen des kirchlichen Amtes in diesen Abschnitt ein.

Für die konkrete Behandlung des 2. Abschnitts stand von der Reformation her die lutherische Frage nach dem Menschen vor dem sich in Christus offenbarenden Gott im Vordergrund. Schwerpunkte waren naturgemäß das Tridentinum sowie das I. und II. Vatikanum — verstanden als dogmatisches Ereignis. Auf die Frage des Menschen vor Gott war auch die atl Exegese mit der Behandlung der Propheten und die Auslegung des NTs mit der Erarbeitung des Markus- und des Johannes-Evangeliums abgestimmt. Die Kirchengeschichte übernahm wieder die Darstellung der Übergänge und die Aufdeckung von Denklinien, die zum Verständnis für das Auftauchen dogmatischer Fragen notwendig sind. Das Kirchenrecht fand in den Sakramenten ein Thema, das mit der allgemeinen Perspektive einen unmittelbaren Zusammenhang hatte. In Form von Fragen (quaestiones) wurden eine Reihe von Punkten in thematischer Weise behandelt. Diese Ergänzung des Periodensystems erwies sich als notwendig für einige Probleme der heutigen Theologie, die direkt den Menschen in seinem Glauben betreffen. Das Vorbild boten die mittelalterlichen ‚quaestiones disputatae', offene Fragen, die sich nicht einfach aus dem bisher formulierten Glaubenszeugnis der Kirche heraus beantworten lassen.

Das abschließende vierte Jahr des theologischen Ausbildungsganges dient der persönlichen Spezialisierung und Vertiefung. Der einzelne Student erarbeitet zusammen mit dem Dekan und mit einem Fachprofessor sein Projekt, das sich in besonderer Weise auf seine persönlichen Fähigkeiten und auf die Anforderungen seines wahrscheinlichen Arbeitsgebietes stützen soll. Diese Personalisierung am Ende des Studienganges spielt allerdings auch schon vorher eine bedeutsame Rolle. Ein Blick auf die Arbeitsformen sowie auf die Examina und die Leistungskontrolle in unserem Modell werden das noch verdeutlichen.

Die Formen der Arbeit

Es wurde schon deutlich, daß Vorlesungen für das Periodensystem ein wesentliches Element sind. In ihnen legt der Professor die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung vor. Sie sind aber nicht der Ort für wissenschaftliche Einübung oder Wiederholung. Dafür gibt es die Arbeitsgruppen, deren Aufgaben und Themen sich für gewöhnlich aus den Vorlesungen ergeben. Die Zahl der Vorlesungen ist in diesem System sehr eingeschränkt worden, konkret kennt unser Modell zehn Stunden pro Woche (gewöhnlich zwei für jeden Tag). Aber Vorlesungen, die nur Ergebnisse bieten, Schlußfolgerungen von nicht selten umfangreichen und mühsamen wissenschaftlichen Arbeiten, fordern auch vom Hörer eine Aufmerksamkeit und einen Einsatz, der im

Interesse einer ernsthaften Mitarbeit aller eine solche Einschränkung der Zahl der Vorlesungen notwendig macht. Dagegen ist das Studium in den Arbeitsgruppen sehr viel lockerer und hängt nicht selten von den konkreten Bedingungen ab. Die Teilnehmerzahl darf nicht groß sein, damit jeder einen echten Beitrag leisten kann. Der leitende Professor arbeitet selbst nur von Zeit zu Zeit mit und läßt im übrigen die Verantwortung bei Assistenten oder Studenten des vierten Jahres (die er allerdings regelmäßig bei sich versammelt, um die Aufgaben, den Gang der Arbeiten usw. zu besprechen). Zwei Vorlesungen bedeuten normalerweise gleichzeitig zwei Arbeitsgruppen, die sich aber auch vervielfachen können, z. B. in Vorbereitung auf eine Vorlesung oder in der Nacharbeit.

Für das Modell als Ganzes ist vor allem eine Art Hauptseminar kennzeichnend, das jeweils ein Jahr dauert und zu dem jeder Student zweimal verpflichtet ist. Dieses Seminar begleitet keine bestimmte Vorlesung, sondern will den Studenten einen möglichst angepaßten Zugang zur Theologie überhaupt bieten. Von seiten des Studenten stellt es eine grundsätzliche Option dar für die Art, wie er sein Studium anpacken möchte. Es handelt sich also sozusagen um den persönlichen Akzent seiner Arbeit; wenn man will, um die Wahl des Niveaus (ohne daß damit ein Werturteil abgegeben ist). Der Student hat vor dem Angebot der Professoren eine gewisse Wahl, wie er sich und seine Arbeit für ein Jahr einordnen möchte: auf der Ebene einer mehr theoretischen Reflexion oder in der Linie einer mehr praktisch bestimmten Erfahrung, unter exegetischem, historischem oder spekulativem Gesichtspunkt. Diese Hauptseminare formen sich gewöhnlich zunächst unter einem mehr formalen Gesichtspunkt, der dann später in der gemeinsamen Arbeit der Teilnehmer präzisiert werden kann.

Als Beispiele seien einige Fragen genannt, um die sich in unserem Modell ein solches Seminar gebildet hat: Evangelisierung und Katechese (Rolle des ‚Katechismus' in der kirchl. Verkündigung — prakt. Arbeit mit Kindern; z. T. mit Behinderten); Bekenntnis-Ausdruck des Glaubens: ein ‚Credo' für heute (Untersuchungen von ‚Credo'-Formeln, ihr Zusammenhang mit bestimmten Milieus; Versuche für eine Neuformulierung in Zusammenarbeit mit Studenten und Laiengruppen); Sozio-historische Bedeutung des „Christlichen" (Beschreibung und Reflexion der Bedeutung von „christlich" für verschiedene Gruppen, Zeiten etc.); Perspektiven der dogmatischen Methode (ausgehend von Kant/Schleiermacher wurde die Entwicklung im Bereich der protestantischen Theologie untersucht); Inhalt und Aussageform in den Weisheitstexten des AT (exegetische Methode — literarische Deutungsprinzipien — Bilder und Vorstellungen: Wirklichkeit). Die Auswahl war noch größer und erlaubte so eine weitgehend persönliche Wahl nach Interessen und Fähigkeiten. Damit ist schon die Spezialisierung ins Auge gefaßt, die dann später das letzte Jahr der eigentlich theologischen Ausbildung bestimmt.

Examina und Kontrolle

Die Berücksichtigung von Interesse und Fähigkeit des einzelnen Studenten stellt die alten Vorstellungen von Prüfungen und Examina in Frage. Diese beruhten ja auf der Voraussetzung, daß sich Leistung und Arbeit an einem allgemein sachlichen Nenner ablesen lassen. Diese Annahme ist aber heute allgemein zweifelhaft geworden, weil man nur schwer einen solchen allgemeinen Maßstab finden kann, weil solche Normen immer äußerlicher werden und man schließlich gar nicht mehr weiß, was sie überhaupt noch beweisen können. Die ständig wachsende und notwendige Nuancierung, die Ausweitung und Änderung wissenschaftlicher Fächer machen das Beharren auf angeblich festen Normen immer anachronistischer. Gibt es ein genau zu bestimmendes Minimum von Wissen und Übung, das nicht nur zu verschiedenen Zeiten, sondern auch noch für die verschiedenen Berufungen und Berufe aller Studenten gleich gültig wäre? Welche Realität entspricht den Examensforderungen wirklich? Sollen Prüfungen

einen Dienst leisten und ein Mittel sein, wird man diese Frage immer wieder aufwerfen müssen.

Natürlich kann man von Studenten, die den gleichen Kurs durchlaufen haben, mit Recht den Nachweis erwarten, daß sie mit dem Stoff vertraut sind; und doch wird dabei zu beachten sein, daß eine solche Beherrschung des Stoffes je nach der Denk- und Arbeitsweise sich verschieden äußern kann, ohne daß eine einzige Form schon von vornherein als *das* Ideal aufgestellt werden könnte. Gerade wenn es um die persönliche Aneignung und Beschäftigung, um das Interesse des Studenten geht — notwendige Voraussetzung dafür, daß ihm die studierten Dinge wirklich für seinen späteren Dienst helfen können — wird man mit sehr verschiedenen Ergebnissen rechnen müssen. Anderseits wird man einer einfachen Wiederholung des Idealmodells mit Reserve gegenüberstehen.

Die Suche nach neuen und gültigen Maßstäben ist noch nicht zu Ende; in unserem konkreten Fall gibt es noch kein einfaches Mittel zur Beurteilung, wie es etwa eine Note sein will. Aber das ist nicht so schlimm, wo Studenten daran gewöhnt sind, in ihrer persönlichen Eigenart respektiert zu werden. Man weiß auch ohne genaue Noten, wo man sich selbst und die anderen einzuordnen hat. Von der Hochschule her gesehen, muß man aber doch zu einer offiziellen Beurteilung kommen, für die es zunächst wichtig ist, ob der Schüler den Anforderungen des Kurses grundsätzlich entsprochen hat oder nicht. Um das feststellen zu können, hat man in unserem Fall ein offizielles Forum geschaffen, auf dem der Student einmal im Jahr vor drei Professoren einen Bericht über seine Studien und seine Einzelleistungen abgibt. Man spricht dort mit ihm über seine Arbeit, deren Schwerpunkte und Ziele, um ihm zu helfen und Anregungen zu geben. Ein schriftlicher Bericht des Studenten sowie seine schriftlichen Beiträge sind den Mitgliedern des Gremiums schon einige Tage vorher vorgelegen. Leiter des Forums ist zudem immer der Professor, für dessen Hauptseminar der Student sich entschieden hat. Auch von daher ist eine gewisse gegenseitige Kenntnis und ein Vertrauen gegeben. Falls Zweifel sind, können die Professoren durch stichprobenartige Sachdiskussionen den Bericht des Studenten und die vorgelegten Arbeiten in einigen Punkten verifizieren. Doch liegt der eigentliche Sinn dieses Forums in der Feststellung der Ausgewogenheit der Arbeit des Studenten, des allgemeinen Niveaus und der grundlegenden Vorstellungen über das Gesamt der Studien. Wenn nötig, wird dann in diesen Fragen der Ausrichtung eine Korrektur versucht. Das ist möglich, da das Forum nicht am Ende des Schuljahres zusammentritt, sondern um Ostern herum, so daß für Ergänzungen, notwendige Einzelprüfungen und einen Ausgleich noch Zeit bleibt. Das Gremium kann nämlich bestimmte mündliche oder schriftliche Leistungen fordern, die dann bei einzelnen Professoren vorzulegen sind und deren Bewertungen bis zum Ende des 2. Semesters beizubringen sind. Wichtiger jedoch als diese Einzelleistungen und ihre Bewertung ist für den Studenten und die Hochschule das allgemeine Urteil, in dem sich das Forum über die wissenschaftliche Qualifikation und Arbeit des Studenten ausspricht. Die Sitzung des Forums ist öffentlich; so haben auch andere Studenten oder Professoren grundsätzlich Zutritt. Die Beteiligung der Öffentlichkeit wirkt sich auf ihre Weise objektivierend und anregend aus; unter diesen Umständen ist der Verzicht auf die vermeintliche Objektivität mancher alter Formen von Leistungskontrolle leichtgefallen. Die Begegnung und das offene Gespräch, denen jeder Zug eines endgültigen Gerichtsverfahrens fehlt, bieten Beurteilungsmöglichkeiten, die auch den einzelnen in ihrer persönlichen Situation eine wirkliche Hilfe bieten können.

Auf der Ebene der erwähnten Hauptseminare hat man eine ähnliche Form für den Nachweis der gemeinsam geleisteten Arbeit gefunden. Am Ende des Studienjahres — früher von den Examina bestimmt — steht jetzt eine Akademie-Woche, in der die einzelnen Hauptseminare allen Studenten und Professoren (evtl. auch Gästen) die Ergebnisse der gemeinsamen Bemühungen vorlegen. Natürlich gibt es die Möglichkeit zu Fragen und zu Diskussion, so daß über die allgemeine Information hinaus der Versuch

gemacht wird, die anderen an der Arbeit und den Ergebnissen eines Jahres teilnehmen zu lassen. Auch hier hat die Öffentlichkeit einen ausgleichenden und anregenden Einfluß auf die geleistete Arbeit.

Einwände

Die zusammenfassende Darstellung unseres Modells wird natürlich eine Reihe von Einwänden hervorrufen. Ohne hier vorgreifen zu wollen, muß man doch zwei mögliche Vorwürfe von vornherein in Betracht ziehen: zunächst, daß in diesem Modell Dogmatik durch Dogmengeschichte ersetzt werde, und zweitens, daß die Historisierung die Exegese um ihre kritische Wissenschaftlichkeit bringe. Bei der Erarbeitung des Modells war man sich dieser Gefahren wohl bewußt und hat versucht, sie möglichst in die Hand zu bekommen. Die fundamentaltheologischen Fragen und die Einführung in den ganzen Kurs läßt man betont von den Wirklichkeiten ausgehen, in denen der Student sein Christentum lebt: Kirche und Glaube. Sorgfältig vermeidet man jeden Kurs und jede Arbeitsgruppe, die durch eine rein abstrakt-historische Betrachtungsweise einen Bruch zwischen der gelebten Glaubenswirklichkeit des Studenten und seiner theologischen Reflexion verursachen könnte.

Dogmengeschichte wurde bisher meist so betrieben, daß man zunächst einen Graben von Jahrhunderten aufriß und der Student nicht einmal auf den Gedanken kam, diese fremdartigen Sätze und Auseinandersetzungen könnten etwas mit seinem eigenen Glauben zu tun haben. Auf der anderen Seite lehrte man Dogmatik nicht selten so, als sei geschichtliches Werden und konkrete Umstände für eine Formulierung völlig belanglos; man tut so, als habe man die unwandelbare Wahrheit als solche in der Hand. Und wieder ergab sich für den Studenten die Gefahr eines Bruches, da er sich als geschichtlich und wandelbar erfuhr und nicht wußte, wie er die eigene Geschichtlichkeit mit den ewigen Wahrheiten zusammenbringen sollte. Bestenfalls blieb er einem äußerlichen Bekenntnis treu, das aber für die lebende Alltagswirklichkeit völlig bedeutungslos war.

Der Einwand von der Exegese her macht auf eine Gefahr aufmerksam, die man sehen muß. Aber kritische Wissenschaftlichkeit ist durch die Eingliederung der exegetischen Vorlesungen und Arbeitsgruppen nicht ausgeschlossen; denn das Periodensystem verfälscht keineswegs die Methode oder die Ergebnisse, wohl aber gibt es einen Bezugspunkt, durch den auch die Exegese an den Dienst erinnert wird, den sie zu leisten hat. Man kann hier die Frage stellen, wie weit heute noch weitreichende exegetische Forschung mit der Aufgabe der theologischen Ausbildung verbunden sein kann; sie setzt ja eine Spezialausbildung und eine Reihe von Mitteln voraus, die eher in Spezialinstituten ihren Platz haben. Aber darum wird die Exegese in der theologischen Ausbildung nicht an den Ergebnissen dieser Forschung vorbeigehen können. Die Einbettung der theologischen Einzeldisziplinen in einen umfassenden Zusammenhang und die dauernde Bemühung, Isolierungen zu vermeiden, weisen ebenfalls in diese Richtung und bieten eine zusätzliche Sicherung vor persönlicher Vorliebe oder einseitiger Willkür.

Schlußbemerkungen

Das vorgestellte Modell ist eine Alternative zum klassischen Modell theologischer Ausbildung, dem Traktatensystem. Dieses wäre jetzt auf seinen Wert und seine aktuellen Möglichkeiten hin zu befragen. Das kann hier nicht mehr geschehen. Was wichtig scheint: in Zukunft sollte es die beiden (oder mehrere) Formen nebeneinander geben. Dieses Miteinander könnte sich für alle Seiten anregend, korrigierend und fördernd auswirken; die eigentümlichen Gefahren jedes theologischen Systems würden weniger leicht übersehen und vergessen werden. Unser Modell setzt natürlich, wo es verwirklicht werden soll, eine gewisse Freiheit und den Willen zur Zusammenarbeit voraus, die sich leichter in kleineren Zentren theologischer Ausbildung finden lassen als

in einem nicht recht überschaubaren Massenbetrieb, der gewöhnlich noch in die größere Organisationsform einer Universität hineingebunden ist.
In ihrer konkreten Wirklichkeit unterliegen Modelle mehr oder weniger den Bedingungen und Gegebenheiten einer bestimmten Situation. Das darf auch bei der vorliegenden Darstellung nicht vergessen werden, der es auf die Grundlinien eines allerdings wirklichen Versuches ankam. Nur so können Sinn und Wert des vorgestellten Modells für eine echte Neuordnung der theologischen Ausbildung richtig erkannt und genützt werden.

ROBERT ADAM

Kirchenstatistik der USA

Zunahme der Katholiken, Abnahme der geistlichen Berufe und katholischen Schulen.

Infolge der auf verfassungsmäßiger Grundlage beruhenden Trennung von Staat und Kirche gibt es in den USA nur unvollständige Statistiken über die verschiedenen Religionsgemeinschaften. Das vom Department of Commerce, Bureau of the Census, zuletzt im August 1970 herausgegebene *Statistical Abstract of the US* (Statistisches Jahrbuch) berichtet auf Seite 41 nur von Religionsgemeinschaften mit einer Mitgliederzahl über 50.000, soweit diese berichten. Meist ist das Jahr 1968 oder das Jahr 1969 zugrunde gelegt. Vergleiche scheiden aus, weil die Zählmethoden zu verschieden sind. Die meisten protestantischen Kirchen (nicht z. B. die Lutheraner und die Episkopalianer) zählen nur Personen, die die volle Mitgliedschaft erreicht haben; so taufen die Baptisten erst nach Vollendung des Kindesalters. Die östlichen Kirchen hingegen zählen alle, die nach ihrer Nationalität zu ihnen gehören. Die Christlichen Wissenschafter (Christian Scientists) geben überhaupt keine Zahlen bekannt, da ihnen nach ihrer religiösen Überzeugung das „Zählen von Personen" verboten ist.

Das *Year Book of American Churches* gibt in der Ausgabe von 1971 für die katholische Kirche folgende Zahlen bekannt (auszugsweise):

Jahr	Zahl der Katholiken	in Prozenten der Gesamtbevölkerung
1926	18 605 003	16,0
1940	21 284 455	16,1
1950	28 634 878	18,9
1955	33 396 647	20,3
1960	42 104 900	23,3
1965	46 246 175	23,8
1969	47 872 089	23,9

Da die Bevölkerung von 117 Millionen im Jahre 1926 auf 306 Millionen im Jahr 1970 (letzte Volkszählung) zugenommen hat, ist das starke Anwachsen der Katholiken deutlicher aus dem Ansteigen des Hundertsatzes, den sie an der Gesamtbevölkerung einnehmen, zu sehen.

Nicht so erfreulich sieht die Lage des Katholizismus in anderen Richtungen aus. Das *Official Catholic Directory*, hg. von P. J. Kennedy and Sons, gibt nach dem Stand vom 1. Jänner 1971 für das Jahr 1970 folgende Zahlen bekannt:

Die Zahl der Priester ging um 1031 zurück auf	58.161
die Zahl der Nonnen um 7268 zurück auf	153.645
die Zahl der Brüder um 1467 zurück auf	10.156

Die Studierenden der Theologie sind von 48.992 des Jahres 1956 fast um die Hälfte zurückgegangen. Der Mangel macht sich umso fühlbarer bemerkbar, als von den amtierenden Geistlichen ein zunächst noch unbedeutender, aber anscheinend im Zunehmen begriffener Teil aus dem Priesterstand ausscheidet.

An den öffentlichen Schulen darf kein Religionsunterricht erteilt werden. Selbst das Schulgebet bei Beginn des Unterrichts wurde in der Entscheidung des Supreme Court vom 15. Juni 1962 als verfassungswidrig erklärt, wobei nur ein Richter von den neun Mitgliedern des Gerichts abweichender Meinung war. Diese Einstellung ist nicht auf eine religionsfeindliche Haltung zurückzuführen, sondern auf die durch die Einwanderung aus vielen Ländern hervorgerufene hochgradige Mischung der Glaubensbekenntnisse. In der Entscheidung wird auf die Bürgerkriege verwiesen, die die staatliche Gebetsregelung im Mutterland England zur Folge gehabt hatte. „Es ist", so heißt es in der Entscheidung, „weder gotteslästerlich noch antireligiös, auszusprechen, daß jede Regierung in diesem Land sich von der Aufgabe heraushalten soll, irgendein offizielles Gebet zu verfassen oder zu sanktionieren, und daß sie diese rein religiösen Aufgaben dem Volk selbst und denen, die das Volk für seine religiöse Führung wählt, überlassen soll."
Das an scheinbaren Widersprüchen so reiche öffentliche Leben in den USA zeigt sich auch auf religiösem Gebiet, wovon sich jeder Besucher überzeugen kann. Jede Sitzung des Kongresses wird mit Gebet eines Geistlichen eröffnet, häufig auch öffentliche Veranstaltungen wie Kongresse, Diners. Bei der Amtseinführung von Präsident Kennedy 1961 und von Präsident Johnson 1966 sprachen nicht weniger als vier Geistliche (ein protestantischer, ein katholischer, ein jüdischer und ein griechisch-orthodoxer), so daß man streckenweise den Eindruck hatte, einer religiösen Feierlichkeit beizuwohnen. Der Standpunkt des Supreme Court in der Frage des Schulgebets wurde von katholischer Seite heftig bekämpft, in geringerem Maß auch von protestantischen Kirchengemeinschaften, während das National Council of Churches, das für 31 protestantische Sekten mit über 40 Millionen Mitglieder spricht, die Haltung des Gerichts gestützt hat; Gebete in den Schulen seien ein bedenklicher Schritt in Richtung einer vom Staat gelenkten Religionsausübung.

Eltern, die ihren Kindern eine katholische Erziehung gewähren wollen, senden sie auf eigene Kosten in Schulen ihres Glaubensbekenntnisses, ohne daß sie eine steuerliche Erleichterung seitens des Bundes, der 50 Gliederstaaten oder lokaler Körperschaften dafür erhalten. In den letzten Jahren sind einige Ausnahmen bewilligt worden, z. B. hinsichtlich Beförderung der Schüler mit Bussen, Zuschüssen für Verabreichung von Mittagessen und Milch, kostenlose Verteilung von Lehrbüchern. Präsident Johnson hat angesichts der hohen Bedeutung der Schulen der religiösen Gemeinschaften, unter denen die katholische sowohl hinsichtlich Quantität als auch Qualität weitaus an der Spitze steht, den Weg beschritten, die Schüler in Unterrichtsfächern, die für die weltanschauliche Einstellung nicht von Bedeutung sind, wie Mathematik, Geologie, Sprachen, am Unterricht der öffentlichen Schulen teilnehmen zu lassen, um die Schulen der religiösen Gemeinschaften zu entlasten.
Aber diese Aushilfmittel, so dankbar sie von kirchlicher Seite angenommen wurden, reichen nicht aus, um das allmähliche Absinken insbesondere der katholischen Schulen sowohl auf finanziellem Gebiet als auch in der Qualität der Leistungen aufzuhalten. Die Beiträge, die die religiösen Schulen von den Eltern verlangen müssen, können nicht entsprechend dem vorliegenden Bedarf gesteigert werden, weil sonst zu befürchten ist, daß viele Eltern ihre Kinder in öffentliche Schulen, die bis zum 12. Schuljahr kostenlos sind, senden würden.

Zum Verständnis der im folgenden aufgeführten Zahlen ist eine kurze Ausführung über den Aufbau der Schulen in den USA nötig. Nach der sechsjährigen Volksschule (elementary school) folgt die sechsjährige high school, meist getrennt in eine

dreijährige iunior und eine dreijährige senior high school. Die wörtliche Übersetzung dieses Begriffs mit „Hochschule" trägt immer wieder zu der Verwirrung bei, in die der am amerikanischen Schulsystem interessierte Besucher verstrickt wird. Die high school entspricht ungefähr den ersten sechs Klassen der westeuropäischen Mittelschulen. Da die Schulpflicht sich in den meisten der 50 Gliedstaaten bis zum 16., in einigen bis zum 17. und 18. Lebensjahr erstreckt, stehen die USA insofern über den Schulsystemen anderer Länder, als sie jedem Kind wenigstens einige Jahre einer Mittelschulbildung gewähren, selbst wenn es schon in der Volksschule repetieren mußte. Zwischen der high school und der Universität im westeuropäischen Sinn liegt meist der vierjährige Besuch eines College, einer Ausbildungsinstitution, die Westeuropa fremd ist. Für die meisten Berufe, die eine akademische Ausbildung im westeuropäischen Sinn voraussetzen, wird Absolvierung eines College verlangt. Da aber viele Universitäten ein College einschließen, wird das College zur höheren Ausbildung (higher education) gerechnet, obwohl es in Wirklichkeit nicht viel mehr ist als die letzten drei Jahre einer neunjährigen Mittelschulbildung.

Die katholische Kirche unterhält nicht nur Volksschulen und high schools, sondern auch Colleges und Universitäten. Der Aufwand hiefür kann von den Eltern auch nicht entfernt getragen werden. Schon im Jahr 1960 beliefen sich die Kosten der katholischen Schulen ohne Colleges und Universitäten auf 2,3 Md. $, für den einzelnen Schüler auf 440 $. Die Preissteigerungen infolge der Inflation, der Rückgang bzw. Stillstand vieler Wirtschaftszweige in den letzten eineinhalb Jahren, die hohe Arbeitslosigkeit haben die Einnahmen der religiösen Gemeinschaften ungünstig beeinflußt. Steuern können sie nicht erheben, von öffentlicher Hand erhalten sie keine Zuschüsse. Sie sind daher fast vollständig auf die freiwilligen Gaben ihrer Bekenner angewiesen. Diese Entwicklung hat sich vor allem auf das Schulwesen ausgewirkt. Folgende Zahlen werden bekanntgegeben: Die Einschreibungen in den katholischen Schulen einschließlich der Colleges waren am 1. Jänner 1971 um 295.533 unter dem Stand des Vorjahres. Seit dem Höchststand des Jahres 1965 sind die katholischen Schulen einschließlich der Colleges um 2003 zurückgegangen, die Schülerzahl ist um 1,2 Millionen auf 4,9 Millionen gesunken. Selbst der Staat Pennsylvanien, der auf schwankender Verfassungsgrundlage seit 1968 den religiösen Schulen mit Zuschüssen zu den Lehrergehältern, Büchereien und zu sonstigem Lehrmaterial hilft, verzeichnet einen leichten Rückgang von 1094 katholischen Volksschulen im Jahr 1969 auf 1070 im Jahr 1970; die Einschreibung ging von 497.546 auf 471.606 zurück; aber Pennsylvanien bietet weitaus das günstigste Beispiel, besser gesagt, das am wenigsten ungünstige.
Zum ersten Male überwiegen im laufenden Jahr die Laienlehrer die Priester, Nonnen und Brüder, die früher fast ausschließlich unterrichtet haben. Laienlehrer sind nur zu gewinnen, wenn sie ein Gehalt bekommen, das sich dem an den öffentlichen Schulen einigermaßen annähert.
Es wäre tief zu bedauern, wenn der hohe Stand der katholischen Schulen auf die Dauer nicht gehalten werden könnte. In ihrem Bestreben, Beihilfe von staatlicher Seite zu erhalten, können sie darauf hinweisen, daß das Eingehen der Schulen dem Bund, den Gliedstaaten und lokalen Körperschaften eine Neubelastung von vielen Milliarden Dollar bringen würde, ohne daß die Gewähr gegeben wäre, daß die öffentlichen Schulen den hohen Stand der katholischen Schulen erhalten könnten.

ANDRÉ HEIDERSCHEID

Aus der Weltkirche

Zu anderen Zeiten hätte eine Chronik wie diese nur über das alltägliche „normale" Leben der Kirche und den meist jeden Aufsehens baren Ablauf innerkirchlicher Geschehnisse berichten können. Spätestens seit Johannes XXIII. und dem II. Vaticanum ist das grundlegend anders geworden. Was weiterhin als normales Leben der Kirche bezeichnet zu werden verdient, ist zwar immer noch — und Gott sei Dank — vorhanden; auf mancherlei Ebenen und im Bewußtsein einer ganzen Menge von Leuten macht es sicher das Gros des Kirchenjahres aus, aber im Gesamtblick auf die Kirche und ihre Probleme heute tritt es doch wie beinahe bedeutungslos in den Hintergrund, wird überdeckt und überwuchert von den großen Fragen und Reformströmungen, die mit der Gesellschaft im allgemeinen auch die Kirche unserer Zeit direkt krisenhaft erschüttern.

Angesichts dieses Umbruchs und dieser Mutationen muß das Normale, auch wenn es vorhanden ist und im Windschatten der großen Debatten bei den meisten Christen immer noch den größeren Raum einnimmt, fatalerweise zu kurz kommen. Die Medien der sozialen Kommunikation jedenfalls können ihm kaum noch Interesse abgewinnen, wenn die Dynamik der Unruhe immer neue Gegebenheiten schafft, mit Überraschungen und Sensationen aufwartet und sich so gebieterisch ins Rampenlicht stellt, daß sie eigentlich schon zum normalen Zeichen der nachkonziliaren Kirche geworden ist.

Daran kommt niemand vorbei, der wachen Sinnes das Geschehen in der Kirche beobachtet. Und es darf einfach den ganzen Umbruch nicht ignorieren, wer bangend oder hoffend nach der Zukunft dieser Kirche — wie des Christentums überhaupt — fragt. Auch wir haben uns in dieser Rubrik zumindest mit den Dominanten des nun schon Jahre währenden und immer noch nicht zum Stillstand gekommenen Evolutionsprozesses, der in den Augen mancher Zeitgenossen die Züge einer wahren Revolution trägt, zu befassen. Das sollte uns indes nicht verhindern zu bedenken, auch wenn uns Raum und Zeit fehlen, es hier dokumentarisch zu belegen und ausführlich zu beschreiben, daß das normale Kirchenleben, mit seinen ungenannten Freuden und Erwartungen, seinen täglichen Sorgen und Mühen um das Reich des Herrn in uns und um uns herum weitergeht... Die Selbstverständlichkeit, mit der inmitten aller Unruhe so viele überall als Christen zu leben sich Mühe geben und unverdrossen ihren Dienst erfüllen, verdient zumindest vermerkt zu werden.

In einer Chronik, die besondere Ereignisse festhalten will und muß, aber dominiert notgedrungen — so auch hier — das zum Alltäglichen gewordene Ungewöhnliche. Deshalb die berechtigte Frage, was es seit dem letzten Bericht an neuen Fakten zu notieren gibt.

Es gäbe viele, aus den unterschiedlichsten Gebieten und aus sozusagen allen Weltteilen, angefangen von den Auseinandersetzungen zwischen Integristen und Progressisten, Traditionalisten und Kontestatären, über die immer lauter werdenden Stimmen der sogenannten „Schweigenden Mitte", die Diskussionen um dogmatische, ethische, kirchenrechtliche und liturgische Fragen, sodann um Kirchenstruktur, Soziologie, Anthropologie, Politik, Wirtschaft, Kultur, Krieg und Frieden, Klassenkampf und Gerechtigkeit, Ökumenismus und geistlichen Nachwuchs, bis hin zur Ausreise von Kardinal Mindszenty und zum Untergang von „Publik".

Das alles einzeln zu behandeln, wäre ein unmögliches Unterfangen. Wir brauchen es auch nicht zu versuchen, denn was es an dominierenden Fragen und Strömungen in der Kirche der letzten Monate gegeben hat, finden wir wie in seinem Brennpunkt in der nun eine Reihe von Wochen zurückliegenden dritten internationalen Bischofssynode wieder.

Nicht nur war das kirchliche Leben auf all seinen Ebenen und in seinen verschiedensten Gremien vor dem 30. September 1971 Monate hindurch beherrscht von der Vorbereitung auf die Bischofssynode oder zumindest von der Einstellung auf dieses wichtige Treffen des Weltepiskopates, sondern die Versammlung in der neuen Audienzhalle des Vatikans war wie ein Focus, in dem sich entscheidende Fragen für die Zukunft der Kirche und die verschiedenen Strömungen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft begegneten. Wir dürfen uns deshalb mit einem Rückblick auf die römische Synode zufriedengeben.

Die römische Bischofssynode

Die Redefreiheit der Synodalen war so allgemein, die Berichterstattung über das Synodengeschehen wenigstens in den westeuropäischen Ländern so umfassend, daß der eigentliche Verlauf dieser Versammlung als bekannt vorausgesetzt werden darf. In erster Linie interessieren soll uns deshalb, was als Bilanz dieser Beratung gelten kann. Fünf Wochen nach Ende der Debatten lassen sich die Folgen dieser Synode immer noch nicht überblicken. Das ist an sich nichts Außergewöhnliches, trifft aber ganz besonders auf diese Versammlung der Vertreter des Weltepiskopates zu. Es liegt zum Teil an dem nur beratenden Charakter des Synodengremiums, zum Teil, und diesmal vorwiegend, am Verlauf und am Ausgang der Beratungen selbst.
Ihr wirklicher Erfolg oder Mißerfolg, ihre Ausstrahlung und ihre Auswirkungen, im positiven wie im negativen Sinne, ihre neuen Impulse oder aber die zusätzlich von ihr geschaffenen Bremsen im Leben und in der Entwicklung der Kirche lassen sich zweifelsohne erst später genau überblicken und beurteilen. Deshalb wäre es ein Ding der Unmöglichkeit, auch fünf Wochen nach dem Ereignis, ein definitives, unanfechtbares Fazit ziehen zu wollen.
Anderseits aber ist es durchaus möglich und in gewissem Sinne wohl auch notwendig, zumindest einen Vergleich zu ziehen zwischen dem, was die Synode hatte leisten wollen, resp. den Hoffnungen, die sie geweckt hatte oder die in sie gestellt worden waren, und ihrem tatsächlichen Ergebnis, wobei dann eben zu berücksichtigen ist, daß diese Bewertung nur vorläufiges Stückwerk sein kann, das möglicherweise einmal durch ein anderes Urteil ersetzt werden muß.
Wer diese ersten nachsynodalen Wochen überblickt, wird unschwer zwei Strömungen feststellen können: die eine, die in offensichtlicher Enttäuschung eine Menge Beweismaterial sucht, findet und zusammenträgt, um darzulegen, wie dieses Bischofstreffen versagt hat, ja völlig ein Schlag ins Wasser war; die andere, die sich manchmal direkt krampfhaft Mühe gibt, positive Aspekte zu häufen, um nachweisen zu können, daß diese Synode, trotz aller negativen Punkte oder gar etlicher Fehlleistungen, die nicht geleugnet werden — weil sie offenkundig sind —, letztlich doch ein Erfolg war. Zwischen beiden Strömungen steht lautlos, nicht vernehmbar, sicher die große Zahl derer, die nach dem französischen Kommentator Abbé René Laurentin (vom Pariser „Le Figaro") nichts mehr von dieser Synode erwartet hatten und deshalb ihrem Ergebnis gegenüber auch indifferent bleiben. Zu erwähnen sind schließlich die verschiedenen Traditionalistengruppen, die sich gerade während dieser Bischofssitzung in Rom stark hervortaten — stärker jedenfalls als ihre „linken" Gegenspieler — und denen selbst die gemäßigste Reform immer noch als Teufelswerk erscheint, weshalb sie wohl jede Versammlung, gleich welcher Art, ablehnten, die nicht zu Vaticanum I und zum Tridentinum zurückkehrte.
Der Synode waren zwei Behandlungsobjekte aufgegeben worden, deren Brisanz seit Jahren zur alltäglichen Evidenz gehört. Gerade wer nun auf dem Standpunkt steht, daß die innerkirchliche Unruhe der letzten Zeit auf das Vorwärtsdrängen der Reformkräfte — und nicht auch auf den Beharrungswillen, das tatsächliche Bremsen sowie die „gegenreformatorischen" Forderungen aller bewußten und unbewußten Traditionalisten — zurückzuführen ist, der muß zugeben, daß jede Unruhe, wohl in Erwartung der

Synode und ihrer Ergebnisse, während der letzten Monate weniger scharf und aggressiv gewesen war. Doch wie sieht es heute aus?
Wer die Kommentare in den verschiedenen Sprachräumen überblickt, kommt ehrlicherweise nicht an der Feststellung vorbei, daß die kritischen, enttäuschten Stimmen überwiegen, und daß die Synode viele einmal von ihr ins Leben gerufene Hoffnungen und Erwartungen nicht honorierte. Spätere Urteile mögen hier Korrekturen anbringen oder gar zu einem fundamental anders ausgerichteten Ergebnis kommen; im Augenblick überwiegt weithin ein ungutes Gefühl und die mit der Enttäuschung gepaarte ängstliche Frage, wie es eigentlich weitergehen soll. Darauf aber weiß offensichtlich niemand eine klare Antwort, daher auch zur Zeit eine Art ziellosen Abwartens, in das hinein bestenfalls Stimmen wie die von Kardinal Suenens fallen, der fordert, die Synode dürfe keinen Schlußstrich bedeuten, der Dialog und die Diskussion, gestützt auf ein noch gründlicheres und umfassenderes Studium der Probleme, müßten weitergehen.
Wie auch immer man zum Ergebnis der Synode steht, es dürfte niemanden geben, den ihr Verlauf und ihr Resultat begeistert hätten. Wie aber konnte es dazu kommen? Was viele befürchtet und vor dem viele von Anfang an gewarnt hatten, hat sich bereits im Verlauf der Synode als leider wahr erwiesen und ist nach Abschluß dieser Session nicht wegzudiskutieren: die Synode hatte sich einfach zuviel vorgenommen, resp. es war ihr zuviel auferlegt worden; so war sie überfordert und vermochte beim besten Willen innerhalb der ihr zugemessenen Zeit nicht all die Arbeit bewältigen, die allein das Thema Priestertum erheischte; so konnte sie auch das gleichfalls uferlose Thema „Gerechtigkeit in der Welt" nicht in den Griff bekommen. Unter den vielen möglichen Zielen — ob zum Thema Priestertum oder zum Thema Gerechtigkeit — wußte sie auch nicht, welches sie nun konkret ansteuern sollte; so ist sie dann gewissermaßen in ihrer eigenen Unschlüssigkeit, ihren Diskussionen, ihren Meinungsverschiedenheiten und schließlich in ihrer eigenen Enttäuschung steckengeblieben. Unter diesen Voraussetzungen war es ihr förmlich verwehrt, die von ihr selbst geweckten und genährten Erwartungen zu erfüllen. Sie stand eben von vornherein vor einem zu weit gefächerten und deshalb unmöglichen Themenkreis.
Hinzu kommt, daß die Diskussion, ohne deshalb jetzt schon von Manipulation zu reden, an vorgegebene Dokumente gebunden war, deren Unzulänglichkeit bereits vor der Synodeneröffnung hinreichend kritisiert worden war. Jedermann mußte wohl zugeben, daß beispielsweise der Brief Papst Pauls VI. an Kardinal Roy, zum 80. Jahrestag der Veröffentlichung von „Rerum novarum", weit kräftigere Akzente setzte und wichtigere Perspektiven eröffnete als das eher blasse Synodenschema zum Thema „Gerechtigkeit". Was das unter Leitung von Kardinal Höffner erarbeitete Dokument zum Priestertum betrifft, so gründete es bestenfalls auf der traditionellen Theologie, die indes nicht allein in den Kontestationsgruppen, sondern gerade in Fachkreisen auf Widerrede stößt. Seine praktischen Folgerungen waren selbstverständlich der Ausfluß dieser Doktrin, wobei wiederum zu bemängeln ist, daß gerade im Hinblick auf diese Synode in vielen Teilen der Welt eine Unmenge an Erhebungen und sonstigen Vorarbeiten geleistet worden war, die indes auf der Synode völlig unter den Tisch fiel. Welchen Sinn und Wert kann es somit haben, derartige Arbeiten von der Basis her in Angriff zu nehmen?
Klar und deutlich kam bei der Synode eigentlich nur das eine heraus: im lateinischen Teil der Kirche soll der Zölibat so mit dem Priesteramt verbunden bleiben, wie es bisher der Fall war. Das aber ist an sich weder etwas Neues, noch stellt es, gerade auch im Sinne des Papstes, die Zentralfrage dieses Teiles der Bischofsberatungen dar. Höchstens läßt sich sagen, daß dieser Punkt nun ein weiteres Mal von den Vertretern des Weltepiskopates bestätigt wurde. Aber es wird noch darauf zurückzukommen sein. Als entscheidendere Frage nimmt sich jedenfalls jene aus, die Bezug auf die mögliche Ordinierung verheirateter Männer hatte. Denn die heute schon hier und dort sehr

drängende Alternative, ob es besser ist, verheiratete Männer zu weihen und somit Geistliche im Dienst der Gemeinden zu haben, oder aber mangels zölibatären Nachwuchses auf Priester zu verzichten und sich mit Diakonen und Laienkräften zufriedenzugeben, könnte morgen schon zu einer Existenzfrage weiter Kirchensprengel werden. Gerade dieser Frage aber sind die Synodalen auf direkt peinliche Weise ausgewichen, indem sie nach mancher Verstrickung in ihren eigenen Formelschleifen die ganze Angelegenheit an den Papst zurückverwiesen. Damit landen wir wieder genau dort, wo die Synode begann. Denn mit oder ohne Synode steht und stand dem Papst schon immer das Recht zu, derartige Entscheidungen zu treffen.

Zur Sache selbst bleibt zumindest die Frage offen, ob die Synodalen in dieser ganzen Problematik, die sich letztlich fast ausschließlich auf den Zölibat konzentrierte, nicht doch und vor allem anderen die Gefangenen ihrer eigenen Loyalität gegenüber dem Papst waren. Und wenn anderseits in diesem Kontext behauptet wird, es habe hier doch die Universalkirche ein bedeutsames Zeugnis abgelegt, so darf und muß zurückgefragt werden, wie repräsentativ die Synodalen denn nun wirklich nicht einmal für die Universalkirche, sondern überhaupt einmal für ihre respektiven Kirchensprengel waren. Nicht nur zum Verhalten afrikanischer Delegierter auf der Synode, sondern auch zu den Erklärungen und Beteuerungen afrikanischer Bischofskonferenzen war aus Priesterkreisen des Schwarzen Kontinentes zu hören, die Bischöfe seien entweder in Unkenntnis über die wahre Lage, oder aber sie seien unehrlich! Deshalb ist die Frage nicht zu umgehen, wie repräsentativ die einzelnen Sprecher in Rom tatsächlich für die wirklichen Zustände und Erfordernisse in ihren Heimatsprengeln waren. Gegebenenfalls hätten sie dann — bewußt oder unbewußt — nur sich und der Kirche etwas vorgemacht ...

Bedenken in diesem Sinne dürfen einem kommen, wenn man die Unterschiede mißt, die es beispielsweise zwischen den Stimmen aus Kanada und den USA, Österreich und Deutschland, Brasilien und Peru usw. gegeben hat. Dabei dürfte doch eigentlich vorausgesetzt werden, daß in jeweils benachbarten Gebieten die Realität der Lage nicht so unterschiedlich oder gar gegensätzlich sein kann. Die Frage nach der effektiven Repräsentativität der Synodensprecher sollte deshalb nicht voreilig mit ja beantwortet werden, sondern vorsichtigerweise offen bleiben. Vielleicht ist es gut, in diesem Zusammenhang einmal die Stimme eines Vertreters jener Ostkirchen zu hören, die mit Rom verbunden sind. Es handelt sich um Mgr. Elias Zoghby, Erzbischof von Baalbeck im Libanon, der im Pariser „Le Monde" vom 16. November 1971 nach den Ursachen des Versagens dieser Synode fragte. Abgesehen von der ungenügenden Vorbereitung des Bischofstreffens, was er bereits in harten Worten geißelt, sieht der Erzbischof die Ursachen des Mißerfolges hauptsächlich auf zwei Ebenen: im immer noch fortwährenden vorkonziliaren kirchlichen Regime und in einer Art uneingestandenen Keuschheitskomplexes — dies alles zumindest in bezug auf die Priesterfrage. Im einzelnen stellt er fest: Die katholischen Bischöfe haben ihre Verantwortung in der Regierung der Kirche noch nicht tatsächlich übernommen. Sie überlassen diese dem Papst. Eine andere Ursache des Mißerfolges ist seines Erachtens die Sorge um Einheitlichkeit in der katholischen Kirche. Der dritte Punkt wäre nach ihm der genannte Keuschheitskomplex, der es mit sich bringt, daß auf der einen Seite das Ehesakrament, ungeachtet aller schönen Worte in Predigt und geistlicher Literatur, immer noch nur das Aschenbrödel unter den übrigen Sakramenten bleibt, und daß anderseits die zwei Jahrtausende alte Disziplin der orientalischen Kirchen einfach nicht voll zur Kenntnis genommen wird. Wörtlich erklärte der Erzbischof (hier in eigener deutscher Übersetzung): „Ich bin absolut überzeugt, daß, wenn der Papst z. B. in der Frage der Ordinierung verheirateter Männer auf irgendeine Weise sein Einverständnis manifestiert hätte, eine erdrückende Mehrheit der Synodenmitglieder mit ‚Placet' gestimmt hätte, ohne die geringste Einschränkung." — Sollte dieser Erzbischof so ganz unrecht haben?

Daß die verschiedenen Solidaritätsgruppen die Synodenarbeit mit direkt ätzender Kritik bedachten, kann nicht wundernehmen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang indes, daß die Niederlande sich unerwartet gemäßigt gaben, während jetzt auch im Nachbarland Belgien nicht nur die Studentenseelsorger von Löwen, sondern eine Reihe von Vereinigungen sich durch radikale Forderungen hervortun. Doch brauchen wir diesen Stimmen nicht mehr Gewicht beizumessen, als sie verdienen. Es genügt, auf einen Mann zu verweisen wie Pater Arrupe, der in seinem dem Presseamt der Jesuitenkurie gewährten Interview gar arg mit der derzeitigen Lage in der Kirche ins Gericht ging, um die unruhigen, ungeduldigen kritischen Forderungen ernst zu nehmen und in ihnen mehr zu sehen als die Destruktions- und Revolutionslust etlicher verantwortungsloser Vabanquespieler. Von Arrupe wird man nämlich nicht so leicht behaupten können, er wolle die Kirche zerstören, resp. es fehle ihm am rechten Glauben oder an der geschuldeten Einstellung zum Papst.
Was auf der Synode über die eigentliche Zölibatsfrage hinaus an konkreten Richtlinien vorgelegt wurde, ist meist so dehnbar (z. B. in der Frage des sozialpolitischen Engagements), daß sich wohl jede einmal getroffene Lösung damit rechtfertigen läßt. Alles in allem kann die von Kardinal Höffner und einer Mehrheit der Synodalen vertretenen These dahingehend zusammengefaßt werden, daß die Unruhe und Unsicherheit im Klerus aufhören, das Experimentieren beendet und neue, straffere Disziplin einkehren muß; erst wenn das einmal verwirklicht sei, könne auch mit einer Überwindung der Nachwuchskrise gerechnet werden.
Dazu ist zu bemerken, daß Zeiten der Unruhe und der Unsicherheit sich sicher negativ auf den Nachwuchs auswirken, daß wir indes vor noch gar nicht so langer Zeit, z. B. unter Pius XII., jenen Zustand kannten, der jetzt wieder in neuer Form angesteuert werden soll, daß jedoch die Nachwuchskrise in weiten Teilen der Welt schon in jenen Jahren begonnen hat. Deshalb sollten wir uns auch, einerlei welchen Weg die kirchliche Entwicklung in nächster Zeit einschlagen wird, vor Illusionen hüten.
Was das zweite Synodenthema betrifft, so war der Verlauf der Debatten in Rom kaum erfreulicher als zur Priesterfrage. Das verabschiedete Dokument soll indes, z. B. nach Pater Arrupe, sehr wertvoll sein. Um uns aussprechen zu können, müssen wir seine Veröffentlichung abwarten und dann die Auswirkungen abschätzen, die es zeitigen kann.
Inzwischen bleibt die Frage, was ungeachtet dieses oder jenes Entscheids der kirchlichen Autorität an der Basis geschehen wird. Nur die Zukunft kann uns diese in mancher Hinsicht beunruhigende Frage beantworten.
Zur Synodenproblematik selbst ist zu hoffen, daß künftige Sessionen aus den Mängeln und Fehlern der dritten Versammlung die sich aufdrängenden Schlüsse ziehen werden. Unter dieser Voraussetzung wären alle negativen Erfahrungen des Jahres 1971 im Endeffekt doch nützlich gewesen.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Päpstlicher Rat „Cor unum"

Durch ein Schreiben an seinen Staatssekretär Jean Kardinal Villot hat Paul VI. einen neuen päpstlichen Rat mit dem Namen „Cor unum" ins Leben gerufen, der alle Bemühungen und Initiativen, die von der Kirche im Rahmen der christlichen Solidarität zur Förderung des menschlichen Fortschritts unternommen werden, koordinieren und untereinander straffer verbinden soll. Näherhin umreißt das Schreiben die Ziele dieser

neuen Einrichtung: „Es wird die Aufgabe dieses Rates sein, die oben beschriebenen Ziele zu verfolgen, d. h. die Kräfte und Initiativen aller katholischen Organisationen, ja des gesamten Gottesvolkes durch geeigneten Austausch von Informationen in wachsendem Bemühen um Zusammenarbeit zu koordinieren, so daß durch die Anwendung immer geeigneterer Mittel in dauerhafter und organischer Weise der ganzheitlich menschliche Fortschritt gefördert wird. Es wird des weiteren seine Aufgabe sein, den Bischöfen und allen, die ein öffentliches Amt ausüben, zur Verfügung zu stehen, indem dieser Rat im Einvernehmen mit den katholischen Hilfswerken sich nach Möglichkeit um eine gerechtere Verteilung der Hilfsmaßnahmen und des Einsatzes der Kräfte bemüht. Fernerhin wird der Rat mit den getrennten Brüdern in Kontakt treten, um nach Möglichkeit in gemeinsamen Anstrengungen den Völkern in Liebe zu helfen. Der Rat soll auch die Beziehungen der katholischen Organisationen mit jenen öffentlichen und internationalen Gremien fördern, die auf dem Gebiet der Wohlfahrt und des Fortschritts in gleicher Weise tätig sind. Es wird die Aufgabe des Rates sein, im Falle unvorhergesehener Katastrophen die einzelnen Mitglieder des Rates zu wirksamem und schnellem Handeln zu bewegen, so daß die Kirche, auf welche die Augen aller gerichtet sind, unbeschadet der Rechte und der Verfahrensweise der jeweiligen Organisationen, den Notleidenden jene Hilfeleistung zukommen lassen kann, die man von ihr erwartet, auch dann, wenn es leider gegenüber der zu lindernden Not immer noch unzureichend ist. Es wird schließlich die Aufgabe dieses Rates sein, immer dann, wenn es der Papst für angezeigt hält, Initiativen auf karitativem Gebiet zu ergreifen, ihm gewissermaßen als Instrument hilfreich zur Seite zu stehen, damit so sein Werk auch zügig durchgeführt und vollendet werden kann."
Die Präsidentschaft dieses Rates wurde dem Kardinalstaatssekretär Villot übertragen; von ihm sollte dieser neue Rat so schnell wie möglich organisiert, ein Statut jedoch erst nach entsprechender Probezeit erarbeitet werden. Tatsächlich hat „Cor unum" am 17. August seine Tätigkeit aufgenommen und ist bereits mit Hilfsmaßnahmen für die Flüchtlinge in Pakistan in Aktion getreten.
Diese geplante Koordinierung des sozialen und karitativen Wirkens der Kirche ist jedoch verschiedentlich auf Kritik gestoßen; vor allem kritisiert man das Moment der Überraschung und das Fehlen entsprechender Konsultation der betroffenen Organisationen; einige nationale Organisationen sollen in Sorge sein um ihre Unabhängigkeit. So sprach man in Deutschland die Befürchtung aus, daß die Hilfe der Kirche an die Entwicklungsländer damit der Kirchenpolitik untergeordnet würde; der Vatikan sei ein Staat, der politisch-diplomatische Rücksichten üben müsse; die deutschen Katholiken hätten Zutrauen zu „Misereor", das von mehreren Staaten höchstes Lob erhielt und mit geringsten Verwaltungskosten arbeite. Manche kündigten die Verweigerung weiterer Spenden an, wenn die Verwaltung zentral in Rom erfolge. Darauf erklärten Kardinal Villot und der Pressesprecher des Vatikans, Prof. Alessandrini, dezidiert, daß die nationalen Hilfswerke auch in Zukunft ihre volle Selbständigkeit und Unabhängigkeit behalten sollten.
(Päpstliches Schreiben „Amoris officio" vom 15. Juli 1971; AAS, LXIII [1971] 669—673.)

Neuer Ritus für die Firmung

Das II. Vatikanum mit seiner pastoralen Zielsetzung richtete auf die Initiations-Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie sein besonderes Augenmerk und verlangte, daß deren Riten einer angemessenen Revision unterzogen und dem Verständnis der Gläubigen besser angepaßt würden. Der „Ordo für die Kindertaufe" ist bereits veröffentlicht; ihm folgt nun die Revision des Firmritus. Die wichtigste Änderung bezieht sich auf die Formel zur Spendung des Sakramentes, da nun die lateinische Kirche einen alten byzantinischen Ritus übernimmt. Bisher gebrauchte der Bischof bei der Spendung des Firmsakramentes die Worte: „Ich bezeichne dich mit dem

Zeichen des Kreuzes und stärke dich mit dem Chrisma des Heiles. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes." Nach dem neuen Ritus wird die Firmung wie bisher durch Salbung mit Chrisma auf der Stirne unter gleichzeitiger Handauflegung mit den Worten gespendet: „Accipe signaculum doni Spiritus Sancti" („Empfange das Siegel der Gabe des Heiligen Geistes")! Die ältere byzantinische Formel drücke „die Gabe des Heiligen Geistes selbst aus" und erinnere an „die Ausgießung des Geistes am Tage des Pfingstfestes", heißt es in der Begründung für die neue Formel. Die lateinische Ausgabe des neuen „Ordo Confirmationis" tritt sofort nach Erscheinen in Kraft; die Ausgaben in den Landessprachen, von den jeweiligen Bischofskonferenzen angefertigt und von Rom approbiert, werden hingegen erst an dem Tage in Kraft treten, der von diesen Bischofskonferenzen im einzelnen festgelegt wird. Der alte Ordo darf noch bis zum Ende des Jahres 1972 benützt werden; vom 1. Jänner 1973 an muß jedoch von allen, die es betrifft, nach dem neuen Ritus gefirmt werden.

Auf einer Pressekonferenz im Vatikan wurde der neue Ritus erklärt und wurden einige Änderungen mitgeteilt. So sehe das neue Rituale vor, daß künftig der Firmpate mit dem Taufpaten identisch sein könne und daß nach dem Urteil des Ortsoberhirten auch die Eltern als Paten fungieren können. Der traditionelle „Backenstreich" wurde aus dem neuen Ritus gestrichen, da er — wie betont wurde — auf einem Mißverständnis in der Auslegung eines antiken Ritus beruhe, der gegen Ende des 13. Jahrhunderts in Frankreich aufgekommen war. Die Festsetzung des Firmalters werde in Zukunft den Bischofskonferenzen der einzelnen Länder überlassen. Auch werde die Firmvollmacht für Priester weiter ausgedehnt. So dürfen z. B. in Zukunft jene Priester, die eine Erwachsenentaufe vornehmen, im Rahmen dieser Zeremonie dem Neugetauften auch die Firmung und die Erstkommunion spenden; auch könne sich der Bischof bei Massenfirmungen durch einige ausgewählte Priester helfen lassen.

(Apostolische Konstitution „Divinae consortium naturae" vom 15. August 1971; AAS LXIII [1971] 657—664.)

KARL GASTGEBER

Literaturbericht über Pastoraltheologie

Aus der Fülle pastoraltheologischen Schrifttums können hier nur die bedeutendsten Werke aus der Pastoraltheologie unter Ausklammerung der Homiletik, Liturgik und Katechetik angeführt werden.

An erster Stelle steht das nun in 4 Bänden (mit 2 Halbbänden) abgeschlossene und von F. X. Arnold †, Karl Rahner, V. Schurr und L. M. Weber † herausgegebene *Handbuch für Pastoraltheologie*, Freiburg 1964—1969. Ausgehend von einem neuen Verständnis der praktischen Theologie als der Wissenschaft vom Selbstvollzug der Kirche definiert K. Rahner in seiner Einführung in die existentiale Ekklesiologie die Kirche als Präsenz der Wahrheit und Liebe Gottes und leitet davon ihre Grundfunktionen (Verkündigung, Liturgie, Sakramentenspendung, Disziplin, christliches Leben und Caritas) ab. Obwohl das gesamte Volk Gottes Träger des Selbstvollzuges der Kirche ist, hat Christus im Dienstamt der Kirche (Diakonat, Priesteramt, Bischofsamt) ein sichtbares Zeichen seines genuin einmaligen Erlösungsamtes gestiftet. Gegenüber den systematischen theologischen Wissenschaften hat die praktische Theologie nach der Verwirklichung der Heilsaufgabe der Kirche in der gegenwärtigen Situation zu forschen unter Berücksichtigung verschiedener soziologischer Aspekte.

Die Thematik des 2. Bandes entspricht in etwa der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums. Dem Leser wird schwere theologische Arbeit zugemutet, wenn er sich über die anthropologischen Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche, über die Grundstrukturen der Heilsvermittlung und die theologische Analyse der Gegenwart orientieren will. Daß die Kirche als gottmenschliche Einrichtung auch mit pathologischen Erscheinungen zu rechnen hat, weist A. Görres nach. Im 2. Halbband untersuchen namhafte Autoren den Selbstvollzug der Kirche als ganzer hinsichtlich einer globalen Strategie, einer wirksamen Missionstätigkeit, eines reifenden Ökumenismus und einer immer härter werdenden Auseinandersetzung mit den weltweiten Ideologien. Die Grundstrukturen im heutigen Verhältnis der Kirche zur Welt konzentrieren sich auf die Einheit der Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit und auf ein dynamisches Verhältnis zu allen Kultursachgebieten.

Im 3. Band kommen Probleme der speziellen Pastoral zur Sprache: der Vollzug der Kirche in der Gemeinde, im Bistum, in der Pfarrgemeinde, in den funktionalen Gemeinden und in den Grundsituationen des Menschen (Taufe, Firmung etc.). Ausführlich kommt hier die Jugendseelsorge, Erziehung zur Ehe, Sorge für Priester- und Ordensberufe, Erwachsenenbildung, die Führung zur Mündigkeit in Kirche und Gesellschaft und das Laienapostolat zur Sprache. Der 4. Band beschäftigt sich mit dem Vollzug der Kirche in speziellen Situationen: in den Naturständen, in den verschiedenen soziokulturellen Bereichen, im geistlichen Beruf und im neuen Aufgabenbereich der Laientheologen. Abschließend befaßt sich das Handbuch mit Planungen und Koordinationen in der Kirche, so speziell mit Hilfen für die Notstandsschichten der Welt, mit interdiözesanen und diözesanen Einrichtungen für eine bessere Verwirklichung kirchlicher Aufgaben. Eine kirchliche Futurologie beendet das Werk.

Der Wert dieser imposanten Gesamtleistung wird durch eine umfassende Literaturangabe bei den einzelnen Kapiteln noch erhöht. Das angekündigte Wörterbuch zu diesem Handbuch wird dem vielbeschäftigten Seelsorger die einzelnen Themen leichter zugänglich machen.

Das durch das Vat. II geweckte Interesse für Pastoral findet im *Pastorale*, eine Handreichung für den pastoralen Dienst, angelegt in 12 Faszikeln, Mainz 1970 f, eine wertvolle Hilfe. Bisher sind erschienen: Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart (W. Kasper, K. Lehmann); die Gemeinde (H. Fischer, N. Greinacher, F. Klostermann); Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche (L. Bertsch); Verkündigung (E. Bartsch, F. Kamphaus, W. Massa, F. Schlösser, R. Zerfaß). Diese kurzen und präzise ausgearbeiteten Abhandlungen vermitteln ein klares Bild der gegenwärtigen Situation und geben Richtlinien in umfassender Art für den pastoralen Dienst.

Für die konkreten Aufgaben in der Gemeinde eignet sich gut der von W. Schöpping u. H. Fischer herausgegebene *‚Materialdienst Gemeindearbeit'*, Mainz 1971 ff. Die bei der ersten Sendung mitgelieferte Ringbuchmappe ist für drei Themengruppen eingerichtet: Soziologie der Gemeinde, Organisation und Dienste der Gemeinde, Lebensvollzüge der Gemeinde. Es werden Erfahrungen vermittelt, Beispiele angeboten und Modelle ausgearbeitet. Das Gedeihen dieses Entwurfes wird von seinem entsprechend großen Mitarbeiterkreis mit reicher Praxis abhängen. Wertvolle Hinweise auf grundsätzliche Fragen einer Theologie der Seelsorge finden sich im Lexikon *Sacramentum mundi*, hg. von K. Rahner und A. Darlapp, 4 Bde, Freiburg 1967—1969.

Weiters sind hier zu erwähnen: Jetter Hartmut (Hg), *Die Stunde der Seelsorge*, Heidelberg 1970, Kleine Erwin, *Glaube im Umbruch*, München 1970 (eine kurze Zusammenfassung des holländischen Pastoralkonzils), Mühlen Heribert, *Entsakralisierung*, Paderborn 1970, Bartsch Hartmut (Hg), *Probleme der Entsakralisierung. Gesellschaft und Theologie*, München-Mainz 1970, Osmund Schreuder (Hg), *Der alarmierende Trend*, Mainz 1970, mit einer sehr wertvollen Analyse der gegenwärtigen pastoralen Lage; grundlegende Erwägungen über die heutige pastorale Praxis finden

sich bei Dietrich Stollberg, *Seelsorge praktisch*, Göttingen 1970, und Eduard Thurneysen, *Praktische Seelsorge*, München 1970. Eine wertvolle Bereicherung pastoralen Schrifttums ist die hoffentlich regelmäßig erscheinende Broschüre *Pastoraltheologische Informationen*, Mainz 1970. In dem vorliegenden Buch 1970 finden sich nicht nur die beachtenswerten Vorträge einer Pastoraltheologie der Gemeindearbeit von K. Lehmann, W. Schöpping, H. Fischer, L. W. Weber, sondern auch ein ausführliches Literaturverzeichnis nach Fachgruppen. Außerdem findet sich darin auch ein Verzeichnis aller pastoraltheologischen Lehrstühle im deutschen Sprachraum.
Eine gute Zusammenschau dringender pastoraler Probleme gibt der Münchner Weihbischof E. Tewes, in *Schwerpunkte pastoraler Erneuerung*, München 1969. Für eine ausgewogene Seelsorge an allen Gemeindemitgliedern tritt U. Adams in ihrer Schrift *Gemeinde für alle*, Freiburg 1971 ein. Wertvollen Einblick in die pastorale Arbeit evangelischer Gemeinden gibt der von W. Schneider hg. Band *Aktion Gemeinde heute*. Analysen, Berichte, Modelle, Wuppertal 1970. Auf der gleichen Linie liegt die von D. Stollberg hg. *Praxis Ecclesiae*. Praktische Theologie als Hermeneutik, Katechetik und Homiletik im Dienste der Kirche, München 1970. Eine Festschrift für den evangelischen praktischen Theologen Kurt Frör von seinem Schülerkreis. Y. Spiegel hat als Herausgeber des Sammelbandes: *Pfarrer ohne Ortsgemeinde*, München-Mainz 1970, eine breite Auffächerung funktionalen Pfarrdienstes feststellen können.
Die Ausbildung für neue Formen der Gemeindeleitung fordern D. Aschenbrenner und G. Butler, *Die Kirche braucht andere Mitarbeiter*. Vom Universaldilettanten zum Spezialisten. Analysen, Thesen und Materialien zum Berufsbild und zur Ausbildung des kirchlichen Mitarbeiters im Gemeindedienst, Stuttgart 1970. Sehr beachtliche und zukunftweisende Überlegungen bietet auch das Buch von G. Rombold, *Kirchen für die Zukunft bauen*, Freiburg 1969.

Kaum mehr zu übersehen ist die Literatur über das Amtspriestertum. Voran steht das voluminöse Werk: F. Klostermann, *Priester für morgen*, Wien 1970, das eine ausgezeichnete Grundlage für weiterführende Planungen darstellt. Zu nennen sind hier K. Becker, *Der priesterliche Dienst II:* Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt. Quaestiones disputatae, Bd 47, Freiburg 1970, und das sehr anspruchsvolle Buch von K. Rahner, *Einübung priesterlicher Existenz*, Freiburg 1970. Ein Bericht von E. Kleine, *Es geht um mehr als den Zölibat*, München 1970, von der 5. Plenarsitzung des Pastoralkonzils der niederländischen Kirche bringt neue Aspekte des Amtspriestertums.
Über das immer noch heiße Eisen Zölibat informieren im kritischen Sinn A. Antweiler (Hg), *Stimmen zum Pflichtzölibat*, Essen 1970, und im traditionellen Sinne D. v. Hildebrand, *Zölibat und Glaubenskrise*, Regensburg 1970. Es scheint nun doch eine Erschöpfung beider konträrer Standpunkte eingetreten zu sein. Besser dient der existentiellen Not vieler Priester das von F. Furger und H. Vorgrimler herausgegebene Buch: *Sollte man nicht doch bleiben?* Zur Diskussion um die Amtsaufgabe von Priestern. Luzern-München 1970. Eine zusammenfassende Dokumentation findet sich bei A. Guitart — M. G. Bulteau, *Bibliographie internationale sur le sacerdoce et le ministère*, Montreal 1971. Das Problem der Verwendung von Laientheologen bringt L. Karrer, *Von Beruf Laientheologe*, Freiburg 1970.
Mit zukünftigen Strukturformen befassen sich mehrere Neuerscheinungen: B. Alfrink, *Kirche im Umbruch*, München 1968; A. Müller, *Kirchenreform heute*, München 1968; *Zukunft der Kirche*, Berichtband des Concilium-Kongresses 1970 in Brüssel, Mainz 1970; J. Ratzinger und H. Maier, *Demokratie in der Kirche*, Limburg 1970, und N. Greinacher, Kl. Lang, P. Scheuermann, *In Sachen Synode*, Düsseldorf 1970.

Auf dem Gebiet der Pastoralpsychologie haben wir die Arbeiten von P. Johnson, *Psychologie der pastoralen Beratung*, Wien 1969, und A. Kner, *Seelsorge als Beratung*, Freiburg 1969. D. Stollberg (Hg), *Therapeutische Seelsorge*, München ^{2}1970, bringt

die reichen Erfahrungen amerikanischer Krankenpastoral weiten Kreisen zur Kenntnis. Beachtenswert sind die Untersuchungsergebnisse von W. Furrer, *Psychoanalyse und Seelsorge,* München 1970. Mit einem aktuellen Problem beschäftigt sich H. Lenz, *Süchtig. Flucht aus dem Leben,* Linz 1970. Eine eindrucksvolle und für den Seelsorger sehr empfehlenswerte Lektüre bietet das Büchlein von H. Dobbelstein: *Aus der Sprechstunde eines Psychiaters,* Freiburg 1970.

Unter den pastoralsoziologischen Neuerscheinungen ragen O. Betz (Hg), *Gemeinde von morgen,* München 1969, mit einigen sehr kritischen und kühnen Entwürfen und A. Jansen, *Die Kirche in der Großstadt,* Freiburg 1969, hervor. Zeitgemäße soziologische Strukturen werden mit immer größerer Intensität auch für den kirchlichen Bereich in Vorschlag gebracht, so von H. Hoefnagels, *Demokratisierung kirchlicher Autorität,* Freiburg 1969, und von G. May, *Demokratisierung der Kirche,* Wien 1971. Zu verwirklichen sind bereits verschiedene demokratische Formen in den Gemeinden, wie sie N. Hepp, *Neue Gemeindemodelle,* Freiburg-Basel-Wien 1971 als Herausgeber gesammelt hat. Zu nennen wären auch F. Connan (Hg), *Die Pfarrei von morgen,* München 1968, O. Schreuder, *Gemeindereform, Prozeß an der Basis,* Freiburg 1970, und E. Kern und H. Bergold, *Dokumentation: wir fragen — sie antworten.* Analyse einer katholischen Gemeinde — November 1970, Stuttgart 1970.

Eine wertvolle Hilfe für die schwierige Jugendpastoral bietet die Arbeit von W. Wanner, *jugend aktiv.* Handbuch für missionarisch-dynamische Gruppenarbeit. Gießen-Basel 1971. Das Generationenproblem ist weitgehend ungelöst, wie wir aus folgenden Untersuchungen erfahren können: H. Beck, *Machtkampf der Generationen,* Frankfurt 1970; M. Mead, *Der Konflikt der Generationen,* Jugend ohne Vorbild. Freiburg 1971; W. J. Revers, *Frustrierte Jugend,* Salzburg 1969; E. Erikson, *Jugend und Krise,* Stuttgart 1970; P. L. Berger, R. J. Neuhaus, *Protestbewegung und Revolution oder Die Verantwortung der Radikalen,* Frankfurt 1971. Insofern die Jugendpastoral auch die Sexualpädagogik einschließt, sind hier einige grundsätzliche Werke zu nennen: K. Thomas, *Sexualerziehung,* Frankfurt 1969; C. Trimbos, *Leben mit der Liebe.* Die Bedeutung der Sexualität in den verschiedenen Altersstufen, Mainz 1969; E. Ell, *Sexualmoral, voreheliches Geschlechtsleben und Zölibat,* Zürich 1970; Th. Kampmann, *Jugendkunde und Jugendführung,* München 1970.

Eine kaum mehr zu überblickende Literatur befaßt sich mit Problemen der Ehe, Familie, Empfängnisregelung und Scheidung. Eine gute Einführung bieten F. Böckle, N. Greinacher, F. Betz, *Ehe in der Diskussion,* Freiburg 1970; H. Göppert u. a., *Sexualität und Geburtenkontrolle,* Freiburg 1970; R. Kepp und H. Koester, *Empfängnisregelung und Gesellschaft,* Stuttgart 1969; J. T. Noonan Jr., *Empfängnisverhütung.* Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht, Mainz 1969 (ein sehr instruktives Werk). Mit der Ehescheidung befassen sich N. Wetzel, *Die öffentlichen Sünder oder: Soll die Kirche Ehen scheiden?* Mainz 1970; H. Heimerl, *Verheiratet und doch nicht verheiratet,* Wien 1970; B. Primetshofer, *Zerbrochene Ehe und Ehescheidung* in: Humanisierte Sexualität, partnerschaftliche Ehe, erfüllte Ehelosigkeit, hg. von H. Erharter und H. J. Schramm, Wien 1971.

Hinsichtlich einer pastoralen Futurologie sind in letzter Zeit einige sehr beeindruckende Bücher erschienen: A. Toffler, *Der Zukunftsschock,* Bern-München-Wien ^{3}1971. Die rasante technische Entwicklung bringt dem Menschen schmerzhafte Anpassungsschwierigkeiten; noch haben wir Zeit, uns auf die kommenden Probleme vorzubereiten. In ähnlicher Art versucht der Engländer D. King-Hele in seinem Buch *„Auf Messers Schneide",* Prognosen für die nächsten 30 Jahre, Bergisch-Gladbach 1971, Pessimismus mit Zuversicht zu verbinden. Zur Lösung wichtigster Probleme der Menschheit bleiben uns nur noch höchstens 50 Jahre, behauptet der amerikanische Arzt Leroy Augenstein

in seinem Buch: *„Komm, wir spielen Gott"*, Konstanz 1971. Der Wiener Kulturphilosoph K. Becsi schrieb die historisch-politische Prophetie *„Aufmarsch zur Apokalypse"*. Große Allianz oder dritter Weltkrieg? Wien-Hamburg 1971. Für den Verfasser ist die Frage noch offen, ob die künftige „eine Welt" marxistisch oder christlich oder völlig neu gestaltet sein werde. Eine ökumenisch geeinte Christenheit hätte jedenfalls größere Chancen, die kommende Krise bestehen zu können.

VOM BADERLEHRLING ZUM WUNDARZT

Carl Rabl, ein Mediziner im Biedermeier

Ausgewählt und erläutert von Dr. med. Gottfried Roth,
mit einem Beitrag von Rudolf Walter Litschel

155 Seiten, 29 Schwarzweiß-Abbildungen, Ganzleinen, farbiger Schutzumschlag, Format 14,8 × 21 cm, S 160.— / DM 24.—.

Das Kernstück des Buches bildet die originalgetreue Wiedergabe der Tagebücher des Wundarztes Carl Rabl. Es handelt sich dabei um kulturhistorisch sehr interessante Zeugnisse aus einer Epoche, in der die Medizin neuen, bis dahin unbekannten Zielen zustrebte. Darüber hinaus vermittelt das Buch wertvolle Hinweise auf die napoleonischen Kriege und auf das biedermeierliche Wels, in dem Carl Rabl ordinierte und seinen Alltag zubrachte.

Der Anhang enthält den Wortlaut sämtlicher Dokumente, Gutachten und Zeugnisse, die sich von Carl Rabl erhalten haben, den Index seiner Bibliothek und ein umfangreiches Literaturverzeichnis.

OBERÖSTERREICHISCHER
LANDESVERLAG LINZ
A-4020 Linz, Landstraße 41

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

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.

AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ, *Polska Bibliografia teologii i prawa kanonicznego za rok 1969.* (168.) Warszawa 1971. Brosch.

BÄUMER REMIGIUS, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts.* (RGStT Heft 100) (XVIII u. 274.) Aschendorff, Münster 1971. Kart. DM 48.—.

BOROS LADISLAUS, *Der nahe Gott.* (Reihe Erlöstes Dasein) (84.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. lam. DM 6.80.

BOROS LADISLAUS, *Hoffnung für die Menschen.* (21.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. DM 2.—.

BROUWER HENDRICUS JOHANNES, *Neue Wege in der Altenpastoral,* (Theologie konkret, hg. v. Klostermann/Greinacher) (175.) Herder, Wien 1971. Kart. lam. S 93.—, DM 15.80.

BURKHARD MATHIS, *Rechtspositivismus und Naturrecht.* Eine Kritik der neukantianischen Rechtslehre. (128.) Schöningh, Paderborn 1971 (1933). Kart. DM 14.—.

CHRISTLICHER ZEITSCHRIFTENVERLAG, *Evangelischer Kirchen-Kalender 1972.* (287.) Plastikeinband; Brot für den Tag. Tägliche Andachten. *Abreißkalender 1972.* Berlin 41. DM 4.95, bzw. 3.80.

CONGAR YVES, *Situation und Aufgabe der Theologie heute.* (184.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. lam. DM 12.—.

DEXINGER F./STAUDINGER F./WAHLE H./WEISMAYER J., *Ist Adam an allem schuld?* Erbsünde oder Sündenverflochtenheit? (416.) Tyrolia, Innsbruck 1971. Paperback S 145.—, DM 19.80, sfr 27.—.

DORDETT ALEXANDER, *Kirchliche Ehegerichte in der Krise.* (153.) Wiener Dom-V., 1971. Kart. lam.

DREISSEN JOSEF, *... zuverlässig ist das Wort.* Homilien zu den neutestamentlichen Lesungen. Lesejahr A. (332.) Bonifaciusdruck Paderborn 1971. Snolin DM 17.80.

EVELY LOUIS, *Wie ich es sehe.* Heilsame Provokationen des Glaubens. (112.) Herder, Freiburg 1971. Kart. DM 9.80.

FEIL ERNST, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers.* Hermeneutik-Christologie-Weltverständnis. (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge 6 (430.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1971. Brosch. DM 29.—.

FLATTEN HEINRICH, *Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses.* (22.) Sonderdruck aus der FS f. Kardinal Höffner. Köln 1971.

FRANK GEORG KARL, *Die gefilterte Zeit.* Aufschriebe am Rande. (129.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1971. Brosch. S 78.—.

FUCHS KONSTANTIN, *Was uns bleibt.* Der lebendige Kern des Glaubens. (144.) Herder, Freiburg 1971. Brosch. DM 12.80.

FUHS HANS FERDINAND, *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea.* (BBB 38) (XVI u. 127.) Hanstein, Bonn 1971. Kart.

GABRIEL LEO, *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie Wien 1968.* Bd. VI (XII u. 609.) Herder, Wien 1971. Brosch. S 240.—, DM 38.—.

GEIGER HELMUT, *Christliches Elternseminar.* Über die religiöse Erziehung der Kleinkinder. (200.) Seelsorge-V., Freiburg 1971. Kart. lam. DM 12.80.

GIRARDI GIULIO, *Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung.* (76.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. DM 6.80.

HAMBURGER GERD, *Das kleine gelbe Schülerbuch.* (160.) Styria, Graz 1971. Kart. S 30.—, DM 4.—.

HEILER FRIEDRICH, *Der Katholizismus.* Seine Idee und seine Erscheinung. (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1923) (XXXVIII u. 704.) Reinhardt, München 1970. Ln. DM 48.—.

HEILER FRIEDRICH, *Die Ostkirchen.* Neubearbeitung von „Urkirche und Ostkirche". (XX u. 640.) Reinhardt, München 1971. Ln. DM 65.—.

HERMANNS MATTHIAS, *Der Mensch: woher — wohin?* (282.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1971. Snolin DM 24.—.

HOSP EDUARD, *Kirche Österreichs im Vormärz* 1815—1850. (415.) Herold, Wien 1971. Ln. S 290.—.

HORST ULRICH, *Gesetz und Evangelium.* Das Alte Testament in der Theologie des Robert von Melun. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 13) (XIV u. 128.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. DM 15.—.

INTERKONFESSIONELLER ARBEITSKREIS FÜR EHE- UND FAMILIENFRAGEN, *Eheverständnis und Ehescheidung.* (74.) Kaiser,

München/Grünewald, Mainz 1971. Kart. DM 6.80.

IZZO LEONARDO, *La semplicità evangelica nella spiritualità di S. Francesco d'Assisi.* (studie ricerche 2) (224.) Ed. Laurentianum/ Antonianum, Roma 1971. Kart. lam. L. 1800.

JEDIN HUBERT, *Geschichte des Konzils von Trient.* Bd. III. Bolognoser Tagung (1547/48) Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52) (XIII u. 560.) Herder, Freiburg 1970. Ln. DM 84.—.

JORDAN PLACIDUS, *Von Innewerden Gottes.* (124.) Knecht, Frankfurt a. M. 1971. Linson DM 12.80.

KRÜGER ATHANASIUS, *Erbsünde überholt?* Die Erbsündelehre des Konzils von Trient und neuere katholische Auffassungen über die Erbsünde. (128.) Fatima-V., Graz 1971. Brosch. S 38.—, DM 4.80, sfr 6.40.

LAMMEYER JOSEPH, *Die juristischen Personen der katholischen Kirche* historisch und dogmatisch gewürdigt auf Grund des neuesten kirchlichen und staatlichen Rechts. (240.) Schöningh, Paderborn 1971 (1929). Kart. DM 24.—.

LANCZKOWSKI GÜNTER, *Religionsgeschichte Europas.* (140.) (Herderbücherei Bd. 406) Freiburg 1971. Kart. lam. DM 3.90, sfr 4.90, S 29.—.

LEHMANN MICHAEL, *Österreich und der christliche Osten.* Begegnungen in Gegenwart und Vergangenheit. (68.) Wiener Dom-V., 1971. Kart. lam.

LEIST FRITZ, *Der Gefangene des Vatikans.* Strukturen päpstlicher Herrschaft. (364.) Kösel, München 1971. Paperback DM 20.—.

LÜTHI KURT, *Theologie als Dialog mit der Welt von heute.* (199.) (Quaest. disp. 53) Herder, Freiburg 1971. Kart. lam. DM 24.—.

MARLÉ RENÉ, *Was bleibt noch?* Kritische Überlegungen zur Theologie heute. (216.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1971. Kart. DM 15.80.

MARRÉ HEINER/HOFFACKER PAUL, *Das Kirchensteuerrecht im Land Nordrhein-Westfalen.* Kommentar. (Aschendorffs Juristische Handbücherei, Bd. 76.) (372.) Münster/ Westfalen 1969. Kunstleder DM 39.—.

MERCKER HANS, *Schriftauslegung als Weltauslegung.* Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 15) (XXII u. 225.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. DM 28.—.

MÜLLER HUBERT, *Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil.* Eine rechtstheologische Untersuchung. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXXV) (456.) Herder, Wien 1971. Kart. S 260.—, DM 42.—.

NEUNDORFER HANNJÜRG/WAGNER CHRISTEL, *Fabrikerfahrung.* Aus dem Tagebuch eines Arbeiterpriesters. (100.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. DM 8.80.

PESCH RUDOLF, *Freie Treue.* Die Christen und die Ehescheidung. (109.) Herder, Freiburg 1971. Kart. lam. DM 11.50.

POTZ RICHARD, *Patriarch und Synode in Konstantinopel.* Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates. (Kirche und Recht, Beihefte zum ÖAKR 10) (161.) Herder, Wien 1971. Kart. lam. S 115.—, DM 18.50.

PRONZATO ALESSANDRO, *Mut zu den Psalmen.* (238.) Knecht, Frankfurt a. M. 1971. Linson DM 19.80.

RAHNER KARL, *Hörer des Wortes.* Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. (Herderbücherei Bd. 403) (192.) Freiburg 1971. Kart. lam. DM 4.90.

RAISER KONRAD, *Identität und Sozialität.* George Herbert Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie. (Gesellschaft und Theologie, Sozialwissenschaftliche Analysen 4) (215.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1971. Brosch. DM 16.50.

ROTH PAUL, *Gott ist immer noch zu sprechen.* Meditationen. (186.) Echter, Würzburg 1971. Kart. lam. S 74.50.

RULLA LUIGI M., *Depth psychology and vocation.* A psycho-social perspective (438.) Gregorian University Press, Rome 1971. Pappband L 5500.

RUPP WALTER, *Gottesdienste für heute.* (216.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 2. Aufl. 1972. Kartoneinband DM 19.80.

SCHERMANN RUDOLF, *Zwischen Mao, Sex und Supermarkt.* Suche nach Klarheit im Wirrwarr der Zeit. (96.) Fährmann-V., Wien 1971. Kart. lam. S 48.—, DM 6.90, sfr 8.—.

SCHILLEBEECKX EDWARD, *Glaubensinterpretation.* Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. (174.) Grünewald, Mainz 1971. Ln. DM 24.—.

SCHMITZ-VALCKENBERG GEORG, *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts.* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 11) (XX u. 351.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. DM 38.—.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Schriften zum Neuen Testament.* Exegese im Fortschritt und Wandel. (504.) Kösel, München 1971. Paperback DM 48.—.

SCHNIDER FRANZ/STENGER WERNER, *Johannes und die Synoptiker.* Vergleich ihrer Parallelen. (Biblische Handbibliothek, Bd. IX) (182.) Kösel, München 1971. Ln. DM 28.—.

SCHOTT-MESSBUCH, *Die neuen Sonntagslesungen.* Lesejahr A/I. Advent bis Pfingsten. (377.) Herder, Freiburg 1971. Snolin DM 4.20.

SCHWARZBAUER ENGELBERT, *Schwere und Größe des Sterbens.* (32.) Veritas, Linz 1971. Brosch. S 8.—, DM 1.—, sfr 1.10.

STADTER ERNST, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit.* Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Skotus. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 12) (XXV u. 348.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. DM 42.—.

STÄHLIN WILHELM, *Predigthilfen.* Bd. V. Apokryphen. (231.) Stauda, Kassel 1971. Ln. DM 32.—.

STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l' „Alter Christus".* (325.) (studi e ricerche 1) Ed. Laurentianum/Antonianum, Roma 1971. Kart. lam. L. 2500.

STEFFENS HANS, *... und offenbarte seine Herrlichkeit.* Homilien zu den Evangelien. Lesejahr A. (332.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1971. Snolin DM 17.80.

SUDBRACK JOSEF, *Dienst am geistlichen Leben.* (Pastorale, Handreichung für den pastoralen Dienst) (136.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. DM 6.60.

TROXLER GEORG, *Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht* als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart. (Arbeiten zur praktischen Theologie 2) (265.) Universitäts-V., Freiburg/Schweiz 1971. Kart. lam. sfr 30.—.

VANDENBERG JOHAN, *Gott begegnen — was heißt das?* Anleitungen zur Reflexion und zur Praxis. (81.) Herder, Wien 1971. Kart. lam. S 47.—, DM 7.50.

VOGEL GUSTAV L., *Seelenleiden und Seelsorge.* Leitfaden der Psychopathologie für den Seelsorger. (168.) Seelsorge-V., Freiburg 1971. Brosch. DM 16.80.

WALZ ANGELUS, *Seele Christi — heilige mich.* (64.) Fatima-V., Graz 1971. S 24.—, DM 3.50, sfr 4.—.

ZENGER ERICH/ORTKEMPER FRANZ JOSEF, *Gepredigte Bibel.* Eröffnungsworte, Gebete, Predigten, Fürbitten. (191.) Echter, Würzburg 1971. Kart. lam. DM 12.80.

HERAUSGEBER

BACHT HEINRICH, *Zeiten des Herrn.* Lesejahr A/I (400.) Knecht, Frankfurt/M. 1971. Plastikeinband.

BASTIAN HANS-DIETER, *Kirchliches Amt im Umbruch.* (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche 7) (296.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1971. Brosch. DM 24.—.

DEINHARDT PETER, *Worte zur Eröffnung der Eucharistiefeier.* 164 Besinnungen. (189.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1971. Brosch. S 68.—.

ENKRICH MANFRED/EXELER ADOLF, *Kirche — Kader — Konsumenten.* Zur Neuorientierung der Gemeinde. (147.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. DM 13.80.

GILHAUS HERMANN, *Ich bin nicht mehr allein.* Worte für kranke Tage. (95.) Ars sacra, München 1971. Kart. lam. DM 8.20.

GRÜNDEL JOHANNES, *Abtreibung — pro und contra.* (131.) Tyrolia, Innsbruck/Echter, Würzburg 1971. Kart. lam. DM 98.—.

HAHN VIKTOR/JOCKWIG KLEMENS, *Was auf uns zukommt.* Ansprachen zu den Letzten Dingen. (Offene Gemeinde, Bd. 14) (90.) Lahn-V., Limburg 1971. Kart. lam. DM 8.80.

HEITMANN CLAUS/SCHMELZER FIDELIS, *Im Horizont des Geistes.* Antwort auf eine Krise. (78.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. lam. DM 6.80.

MOLINSKI WALDEMAR, *Diskussion um die Taufe.* Mit Arbeitshilfen für eine erneuerte Praxis der Kindertaufe. (Pfeiffer-Werkbücher 104) (272.) München 1971. Kart. lam. DM 19.80.

MORDEJA JOACHIM (Übersetzer), *Glaubensgespräche mit Brautleuten.* Pastorale Handreichungen nach dem französischen Modell. (76.) Knecht, Frankfurt a. M. 1971. Brosch. lam. DM 7.80.

ÖSTERREICHISCHE ARBEITSGEMEINSCHAFT „ARZT UND SEELSORGER", *Gefährdete Jugend.* Was können wir tun, daß sie ihre Chancen nützt? (40.) Veritas, Linz 1971. Brosch. S 18.60, DM 2.70, sfr 3.—.

RAHNER KARL/SEMMELROTH OTTO, *Theologische Akademie* VIII. (97.) Knecht, Frankfurt a. M. 1971. Brosch. lam. DM 11.80.

SCHLÖSSER FELIX, *Schuldbekenntnis — Vergebung — Umkehr.* Zum neuen Verständnis der Bußliturgie. Mit Modellen für Bußgottesdienste. (Offene Gemeinde, Bd. 13) (182.) Lahn-V., Limburg 1971. Kart. lam. DM 13.80.

SCHNEIDER NORBERT, *Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte.* Beiträge zu einer neuen Praxis. (147.) Furche-V., Hamburg/Kösel, München 1971. Kart.

SCHREINER JOSEF, *Die atl. Lesungen der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. 20. Sonntag des Jahres bis Christkönig. Lesejahr C. Bd. 3. (169.) Echter, Würzburg/Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1971. Kart. DM 12.—.

SCHREINER JOSEF, *Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. 1. Adventssonntag bis 7. Sonntag des Jahres. Lesejahr A/1. (179.) Echter, Würzburg 1971. Kart. DM 12.80.

ZINKE LUDGER, *Gemeinde vor Gott.* Anregungen zur Neugestaltung des Gottesdienstes. (Pfeiffer-Werkbücher 99) (256.) München 1971. Kart. lam. DM 17.80.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT NT

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

Der Vf. (evangelischer Laie, geb. 1895) stellt eine stets wachsende Schwierigkeit des theologischen Laien beim Lesen der Bibel fest. Er will dem dadurch abhelfen, daß er anhand einer seinerzeitigen Auswahl H. St. Chamberlains aus Jesusworten der synoptischen Evangelien (ergänzt durch johanneische und wenige paulinische Texte) eine oft paraphrasierende Übersetzung dieser Stellen thematisch (nur grob) geordnet vorlegt. Im Vorwort wird über die Prinzipien dieses Versuches berichtet, in einem Anhang werden Erläuterungen aus der Sicht des Vf.s hinzugefügt.

Der Rezensent bezweifelt, daß dieses Büchlein tatsächlich dem heutigen nichttheologischen Leser Jesus und sein Wort näherbringen wird. Interessant scheint mir das Buch hingegen für den (in diesem Büchlein immer wieder angegriffenen) Theologen zu sein, weil es ihm anhand dieses individuellen Beispiels eines gebildeten Christen zeigt, was etwa die Theologie und die Verkünder versäumt haben mögen (auch ökumenisch gesehen), um das Evangelium einleuchtend zu Nichttheologen sprechen zu lassen. Im einzelnen muß noch berichtet werden, daß Vokabular und Sprache dieses Versuches kaum die eines repräsentativen durchschnittlichen Lesers sind. Die Engführungen der historisch bezeugten Botschaft Jesu durch Auswahl, Paraphrase und Erläuterung schaden dem eigentlichen Anliegen dieses Versuches. Immerhin gebührt dem Vf. für das klare Darlegen seines Standpunktes Dank.

LENTZEN-DEIS FRITZLEO, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern.* Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen (Frankfurter Theologische Studien, 4. Bd.) (VIII u. 324.) Knecht, Frankfurt 1970. Paperback.

Sehr gründliche und umfassende Untersuchung. Einer Darlegung der Auslegungsgeschichte (auch als Rechtfertigung neuerlicher wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Gegenstand) folgt eine knappe Textkritik und eine umfängliche Literaranalyse der einzelnen synoptischen Stücke. Der eigentliche Bericht über die Taufe Jesu durch Johannes und die nachfolgende Szene werden auseinandergehalten. Das 3. Kap. handelt über den Sinn der Johannestaufe (gemeinsamer Hintergrund der jüdischen Reinheitsriten; aber völlig singulär durch die Einmaligkeit der Spendung; diese Taufe als Ausdruck der prophetischen eschatologischen Sendung des Täufers). Dieser den Täufer anerkennende Bericht historischen Geschehens stellte die Christen freilich vor die christologische Frage. Im 4. Kap. wird der Hintergrund der Motive in der Szene nach Jesu Taufe untersucht (dem Heraufsteigen aus dem Wasser wird kein sicherer Bedeutungskontext zuerkannt; Himmelsöffnung und Himmelsstimme weisen auf die Gattung Vision; die Geistbegabung kann hier weder als Gerichts-, noch als Schöpfer-, noch als allgemeiner oder besonderer Propheten-Geist bestimmt werden, hingegen gehöre Is 42,1 zu den wichtigsten Hintergrundtexten; für die Taubengestalt komme am ehesten das Verständnis als Symbol Israels in Frage; wie für die anderen Motive könne auch für die Taufstimme keine literarische Abhängigkeit von einem oder wenigen atl. Texten erwiesen werden). Im 5. Kap. wird versucht, aus Targum-Texten eine literarische Gattung „Deute-Vision" nachzuweisen (Deutung der im biblischen Text genannten Personen in der nachträglich gebildeten Form einer „Vision"); es könne wahrscheinlich gemacht werden, daß diese Gattung schon im 1. Jh. bekannt gewesen sei. Im 6. Kap. werden Schlüsse gezogen (die „Deute-Vision" der Taufe Jesu stamme aus jüdischem Milieu — entgegen verbreiteter formgeschichtlicher Annahme —; Jesus werde am Anfang von seinem erst am Ende voll erkannten Idealbild und Wesen her dargestellt; Symbol der Taube unterstreiche Jesu Sendung an das Heilsvolk; Is 42,1 wird verarbeitet, Geistbegabung weise aber über die des „Knechtes" hinaus, messianisch-königliche Tradition; schließlich noch einige Ausführungen zur Redaktion in den einzelnen Evangelien).

Während manches wohl hätte gekürzt werden können, sollte wohl noch versucht werden, die vermutete Gattung „Deute-Vision" auf breiterer Basis zu sichern. Der Gang der Arbeit ist einleuchtend. Sehr weitreichende Literaturverarbeitung. Geeignet zum Erlernen ntl. Methoden. Beachtliche Perspektiven der wahrscheinlichen Ergebnisse.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

FUCHS ALBERT, *Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas.* Ein Beitrag zur Quellenkritik (Anal. Bibl. 49). (X. u. 217) Bibl. Institut Press, Rome 1971. Brosch. L. 4500, $ 7.50.

1968 war die hier zu besprechende Arbeit als philologische Dissertation von der philosophischen Fakultät der Universität Salzburg angenommen worden. Das philologische Moment steht also im Vordergrund der Untersuchungen, die dann auch als theologische Arbeit gewürdigt und in die Reihe der „Analecta Biblica" aufgenommen wurden. Ausgangspunkt des Vfs. ist die Erkenntnis,

daß es bei der Erforschung des NT „nicht nur um die Frage nach der echten Verfasserschaft einzelner Schriften, sondern ebenso um die Unterscheidung von Schichten, die innerhalb derselben Schrift erkennbar werden", geht (IX). Unter diesem Aspekt versucht der Autor für zwei ntl. Abschnitte, „die relativ kurz sind" (IX), stilistische Vergleiche anzustellen, um so die Grundlage für eine richtige Interpretation zu schaffen.

In einem einleitenden Kapitel referiert F. über die verschiedenen Lösungsversuche der synoptischen Schichten und Entwicklungsstufen. Das dabei noch ungelöste Problem charakterisiert er wie folgt: „Wie immer wieder festgestellt wird, gibt es nämlich in dem Stoff, der in allen drei synoptischen Evangelien vorhanden ist, eine ziemlich große Anzahl von Gemeinsamkeiten des Lk und Mt, die von Mk abweichen oder im Gegensatz zu ihm stehen. Bei der Grundvoraussetzung der Abhängigkeit des Mt und Lk von Mk und der gegenseitigen Nichtkenntnis ihrer Evangelien entsteht daraus wiederum eine Schwierigkeit" (10). Der Vf. kommt zur Überzeugung, „daß die trotz aller Abänderungen als Grundmodell einer Lösung durchgehaltene Zqth" (= Zweiquellentheorie; soll man diese Abkürzung als eine „Bereicherung" im Wirrwarr der bereits vorhandenen Abkürzungen ansehen?) nicht alle mit dem synoptischen Problem verbundenen Fragen beantwortet. In seiner Arbeit versucht er also, noch offene literarkritische Fragen für zwei Abschnitte des Mt- und Lk-Evangeliums zu lösen: für Mt 9, 27—31 und Lk 21, 14—15 und deren Dubletten. Durch diese Auswahl, die der Vf. kurz (und m. E. nicht einsichtig genug) begründet (15—17), schafft er sich eine so schmale Ausgangsposition, daß man sich bereits hier fragen muß: reicht sie aus, um ein so schwieriges Problem auch nur annähernd lösen zu können? Trotzdem bietet der literarkritische Einstieg an zwei synoptischen Dubletten-Stücken eine interessante Ergänzung zu den bisherigen Lösungsversuchen des sog. synoptischen Problems. Denn der Autor ist der Überzeugung: „Zweckmäßigerund logischerweise muß die Arbeit also mit der Frage beginnen, ob der Stil und die Sprache der Dubletten mit Stil und Sprache des Lk bzw. des Endredaktors des Mt-Ev konform sind oder eine unabhängige Eigenart verraten" (17).

Die stilistischen und sprachlichen Untersuchungen zu Mt 9, 27—31 (45—171) und zu Lk 21, 14—15 (171—192) sind naturgemäß belastet mit allen Nachteilen stilistischer Untersuchungen; doch darauf weist der Vf. selbst hin (63). Dennoch hat er in sorgfältiger Kleinarbeit bestimmte Vorzugstermini (allerdings bleiben einige wichtige wie ἐλεεῖν, κύριος, πιστός u. a. unberücksichtigt; ihre Miteinbeziehung hätte das Ergebnis wohl in eine etwas andere Richtung gelenkt) hinsichtlich des redaktionellen Gebrauchs untersucht und die Beziehung zwischen Mt und Lk aufzuzeigen sich bemüht; die Frage des Verhältnisses von Mt- und Lk-Redaktion steht also im Vordergrund der philologischen Analysen. Trotz guter Einzelbeobachtungen ist das literarkritische Ergebnis wenig überzeugend. Daß in Mt 9, 27—31 Wortlaut und Konstruktion matthäisch sind, war schon öfter erkannt, ist aber durch die vorliegende Analyse nochmals deutlich unterstrichen worden. Ob aber die Gemeinsamkeiten zwischen Mt und Lk gegen Mk zeigen, daß „für ihr Vorhandensein bei beiden Seitenreferenten eine literarische Quelle angenommen werden muß, wenn die direkte Benutzung des einen durch den anderen ausgeschlossen bleibt" (168), ist trotz dieser Gemeinsamkeiten doch sehr zu bezweifeln. „Unerwartet" nennt der Autor sein Ergebnis und darin muß man ihm in der Tat zustimmen. Noch weniger überzeugend ist das Ergebnis der Untersuchung von Lk 21, 14—15; auch hier das Vorhandensein einer „deuteromarkinischen" Quelle zu rekonstruieren, ist aufgrund der von Fuchs durchgeführten Analysen wiederum „unerwartet" und wenig einsichtig.

Trotz dieser Einwände darf die Arbeit als positiver Beitrag zur Literarkritik gewertet werden. Sie hat zunächst einmal frühere Ergebnisse bestätigt und manche noch bestehende Unsicherheit beseitigen können; sie hat gezeigt, daß die Zweiquellentheorie nach wie vor das Abhängigkeitsverhältnis der Synoptiker am besten zu erklären vermag, und daß die Dubletten der Mt- bzw. Lk-Redaktion, nicht aber einer Sonderquelle zuzuschreiben sind. Wenn auch das Bemühen, an Hand zweier Dubletten nachzuweisen, daß neben Markus ein Deuteromarkus als schriftliche Quelle vorhanden gewesen sein muß, nicht überzeugt, so hat der Vf. dennoch auf ein Problem erneut aufmerksam gemacht, das immer noch einer befriedigenden Lösung harrt: auf gewisse sprachliche und stilistische Gemeinsamkeiten bei den von Mk abhängigen, aber unabhängig voneinander schreibenden Evangelisten Mt und Lk. Auf diese Schwierigkeit hingewiesen zu haben, ist — neben den anderen genannten (und den nicht eigens hervorgehobenen) Vorzügen — ein wesentliches Verdienst dieser Monographie.

Bochum *Alexander Sand*

KIRCHENGESCHICHTE

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA (Hg.), *De doctrina concilii Vaticani primi.* Studia selecta, annis 1948—1964 scripta, denuo edita, cum centesimus annus compleretur ab

eodem inchoato concilio (583.) Libr. Vat. 1969. Kart.

Die aus dem in der Aufschrift genannten Anlaß hier wieder abgedruckten 17 Aufsätze verschiedener Autoren (A. Kerrigan, R. Schlund, R. Aubert, M. Caudron, P. Nau, G. Paradis, L. Beauduin, U. Betti, W. F. Dewan, W. Kasper, G. Colombo, J. Hamer, U. D. del Val, J. P. Torrell, G. Dejaifve, G. Thils, A. Chavasse) erweisen schon durch die Tatsache, daß nur vier Arbeiten der Zeit vor Ankündigung des Vaticanum II angehören, wie befruchtend sich dieses Konzil auf das Studium des Vaticanum I ausgewirkt hat.

Thematisch geht es um die dogmatischen Konstitutionen „Dei Filius" und „Pastor Aeternus", die sich mit dem katholischen Glauben und der Kirche Christi befassen; dabei stehen naturgemäß die Fragen nach der Unfehlbarkeit des Papstes und dem Verhältnis zwischen Primat und Episkopat bzw. Gesamtkirche im Vordergrund.

Mit Recht läßt schon der Umstand, daß die Vf. ganz verschiedenen Schulen und Nationen angehören (die Beiträge sind in lateinischer, deutscher, französischer, italienischer und spanischer Sprache geschrieben), ein einigermaßen differenziertes Bild gegenwärtiger Problemstellung und Auslegung sowie des derzeitigen Forschungsstandes erwarten. Aber auch nach der Lektüre des Bandes wird man W. Kasper beipflichten müssen, der die Feststellung trifft: „Die Erforschung des Vatikanums (I) steht erst am Anfang" (383). Die Mehrzahl der Aufsätze ist jedoch geeignet, die weitere theologische Reflexion anzuregen und sie methodisch zu befruchten, da bei der Interpretation der behandelten Dokumente auf den jeweiligen historischen Kontext Rücksicht genommen wurde. Auch der Tatsache wird Rechnung getragen, daß das Vaticanum I keinen Abschluß gefunden hat, wodurch jene Einseitigkeit der Akzentsetzung, die dogmatischen Definitionen an sich schon eigen ist, ganz besonders deutlich in Erscheinung tritt. „Die katholische Lehre ist... nie identisch mit der Summe der formell definierten Dogmen. In diesem Sinne ist eine Definition zwar als unfehlbar, aber doch nicht als unverbesserlich zu bezeichnen" (W. Kasper, 385). Dieser Sachverhalt wurde in der kirchlichen Praxis wohl nicht immer genügend berücksichtigt.

FLIEDER VIKTOR (Hg.), *Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag.* (Sammlung „Aus Christentum und Kultur", Sonderband I—II). Bd. 1 (412 S., 8 Abb.), Bd. 2 (392 S., 6 Abb.) Hollinek, Wien 1970. Ln., je Bd. S 260.—.

Die ursprünglich auf zwei Bände geplante — inzwischen jedoch auf drei Bände erweiterte — Festschrift für den Wiener Ordinarius für Kirchengeschichte enthält Beiträge von seinen Kollegen, Schülern und Freunden. Umfang und Vielfalt des Gebotenen nötigen den Rezensenten, sich auf das Fachgebiet, das er mit dem Jubilar gemeinsam hat, zu beschränken, ohne dadurch eine Wertung vornehmen zu wollen.

In Bd. I würdigt der inzwischen verstorbene Herausgeber *V. Flieder* den ersten ernannten Wiener Bischof Leopold von Spaur (gest. um 1480), der 1471 von Friedrich III. auf das 1469 errichtete Bistum nominiert und von Papst Sixtus IV. bestätigt wurde, die ungiebige Diözese jedoch nie antrat. *H. Peters* behandelt die 1627 erfolgte Gründung des Wiener Instituts der Englischen Fräulein durch Mary Ward, Stifterin der Kongregation. Der Niederlassung, die mit kaiserlicher Unterstützung, jedoch ohne bischöfliche Zustimmung errichtet worden war, begegnete man innerkirchlich von allem Anfang an mit Mißtrauen und Widerstand; schon 1638 verlieren sich die letzten Spuren ihres Bestandes. Die Journalistin *P. M. Plechl* vermittelt interessante Angaben, die im einzelnen leider nicht belegt werden, über den späteren Kardinal Joseph Othmar Ritter von Rauscher als Direktor der Diplomatischen Akademie (1833—1849). *A. Posch* bietet eine sehr lebendige Inhaltsangabe und Analyse der Schrift des Aeneas Sylvius „De ortu et auctoritate Imperii Romani", in der eine unabhängige Herrschergewalt des Kaisers vertreten wird, einzig und allein beschränkt durch das göttliche und natürliche Recht. *C. Rapf* widmet jenen drei Äbten des Wiener Schottenstiftes, die zugleich als Weihbischöfe fungierten, eine eingehende und aufschlußreiche Studie; sie betrifft die bewegte Zeit zwischen 1626 und 1683, die Epoche der Rekatholisierung des Landes und der Türkengefahr, da man auf den vollen Einsatz der Orden und ihrer Vorstände im Rahmen der kirchenpolitischen und seelsorgerischen Tätigkeit der Hierarchie nicht gut verzichten konnte. Anknüpfend an seine Beschäftigung mit dem Wiener Bischof Antonius Brus von Müglitz (1559—1561) schreibt *R. Lill* über den „Laienkelch in Wien"; bei dem einleitenden Überblick über die allgemeine Literatur zum Thema wurde der Aufsatz von P. Eder „Die Kelchbewegung des 16. Jhdts. im Innviertel" (Jb. d. OÖ. Musealvereines 1966, 317—336) übersehen. *H. Tüchle* beschäftigt sich mit jener Auseinandersetzung, die das Verbot der Wiener Karfreitagskommunion (1630) durch Nuntius Palotto auslöste. Die durch Kardinal Klesl veranlaßte Appellation an den Hl. Stuhl ist nicht nur deswegen interessant, weil sie den bis dahin üblichen Brauch des Kommunionempfangs am Karfreitag bezeugt, sondern vor allem wegen der Beweisführung, daß auch die römische Kirche eine Teilkirche sei, weshalb sie bisher der gesamten Christenheit nicht die Pflicht auferlegt habe, „sich ihr in allem anzugleichen".

In Bd. II geht *I. W. Frank* den Anfängen des Wiener Dominikanerklosters in einer gut belegten Abhandlung nach, wobei die Einleitung über die Spärlichkeit der Quellen für die Bettelordensgründungen des 13. Jhdts. von allgemeinem Interesse ist. *M. Fux* interpretiert die Tätigkeit der St.-Peter-und-Paul-Bruderschaft in Wien als „eine Reaktion auf das Vordringen papstfeindlichen Zeitgeistes in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts". *J. Gavigan* referiert über die u. a. durch die Abneigung des Kaisers gegenüber den vorhandenen Augustinern ausländischer Herkunft bedingte Übergabe des Wiener Augustinerklosters an die Barfüßer im Jahre 1630. Von einer merkwürdigen Episode der Passauer Diözesangeschichte berichtet *J. Oswald:* Fast 200 Jahre nach der Gründung des Bistums Wien forderte das Passauer Domkapitel eine Entschädigung für den 1469 zugefügten diözesanen Territorialverlust. Ein Thema, das eine weitere Beschäftigung verdiente, hat *G. Otruba* mit seiner Abhandlung „Katholischer Klerus und Kirche im Spiegel der Flugschriftenliteratur des Revolutionsjahres 1848" aufgegriffen. *F. Röhrig* wendet sich der neueren Geschichte zu und schreibt über die Gründung der österreichischen Chorherren-Kongregation; das Urteil über Kardinal Schwarzenberg (323) ist vielleicht etwas zu positiv ausgefallen. Den Beziehungen zwischen Bischof Robert von Olmütz und Abt Werner von Heiligenkreuz (13. Jh.) geht *H. Watzl* nach. *G. B. Winkler*, als Übersetzer der Vorreden des Erasmus v. Rotterdam zum NT bekannt, schildert die nicht völlig klare Einstellung des Humanisten zu den Juden und gelangt dabei zu einem viel differenzierteren Bild als F. Heer in seinem Buch „Gottes erste Liebe" (München 1967, 159).

Wir mußten uns mit Andeutungen begnügen. Dabei hielten wir uns an die Reihenfolge der Artikel, die alphabetisch nach den Zunamen der Verfasser angeordnet wurden. Hier dürfte bereits ein Mangel spürbar geworden sein. Bei der Reichhaltigkeit des Inhalts und dem beachtlichen Umfang (2 bzw. 3 Bde.) wäre eine sachliche und chronologische Gliederung möglich und von großem Vorteil gewesen. Auch wäre eine Vereinheitlichung der Zitationsweise sowie die Beigabe eines Registers und eines Verzeichnisses der Autoren mit kurzen biographischen Angaben für den Benützer von großem Wert gewesen. Hingegen kann der Niveauunterschied der einzelnen Beiträge nicht dem Herausgeber zur Last gelegt werden. Da die Festschrift u. a. auch zahlreiche Aufsätze aus den Fachgebieten Profangeschichte, Kunstgeschichte, Fundamentaltheologie, Liturgik und Philosophie bringt, werden die stattlichen Bände in vielen Bibliotheken Eingang finden.

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

Dieses dem Wiener Historiker Leo Santifaller zum 80. Geburtstag gewidmete Heft eröffnet ein Bericht *H. Schmidingers*, der die engen Beziehungen des Jubilars zum Österreichischen Institut in Rom würdigt und ein umfangreiches Verzeichnis des Schrifttums Santifallers anfügt (23—42). *A. A. Strnad* publiziert mehrere Briefe und Karten Achille Rattis an Theodor v. Sickel, dem Direktor des Österreichischen Instituts in Rom von 1881 bis 1901. Zur Tradition der Weltwunder als literarische Gattung schreibt *M. Demus-Quatember*. *R. M. Herkenrath* beschäftigt sich mit zwei verfälschten Ravennater Diplomen Kaiser Friedrich Barbarossas. *O. Hageneder* untersucht „Expeditionsbündel", im „Registrum Vaticanum 4", das die Briefe der beiden ersten Pontifikatsjahre Innozenz' III. enthält. Unter Expeditionsbündeln versteht man „Gruppen von Briefen, die entweder für denselben oder einige geographisch benachbarte oder sonstwie miteinander in Beziehung stehende Empfänger ausgestellt wurden" (111). Dabei gelingt es ihm, bisher unerkannte Gesetzmäßigkeiten in der Anlage der Register aufzudecken. Ausgehend von seiner Dissertation (Freiburg i. Br. 1968) bietet *F. R. Hausmann* eine Studie über den italienischen Humanisten G. A. Campano (1429—1477). Zur Frage nach den griechischen Handschriften im Besitz des spanischen Jesuiten und Teilnehmers am Konzil von Trient Francisco Torres nimmt *O. Kresten* Stellung. *E. Garms-Cornides* bringt eine Literaturübersicht über die italienische Forschung zur Geistesgeschichte des 18. Jhdts., die in sich einen Beitrag zur italienischen Aufklärung darstellt; durch das umfangreiche Autorenverzeichnis (273—278) wird die Arbeit bestens erschlossen und ihre Gründlichkeit bewiesen. *W. Zettl* schreibt über „die Versuche zur Gründung eines Nationaltheaters in Rom nach 1870".

Wenn wir uns im großen ganzen mit einer Inhaltsübersicht begnügt haben, so deswegen, weil bei der stark spezialisierten Themenstellung der einzelnen Aufsätze dem Leser dieser Zeitschrift mit einer Anzeige mehr gedient sein dürfte als mit einer ins Detail gehenden Auseinandersetzung. Doch bestätigt der Rezensent gerne die Sorgfalt der Beiträge.

BIRKE ADOLF M., *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus.* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der kath. Akademie in Bayern, Reihe B: Forschungen Bd. 9) (XVIII u. 135.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. lam. DM 28.—.

Nach der vor einigen Jahren abgeschlossenen Ketteler-Biographie von L. Lenhart (3 Bde.,

Mainz 1966—1968) hat sich nun A. M. Birke mit seiner an der Freien Universität Berlin approbierten Dissertation an ein ebenso schwieriges wie verlockendes Thema gewagt und ist den Beziehungen des großen Bischofs zum deutschen Liberalismus mit viel Fingerspitzengefühl nachgegangen. Es ist Birke gelungen, ohne hierbei Ketteler zu idealisieren, aufzuzeigen, daß dieser bedeutende Repräsentant des politischen Katholizismus in Deutschland im wesentlichen sich selbst treu geblieben ist, auch wenn er nach außen hin eine Wende von einer eher freundlichen zu einer feindlichen Haltung gegenüber dem Liberalismus vollzogen hat. Ketteler war aber auch später nicht gegen den Liberalismus schlechthin, sondern mehr gegen jene besondere „Ausformung, die er in Deutschland nach 1848 erfahren hatte" (101); er war, wie er selber einmal sagte, gegen den Liberalismus, sobald dieser „gar nichts anderes als der alte Absolutismus unter freiheitlichen Formen" (87) geworden war und z. B. seine Auffassung von Bildung der gesamten Gesellschaft aufdrängen wollte (61).
Die Beigabe bisher unerschlossener Originaltexte bereichert das Buch nicht unwesentlich. Störend wirken gelegentliche Zitate aus zweiter Quelle (vgl. z. B. S. 85, Anm. 51) sowie der überflüssige Doppeldruck einer Ketteler-Stelle (67, Anm. 56 und 69 f.).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

DAUVILLIER JEAN, *Les temps apostoliques. Ier Siècle.* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident Tome II) (XVIII u. 744.) Sirey, Paris 1970. Brosch. F 125.—.

Mit diesem Werk beabsichtigt der Autor, „vor allem die urchristlichen Institutionen selbst zu rekonstruieren, wie sie zu den apostolischen Zeiten bestanden, auch wenn sie in gewissen Punkten nicht ganz (!) dem Bild entsprechen, das man sich davon im Mittelalter oder in der Neuzeit gemacht hat" (1). Dem „nicht ganz" (pas entièrement) mag man schon entnehmen, daß hier der Versuch unternommen wird, die späteren Institutionen doch möglichst schon in der Apostelzeit zu entdecken. So kann Vf. sagen, daß die Zuwahl des Matthias den ersten Fall darstellt, daß die Kirche ein Glied „ihrer Hierarchie" einsetzte (154). Und die Apostel rechnet er zum „höheren Klerus" (318).

Um es vorwegzunehmen: das Buch liefert für die meisten Bereiche des behandelten Zeitabschnittes ein knappes, in der Einstellung recht konservatives Resümee, wobei jedes Kapitel mit einer wenn auch nicht vollständigen, so doch außerordentlich reichhaltigen Bibliographie versehen ist. Vorausgeschickt wurde noch eine Kritik der Quellen, auf die sich die Darstellung gründet, vor allem also eine kurzgefaßte Einleitung ins NT (47—126). Leider sind die dabei bezogenen Positionen so, daß sie die Arbeit um einen guten Teil ihres Ertrags bringen. Ein Beispiel: Vf. setzt die Pastoralbriefe mit Sicherheit 65—67 an und hält sie für paulinisch. (Wer sich über alle Fragen der Pastoralbriefe unterrichten will, greife nun zu dem exzellenten Kommentar von Norbert Brox in der Regensburger Bibel 7/2, 1969). Aber gerade in diesem Fall hat selbst ein so zurückhaltender, hochangesehener Exeget wie L. Cerfaux davor gewarnt, die Pastoralbriefe zur Bestimmung der paulinischen Theologie oder zur Rekonstruktion der Geschichte des Urchristentums ohne höchste Vorsicht heranzuziehen (A. Robert/A. Feuillet, Introduction à la Bible II, 1959, 529, in der deutschen Ausgabe, Freiburg 1964, 481). Leider hat Vf. auch die neuere Literatur über die Apostelgeschichte nicht zur Kenntnis genommen. Hätte er etwa Haenchens großen Kommentar studiert, dann hätte er Lukas nicht einfach als Historiker, sondern auch als Schriftsteller und Theologen einschätzen gelernt. Dann hätte er nicht lang zu reflektieren brauchen, was Gamaliel zu seinem bekannten Rat bewogen habe (654), denn Lukas hat ohne Zweifel die ganze Rede Gamaliels frei komponiert, und was er Gamaliel in den Mund legt, ist seine eigene Forderung, die er mit dem letzten Wort der Apg nochmals betont (akolytos: ohne Behinderung!).
Diese schlaglichtartigen Bemerkungen sollen nicht etwa unseren Undank gegen den ungemein fleißigen Autor, sondern lediglich unsere prinzipielle Kritik an seiner Methode ausdrücken. Vielleicht kann er sich zu einer stark überarbeiteten Neuauflage entschließen. Unterdessen wird sich der deutsche Leser schneller, kürzer und sachlicher etwa bei Hans Conzelmann (Geschichte des Urchristentums, Göttingen 1969) informieren.

Graz *Johannes B. Bauer*

SOCIETE DES LETTRES ET DES SCIENCES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LUBLIN, *Le millennaire du Catholicisme en Pologne.* (627.) Lublin 1969.

1966 feierte die Kirche Polens ihr tausendjähriges Jubiläum. Zu diesem Anlaß wurde ein dreibändiges Sammelwerk mit Beiträgen von 29 Gelehrten (davon 17 Professoren der kath. Universität Lublin) vorbereitet. Aus diesem 1969 in polnischer Sprache veröffentlichten Werk wurden 14 Beiträge in einem für das Ausland bestimmten Band zusammengefaßt. In französischer, englischer und deutscher Sprache verfaßt, betreffen sie vor allem die Beziehungen der Kirche Polens zur Weltkirche. Geordnet sind sie nach drei Gesichtspunkten.
1. Die Kirche Polens als religiöse Gemeinschaft. *Z. Sulowski* schreibt über die Christianisierung Polens (31—86). Er arbeitet sich dabei wegen der Knappheit der Quellen

durch ein Dickicht von Hypothesen und bietet als Ergebnis wieder eine allerdings gut begründete Hypothese. Es fällt auf, wie sehr die Anfänge des Katholizismus in Polen allgemein mit dem Westen und insbesondere mit Deutschland verknüpft sind. — Es folgt (87—143) eine Sammelarbeit von acht Autoren über die Entwicklung der kirchlichen Organisation in Polen (pfarrliche und diözesane Strukturen, Ordensgründungen). — Der Beitrag von *W. Schenk:* Aus der Geschichte der Liturgie in Polen (145—221) behandelt die slawische Liturgie, die Quellenforschung der lateinischen Liturgie, Meßfeier, Sakramentenspendung, Kirchenjahr, Heiligenkult, und weist immer wieder auf die heute anstehenden Probleme hin. — Die Entwicklung des theologischen Denkens bis zur Gründung der theologischen Fakultät in Krakau verfolgt *M. Rachowicz* in seiner systematischen Abhandlung (223—243). — Im Beitrag „Die lokale kirchliche Gesetzgebung in Polen vor dessen Teilung im Lichte der Gesetzgebung der Universalkirche" kann Weihbischof *W. Wojcik* aufweisen, wie die kirchliche Gesetzgebung stets bestrebt war, einerseits den religiös-sittlichen Bedürfnissen des Landes Rechnung zu tragen und anderseits die Übereinstimmung mit dem allgemeinen Kirchenrecht herbeizuführen (245—278). — Die Arbeit von *K. Gorski* „Geschichte der polnischen Spiritualität" (279—354) ist rein chronologisch-biographisch und macht keinen Versuch, einige Grundlinien polnischer Spiritualität (wenn es solche gibt) synthetisch zu zeichnen. — Polens Beitrag zur Missionstätigkeit der Gesamtkirche schildert Weihbischof *W. Urban* in „L'oeuvre des missions de l'Église catholique en Pologne" (355—409). Er bestand vor allem in der Missionierung der Nachbarländer (Pommern, Preußen, Lithauen, Ruthenen . . .) und den Unionsbestrebungen mit der Ostkirche.

2. Beitrag der Kirche zur Wissenschaft und Kultur Polens. Der über Polen hinaus bekannte Philosoph *St. Swiezawski* berichtet über die mittelalterliche Philosophie Polens (411—440) und gibt eine Darstellung des Forschungsstandes und eine Skizze künftiger Synthese. Vf. erweist seine gute Kompetenz in den einschlägigen Fragen. — Was der Klerus Polens zur Entwicklung der Mathematik und der Naturwissenschaften bis ins 19. Jh. geleistet hat, weist *A. Birkenmajer* nach (441—460). — Das katholische Schulwesen Polens (Pfarrschulen, kirchliche Akademien, Jesuiten = und Piaristenschulen) behandelt *A. Wojtkowski* (461—497). Einen Abriß der Geschichte religiöser Musik in Polen bietet *F. H. Feicht* (499—553).

3. Die Kirche Polens im Rahmen der Gesellschaft und des Staates. *W. Sawicki* würdigt die Rolle der Kirche in der Organisation und Administration des Staates vor der Teilung Polens in den Jahren 966 bis 1795 (555—588). — *Cz. Strzeszewski* informiert über die Auseinandersetzung der Kirche Polens mit den Problemen sozialer und ökonomischer Art wie: die Lage der Landbevölkerung, das Verhältnis den Ausländern gegenüber, die Aus- und Binnenwanderung der Bevölkerung, Wallfahrten, das Verhältnis zum Staat und dgl.

Der umfangreiche Band vermittelt eine gute Einsicht in die Probleme der Kirche Polens im Lauf ihres tausendjährigen Bestehens. Es zeigt sich deutlich, daß sie immer in reger Verbindung stand sowohl mit der Weltkirche als auch mit Gesellschaft und Staat. Dies erklärt teilweise den stark nationalen Charakter der polnischen Religiosität. Die Vf. der verschiedenen Beiträge sind trotz angestrebter Synthese sehr vorsichtig in der Formulierung etwaiger Folgerungen und allgemeiner Charakterisierung. Das erklärt sich zum Teil aus Mangel an Quellen und Monographien, wäre aber doch in einigen Arbeiten zu erwarten gewesen. Alle Abhandlungen regen zum weiteren Forschen an und bieten dazu umfangreiche Literaturnachweise.

Lublin *Rudolf Zielasko*

SCHWAIGER GEORG (Hg.), *Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum.* (180.) Pustet, Regensburg 1970. Kart. DM 14.50.

Wohl aufeinander abgestimmt und qualitativ ziemlich homogen ist es hier Mitgliedern der Münchner Katholisch-Theologischen Fakultät gelungen, im Genre der Ringvorlesung die wichtigsten Fragen um das Erste Vatikanum mit der Distanz von 100 Jahren und der Perspektive des letzten Konzils abgerundet anzusprechen. Der Darstellungsform und ihrem Zweck entsprechend waren die Themen weit gefaßt und konnten vielfach auf bereits vorliegende moderne Forschungsergebnisse zurückgreifen. Die wissenschaftliche Diskussion gewann dort an Originalität, wo die Sicht des Dogmatikers, des Fundamentaltheologen und des Kirchenhistorikers möglichst ausgeglichen in einem Wurf zusammentrafen.

Letztgenannte Wunschvorstellung theologischer Wissenschaft trifft für das ganze Buch zu und läßt es insofern auch methodisch als beispielgebend erscheinen. Das gilt in besonderem Maße für den Abschnitt über Offenbarung und Glauben von *H. Fries*, über die Honoriusfrage von *P. Stockmeier*, über Vinzenz von Lerin von *J. Speigl* und für den glänzenden Artikel über Dogmenentwicklung von *J. Finkenzeller.*

Die Reihe motiviert, erhellt und kritisiert Ereignisse, Formulierungen und Probleme des I. Vatikanums, so daß es in einem optimalen Grad möglich wurde, seine eigentliche Botschaft zu verstehen.

Bochum *Gerhard B. Winkler*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

BAUM GREGORY, *Glaubwürdigkeit.* Zum Selbstverständnis der Kirche. (Ökumenische Forschungen, hg. v. H. Küng u. J. Ratzinger, Kleine ökumenische Schriften Nr. 2) (280.) Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 14.80.

Der Kirchenaustritt des englischen Theologen Charles Davis war für die Katholiken des gesamten angelsächsischen Raumes ein traumatisches Erlebnis. In ‚A Question of Conscience' (‚Eine Gewissensfrage') hat Davis versucht, den Schritt für sich selbst und für seine Mitwelt zu rationalisieren. In der mit H. Küngs ‚Wahrhaftigkeit' eröffneten Serie erschien nun, von Küng mit einem ‚Geleitwort', vom Vf. mit einem ‚Vorwort zur deutschen Ausgabe' angereichert, eine Übersetzung der 1968 in New York als ‚The Credibility of the Church' veröffentlichten Schrift von Gregory Baum, die Davis einem deutschsprachigen Publikum bekannt machen will und eine Antwort auf dessen ‚Gewissensfrage' versucht. Der in Berlin geborene, in Kanada als Theologe tätige Konvertit Baum kommt aus der Sicht des II. Vatikanums zu einer positiven Antwort zum Problem der von Davis der institutionellen Kirche abgesprochenen Glaubwürdigkeit. Ob sich freilich ein subjektives Erlebnis, wie es dem Schritt des englischen Theologen offensichtlich zugrunde lag, einer Rationalisierung im einen, wie einer Gegenrationalisierung im andern Sinn eröffnet, muß dahingestellt sein. Ist nicht das Phänomen ‚Kirche' als ein Teilaspekt des ‚scandalum crucis' aus sich nicht eher fraglich und unglaubwürdig, wir sähen es denn im Lichte des Glaubens? ... Davis und Baum unterscheiden sich grundsätzlich in Deutung und Wertung des Konzils, auf dem beide als ‚periti' tätig waren. Davis hält dafür, „daß die alte Institution es nicht mehr schaffen kann", Baum, daß sie „noch einen Sinn hat" (17). Baum begegnet Davis' subjektiver Gewissensüberzeugung vornehm und offen, versucht aber logisch und theologisch zu argumentieren: ein Kampf mit ungleichen Waffen. Dennoch hat uns Baum ein nützliches Buch geschrieben. Denn Davis gab ihm Anlaß, den durch das Konzil erfolgten Wandel des Kirchenverständnisses nachzuzeichnen, dem ‚restriktiven' Kirchenbegriff jenen einer ‚offenen Kirche', als einer ‚Kirche von Abel an', gegenüberzustellen, von der ‚Unheilssituation der Gesamtmenschheit' als der Sünde der Welt und damit von einem neuen Verständnis sowohl der Erbsünde wie der Erlösung zu sprechen. Die ‚Apologetik von gestern' ist überholt. Die Spannungen ‚innerhalb der Pluriformität der Kirche' (als lokale und universale Belange) und jene ‚zwischen Vergangenheit und Gegenwart' lösen sich in der Kirche ‚von morgen', die ihre Glaubwürdigkeit vom NT herleitet, ‚die Vergangenheit erklärt und ihre gegenwärtige Existenz erhellt'. So weiß Baum es verständlich zu machen, ‚weshalb man Christ wird und bleibt'.

Baums Plädoyer für die Glaubwürdigkeit der Kirche ist somit einerseits weniger als eine Antwort an Charles Davis, weil er das subjektive Moment kaum beachtet, es aus seiner Zielsetzung heraus auch nicht beachten kann, andererseits mehr, weil er alle anspricht, die heute der institutionellen Kirche in Unsicherheit, wenn nicht Skepsis gegenüberstehen. Baums Schrift ist ein ausführlicher Sach-Index zu den vielerlei Fragen, die heute Christen beunruhigen, aber auch ein Weiser zu innerer Sicherung, zu jener Hoffnung, die den Glauben nicht in einem apologetischen Kurzschluß zu überholen versucht. Nach Davis sind die Kirchen am Verschwinden. Baum sieht eine Kirche im Kommen, deren Aufgabe es sein wird, ‚die Menschheit kraft des Evangeliums zu einen und zu versöhnen' (253).

WINNINGER PAUL, *La vanité dans l'Église.* (164.) Centurion, Paris 1968. Kart. lam. F 12.—.

Eine Probe aufs Exempel zum Thema ‚Glaubwürdigkeit der Kirche' versucht die wenig umfangreiche, aber geistvolle Schrift des Elsässer Theologen, Soziologen und Philosophieprofessors Winninger. Sie segelt, wenn nicht in allen, so doch in vielen Gewässern unter einem guten Wind, hat doch der belgische Kardinal Suenens in einem weit verbreiteten Interview (Informations Catholiques Internationales, Paris, 15. Mai 1969) die Lektüre dieses ‚ausgezeichneten Buches' empfohlen (Orientierung 33/9, 15. 5. 1969, 106; siehe dazu José de Broucker, Das Dossier Suenens. Diagnose einer Krise, Styria, Graz 1970). Das französische Original erschien 1968; 1969 gab es bereits eine italienische (Cittadella Editrice, Assisi), und noch im selben Jahr kündigte Styria-Graz eine deutsche Übersetzung in der Serie ‚Mutige Bücher' an.

‚Vanitas' ist ein uraltes Thema. Vom biblischen Prediger (Eccli 1, 2; 12, 8) an, über die Psalmen (28, 6; 51, 9) bis zur Nachfolge Christi (I 1), von den fünfzehn Strophen des Barockdichters Gryphius und gleich einem ganzen Band lateinischer Lyrik ‚De Vanitate Mundi (sive Saeculare Carmen)' des Jesuiten Jakob Balde (Köln 1681) bis zum ‚Wahn, Wahn, überall Wahn' des Wagnerschen Hans Sachs. Vf. behandelt das Thema im engeren, ethisch-moralischen Sinn, als falsche Manifestation und Anhänglichkeit an in sich Wertloses, Unevangelisches, innerhalb der Kirche Sinnloses und daher Un- und Antikirchliches. Einer phänomenologischen Analyse der verschiedenen Formen der Eitelkeit in Titeln, Würden, Kleidern usw. folgt die Konfrontation mit den evangelischen Tugenden auf weitem anthropologischen Hintergrund. Was

die altkirchliche und mittelalterliche liturgisch-monastische Theologie des Kleides z. B. zu sagen hatte, kommt hier natürlich nicht zu Wort. Was Vf. aber zu sagen hat, das sagt er geistvoll, belesen und beredt, herausfordernd, und gelegentlich auch zum Widerspruch reizend. Gewiegter Fechter, der er ist, stellt er den berühmten Satz Pascals über die Eitelkeit, mit dem man ja auch ihm beikommen könnte, gleich an den Beginn seiner Ausführungen: „Derart ist die Eitelkeit im Herzen des Menschen verankert, daß ein Soldat, ein Troßknecht, ein Koch, ein Tagedieb sich rühmen und Bewunderer haben wollen; und selbst die Philosophen wollen sie. Und die, die dagegen schreiben, wollen den Ruhm, gut geschrieben zu haben; und die, die sie lesen, wollen den Ruhm, sie gelesen zu haben; und ich, der ich das schreibe, habe vielleicht diesen Wunsch, und vielleicht die, die es lesen werden ..." (Pascal, ausgewählt und eingeleitet v. Reinhold Schneider, Fischer Bücherei, Frankfurt/M. u. Hamburg 1954, 156). — Wie diesem Teufelskreis entrinnen? ... Anfang — und vielleicht auch schon Ende — wäre es, ihn zu durchschauen! Dafür schärft uns Vf. wahrhaftig den Blick.

Rom *Franz Wasner*

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

Die Welt des Fortschritts schlägt den Menschen in ihren Bann. Die zu erbringenden Leistungen beanspruchen ihn. Das Unmittelbare, Machbare, Meßbare fordert ihn heraus. Diesem Menschen in dieser seiner Welt stellt Vf. seine harten Fragen: Kann man mit den Instrumenten der Innerweltlichkeit die ganze Wirklichkeit ausmessen? Seine Antwort: Man kann es nicht. „Die physische Natur ist nur ein Fragment der Wirklichkeit." „Der Hauptteil ist dem Menschen entzogen wie dem Auge der Eisberg, von dem nur die Spitze über Wasser ragt." (84) Vf. führt den Leser an die Grenzen menschlicher Existenz; an die Grenzen der Freiheit; an die Grenze des Wortes; an die Grenze der Passion und des Todes und an den Punkt, wo sich die Innerweltlichkeit selbst in Frage stellt, wo alles fragwürdig, absurd wird. Welche Antwort gibt es darauf? „Die absurde Antwort allein ist der absurden Frage gewachsen." (78) Vf. stellt alles Humane unter die Krisis des Evangeliums, hinterfragt die Vordergründe unserer Welt, leuchtet die Hintergründe aus. Was er dort sieht, erscheint dem denkenden, rechnenden Verstand absurd, dem glaubenden Menschen aber glaubwürdig: „Könnte es nicht sein, daß das Absurde das Wahre ist?" (52) „Credo, quia absurdum est." (77) Hier liegt der Akzent und auch die Einseitigkeit dieser Meditationen. Die positiven Ansatzpunkte wie Kraft, Fülle, Leben sind als Hinweise für Anwesenheit und Wirken Gottes in unserer Welt kaum oder nicht berücksichtigt. Die Sprache ist sehr dicht, aphoristisch aufgeladen. Die Sätze stehen blockartig nebeneinander, so daß das ganze sich dem raschen, flüssigen Lesen widersetzt. Diese „Meditationen zur Zeit" sind eine echte Herausforderung.

RAHNER KARL, *Chancen des Glaubens.* Fragmente einer modernen Spiritualität. (255.) (Herder-Bücherei, Bd. 389) Freiburg 1971. Kart. lam. DM 4.90.

In diesem Taschenbuch sind 33 Beiträge zusammengebunden. Der Untertitel macht den Leser darauf aufmerksam, daß er sich nicht einen abgerundeten Traktat über den Glauben erwarten darf, sondern theologische Überlegungen zu Einzelfragen, wie sie die Zeit stellt. Der Themenkatalog reicht von Gebet, Eucharistiefeier, Friede, Alltagstugenden, Krank-Sein bis zu Fragen des priesterlichen Dienstes und des Ordenslebens.

Es sind fast durchwegs Gelegenheitsaussagen aus den Jahren 1968—70, in Form von Predigten, Reden, aktuellen Artikeln, die in verschiedenen, zum Teil schwer zugänglichen Zeitschriften erschienen sind. Der Ansatzpunkt ist oft beiläufig, vordergründig, dem Alltag der Kirche oder des Lebens überhaupt entnommen. Aber daran eben zeigt sich der Theologe Rahner, daß er diese Ansätze auf ihren Zusammenhang und Hintergrund hin befragt, sie in einen großen Horizont hineinstellt und sie so ausweitend deutet. Unversehens wächst aus einer konkreten Frage eine allgemein gültige Erkenntnis heraus oder es wird ein theologisches Prinzip in ein Lebensdetail hinein ausgemünzt.

Ebenso wie die Spannweite zwischen Konkret und Allgemein ist auch die Spannweite zwischen Vergangenheit und Zukunft spürbar. Rahner ist ein Theologe, der aus der Tradition lebt und denkt. Die Tradition ist ihm aber nie nur eine Schatztruhe mit gewissen alten abgelegten Sachen, die man bei passenden Gelegenheiten demonstrierend vorzeigen kann, sondern die lebendige Geschichte, aus der die Gegenwart geworden ist und die weiterdrängt in eine Zukunft hinein. In eine Zukunft, die sein großes Anliegen ist. Freilich werden ihm nicht alle folgen können. Sei es, daß sie von anderen theologischen Voraussetzungen herkommen, sei es, daß sie mit theologischem Denken nicht genügend vertraut sind. Die meisten Artikel dieses Bändchens sind aber auch dem Nicht-Theologen verständlich.

Innsbruck *Stefan Hofer*

KUNZ ERHARD, *Glaube-Gnade-Geschichte.* Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ. (XIV u. 302.) (Frankfurter Theologische

Studien, I. Bd.) Knecht, Frankfurt/M. 1969. Paperback DM 35.—.

Der Einfluß des Jesuiten P. Rousselot (1878—1915) auf die katholische Glaubenstheologie unseres Jahrhunderts (vor allem durch die Studie „Les Yeux de la Foi", dt. „Die Augen des Glaubens", vom Jahre 1910) ist nicht zu überschätzen. K. sucht die Glaubenstheologie Rousselot's in den Gesamtzusammenhang mit seiner Philosophie und Denkform zu stellen und so die innere Entwicklung seiner Gedanken über „Die Augen des Glaubens" hinaus zu zeigen. Das Grundanliegen, das R. beschäftigte, ist heute immer noch aktuell: einerseits die Verbindung von geschichtlich bedingtem Denken und Erkennen mit dem gnadenhaft geschenkten Glauben, andererseits die personale Beziehung des Menschen zu Gott. Er ist auf theologischem Feld einer der Mitbegründer personalistischen Denkens und dadurch einer der bahnbrechenden Erneuerer katholischer Theologie.

Der 1. Teil der Untersuchung ist R.s Philosophie und Denkform gewidmet. Hier zeigt sich das neue personale Seinsverständnis, das allen Aussagen über die Notwendigkeit der Gnade beim Zustandekommen des Glaubensaktes zugrunde lag. — Der 2. Teil bringt die eigentliche Glaubenstheologie im Anschluß an das Hauptwerk „Die Augen des Glaubens" zur Darstellung. Das Verhältnis von Natur und Gnade, Vernunft und Glaube in den späteren Arbeiten untersucht der 3. Teil. Alle Denkschritte sind nicht ohne den geistesgeschichtlichen Hintergrund zu würdigen, weshalb K. dessen Erhellung, wie auch die nötige Abhebung von der zeitgenössischen Neuscholastik gründlich durchführt. Zum Abschluß wird eine Synthese der Glaubenstheologie R.s geboten, die konsequenterweise zu Folgerungen für die heutige Diskussion um Glaube und Offenbarung führt. Hinweise auf die Kritik, die R. in der heutigen Theologie erfährt, wie auch auf die Grenzen, die seiner Konzeption gesetzt sind, werden vermerkt und begründet. Die bohrenden Fragen des Modernismus sind heute zwar z. T. verarbeitet, trotzdem fehlt es nicht an einer unübersehbaren Parallelität der Fälle. Die Fragestellung: Natur und Gnade, Geschichte und Absolutum — wie verhalten sie sich zueinander? ist als Aufgabe gläubiger Existenz in unser modernes Weltverständnis eingerückt. Eine Theologie der Säkularisation kann auf Lehrer wie P. Rousselot nicht verzichten.

Graz *Winfried Gruber*

ÖKUMENE

JOEST WILFRIED, *Ontologie der Person bei Luther.* (449.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967. Ln. DM 48.—.

Vf. unternimmt den bisher so nicht gemachten Versuch, Luthers Theologie systematisch auf ihre ontologischen Aussagen hin abzuhorchen. Fraglos ist dieses Bemühen für den lutherisch-katholischen Dialog von Wichtigkeit, hat doch die Ablehnung der aristotelischen Ontologie seitens Luther katholischen Theologen immer wieder große Verständnisschwierigkeiten bereitet und viele Mißverständnisse verursacht. Was tritt bei Luther an ihre Stelle? Jeder, der sich etwas in der Theologie Luthers auskennt, weiß, daß bei ihm kein in expliziter philosophischer Bemühung ausgearbeitetes ontologisches System zu erheben ist. Wer aber glaubt, Luther würde überhaupt keine ontologischen Aussagen machen, dürfte von einem verengten Begriff „Ontologie" ausgehen. Vf. möchte deshalb in seiner Untersuchung den Begriff „Ontologie" von historisch wirksam gewordenen inhaltlichen Vorstellungen, mit denen er so oft in unklarer Weise verquickt wurde, entlasten und bei der rein formalen und neutralen Bedeutung belassen, nämlich bei der „Frage nach der Bedeutung von ‚Sein' und nach der Weise, wie Wirkliches da ist" (14). Nach einer ausführlichen Darstellung der Problemlage in der heutigen Lutherdeutung behandelt J. im 1. Kap. die Kritik Luthers an der Ontologie des Thomismus und des Ockhamismus. Im entscheidenden 2. Kap. wird das Sein des Menschen coram Deo beleuchtet. J. spricht vom exzentrischen, responsorischen und eschatologischen Charakter des Person-Seins. Es gelingt ihm, überzeugend aufzuzeigen, daß Luther menschliche Existenz nicht statisch als festen Seinsstand versteht, sondern dynamisch als Bewegung und Werden. Jedoch fasse er den Werde- und Bewegungscharakter des Menschseins nicht als absolute Bestimmung in dem Sinne, als ob im Werden als solchem, in Aufbruch und Bewegung um ihrer selbst willen die eigentliche Bestimmung und Daseinserfüllung wäre. Vielmehr verstehe er Bewegung und Werden als unterwegs auf ein endgültiges, eschatologisches Ziel hin, in dem dem Menschen sein eigentliches Sein, das, wohin er werden soll, vorgehalten sei (351). In einem 3. Kap. behandelt J. unter dem Titel „Das Sein des Heils für den Menschen" die Fragenbereiche um Wort und Christus bzw. Wort und Sakrament.

In meisterhafter Weise legt J. die Gedanken Luthers dar. Durch die ganze Darstellung zieht sich wie ein roter Faden die Betonung Luthers, daß der Mensch hinsichtlich des Heils nichts aus sich vermag, sondern seinen Selbststand ganz in Christus, in Gott hat, darin im wahrsten Sinne des Wortes exzentrisch ist. Es erstaunt aber doch immer wieder, wie wenig Luther neben soldhen Leitideen wie der eben erwähnten das Sein des Menschen, auch des erlösten Menschen, analysiert und wie bei ihm die Aussagen aufhören, wo die scholastischen Theologen meist erst zu fragen begonnen haben. Luther

interessiert sich für solche Fragen gar nicht. Deshalb gerät er m. E. mit der scholastischen Theologie meist auch gar nicht in Konflikt, ein Tatbestand, den J. zu wenig berücksichtigt hat. Überhaupt wäre es wünschenswert gewesen, wenn J. seine Untersuchung in einen größeren Zusammenhang gestellt hätte und vermehrt auf die je verschiedenen Denk- und Aussagestrukturen Luthers und der scholastischen Theologie eingegangen wäre. So entsteht der Eindruck, Luthers Art und Weise, von der Heilswirklichkeit zu sprechen, sei die einzig mögliche. Es kann jedoch kaum bestritten werden, daß es noch andere legitime und sich zueinander komplementär verhaltende Weisen nicht nur in der westlichen, sondern auch in der orientalischen Tradition gibt. Erst in diesem weiteren Horizont würde dann auch die Relativität der Theologie Luthers bei all ihrer Großartigkeit deutlich werden.

GASSMANN BENNO, *Ecclesia reformata.* Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften. (Ökumenische Forschungen, hg. v. H. Küng und J. Ratzinger, I. Ekklesiologische Abt., Bd. IV) (479.) Herder, Freiburg 1968. Ln. DM 48.—.

G. untersucht in diesem Band die kontinentaleuropäischen reformierten Bekenntnisschriften (im ganzen 48 Texte: Thesensammlungen, Katechismen, theologische Erklärungen, synodale Beschlüsse) auf ihre ekklesiologischen Aussagen. Er beschränkt sich weitgehend darauf, die Bekenntnisschriften selbst zu Wort kommen zu lassen und ihre Aussagen systematisch darzustellen. Dabei trägt er ein überaus reiches Material zusammen und schildert nicht nur ausführlich die geschichtliche Situation, in der die Bekenntnisschriften entstanden sind, sondern zeigt auch die theologischen Querverbindungen der einzelnen Dokumente auf. Diese differenzierte Darstellung erfordert ein sorgfältiges Lesen. G. geht es jedoch nicht nur um eine geschichtliche Darstellung, sondern er versteht seine Arbeit als einen Beitrag zur heutigen ökumenischen Aufgabe. „Aber uns geht es nicht allein um eine historische Untersuchung, auch nicht nur um ein Herausstellen der Anliegen einiger Zeugen aus vergangener Zeit. Dies lohnte die Mühe nicht. Es hieße, einen Schatz ausgraben und ihn dann liegen lassen. Es würde aber auch dem Gegenstand nicht gerecht. Denn die Schriften, mit denen wir uns befaßten, sind „Bekenntnisse", und diese „Bekenntnisse" gehen uns an! „Ihre Anliegen sind direkt oder indirekt Forderungen an die katholische Kirche. Sie gelten nicht nur damals, sondern auch heute noch. Geht es doch dabei um die Reform der Kirche, und zwar um eine Reform von Grund auf, von Wesen der Kirche her" (238). G. vergleicht deshalb in einem langen Kapitel die ekklesiologischen Aussagen der Bekenntnisschriften mit der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums. Er kann dabei feststellen, daß Bekenntnisschriften und Kirchenkonstitution sich in den Grundzügen der Ekklesiologie einig sind. Hinsichtlich der „konkreten Existenzform" der Kirche muß G. nach wie vor erhebliche Unterschiede konstatieren. Nicht alle sind gleich gravierend. Vielfach stößt Vf. jedoch zu den wirklichen Haupthindernissen einer Gemeinschaft zwischen den Kirchen der reformierten und katholischen Tradition vor, Hindernisse, die auch klar im reformiert-katholischen Dialog zutage getreten sind. Es seien hier vor allem genannt die mehr oder weniger klare Selbstidentifikation der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Christi, die Unfehlbarkeit der Kirche und das Papstamt (Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit). G. kann hier verständlicherweise nicht mehr als die Probleme aufzeigen und einige Lösungshinweise geben. Dabei ist m. E. die Interpretation der Kirchenkonstitution zuweilen etwas zu optimistisch geraten. Die nachkonziliare Entwicklung und die Erfahrungen des Ökumenismus der letzten Jahre haben gezeigt, daß sich auch nach Verabschiedung der Kirchenkonstitution das Selbstverständnis auf der institutionellen Ebene der Kirche kaum geändert hat. Die Auseinandersetzung mit der reformierten Ekklesiologie bleibt damit noch weitgehend als Aufgabe bestehen. G. hat dazu einen äußerst wichtigen Beitrag geleistet. Nicht nur große Unvoreingenommenheit und eine erstaunliche Einfühlungsgabe charakterisieren sein Buch, sondern ebenso gründliche Kenntnis der Materie und klare Sprache.

BOEGNER MARC, *Ein Leben für die Ökumene.* Erinnerungen und Ausblicke. (441.) Knecht, Frankfurt/M. 1970. Ln. DM 32.—.

M. Boegner, Pastor der reformierten Kirche Frankreichs, Mitglied der Academie Française und einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen, schenkt uns in diesem Buch eine außerordentlich spannend geschriebene Schilderung seiner eigenen ökumenischen Entwicklung. Durch seine hohen Ämter innerhalb des französischen Protestantismus kommt B. bald auch mit der weltweiten ökumenischen Bewegung zusammen. Damit geht der Bericht schnell über die persönliche Sphäre und den Bereich Frankreichs hinaus und wird zu einem wichtigen Dokument für das Verständnis der jüngeren kirchlichen Geschichte und ihrer führenden Persönlichkeiten. Verständlicherweise nimmt die Darstellung der Vorgänge in den französischen reformierten Kirchen einen privilegierten Platz ein. Mit erstaunlicher Offenheit schildert B. auch die vielen Schwachheiten seiner innig geliebten reformierten Kirche. Die Abschnitte über die Zeit des zweiten Weltkrieges, die Unterhandlungen

mit der Vichy-Regierung, mit Marschall Pétain, mit dem französischen Ministerpräsidenten Laval, mit der deutschen Besatzungsmacht, sind geradezu erregend zu lesen. In diesen Aufzeichnungen tritt uns ein Mann entgegen, der durch seine Aufrichtigkeit und seinen Mut, mit denen er die Überzeugungen seines christlichen Gewissens vertritt, nicht ohne nachhaltigen Eindruck bleiben kann. Vielleicht noch größeres Interesse dürfen die Ausführungen beanspruchen, die sich auf die ökumenische Bewegung im allgemeinen beziehen. B. nahm an allen entscheidenden Etappen, die zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen führten, persönlich teil. Seine wunderbare Gabe, auch kleine Details zu schildern und die Hauptakteure zu charakterisieren, macht diese Zeit einem meist besser verständlich als ausführliche theoretische Analysen. Natürlich spielt in diesem Band das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche keine unbeträchtliche Rolle. B. kannte nicht nur manche der frühesten katholischen Exponenten des Ökumenismus (u. a. Congar, de Lubac), durch seine vielen Kontakte mit der katholischen Hierarchie, vor allem aber durch seine Teilnahme am II. Vatikanum als Beobachter, rückte bei ihm die Beziehung des Protestantismus zur römisch-katholischen Kirche ins Zentrum des Interesses. Seine Haltung kann als realistisch und kritisch-wohlwollend bezeichnet werden, abgesehen von gewissen Urteilen in panegyrischem Stil (so bezeichnet er die Kurienreform des Jahres 1967 als revolutionär). Man kann es vielleicht der romanischen Mentalität zuschreiben, daß häufig überschwengliche Töne durchbrechen, die ans Pathetische grenzen. Es mag auch damit zusammenhängen, daß B. seiner reformierten Tradition, der klassischen Auffassung des Christentums so sicher und von der gegenwärtigen Grundlagenkrise des Christentums kaum berührt ist, obwohl er um die neuen Probleme weiß.

München *August Hasler*

STÄHLIN WILHELM, *Mysterium.* Vom Geheimnis Gottes. (214.) Stauda, Kassel 1970. Kart. lam. DM 18.—.

Das Buch des hochbetagten, fast 90jährigen lutherischen Alt-Landesbischofs von Oldenburg nimmt man mit hohen Erwartungen in die Hand, besonders wenn man weiß, daß er in der NS-Zeit in der vordersten Reihe des Kirchenkampfes stand und 1936 noch als Ordinarius in Münster sein wegweisendes Buch „Vom göttlichen Geheimnis" schrieb, in dem er den Zusammenhang von Sakrament und Kirchengestalt herausarbeitete. Diese Gedanken hat er 1969 zu einem Vortrag im Westdeutschen Rundfunk umgearbeitet, als er aufgefordert wurde, ein Wort zu den theologischen Gegensätzen innerhalb der evangelischen Kirche zu sagen. Der Neuansatz ist nun zu diesem schönen Buche umgearbeitet, einer Art „Glaubensrechenschaft eines alten Mannes", in dem er seine unaufgebbaren Positionen genau und unmißverständlich aufzeigt gegenüber einer antimysterischen Theologie, die das Mysterium, die vielberufene „Vertikalität" aufgegeben zu haben scheint. Es ist bezeichnend genug, daß er seine theologischen Gesprächsgegner, die „Theologen nach dem Tode Gottes", nicht einmal namentlich apostrophiert: er legt dar, er streitet nicht. Dennoch ist das Buch von hohem Grad eine Streitschrift, besonders wenn er den englischen Titel seines Frühwerks, The presence of God with men, ausdrücklich bestätigt: Genau das wolle er sagen!

Verglichen mit dem Werk von 1936 spricht er nun nicht mehr vom göttlichen Geheimnis, sondern genauer und gezielter vom Geheimnis Gottes, von Gott als dem Geheimnis schlechthin. In einem Einleitungsteil präzisiert er den Begriff des Mysteriums, erklärt die Übersetzung sacramentum als zu schwach, ja geradezu als irreführend, weil diese das eigentlich Gemeinte mehr verdecke als herausstelle. In den beiden Hauptteilen wird zunächst das Geheimnis Gottes herausgearbeitet und sodann in seinen Gestalten dargestellt: in Christus; im Christenleben; in der Kirche, und da speziell im Gottesdienst, im Wort, in Taufe und Abendmahl und im kirchlichen Amt; und schließlich in der Transparenz der Welt in Leib, Geschlecht und Kosmos. Das hohe Pathos bricht noch einmal durch im Schlußteil, besonders in dem Abschnitt: Der Abfall und die Gegenkirche. Auch der katholische Theologe wird das Buch mit Nutzen und Gewinn lesen, bei aller Divergenz in einigen und sogar wesentlichen Punkten.

MÜLLER KARL FERDINAND (Hg.), *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.

Die 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen hatte 1968 in Uppsala Studium und Analyse der gegenwärtigen Gottesdienstkrise angeregt. Im Sept. 1969 trat in Genf eine umfangreiche Expertengruppe zusammen, um das Thema zu ventilieren. Die Hauptvorträge waren schon in den Studia Liturgica 7 (1970) Heft 2/3 unter dem Titel Worship and Secularization veröffentlicht. Daß sie nunmehr — z. T. leicht verändert oder erweitert — auch in deutscher Sprache vorliegen, wird sicher von vielen begrüßt werden, weil hier alle wesentlichen Positionen der gegenwärtigen Diskussion vertreten sind, die längst von der Frage nach dem „Wie" des Gottesdienstes zu der seiner Berechtigung überhaupt fortgeschritten ist.

Die Meinungen der Redner wie der Diskussionsteilnehmer gehen natürlich weit auseinander, wie in dem zusammenfassenden Bericht am Schluß des Bandes (188—213) auch deutlich und ohne krampfhaften Harmonisierungsversuch festgehalten ist. Dabei sind die Fronten — was nicht verwundert — keineswegs mit den alten Konfessionsgrenzen identisch, sondern gehen quer durch sie hindurch, ob man nun die Vorträge von Katholiken wie Davis oder Pannikar, von Lutheranern wie Adam, Müller und Vajta, des Episkopalisten von Buren oder auch des russisch-orthod. Erzbischofs Bloom/London nimmt. Es war gar nicht die Aufgabe der Studientagung, sich auf eine Formel zu einigen, sondern sie sollte nur die gegenwärtigen Probleme klar umreißen und Arbeitsgrundlagen für die Versammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (im Sommer 1971) schaffen.

Es ist unmöglich, in dieser nur anzeigenden Besprechung alle Argumente aufzuführen: Das tut der Bericht selbst schon in größtmöglicher Straffung auf mehr als 200 Seiten. Allerdings wird der Katholik kaum außer acht lassen können, daß nach dem Vaticanum II Liturgie sich kaum mehr ganz mit „worship" deckt, daß ferner die unabdingbare Dimension des Sakramentalen, eben der Heilsrealisation von seiten Gottes, vordringlich ist vor aller menschlichen Bemühung um einen unserer Zeit angemessenen Gottesdienst. Auch ist es kaum vertretbar, das Lebensgefühl des Gottesdienst-Teilnehmers schlechthin als „säkularisiert" anzunehmen, so wenig wie man den Menschen des industriellen Zeitalters generell als Fließbandarbeiter ansprechen wird können. Darin bietet der Schlußbericht, in den offenbar zahlreiche Diskussionsbeiträge eingearbeitet sind, gelegentlich mehr als die Vorträge selbst.

Wer sich katholischerseits Gedanken über den Gottesdienst macht, wird sich kaum von der aufmerksamen Lektüre dieses Buches dispensieren können oder dürfen.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

SKOWRONEK ALFONS, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart.* (268.) Schöningh, Paderborn 1971. Ln. DM 28.—.

Es geht um „Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie", wie der Untertitel sagt. Die Rangordnung bei der Darstellung ist nicht leicht zu bestimmen. Der polnische Vf. nimmt in seiner Habilitationsschrift das Schaffen erstrangiger Theologen und Richtungen in der evangelischen Christenheit zum Ausgang und untersucht deren Einfluß und Wirkungen auf die ihnen nachfolgenden Vermittler einer relativ erneuerten Sakramententheologie. Es kommen möglichst vielseitig evangelische Theologen in der Ordnung einer allgemein zugestandenen Rangfolge zu Wort, was für den katholischen Partner ohne Zweifel Zurückhaltung im Urteil und feines Zuhören verlangt. Auch Prof. A. Brandenburg bescheinigt in seinem Vorwort dem Autor diese ökumenische Tugend.

Nach einer kurzen Darlegung der Grundprinzipien der evangelischen Sakramentenlehre — die Lehre vom Wort, vom Glauben, von der Rechtfertigung — setzt S. bei K. Barth ein, für dessen Auffassung die rein kognitive Bedeutung des Sakramentes charakteristisch ist. Die Auswirkungen dieses Ansatzes führen bei Barth einerseits zur Identifikation von Predigt und Sakrament, andererseits zur Verwerfung der Wassertaufe zugunsten der reinen Geisttaufe. Bei R. Bultmann und seiner Schule überwiegt die existenztheologische Deutung der Offenbarung, das Sakrament spielt kaum eine Rolle. Unmißverständlich lassen sich die Auswirkungen an den von ihm angeregten Theologen ablesen: Ebeling, Fuchs, Marxsen, Gogarten. Die sakramental-liturgische Erneuerung der Gemeinde betrieb der Berneuchener Kreis mit dem frühen P. Tillich und W. Stählin an der Spitze, die das Symbol in das Gefüge ihrer Sakramentenlehre einbeziehen. Unter den streng lutherisch orientierten Theologen werden P. Althaus, W. Trillhaas und E. Käsemann näher untersucht. Die heilsgeschichtliche Betrachtung dominiert bei O. Cullmann, von dessen biblischem Zeitbegriff der vorwegnehmende Charakter des Sakramentes seine Bedeutung gewinnt. Explizit katholisierende Theologen (Asmussen, Lackmann) finden als Vertreter einer spezifisch ökumenischen Richtung ihre eigene Würdigung.

„Fragen und kritische Bedenken an die evangelischen Theologen von der katholischen Sakramententheologie her" bringt der Autor im 8. Kap. vor. Bei aller Berechtigung der hier aufgeworfenen Probleme und angezeigten Differenzen bleibt doch eine Frage unausgesprochen: Wie steht es eigentlich in der ganzen westlichen Christenheit mit dem Phänomen „Feier"? Sind doch die Sakramente nicht isolierte Bausteine in einem unpersönlichen Zusammenhang, sondern jeweils wirkmächtige Symbole innerhalb einer „Liturgie", einer Gemeinde-Feier, die als Teilnahme an den Heilstaten Gottes gilt. Hier könnte die ostkirchliche Theologie der Sakramente weiterhelfen! Wenn es auch in der interessanten, vorwiegend referierenden Untersuchung primär um die evangelische Theologie geht, so könnte doch die katholische Stellungnahme auf die Sakramenten-Feier stärker eingehen, da sich von hierher die soziale Dimension der Sakramente sehen und die individualistische Engführung, der

evangelische wie katholische Theologen immer wieder verfallen, überwinden läßt.

Graz *Winfried Gruber*

MORALTHEOLOGIE

HÖRMANN KARL/WEILER RUDOLF (Hg.), *Zusammenarbeit von Christen und Atheisten.* Das Problem der gemeinsamen sittlichen Normen. Moraltheologentagung 1969 in Wien. (Wiener Beiträge zur Theologie. Bd. 34) (60.) Herder, Wien 1970. Kart. S 30.—, DM 4.80.

Der Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen, der 1969 in Wien tagte und dazu erstmals auch Kollegen aus den Ostblockstaaten eingeladen hatte, beschäftigte sich bei dieser Begegnung sinnvollerweise mit dem Thema „Zusammenarbeit von Christen und Atheisten". Die Frage der Findung sittlicher Normen in einer rasch sich verändernden und durch einen zunehmend komplexeren Sozialisationsprozeß geprägten Welt war ohnehin schon längst als Kongreßthema fällig; ihre Behandlung durch Moraltheologen, die ihr Zuhause in Ländern mit verschiedenen gesellschaftlichen Systemen hatten und unter verschiedenen weltanschaulichen Vorzeichen ihr Metier betrieben, erschien vielversprechend. Vor allem war nicht zu befürchten, daß sich die Erörterung des brennenden Problems der Normenfindung in Abstraktionen erschöpfen würde. Um die Öffentlichkeit wenigstens in etwa über diese Tagung zu informieren, sind die Referate, die den gemeinsamen Diskussionen zugrunde lagen, in dem hier angezeigten, von den beiden Organisatoren des Kongresses besorgten Band 34 der „Wiener Beiträge zur Theologie" gesammelt worden.

Es handelt sich um die Beiträge von Franz-Martin Schmölz (Kirche und Atheismus), Eugen Biser (Gibt es eine Kooperation von Christen und Atheisten?), Panagiotis Dimitropoulos (Die Notwendigkeit und die nötigen Voraussetzungen für die Zusammenarbeit zwischen Christen und Atheisten), Josef Georg Ziegler (Die Problematik sittlicher Normen in der pluralistischen Gesellschaft) und Michael Bertram Crowe (Der Weg der Vereinten Nationen zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte). Obgleich sich die genannten Autoren in ihren Darlegungen auf ganz verschiedenen Argumentationsebenen bewegen, stimmen sie hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis zwischen Christen und Atheisten überein in der Ansicht, daß — überspitzt formuliert — die Atheisten die große Chance der Christen seien.

Besonders nachdrücklich wird dieser Gedanke von *Schmölz* in die Debatte geworfen, wenn er, kirchenamtliche Texte referierend, bemerkt, „daß sich der nichtgläubige Verhandlungspartner in der Wahrheitsfindung auf allen Gebieten dieser Welt (gegenüber dem gläubigen Christen immer noch) im Vorteil befindet" (16). Einer Zusammenarbeit zwischen Christen und Atheisten steht nach Schmölz im Augenblick eigentlich nur die Unfähigkeit der Christen entgegen, die autonomen irdischen Wirklichkeiten anzuerkennen (vgl. 17) und den eigenen moralischen Kategorienapparat entsprechend zu ändern (vgl. 13).

Biser geht mit der These ins Gericht, „daß es sich beim Gegensatz von Christen und Atheisten... um eine Differenz im innersten Prinzip: Gott" (20) handle, und betont, daß „eine echte Relation von Theismus und Atheismus nicht mehr bestritten werden (könne), und bestünde sie nur darin, daß der Atheismus den Gottesglauben nach Art eines Schattenwurfs begleitet" (24). Den Beweis für diese These findet Biser, ausgehend von den modernen Atheismus-Interpretationen, in der Exzentrität des Menschen, der nur durch Bestätigung von außen (Mitmensch, Welt, Gott) zur Annahme seiner selbst gelangen könne, aber dadurch auch in seiner Identität sich bedroht wisse, weil Gott ihm immer als „göttlich überlegenes Du" entgegentrete. Zur Chance wird der Atheismus für den Christen deswegen, weil der Christ, die latente Anwesenheit des Unglaubens in seinem Glauben erkennend, seinen Glauben fortwährend übersteigen muß, wenn er darin nicht zu falscher Sicherheit gelangen soll. Dieser Überstieg des Glaubens um des Glaubens willen bedeutet, daß die Hinwendung zu Gott aufs neue aktuiert und der im Glaubenden immer nur gebannte Unglaube zur Sprache gebracht wird, womit sich grundsätzlich auch die Möglichkeit des Dialogs mit dem Atheisten ergibt. Indem Biser diesen Dialog vom Glaubensvollzug des nur in der Exzentrität sich selbst erreichenden Menschen her begründet, eröffnet er zugleich den Weg zu der These von dem „Bewußtsein einer von der Differenz der Anschauungen nicht behinderten Solidarität,.. die sich in immer neuen Formen der Kooperation fortsetzen und bewähren will" (34).

Dimitropoulos rechnet sowohl die Christen wie die Atheisten (marxistischer Prägung) unter „die verantwortlichen Kämpfer um die Lösung der menschlichen Probleme", und bescheinigt ihnen den Mut, „den brennenden Problemen die Priorität zu geben unter gleichzeitigem vorübergehendem Beiseiteschieben der theoretischen Probleme" (35). Das gemeinsame Interesse an der Lösung praktischer Aufgaben dränge von selbst weiter zu einem Ethos der Zusammenarbeit, das seinerseits die Christen und Atheisten zur Überprüfung ihrer theoretischen Standpunkte veranlasse.

Ziegler wollte die Sisyphus-Arbeit leisten, die nach den vorausgegangenen Referaten

anstand, und ins Grundsätzliche wenden, was Schmölz aus pastoraler, Biser aus fundamentaltheologischer und Dimitropoulos aus pragmatischer Sicht zum Thema „Zusammenarbeit von Christen und Atheisten" beigesteuert hatte. Ziegler stellt das Gesetz der Polarität an den Anfang seiner Überlegungen und erklärt: „Da die Pole" (Statik und Dynamik, Objekt und Subjekt, Gesetz und Willkür), von denen menschliches Erkennen und Handeln bestimmt werden, „nicht fixierbar sind, ist ein ständiger Balanceakt die notwendige Folge' (42.). Zu Balanceakten muß die Moraltheologie ihre Zuflucht nehmen, weil einerseits nicht zu leugnen ist, daß es absolut gültige ethische Prinzipien gibt, und weil es anderseits ebenso einsichtig ist, daß diese Prinzipien „auf ihre Konformität mit der Natur des Menschen überprüft" (50) werden müssen. Im Blick auf diese Polarität spricht Ziegler von „inadäquaten und präzisierbaren absoluten Verhaltensprinzipien des sittlichen Naturgesetzes und des positiv göttlichen Gesetzes" (50 und 52). Wenn die Moraltheologie diese Prinzipien sich verfügbar machen wolle, müsse sie „der Polarität zwischen absolutem Prinzip und relativer Existenz" (53) dadurch Rechnung tragen, daß sie die Gestalt einer anthropologischen Theologie annehme.

Crowe führte das Thema „Zusammenarbeit von Christen und Atheisten" wieder auf die Ebene der Pragmatik zurück, indem er mit J. Maritain betonte, daß für das Zusammenleben der Menschen nicht die Begründung der Menschenrechte das erste sei, sondern ihre Umsetzbarkeit in Handlungsprinzipien. Die Frage der Begründung sollte damit jedoch nicht als Belanglosigkeit abgestempelt werden, obwohl Crowe eigens darauf hinzuweist, daß diese Begründung nicht zu sehr ins Grundsätzliche gehen sollte. Mit Wesensstrukturen sei nichts anzufangen (vgl. 59).

Sieht man genau zu, dann ist es genau dieser Vorbehalt Crowes gegen das Grundsätzliche und gegen die Wesensstrukturen, der allen Referaten anhaftet. Natürlich hat Schmölz recht, wenn er auf die unterschiedliche Beurteilung des Atheismus auf dem Vatikanum I und II aufmerksam macht, aber dieser Unterschied betrifft nicht die theologische Qualität des Atheismus, und er ist schon gar nicht so grundsätzlich, daß man von „der Ablösung des alten und rigoros angewandten Prinzips ‚extra ecclesiam nulla salus' durch das neue Prinzip ‚Auch der Atheist kann in den Himmel kommen'" sprechen müßte. Die theologische Qualität des Atheismus und die Zusammenarbeit mit den Atheisten liegen auf zwei ganz verschiedenen Ebenen. Sie zu unterscheiden, ist wesentlich für die Theologie. Unwesentlich dagegen ist für sie das argumentum ad hominem, von dem sich Schmölz zuviel erwartet, wenn er etwa schreibt: „Wenn es also Gott gefällt, seine in der Kirche registrierten Christen im Jenseits mit den Atheisten zu verbinden, wird es den Christen nicht mehr gefallen dürfen, aus einer falschen Theologie heraus die brüderliche Zusammenarbeit mit denselben Atheisten, den ‚getrennten Brüdern', ... abzulehnen" (15).

Die Frage nach der theologischen Qualität des Atheismus ist auch an Biser zu richten. Eine praktische Verständigung mit dem Atheismus sich vorzustellen, macht keine Schwierigkeiten. Aber wie soll eine theoretische Verständigung vonstatten gehen (vgl. 19)? Der Hinweis auf „punktuelle Gemeinsamkeiten" zwischen den beiden Extremen des Glaubens und Unglaubens, „die den dialogischen Brückenschlag nach Art von Stützen erleichtern" (30), krankt an der Vorstellung, die ihm zugrunde liegt. Kann man Glauben und Unglauben aus theologischer Sicht wirklich als zwei Extreme behandeln? Wer von dieser Vorstellung aus argumentiert, hat damit bereits auch das Argument für die These von der theoretischen Verständigung zwischen Glauben und Unglauben bereitgestellt. Im übrigen betont Biser selber: „So sehr der Gegensatz von Glaube und Unglaube in dialogischen Akten überbrückt werden kann, so bleibt er als solcher doch in seiner vollen Schärfe bestehen" (30). Warum aber dann die Forderung auch nach *theoretischer* Verständigung?

Dimitropoulos schafft die Ebene für die Verständigung zwischen Atheisten und Christen, indem er beide Gruppen zu „Philanthropen" (35) stempelt. Zweifellos rührt er damit an eine Saite, deren Schwingungsfrequenz ganz und gar auf die geistigen Strömungen der Gegenwart abgestimmt und deswegen wohl auch unverzichtbar ist, aber christlicher Glaube lebt nicht nur von Gnaden geistiger Strömungen, als da sind geschichtliches Denken, Säkularisierung und Mündigkeit des heutigen Menschen (vgl. 35). Das schließt wiederum nicht aus, daß die Christen mit den Atheisten zusammenarbeiten, aber die Form der Zusammenarbeit bestimmt sich nicht nur nach den Gesetzen der Pragmatik. Von den Christen dürfte mehr verlangt sein.

Ziegler hat mit seiner These von den „inadäquaten und präzisierbaren absoluten Verhaltensprinzipien" bzw. mit der „Unterscheidung zwischen absolutem Prinzip der Essenzethik und relativer konkreter Norm der Existentialethik" (45) zweifellos dem theologischen und dem pragmatischen Aspekt der Zusammenarbeit zwischen Christen und Atheisten Rechnung getragen und sich damit ebenso zweifelsfrei zu der traditionellen moraltheologischen Position bekannt. Aber gleichzeitig zahlte auch er dem pragmatischen Denken seinen Tribut, und zwar mit seinem Vorschlag, die Moraltheolo-

gie als „anthropologische Theologie" zu konzipieren.

Es scheint, daß im Augenblick das Selbstverständnis der Theologie den Theologen die größten Schwierigkeiten bereitet.

Tübingen *Josef Rief*

PLANTE GUY, *Le rigorisme au XVIIe siècle.* Mgr. de Saint-Vallier et le sacrament de pénitence. („Recherches et synthèses", section de morale, VIII). (189.) Duculot, Gembloux 1971. Kart. lam. FB 350.—.

Vf. entwirft im Rahmen einer aufschlußreichen moraltheologischen Spezialuntersuchung über die zur Zeit von Mgr. de Saint-Vallier in der Diözese Quebec häufig praktizierte Absolutionsverweigerung ein anschauliches Bild der religiösen Situation während der frühen Siedlungsperiode Kanadas. Ursprünglich Hofkaplan beim französischen Sonnenkönig Ludwig XIV., hatte de Saint-Vallier nach seiner Ernennung zum zweiten Bischof von Quebec (1685—1727) nicht nur ein riesigen Pastoralgebiet zu verwalten, sondern auch eine vielfach verwahrloste Diözese neu aufzubauen (33). Wenn er dabei oft mit seinen geistlichen Amtsbrüdern und den zivilen Behörden Schwierigkeiten hatte, so waren diese einerseits auf seine straffe und kompromißlose Haltung in pastoraltheologischen Belangen zurückzuführen, anderseits auf die mißliche sozialpolitische Lage der jungen und weitausgedehnten Kolonie, die ständig von feindseligen Indianern bedroht war und in der alten Heimat viel zuwenig Rückhalt fand (37 ff.). Der Gefahr des unwürdigen Sakramentenempfanges sowie der sittlichen Ausschweifung in Benehmen und Kleidung, dem Alkoholmißbrauch (Schnapsverkauf an die Indianer!), der religiösen Gleichgültigkeit, dem Müßiggang, Wucher, Geiz und anderen Lastern sollte durch eine rigoros praktizierte Absolutionsverweigerung gesteuert werden (72 ff.). De Saint-Vallier gab zu diesem Zweck einen eigenen Katechismus, ein Diözesanrituale und zahlreiche Pastoralschreiben heraus, wobei er sich weitgehend an die Prinzipien der damals geltenden, in manchen dem Rigorismus der Jansenisten ähnelnden katholischen Reform der französischen Bischöfe hielt (131 ff.). Auch in Europa war damals die vom hl. Karl Borromäus angeregte Praxis der Absolutionsverweigerung für indisponierte Pönitenten häufig anzutreffen (170). Ist Mgr. de Saint-Vallier in seinem Seeleneifer mitunter zu weit gegangen, so war es doch der pastoralen Tatkraft dieses Oberhirten und seiner Umsicht, gepaart mit tiefer persönlicher Frömmigkeit, zu danken, daß die Diözese Quebec allmählich einer intensiven Erneuerung des religiösen Lebens entgegenreifte.

Ein wertvoller Beitrag zur Kirchengeschichte Französisch-Kanadas.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

KIRCHENRECHT

HEINRICHSMEIER CLEMENS, *Das kanonische Veräußerungsverbot im Recht der Bundesrepublik Deutschland.* (KStuT, Bd. 25) (XXVI u. 161) Grüner, Amsterdam 1970. Ln. Hfl 30.—.

Das weite Gebiet der kirchlichen Vermögensverwaltung und insbesondere das im kanonischen Recht statuierte Veräußerungsverbot für kirchliches Vermögen stellt nicht nur im innerkirchlichen, sondern mehr noch im Staatskirchenrecht einzelner Länder eine schwer überschaubare Rechtsmaterie dar. Es ist daher ein begrüßenswertes Unternehmen, den vielfältigen Verflechtungen zwischen kirchlichen und staatlichen Normen in diesem Bereich nachzugehen.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit, die als Dissertation an der Fakultät der Abteilung für Katholische Theologie der Ruhr-Universität Bochum approbiert wurde, zeigt die rechtliche Relevanz des kanonischen Veräußerungsverbotes im Recht der Bundesrepublik Deutschland auf.

Im ersten Teil der Arbeit wird das kanonische Veräußerungsverbot im innerkirchlichen Recht in einer guten Übersicht dargeboten. In diesem Zusammenhang wäre nach meinem Dafürhalten der Begriff der ordentlichen und außerordentlichen Verwaltung kirchlichen Vermögens einer eingehenderen Klärung zuzuführen gewesen. Die gelegentlichen Hinweise (etwa S. 24) gehen auf die Problematik der Abgrenzung der beiden Begriffe nicht ein.

Der zweite Teil der Studie ist der Frage gewidmet, inwieweit das kanonische Veräußerungsverbot im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik relevant ist. Die Darstellung dieser schwierigen Quellenlage — das Staatskirchenrecht Deutschlands wird ja zu einem erheblichen Teil vom Länderrecht gebildet — muß als vorbildlich bezeichnet werden. Die sehr ins Detail gehende Untersuchung bildet eine für Theorie und Praxis gleichermaßen brauchbare Zusammenfassung der Rechtsquellen.

Im dritten Teil befaßt sich das Buch mit den Wirkungen des kanonischen Veräußerungsverbotes im bürgerlich-rechtlichen Bereich. Hier bietet sich Vf. Gelegenheit, eingehende Kenntnis von Gesetz, Lehre und Judikatur einerseits, sowie selbständiges Durchdringen der nicht immer leicht zu durchschauenden Verflechtungen von kirchlichem und staatlichem Recht andererseits unter Beweis zu stellen. Eingehend beleuchtet wird in diesem Zusammenhang u. a. die Frage staatlicher Rechtsfolgen bei Fehlen der kirchenbehörd-

lichen Genehmigung für den Abschluß von Rechtsgeschäften bzw. bei mangelnder Vertretungsbefugnis, wobei insbesondere Umfang und Grenzen der Haftung der kirchlichen juristischen Person untersucht werden.

U. a. zeigt die Studie auch die Verfassungswidrigkeit einiger zum Schutze kirchlichen Vermögens erlassenen Bestimmungen des bundesdeutschen Staatskirchenrechts auf und regt eine Lösung dieser Frage in Form von kirchlich-staatlicher Vereinbarung an.

Linz *Bruno Primetshofer*

PASTORALTHEOLOGIE

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, S 21.50.

Es war eine gute Idee, fünf Artikel der drei Autoren aus dem „Handbuch für Pastoraltheologie" (Bd. IV) unter dem Thema: Die Ehe als Vollzug der Kirche, in einem Herder-Taschenbuch herauszugeben und so einem größeren Leserkreis zur Verfügung zu stellen.

F. Böckle kommt nach einem geschichtlichen Überblick über die Ehe im AT und NT auf *das pastorale Anliegen der Kirche heute* zu sprechen: die Erneuerung des ehelichen Zusammenlebens der Gläubigen. Den Weg, auf dem die menschliche Institution von innen her umgestaltet werden soll, findet er in den Forderungen der Bergpredigt, wo ein Mensch ganz und für immer aufgerufen und ermächtigt wird, in Liebe für den anderen dazusein. Dazu ist die liturgische Feier der Eheschließung nicht ein bloßes Anhängsel, sondern ein vom Sinn des Ganzen her gefordertes Bekenntnis des Glaubens. Daher ist sie für die ausdrückliche Anerkennung im Raum der Kirche unerläßlich. Die tragende Verbindlichkeit jeder Ehe ist eine Frage der Treue, des Wachstums und der Entfaltung. Treue wurde meistens nur in Rechtskategorien bestimmt: der Tatbestand (sexuelles Verhältnis), nicht das Grundverhältnis stand zur Beurteilung. Die Sorge der Kirche für die Ehe drückt sich besonders aus in der Sorge um die Unauflöslichkeit, die rechte Weitergabe des Lebens und die Einheit im Glauben. Böckle fragt nach den unaufgebbaren Prinzipien, um die urkirchliche Botschaft auf unsere gesellschaftlich gewandelten, soziologisch anders strukturierten Verhältnisse anzuwenden, ohne sie zu entkräften. Neue Einsichten in die Sachzusammenhänge bedingen einen Wechsel in den sittlichen Verhaltensregeln.

Man wird *N. Greinachers* Behauptung in seinem Artikel *„Die Familie in der Gemeinde"* beipflichten, daß es noch nicht gelungen ist, die Familie als Familie in den Lebensvollzug der Gemeinde zu integrieren. Die naturständische Ordnung als Prinzip der Seelsorge berücksichtigt die Familie kaum. Diese müßte, da ihre Funktion in der Tradierung von Wertvorstellungen und Verhaltensweisen immer stärker hervortritt, zum eigentlichen Subjekt des Vollzugs der Kirche werden. Er hält es für eine Illusion zu glauben, daß durch eine gute Kinder- und Jugendseelsorge die Kinder und Jugendlichen quasi automatisch erwachsene Gläubige würden. Neue Wege über Familienkurse und -gottesdienste werden gewiesen.

Für die *„christliche Erziehung in der Familie"* gibt es kein Einheitsschema. *F. Betz* fragt nach dem Wesentlichen in der Erziehung von Menschen, von denen man wünscht, daß sie Christen werden möchten. Überkommene Muster wie: Gott spielt eine Rolle als Garantie für eine anständige Lebensführung, Glaube könne dann entstehen, wenn seine Inhalte frühzeitig gelehrt werden, grobe Vereinfachungen verhindern oft das Selbständigwerden des Menschen. Es kommt immer mehr auf die Erzieher selbst und die Lebendigkeit ihres Christseins an und immer weniger auf anerzogene und tradierte Formen. Eine möglichst gesunde menschliche Entfaltung ist wichtiger als alles, was sonst noch zum „Image" eines Christen gehört.

Ein Taschenbuch mit vielen praktischen Überlegungen und befreienden Antworten, dem man einen weiten Leserkreis wünscht.

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

Die hier zusammengefaßten Abhandlungen bilden eine Grundlagenstudie ersten Ranges für jene Kreise, die wissenschaftstheoretische, politische und ethische Fragen zu lösen haben. Schon der erste Beitrag von *J. Lohmann*, Theorie und Praxis im Lichte der europäischen und der allgemeinen Begriffsgeschichte, stellt im Gegensatz zum Marxismus die These auf, daß die Theorie immer von der Praxis komme und nicht umgekehrt. Seine Beweise holt er aus der Sprachwissenschaft und der Semantik, wo er nachweisen kann, daß die Verbegrifflichung der Sprache ein Suchen nach den gültigen Prinzipien darstellt und typisch ist für die griechische Sprachkultur. Sie hat die heute noch gültigen Fundamente auf fast allen Kulturgebieten gelegt, ausgenommen die Wirtschaft, obwohl sie eine der größten Erfindungen der Menschheit, nämlich das Geld, besaßen. Die fehlende Wirtschaftstheorie führte auch zum Untergang des antiken Wirtschaftssystems. In der kritischen Auseinandersetzung mit K. Marx deckt Lohmann die Pseudomorphose marxistischer Wirtschaftssysteme auf, mit

der selbst kommunistische Systeme (Rußland) keine Freude mehr haben. Wir brauchen heute keine obrigkeitlich sprachgeregelte metasprachliche Bewußtseinsfabrikation mehr, sondern eher eine metasprachliche Bewußtseinsanalyse. Nicht nur die Geschichtsanalyse des Marxismus ist falsch, sondern auch seine Prognose. Er ist heute nur noch ein Mittel der Selbstbehauptung zurückgebliebener Wirtschaftsformen. Er muß umgestülpt werden, damit der rationale Kern in der mystischen Hülle entdeckt werden kann. Der gesellschaftliche Sinn hängt primär vom Bewußtsein ab und nicht umgekehrt. *F. Inciarte* sieht die Eigenart der Aristotelischen Ethik in der engen Verbundenheit von Prinzipienerkenntnis und richtigem Handeln, gibt aber ihrer restaurativen Haltung die Schuld, daß sich die schon im 4. Jh. v. Chr. in Griechenland regenden Prinzipien der Gleichheit, Gewissensfreiheit und universalen Brüderlichkeit auch unter dem späteren Einfluß des Christentums nicht durchsetzen konnten.

Der sprach- und denkgeschichtliche Wandel des Theorie-Praxis-Verhältnisses wird durch *M. Riedel* beim jungen Hegel, von *A. Esser* bei L. Feuerbach und von *D. Eickelschulte* bei K. Marx aufgezeigt. *Kl. Jacobi* bemühte sich, J. P. Sartres Weg zu einer Philosophie der konkreten Praxis zu verfolgen. Sartres Versuch einer Moral der Freiheit scheiterte am Menschen. Mit der kriegsbedingten Solidarisierung mit den Arbeitern gewann er wieder das Problemniveau von Hegel und Marx: Nie hat der Mensch als homo faber besser gewußt, daß er Geschichte macht, und nie hat er sich vor der Geschichte so ohnmächtig gefühlt. (Zitat n. Jacobi 139). H. Marcuses Kritik an Sartre bringt Ordnung in die Verworrenheit. Die Revolution hat die Herrschaft der Endzwecke vorzubereiten. Es gilt das Prinzip, daß der Mensch sich unaufhörlich durch die Arbeit und die Praxis selbst erzeugt. Das Ziel dieser Selbstzeugung ist die Freiheit aller.

Die Alternative der religiösen Befreiung bringt für den atl und ntl Bereich *H. J. Kraus* in der Abhandlung über Glaube und Politik bei Martin Buber. Nach Buber ist das prophetische Wort nicht Enthüllung eines bereits vorbestimmten Schicksals, sondern Entscheidungsruf in den geschichtlichen Augenblick hinein. „Vertraut ihr nicht, bleibt ihr nicht betreut!" (Is 7, 9). Die Frage an die Christen, was die Wirklichkeit der Gottesherrschaft für ihr politisches Handeln bedeutet, kann dahin beantwortet werden, daß sie auf Grund des neuen Evangeliums und der Selbsthingabe Christi am Kreuz die neue Gerechtigkeit, Freiheit und Brüderlichkeit vor der Welt zu bezeugen haben, sei es in der Bereitschaft zum Rechtsverzicht, in dem Abbau von Feindbildern, in der Entwicklung gewaltloser Strategie, Konkretisierung einer universalen Befreiung, Solidarisierung mit den Unterpriviligierten und Versöhnung zerstrittener Gruppen. Die von *Kl. Lompe* entworfene Wissenschaftsorganisation zur Zukunftsbewältigung gipfelt in der politischen Entscheidungslehre als neue Interdisziplin. Damit wird christlichen Gruppen der legitime Platz in einer pluralistischen Gesellschaft gesichert, um ohne ideologischen Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit (Lompe 194) ihre Zielvorstellungen in dem wechselseitigen Lernprozeß von Wissenschaft und Politik erproben zu lassen.

Wenn auch das vorliegende Buch hohe geistige Ansprüche an den Leser stellt, so wird dieser doch großen Gewinn für die Zukunft erhalten. Philosophen, Theologen und der studierenden Jugend kann es nur empfohlen werden.

WEBER JOHANN, *Gespräche im Nachtdienst.* Protokolle des Alltags. (71.) Fährmann-V., Wien 1970. Kart. lam. S 38.—, DM/sfr 5.50.

„Trotz der vielen Beleuchtungskörper bleibt die Dunkelheit der Nacht. Dennoch verlöscht nicht der Funke Hoffnung." Protokolle des Alltags, aufgenommen beim Fernamt — beim Blutspendedienst — von der Aufräumerin (da arbeite ich schon sechs Jahre für Leute, die ich eigentlich nicht kenne) — mit der Straßenbahnschaffnerin — Zeitungsausträgerin — Krankenschwester —,und dem Kaplan, der aufgibt. Ob bei der Justizwachebeamtin — beim Ehekrach — bei Selbstmorden (da hat sich also wieder einer unter den D-Zug gelegt... armer Teufel), immer geht es um letzte Probleme, um die bange Frage: Aber was ist jetzt mit dem Menschen selber? Also sag was! Na, brauchst dich nicht genieren, daß du keine Antwort weißt — ich weiß auch keine. Dennoch dringt mit jedem Pulsschlag, mit jedem Glück und Unglück Göttliches in unser Leben ein; wie in der Erzählung: — Ein Jahr sind wir verheiratet, und jetzt bin ich blind... Ich möchte dich freigeben! Ich bleibe nun in der Nacht. Zwei Tage später: ...daß du mein Mann bleibst... vielleicht weiß ich jetzt, w i e Gott ist... Gute Nacht — aber es ist nicht mehr so dunkel!

Eine Serie von Gesprächen, Unterhaltungen und Zwiegesprächen, einfach und nur wenige Minuten lang. Auf der großen Oberfläche plötzlich ein Riß, eine Frage oder mehrere, aus der Tiefe aufsteigend, hilflos und unbeantwortet wieder zurücksinkend: Leben, Glaube, Jesus. Wer kann ihnen antworten? Ein Buch, das unmittelbar zum Meditieren anregt, das Fragen aus dem Alltag aufwirft, denen man um der Wahrheit willen nicht aus dem Weg gehen kann. Besonders geeignet für Jugendgruppen und suchende Menschen.

Graz *Karl Gastgeber*

FOCKE ALFRED, *Für und wider die Zeit* oder Die streitende Kirche. (210.) Herold, Wien 1971. Brosch. S 98.—.

Treffend nennt eine Pressenachricht Fockes Buch herzerfrischend. Das Buch ist aus lebendiger Rede entstanden und zeugt von ebensolch lebendigem Engagement. Die verschiedenen Erscheinungen im kirchlichen (und manchmal unkirchlichem) Leben der Gegenwart bilden den Gegenstand. Gesucht wird jene Mitte, die zugleich Lot sein kann. Kirchenmusik, Liturgie in ihrer Hochform und in ihrer Abart (etwa „Händchenhalten"), Predigt und Frömmigkeit bieten genug Anlaß, den Menschen aus der Oberflächlichkeit wegzuführen.

Das Buch wäre mißverstanden, würde man nicht jene ganz ursprüngliche Menschlichkeit und Christlichkeit finden, um die es eigentlich geht. Aus diesem Grund wird auch kein (polemischer) Dialog zwischen „Konservativ" und „Progressiv" entfaltet, sondern im Gespräch mit Philosophen und Dichtern wird die Tiefe gesucht. So werden „aktuelle Themen" nicht in ihrer Aktualität, sondern in ihrer Thematik (und darum auch Aktualität) behandelt. Focke selbst wird damit zum progressivsten Konservativen.

PAILLARD JEAN, *Christ unter Atheisten.* (206.) Knecht, Frankfurt/M. 1971. Linson DM 19.80.

Das Buch ist Niederschlag eines Lebens. Der Autor lebt seit Jahren als Schriftsteller in den nordischen Ländern: Finnland und Schweden sind die äußeren Stationen dieses Dominikaners. Ohne Habit und ohne jenen Vertrauensvorschuß, den Mönche bei uns noch haben, und nicht um zu missionieren, sondern um einfach als „religiös-glaubender Intellektueller" da zu sein. In dieser Situation wandelt sich das Bild der Kirche: an Stelle des Formell-Organisatorisch-Hierarchischen tritt das Material-Inhaltlich-Kerygmatische. Der Priester und Mönch selbst wurde dabei zu einem Menschen, der sich seines Menschseins besonders bewußt wurde. Das Buch will kein „wissenschaftliches Buch" sein, aber es ist eine Quelle — so wie Teilhard de Chardins Schriften eine Quelle wurden. Was Teilhard de Chardin bei seinen Forschungen im (religiös-geprägten) Osten erlebte, erlebte Paillard an den Menschen des atheistischen Nordens. Was für Teilhard de Chardin das Fest der Verklärung Christi war, ist für Paillard das Fest Epiphanie. Mit diesen Hinweisen soll der Bedeutung dieses Buches Rechnung getragen werden.

Wien / St. Pölten *Karl Beck*

ORAISON MARC, *Miteinander sein.* Die zwischenmenschlichen Beziehungen. (Leben lernen 3) (126.) Pfeiffer, München 1971. Kart. DM 10.80, sfr 13.60.

Der Autor, der bekanntermaßen den Beruf des Theologen mit dem des psychoanalytisch orientierten Arztes zu einer geglückten Synthese zu verbinden weiß, führt den Leser Schritt um Schritt an ein tieferes Verständnis der feingesponnenen emotionalen Vorgänge menschlichen Nahekommens heran.
Die ersten beiden Kapitel schärfen zunächst den Blick für den „Anderen" und seine „vielen Gesichter", um den naiven Vereinfachungen und Stereotypisierungen zu wehren, welche die menschlichen Beziehungen so oft verderben. Das 3. Kap. geht auf die „Beziehungsgeschichte" des Menschen ein, d. h. auf die affektiven (nach Freud „prägenitalen") Entwicklungsphasen in ihrer Bedeutung für den Beziehungsstil des Erwachsenen. In dem sehr anschaulichen und differenzierten 4. Kap. wird der Alltag mit seinen Konflikten, mit seinen hintergründigen Wünschen und Erwartungen, seinen aggressiven und sexuellen Tendenzen beschrieben. Es endet mit einer bedenkenswerten Reflexion über den Begriff der Distanz und über „normal" und „pathologisch". Im 5. Kap. erhalten wir noch eine mit vielen Beispielen belegte Antwort auf die Frage: „Was geschieht, wenn der andere abwesend ist?", bis hin zur „absoluten Abwesenheit" im Tode. Den Schluß bilden als 6. Kap. Gedanken über die Beziehung zum „großen Anderen", zu Gott, Gedanken, die dem wertvollen Lese- und Besinnungsbuch die entscheidende, oft in der Psychologie unterschlagene Dimension hinzufügen.
Eine gut gelungene Übersetzung — abgesehen von kleinen Schönheitsfehlern, wenn z. B. der aus der Sozialarbeit stammende Fachausdruck „Supervision" mit „Überwachung" statt mit „Praxisberatung" wiedergegeben wird (18) — macht die Lektüre flüssig und angenehm, so daß das Buch zur wirklichen Begegnungshilfe werden kann.

München/Innsbruck *Hermann Stenger*

ITALIAANDER ROLF, *Argumente kritischer Christen: Warum wir nicht aus der Kirche austreten.* (167.) Echter, Würzburg 1971. Kart. lam. DM 12.—.

Bei der zur Vorbereitung der römischen Bischofssynode 1971 durchgeführten österreichischen Priesterbefragung meinten zwei Drittel: Priester sollten die eigenen Zweifel für sich behalten, um Unsichere nicht noch mehr zu gefährden. Gewiß wird sich ein verantwortungsbewußter Mensch bei kritischen Darlegungen immer vor Augen halten, wann, wo und vor wem er spricht, doch ein leider oft zu beobachtendes So-Tun, als gäbe es in der Kirche kaum Zweifel, Unsicherheiten und offene Probleme, fügt priesterlicher Glaubwürdigkeit großen Schaden zu. Demgegenüber ist dieses Buch von ge-

radezu herzerfrischender Offenheit und Ehrlichkeit. Es entstand aus erheblicher Sorge um die gegenwärtige Situation, in der mehr und mehr Menschen die Kirche verlassen. Es sieht eine vordringliche ökumenische Aufgabe darin, jenen Kräften entgegenzuwirken, die im institutionalisierten Christentum nur das Negative sehen wollen. Da Eigenverteidigung leicht mißverstanden werden kann (7), treten hier in 26 Beiträgen Nichttheologen, Frauen und Männer, evangelische und katholische Christen, Angehörige der verschiedensten Berufsgruppen zum Bekenntnis für die Kirche an.

Selbstverständlich wird sich niemand mit allen vorgetragenen Ansichten identifizieren können. Das Spektrum der Meinungen ist ungewöhnlich breit. Es reicht von Pierre Grégoire (Präsident des Abgeordnetenhauses in Luxemburg), der unter vielen anderen an den volkssprachlichen Meßtexten und Varianten des Kanon (68) Anstoß nimmt und bittet, man möge doch um Gottes willen aufhören, die Seelen der Gläubigen auf einer Art Konzilsrost zu martern (73), bis zur extremen Behauptung von Adalbert Krims (Redakteur der Zeitschrift „Neues Forum", Wien): es gäbe überhaupt keine theologische, vielmehr nur politisch-taktische Begründung für ein Verbleiben in der Kirche, nämlich um Ruhe, Ordnung und Einmütigkeit zu erzielen und zu verhindern, daß jemand den Anspruch der Autoritäten, im Namen Christi zu sprechen, bestreite und eine Opposition in den eigenen Reihen bilde (109 f.). Der überwiegende Teil der Beiträge bewegt sich jedoch in einer, wenn auch sehr kritischen, so doch gesunden Mitte. Immer wieder bricht die Erkenntnis durch, daß ja wir alle Kirche sind, daß dieser Kirche eine unersetzbare Aufgabe gerade in der Welt von heute zukommt und daß die so notwendige Erneuerung der Kirche doch nur von innen, durch die Anstrengungen aller Gutgesinnten, erreicht werden kann.

Hier liegt ein sehr lesenswertes Buch für alle jene vor, die der Gefahr der Betriebsblindheit entgehen möchten und wissen wollen, was in den Köpfen und den Herzen intellektueller Christen vorgeht. Ob nicht Priester ein ähnliches Buch hinsichtlich des geistlichen Amtes schreiben sollten?

Wien *Hans Schinner*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

LÜPKE ROLF/PFÄFFLIN GEORG FRIEDRICH, *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.—. Schülerheft (47.) DM 2.50.

„Die Reihe Religionspädagogische Praxis (RPP) tritt an die Stelle der ‚Schriften zur Katechetik' des Kösel-Verlages. RPP ist eine Gemeinschaftsproduktion der Verlage Calwer und Kösel, was bereits die überkonfessionelle Zielsetzung der Reihe dokumentiert. RPP bildet zugleich die Brücke zwischen den beiden religionspädagogischen Zeitschriften ‚Katechetische Blätter' und ‚ru'. Auf diese Weise entsteht ein dichtes aufeinander abgestimmtes religionspädagogisches Angebot für Pfarrer, Katecheten und Pädagogen beider christlichen Konfessionen." (Verlagsmitteilung.)

Auf den ersten 30 Seiten versuchen die Autoren mit Hilfe von Statistiken Einblick in die Situation von Entwicklungsländern zu geben. Zunächst wird ganz allgemein das (Abhängigkeits)verhältnis von den Industrienationen klar in den Vordergrund gestellt. In besonderer Weise wird dann das Entwicklungsland Brasilien analysiert: seine innere Lage in sozio-kultureller, geschichtlicher und ökonomischer Hinsicht wie auch seine Stellung als Entwicklungsland im Verhältnis zur Kapital investierenden BRD. Dieser erste Teil kann als gut gelungen bezeichnet werden. Die Analyse ist nüchtern, sachlich und umfassend genug. Als wohltuend empfindet man es, daß die Autoren auf eine Schuld und Anklage aussprechende Darstellung verzichteten und auch Wertungen auf ein abgewogenes Mindestmaß beschränkten. So spricht die Analyse für sich selbst und übt damit eine tiefere Wirkung aus als alle oberflächliche Polemik. Ferner erweist sich die konkrete Analyse Brasiliens — als repräsentativ und exemplarisch für andere Entwicklungsländer gedacht — als ein ausgezeichneter methodischer Versuch, die vielschichtigen Probleme der Entwicklungshilfe wirklichkeitsgerecht erkennen und erleben zu lassen.

Die in der Analyse offengelegten Fehler der bisherige Entwicklungshilfe bedürfen einer wirkungsvollen Korrektur: Wie soll diese aussehen? Die Antwort wird gegeben auf den Seiten 33—50, wo die bisherigen Maßnahmen zur Entwicklungshilfe kritisch beleuchtet und neue Wege aufgezeigt werden. Das Ergebnis: Als Schlüsselwort für die Tätigkeit in den Entwicklungsländern ergibt sich ‚Strukturänderung und Schaffung einer breiten Infrastruktur'. Das Schlüsselwort für die Investitionen der Industrieländer: ‚Wichtig ist nicht nur die Summe der Hilfen, sondern die Bedingungen; die Hilfen werden am besten multilateral-international vergeben'. Ein besonderer Abschnitt wird in diesem Zusammenhang der BRD gewidmet.

Am Ende des 2. Teiles wird dann über die Beiträge der Kirchen zu den Entwicklungsmaßnahmen berichtet; es werden kirchliche Rundschreiben, Resolutionen und Aufrufe auszugsweise vorgestellt. Überrascht stellt man fest, daß die kirchlichen Dokumente eine sehr große Sachkenntnis verraten und

gangbare Wege für die Zukunft weisen. Was die Hilfswerke ‚Misereor' und ‚Brot für die Welt' angeht, sind die Autoren der Auffassung, daß die Formel ‚Hilfe zur Selbsthilfe' in falscher Weise die Ursachen der Not allein in die Entwicklungsländer selbst verlegt und dabei die von den Industrienationen bewirkten Ursachen verschweigt. Eine ansatzmäßig durchaus konstruktive Kritik, die in der Konsequenz der vorher festgestellten Mängel der Entwicklungshilfe liegt. Als Information wäre noch hervorzuheben, daß in diesem 2. Teil die unbewußt immer mitlaufende Frage, was eigentlich Entwicklung sei, eine recht gute Antwort bekommt: ökonomisches Wachstum, Eigenständigkeit der Entwicklung der jeweiligen Wirtschaft und soziale Gerechtigkeit (46).

Auf den Seiten 51—70 kommen die Autoren zum eigentlichen Kern der Studie. Im Anschluß an die Verlautbarungen und Hilfswerke der Kirchen stellen sie die Frage nach den christlichen Beweggründen für das kirchliche Handeln in Fragen der Entwicklungsaufgaben in der Dritten Welt. Die Nächstenliebe, Caritas und Nachfolge Christi, die Charismen und die Theologie der Hoffnung werden eingehend erörtert und in Beziehungen zueinander gesetzt. Eine solide, höchst aktuelle theologische Grundlage für den Auftrag zur Nächstenliebe wird hier gegeben. Aber wichtiger und vordringlicher als das ‚Daß' ist heute die Frage nach dem ‚Wie und Wo' der Nächstenliebe. Und damit steht man dann im Raum der politischen Theologie. Neben der direkten Nächstenliebe, die mehr auf die Symptome der Not gerichtet ist und neben der institutionell vermittelten Liebe, die gruppenspezifisch durch karitative Institutionen dem Nächsten dient, wird immer lebhafter der Ruf nach ‚Liebe durch Strukturen' (love in structures), d. h. das menschliche Leben wird zunehmend durch gesellschaftliche Bedingungen und Strukturen beeinflußt; der Einsatz muß also dahingehen, diese Strukturen je nach Lage der Dinge zu benutzen oder zu verändern, damit sie dem Menschen dienen und ihn nicht erdrücken oder zerstören. Das geschieht aber durch Politik. ‚Liebe durch Strukturen' bedeutet also eine Wandlung vom ‚Therapeutischen' hin zum ‚Radikalen', besonders auch im Hinblick auf die Zukunft.

Hiermit gerät die Studie in die noch im Fluß befindliche Diskussion um die ‚politische Theologie', die ‚Theologie der Revolution' und den ‚politischen Dienst' der Kirche im allgemeinen. Die Autoren machen es sich nicht leicht. Neben kurzer, aber klarer Information über die verschiedenen Theologien gehen sie selbst in die Diskussion (übrigens die einzige der ganzen Studie) und bringen Argumente für die Notwendigkeit der politischen Tätigkeit der Nächstenliebe. Spätestens hier spürt jeder, warum die christliche Botschaft von der Nächstenliebe wesentlich und vornehmlich im ‚politischen Raum' Einfluß nehmen kann und muß auf die Gestaltung der weltlichen Strukturen. Ein mutiger, aber sicherlich notwendiger und gelungener Schritt, diese Fragen für die religiöse Unterweisung zugänglich zu machen, wenn auch die Gefahr nicht unterschätzt werden soll (s. Diskussion der Autoren mit Wöller, S. 54—60), daß der ‚politische Ansatz' schnell in reine Humanität und in Horizontalismus ausarten kann. Dieser Gefahr sind die Autoren aber beileibe nicht erlegen, wie besonders die Interpretation einiger biblischer Texte zeigt, die zur Rechtfertigung der theologischen Überlegungen angeführt werden. Denn in verantwortlicher Weise sind sie immer darum bemüht, die Nächstenliebe in die Dimension des Hoffnungschaffens zu verweisen, d. h. in ihrem Wirken eine Ankündigung und zeichenhafte Verwirklichung der eschatologischen Herrschaft Christi zu sehen, ‚der alles neu macht'.

Die zweite Hälfte des Buches (71—145) befaßt sich mit Fragen des Unterrichts. Die Zielsetzung läßt sich kurz zusammenfassen: „Lernen definiert sich so als Verhaltensänderung, bewirkt einen Abbau von Vorurteilen und Bereitschaft zu gesellschaftlicher Verantwortung" (81). Eine „Erweiterung des Denkhorizontes und daraus folgend eine Verhaltens- und Wertänderung" (63), das soll in diesem Lernprozeß, den die ganze Gesellschaft zu vollziehen hat, erreicht werden. Mit einer neuen Haltung der Gesellschaft ergeben sich dann allmählich die notwendigen Initiativen und politischen Entscheidungen.

Die didaktische Aufgliederung des Stoffes ist umfassend angeboten, sowohl in Form einer didaktischen Analyse als auch in der methodischen Planung und den Unterrichtsentwürfen nebst Modellen für die Teilgruppenarbeit. Tafelschaubilder, Literaturauszüge, ausführliche Angaben von Medien für den Unterricht wie auch ein reichhaltiges Literaturverzeichnis runden das gelungene Werk ab. Als fächerübergreifende Unterrichtseinheit eignet sie sich vortrefflich für eine Zusammenarbeit mit der Geographie, Geschichte und Gesellschaftslehre. Was aus dem Buch im Schülerheft abgedruckt ist, steht am Rande in Nummern angegeben. Für die Vorbereitung von Lehrstunden, Kursen, Predigten oder Vorträgen bieten die didaktischen und methodischen Hinweise eine schnelle Hilfe. Doch ist es unentbehrlich, sich vorher mit dem Buch eingehend auseinanderzusetzen.

Ohne Zweifel eine Studie, die weit über das hinausgeht, was der Titel angibt. Im Grunde ist es ein ‚Traktat über die christliche Nächstenliebe im 20. und 21. Jahrhundert, angeregt durch die herausfordernde Not der Dritten Welt'. Die neue Reihe ‚Religions-

pädagogische Praxis' hat mit einem Werk begonnen, das für die Zukunft dieser Reihe hoffen läßt.

Münster *Ludger Thier*

BARTELS K. H./STEINWEDE D./ZIEGLER R., *Werkbuch Biblische Geschichte für Kindergottesdienst und Schule.* 1. Bd. (356.), 2. Bd. (408.) Pfeiffer, München 1971. Balacron je DM 16.80.

Der „Gesamtverband für Kindergottesdienst in der evangelischen Kirche in Deutschland" hat eine Perikopenordnung für den Kindergottesdienst erstellt, für den diese zwei Bände (ein dritter folgt nach) eine Handreichung darstellen. Da im evangelischen Bereich die Glaubensverkündigung im Rahmen des Kindergottesdienstes vielfach von Laien, auch von theologisch nicht systematisch geschulten, vorgenommen wird, erwies sich ein solches Behelfsbuch als besonders dringlich. Der Inhalt ist doppelt: Die einzelnen Perikopen (AT und NT) werden bibelwissenschaftlich und kerygmatisch ganz kurz erläutert, und dann wird ein Beispiel gegeben, wie etwa diese Perikope Kindern des Grundschulalters vermittelt werden könnte. Die Vf. gehen dabei von der zweifellos richtigen Annahme aus, daß für Kinder des 6. bis 10. Lebensjahres auch in der Glaubensverkündigung das „Erzählen" die altersgemäße literarische Form ist, und daher auch im Kindergottesdienst anzuwenden sei. Natürlich gilt diese Feststellung nicht nur für die Verkündigung im Rahmen eines Gottesdienstes, sondern auch im Religionsunterricht oder in den Gruppenstunden der Jungschar.

Die erwähnte Perikopenordnung hat zwar für den katholischen Bereich keine Gültigkeit, anderseits aber spielen die behandelten Perikopen auch in der katholischen Glaubensverkündigung an Kinder eine wichtige Rolle. Abgesehen von dieser Einschränkung kann das Werk allen empfohlen werden, die mit Kinderseelsorge befaßt sind. Es stellt ein sehr gutes Hilfsmittel dar, um den Ton und die Formulierung zu finden, wie die Sprache der Bibel in das Denken und Empfinden der Kinder übertragen werden kann.

Graz *Georg Hansemann*

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.

Das Anliegen dieser Publikation geht von der sehr ernüchternden, ja schockierenden Beobachtung aus, daß sich vielfach die Kinder beim sonntäglichen Gottesdienst langweilen, ungeduldig auf das Ende warten — sie verstehen eben großteils nicht, was „da vorne" vor sich geht und fühlen sich deshalb auch nicht angesprochen — und so in eine Verfassung geraten, die über kurz oder lang zu einem gänzlichen Fernbleiben führen kann. Die Priestergruppe einer Pariser Vorstadtpfarre versucht seit etlichen Jahren, diesem Übelstand abzuhelfen, indem sie in der Hinführung der Kinder zur Eucharistiefeier neue Wege beschreitet. Sie legt nun dieses Experiment der Öffentlichkeit vor. Die französische Mentalität, die sich in diesem Informations- und Rechenschaftsbericht widerspiegelt, läßt sich nicht einfach auf unsere Verhältnisse übertragen, vermag aber weiterhelfende Überlegungen und Aktionen in Gang zu bringen.

Näherhin versteht sich dieses Buch als eine Fortsetzung dessen, was u. a. von Orchampt und Polaert in „Liturgie mit Kindern" vorgelegt wurde. Es geht ihm also hier nicht mehr um die Wortgottesdienste, sondern es will die Kinder mit Aufbau und Geheimnis der Eucharistiefeier selbst vertraut machen — und dies auf erlebnismäßig-aktiver Grundlage. Vf. vermittelt damit auch einen konkreten Beitrag, wie die Forderung der Liturgiekonstitution in die Tat umgesetzt werden kann, die Gläubigen — und hier eben die Kinder — zu befähigen, daß sie „bewußt, tätig und mit geistlichem Gewinn" an der Eucharistie teilzunehmen vermögen. Das Besondere an diesem Experiment liegt nun darin, daß die Kinder nicht sofort mit der voll ausgeformten Meßfeier konfrontiert werden (sei es beim sonntäglichen Pfarrgottesdienst oder auch bei der wöchentlichen Schülermesse), sondern daß ihnen zunächst einmal all das erschlossen wird, was man als integrierende Elemente der Messe bezeichnen könnte: die Erfahrung der Gemeinschaft, des Betens und Hörens, der Danksagung, der Anwesenheit Christi usw.

Die grundlegenden Überlegungen des 1. Teiles werden in einem 2. Teil durch die Herausarbeitung solcher Strukturelemente verdeutlicht und erfahren im 3. Teil ihre nötige Konkretisierung in Form von Text- und Feierbeispielen. Diese Form der praktischen „Einführung" ließe sich auch bei uns an Wochentagen anstelle der üblichen Schulmessen ohne Schwierigkeit verwirklichen, bedarf aber wohl des bischöflichen Mandats. Abschließend sei betont: Wenn die Eucharistiefeier wirklich zum Gipfelpunkt des religiösen Lebens gehört, dann müßte es eigentlich einleuchtend sein, daß man ein so hohes Ziel nur auf einem langen Anmarschweg erreichen kann. Was früher das Erwachsenenkatechumenat im Sinn einer allmählichen Einbegleitung leistete, sollte umso mehr — mutatis mutandis — den Heranwachsenden gewährt werden. Das besprochene Buch kann dazu wertvolle Impulse geben.

ESSER WOLFGANG G. (Hg.), *Zum Religionsunterricht morgen.* II. Bd., Konzeptionen und Modelle zu künftiger Praxis in

Haupt- und Realschule, Gymnasium und Gesamtschule. (365.) Pfeiffer, München/V. Jugenddienst, Wuppertal 1971. Kart. lam. DM 22.—, sfr 27.10.

Im 1. Bd. mit dem gleichen Titel hat Esser 28 Theologen und Religionspädagogen aus dem In- und Ausland zur Problematik des Verhältnisses von Religionsunterricht und Schule zu Wort kommen lassen. Es ging dabei vor allem darum, die pädagogischen und theologischen Aufgaben zu markieren, die erfüllt werden müssen, wenn der Religionsunterricht seine Bildungsaufgabe in der säkularen Schule von morgen ausüben soll. Dieser 2. Bd. möchte diese Überlegungen auf die Praxis hin konkretisieren, und zwar bezüglich der im Untertitel angegebenen Schultypen (ein geplanter 3. Bd. wird die Grundschule, ein 4. Bd. die Berufsschule zum Gegenstand haben). Es werden darin verschiedene Unterrichtsentwürfe, -modellvorschläge und -modelle zur kritischen Beurteilung angeboten. Daraus soll ersichtlich werden, wie ein moderner, der säkularen Situation angepaßter Religionsunterricht auszusehen habe. Es kommen dabei u. a. Beispiele der induktiven, existentiellen und personalen Katechese zur Sprache, man erhält Einblick in einen kontext-strukturierten und fachübergreifenden, wie in den thematisch-problemorientierten und exemplarischen Religionsunterricht.

Es ist nur zu verständlich, daß die Beiträge verschiedener Autoren unterschiedliche Akzentsetzungen vornehmen und sich ebenso in einem differenzierten Praxisbezug bewegen. Fällt auch die Lektüre eines so anspruchsvollen, die Problematik des modernen Religionsunterrichtes mutig aufgreifenden Buches nicht gerade leicht, so müßte es doch von den Religionspädagogen, die es mit den genannten Schultypen zu tun haben, gebührend herangezogen und seine Intention bejahend — wenn auch kritisch — realisiert werden.

KASPAR FRANZ, *Gruppenpädagogische Unterrichtsverfahren für den Religionsunterricht.* Eine schulpraktische Arbeitshilfe für Information, Kommunikation, Kooperation (Religionspädagogische Praxis, A/2). (119.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1971. Kart. DM 14.80.

In zunehmendem Ausmaß gewinnt der gruppenpädagogische Unterricht an Bedeutung. Nicht wenige Religionslehrer stehen hier vor einem unbekannten Neuland. Diesem Übelstand abzuhelfen und mit diesem erfolgversprechenden Unterrichtsverfahren vertraut zu machen, ist das Anliegen dieser Arbeitshilfe. Vf. gibt zunächst Einblick in die Funktion der Gruppe innerhalb des Lehr- und Lernprozesses und klärt fundamentale Begriffe wie Information, Kommunikation und Kooperation; er erstellt Planungsschemen, führt in Gruppenpädagogik, Gruppenunterricht und Gruppendynamik ein. Schließlich kommt auch die Lernzielproblematik des Religionsunterrichtes zur Sprache, ebenso die spezifische Methodenfrage. Im übrigen sind diese Darlegungen immer wieder von Unterrichtsbeispielen durchzogen, so daß der Brückenschlag zur Praxis umso leichter gelingen kann. Unter allen mit Gruppenpädagogik befaßten katechetischen Publikationen zeichnet sich der vorliegende Arbeitsbehelf durch klare Diktion, übersichtlichen Aufbau und Praxisnähe aus und darf daher Theologiestudenten und Religionslehrern gleicherweise empfohlen werden.

Linz *Franz Huemer*

HOMILETIK

ALBANESE GIOVANNI, *So sprach Jesus.* (264.) Veritas, Linz o. J., Kart. lam. S 66.—.

Keine Furcht: es geht (Gott sei Dank!) nicht um die kritische Frage der Exegeten, ob dieser und jener Vers des Evangeliums auch noch zu den „ipsissima verba" gehört oder ob wir ihn beiseite schieben können. Vf. nimmt die Worte des Evangeliums so, wie sie sind und flicht sie in unser Leben ein. Er ist Laienprediger, und bevorzugt für sein missionarisches Wirken öffentliche Plätze und Gebäude. Das gibt seinen Worten Lebensnähe. Manchmal erhebt sich die Sprache zur Dichtung. In diesem Buch legt er kurze Betrachtungen vor. Ich könnte mir denken, daß man sich jeden Tag eine solche Betrachtung (durchschnittlich ein oder zwei Druckseiten) als „Losung für den Tag" zu Herzen nimmt. Ich könnte mir sogar denken, daß man eine solche kurze Betrachtung in den täglichen Wortgottesdienst einflicht. Die deutsche Übersetzung liest sich flüssig.

FOLLIET JOSEPH, *Einladung zur Freude.* (144.) Ars Sacra, München 1970. Kunstleinen DM 14.80.

Wie oft bin ich schon erschrocken, wenn ich auf der Kanzel stand und nur in trübselige und melancholische Gesichter schaute. Es ist mir nicht immer gelungen, ein frohes Lächeln in diese Starrheit zu zaubern. Und, gestehen wir es uns nur ein, wir alle sind doch so froh, wenn der Prediger auch etwas sagt, was lächeln macht, was uns innerlich löst, was die Trübseligkeit und Langeweile von uns nimmt. Und mir scheint, das vorliegende Büchlein könnte Anleitung dazu sein: Man kann das Evangelium auch lächelnd predigen, ohne dabei von seinem Gewicht auch nur ein Gramm zu unterschlagen. Schon der Vf. ist interessant. Soziologe, Universitätsprofessor, der sich mit 62 Jahren zum Priester weihen läßt. Man kann ihm also nicht bestreiten, daß er das Leben kennt. Und das Evangelium und das Wesentliche der Verkündigung auch.

GILHAUS HERMANN, *Inmitten der City.* Spontangemeinde Hauptbahnhof München. (112.) Ars Sacra, München 1970. Kart. lam. DM 8.20.

Es ist sicherlich keine leichte Sache, das Wort Gottes zu verkünden vor Menschen, die mit Koffer und Rucksack kommen, das Billet in der Tasche, auf den Zug wartend, der sie weiß Gott wohin bringen soll, die schon auf die Uhr schauen, ob es noch reicht. Das ist wirklich eine Spontangemeinde. Und Th. Kampmann mag auch recht haben, wenn er das Wort Donders auf diese Predigten anwendet: Sie wirken gedruckt wie erstarrte Lava. Das mag von allen gedruckten Predigten gelten. Aber es ist doch noch etwas zu spüren von ihrer Modernität und Stoßkraft. Lesend ist man doch angerührt von dieser und jener Überlegung, die an Wesentliches rührt und die erlaubt, weiter zu denken und weiter zu betrachten, die es dem Reisenden erlaubt oder ihn gar zwingt, sich auf der langen Fahrt noch damit zu beschäftigen.

ZELLER HERMANN, *Löscht den Geist nicht aus.* (80.) Ars Sacra, München 1971. Kart. lam. DM 7.20.

In vier Minuten Wesentliches zu sagen, weiß Gott, es ist eine eigene Gabe. Aber P. Zeller hat sie. Dieses Bändchen, schon das zwölfte in der Reihe, enthält kurze Morgenbetrachtungen, in denen wirklich wesentliche Überlegungen über die Wirklichkeiten des Glaubens und des Lebens gesagt werden. Überlegungen, die wirklich darnach verlangen, nachdem man das Radio abgeschaltet, noch einmal überlegt zu werden und die den Hörer förmlich dazu zwingen. Gerade in Zeiten, in denen wir in Predigten oft so leeres Geplätscher oder theologische Spitzfindigkeiten zu hören bekommen, steht es dafür, diesen Morgenandachten das Ohr zu leihen oder, wenn uns nicht Gelegenheit geboten war, sie besinnlich nachzulesen.

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

VERSCHIEDENES

NATIESTA KARL / RUNGALDIER TOM, *Jericho.* Rhythmische Lieder und Messen. (136.) Fährmann-V., Wien 1970. Kart. S 65.—.

Fast 70 Melodien (zum Teil mit mehreren verschiedenen Texten) enthält diese Sammlung. Zur Auswahl der Lieder wird im Vorwort festgestellt: „Aus der jahrelangen Diskussion um die Brauchbarkeit und Tauglichkeit neuer geistlicher Lieder haben sich drei Voraussetzungen herausgeschält, die wohl allgemein von einem geistlichen Lied verlangt werden müssen:
1. Musikalisch vertretbar — die Melodie muß der echten Aussage des Textes entsprechen.
2. Theologisch vertretbar — der Text muß dem geistig-religiösen Empfinden unserer Zeit gerecht werden.
3. Leichte Singbarkeit — auch für eine große Gemeinde.

Diese Bedingungen haben wir als Mindestvoraussetzungen an alle erschienenen Lieder gestellt."

Das wäre an sich eine sehr lobenswerte Grundeinstellung. Leider wird konsequent durchgehalten nur der Punkt 3: leichte Singbarkeit. Wenn Punkt 1 verlangt, daß die Melodie der echten Aussage des Textes entsprechen soll, dann ist nicht recht verständlich, warum die Hg. sich nicht scheuten, verschiedenen Spiritual-Melodien Texte zu unterlegen, die mit dem ursprünglichen Inhalt überhaupt nichts mehr zu tun haben (vgl. Text S. 78 mit Melodie S. 76, die grundverschiedenen Texte von S. 11 und S. 95 zu derselben Melodie, oder gar die unmöglichen Textvarianten von S. 98, 100 und 101 zum an sich sehr schönen Lied „Swing low"). Daß es auch anders geht, zeigen einige sehr positive Beispiele von Textübertragungen: S. 79, 80, 86, 87, 92, 93, 94 u. a.

Schon bei der Beurteilung der musikalischen Vertretbarkeit stößt man also auf die eigentliche schwache Seite der Sammlung: die Texte. Hier reichen die Schwächen von unzeitgemäßen, selbstsicheren Übertreibungen (S. 9, „... doch ich bin alle Tage ganz fest in Deinem Bann, daß keine Macht der Erde mein Herz erobern kann") bis zu Formulierungen, die man wohl als unzumutbar bezeichnen muß (S. 26: ... Wir leben nicht allein vom Brot, nicht e s allein tilgt alle Not. S. 53: 1. Strophe: Ein neuer Tag steigt auf am Horizont, und tausendfach steht Leben auf. Wem bringt er Brot? Wem Not, für wen? Und: Tod? 2. Str.: Was denk ich heut', was ich nicht gestern schon zum alten, ur-alt-Eisen warf? Enttäuscht mein „ich" selbst mich dann bitterlich? 3. Str.: Man braucht mich hier und dort, wer dankt es schon? Man will von mir; doch ich will ruh'n. Ich bleib allein bei „nein". Wer lädt mich ein?). Positiv muß vermerkt werden, daß fast allen fremdsprachigen Liedern auch der Originaltext beigegeben ist, und daß eine thematische Zusammenstellung am Schluß des Buches die sinnvolle Verwendung der einzelnen Gesänge erleichtert.
Zusammenfassend: eine Sammlung, die manches Gute enthält, die aber doch auf weite Strecken zu unkritisch gemacht ist. Wenn sie schon ein Beitrag zur liturgischen Erneuerung sein soll (Vorwort!), dann müßte man wohl mit mehr Sorgfalt vorgehen.

Linz *Johann Bergsmann*

Die zwei Bestseller des Jahres 1971
SEGAL ERICH, *Love Story.* (167.) Hoffmann und Campe, Hamburg 1971.

„Was würdest du sagen, wenn ich dir sagte: Ich glaube, ich hab' mich in dich verliebt?" „Quatsch keinen Mist."

Das etwa ist der saloppe Tonfall im Liebesroman, dem Erstlingswerk des amerikanischen Professors für Altphilologie und Vergleichende Sprachwissenschaft an der Yale-Universität, Erich Segal, geboren 1937 in New York.
In der College-Bibliothek lernen der Jura-Student Oliver und die Musikstudentin Jennifer einander kennen: Liebe auf den ersten Blick. Olivers Vater, Oliver Barrett III, ist mächtiger Bankier, Jennifer die Tochter eines italo-amerikanischen Bäckermeisters, genannt Phil; ein Unterschied von mehreren Klassen klafft zwischen ihnen. So beginnt eine modern-romantische Liebesgeschichte, es folgt Heirat gegen den Willen von Olivers Vater, aber mit Zustimmung Phils trotz des nichtkatholischen Hochzeitsritus. Das Geld des Vaters bleibt aus, Oliver studiert noch drei Jahre Jura, Jennifer arbeitet als Lehrerin an einer Privatschule, um das Nötigste zum Lebensunterhalt zu verdienen; sie müssen „knausern", aber sie sind glücklich. Nach dem glänzend bestandenen Examen bietet sich für Oliver in einem großen New Yorker Anwaltsbüro eine glänzende Stellung: Zum persönlichen Glück kommt Reichtum und ein steiler gesellschaftlicher Aufstieg. Noch fehlt das Baby zum vollen Glück: Die ärztliche Untersuchung ergibt bei Jennifer Leukämie; im Alter von 25 Jahren stirbt sie.
Alles ist also in dem Roman da, was schon bei Hedwig Courths-Mahler und bei Natalie Eschstruth vor knapp hundert Jahren an rührender Romantik vorkam: Die große Liebe und ein klein wenig Sexus, der Standesunterschied, der Widerstand und der Zwist mit den Eltern, das kleine bescheidene Glück in der kleinen Wohnung, denn „Raum ist in der kleinsten Hütte ...", dann die große Chance, der Aufstieg und auf dem Höhepunkt des Glückes Krankheit und Tod. Wessen Augen können bei so viel Sentimentalität trocken bleiben? Vor allem dann, wenn die ganze Geschichte noch dazu in einem so schnodderigen, modernen Tonfall erzählt wird, wie ihn die Übersetzerin Isabelle Nadolny stilgemäß nachgeahmt hat? Freilich kommen sogar Wörter wie „Beischlaf", „beschießen" und „Scheiße" immer wieder vor; doch solche Wörter sind ja durch die moderne Literatur bereits in die Gesellschaftssprache integriert und daher salonfähig geworden.
In wenigen Monaten hat „Love Story" — die Verfilmung hat dazu wesentlich beigetragen — alle Auflagenziffern der Sexknüller übertroffen. Die Sexromane haben sich selber ad absurdum geführt. Denn die immer gleichen Beschreibungen von Coitus-Szenen und Sexpraktiken langweilen, regen nicht an, sondern ekeln an. Darum macht man wieder in Gefühl und Romantik unter Beibehaltung des modernen Jargons. Man ist wieder gerührt, man modernisiert alte sentimentale Liebesgeschichten genauso, wie man alte Musik verjazzt. Und auch diese „kommt" bei der Jugend „an". „Love Story" ist ein einfacher, um nicht zu sagen primitiver Roman mit einer handfesten Handlung, ein wenig lustig, ein wenig traurig, ein wenig frech, ein wenig rührend; da gibt es keinen inneren Monolog, keine tiefenpsychologischen Schürfungen und Freudschen Analysen, keine Sprachexperimente und keine Raum- und Zeitverschiebungen. Alles ist wieder leicht verständlich. Es wäre kein Wunder, wenn nun viele ähnliche Romane folgten, die sowohl den Sexroman, der in den letzten Jahren schon zur Selbstparodierung greifen mußte, wie auch alle anderen Sprach- und Stilversuche des modernen Romans ablösen würden.

BÖLL HEINRICH, *Gruppenbild mit Dame.* Roman. (400.) Kiepenheuer und Witsch. Köln 1971.

„Weibliche Trägerin der Handlung in der ersten Abteilung ist eine Frau von achtundvierzig Jahren, Deutsche; sie ist 1,71 groß, wiegt 68,8 kg (in Hauskleidung) ... Die Frau heißt Leni Pfeifer, ist eine geborene Gruyten, sie hat zweiunddreißig Jahre lang, mit Unterbrechungen versteht sich, jenem merkwürdigen Prozeß unterlegen, den man Arbeitsprozeß nennt: fünf Jahre lang als ungelernte Hilfskraft im Büro ihres Vaters, siebenundzwanzig Jahre als ungelernte Gärtnereiarbeiterin." So stellt der neue, bisher umfangreichste und umfassendste Roman Heinrich Bölls die „Heldin" des Buches vor, das zugleich eine Summe der bisherigen Romane und Erzählungen des Autors darstellt. Denn viele Motive und Gestalten seiner früheren Romane versammeln sich hier zu einem „Gruppenbild" um die „Dame" Leni, woraus ein Zeit- und Gesellschaftsroman entsteht, der die NS-Zeit und die Nachkriegszeit bis zur unmittelbaren Gegenwart umfaßt. Also wieder einmal die „unbewältigte deutsche Vergangenheit"? Ja und nein. Denn einerseits ist es die Zeit, die Böll und mit ihm so viele namhafte junge und ältere Autoren der Gegenwart immer wieder beschäftigt, andererseits aber geht es nicht mehr darum, diese Vergangenheit „zu bewältigen", sondern vielmehr die bundesdeutsche Gegenwart zu bestehen. Vorkriegs- und Nachkriegszeit schildert der figuren- und episodenreiche Roman.

Die Technik des „neuen Böll" ist nicht unbedingt neu: schon in dem frühen Roman „Und sagte kein einziges Wort" ließ Böll die Geschichten aus zweierlei Sicht erzählen, aus der der Frau und der des Mannes. Im „Gruppenbild" vervielfältigt er diese Ansichten, indem er fingiert, einen reinen Tatsachenroman zu schreiben, der auf Grund von Befragungen aller mit Leni in irgendeinem Zusammenhang stehenden Personen, meist in wörtlichen Wiedergaben der „Interviews", zustande gekommen ist; auch Doku-

mente, Briefe werden aufgenommen, so daß ein aus vielen Mosaiken zusammengesetztes Bild jener Leni Pfeifer entsteht: gesehen von Verwandten und Freunden und Feinden, deren Schicksal Vf. wiederum gewissenhaft nachspürt. So ist es nicht eine, sondern es werden viele Geschichten, die hier um jene Leni erzählt werden, Tochter jenes Gruyten, der sich emporgearbeitet hat, selbständiger Bauunternehmer wurde, bis er, im „Dritten Reich" groß geworden, aus reiner Lust am gewagten Spiel eine Scheinfirma gründete, den Schwindel auffliegen ließ und in einer Strafkompanie landete und nach dem Krieg nur noch als Maurer weiterarbeiten wollte.

Mehr durch Zufall wird Leni für drei Tage die Frau eines deutschen Wehrmachtsunteroffiziers, landet dann bei Herrn Pelzer als Gärtnereiarbeiterin, wo sie den russischen Kriegsgefangenen Boris, über den ein sehr hochgestellter Industrieller seine Hand hält, kennen und lieben lernt, verbringt die letzten Kriegsmonate mit ihm und ihren Freunden und Freundinnen in einer Gruft des großstädtischen Friedhofes, gebiert ihm einen Sohn Lev, verliert aber Boris beim Einmarsch der Amerikaner und entdeckt sein Grab auf einem Grenzfriedhof. Die Geschichte ihres Sohnes Lev, der im Gefängnis gelandet ist, wird uns in Form eines psychiatrischen Gutachtens wiedergegeben. Eine zweite Liebe Lenis zu einem türkischen Gastarbeiter, von dem sie ein Kind erwartet, beschließt das Buch, das also kein Ende im landläufigen Sinn hat.
Dies ist nur der sehr knapp dargestellte Lebenslauf Lenis, die auch in der zweiten Abteilung immer im Mittelpunkt steht. Diese Biographie ist aber begleitet und durchkreuzt von den Schicksalen der zahlreichen Menschen einer westdeutschen Industriestadt, mit denen Leni in irgendeine Berührung kam: von Bauunternehmern und Immobilienhändlern, Großindustriellen und Friedhofsgärtnern, Nonnen, Wissenschaftern und Arbeitern, Krankenpflegern, deutschen Soldaten, russischen Emigranten und Kriegsgefangenen, Juden, türkischen Gastarbeitern und Prostituierten, von Erfolgreichen, Scheiternden, Sich-Anpassenden und Sich-Verweigernden, von Opportunisten und Sonderlingen. Daß in diesem „Gruppenbild" der Autor und Recherchierer, Sucher und Interviewer schließlich in Rom eine Nonne kennenlernt, die das Dossier Lenis im Zusammenhang mit einer jüdischen Nonne Rahel, einer Freundin Lenis, besitzt, an deren Grab trotz aller Gegenmittel das „Rosenwunder" geschieht, daß diese Nonne das Kloster verläßt und des Autors Lebensgefährtin wird, mag man auf Bölls katholisch-aggressive oder -progressive Haltung zurückführen; denn auch hier teilt er wieder seine Hiebe nach rechts und nach links, meistens mehr nach rechts aus, sei es gegen Strauss oder Kiesinger, gegen Nonnen oder kirchliche Institutionen. So bleibt auch hier der Katholik Böll ein Ärgernis der Katholiken.
Im ganzen ist „Gruppenbild" ein facettenreicher, sachlicher Roman, in dem sich der Autor zwar persönlicher Kommentare enthält, die Ausfälle nach rechts und links seinen Figuren in die Schuhe schiebt, bei denen er nach den Schicksalen Lenis recherchiert.

Wels *Wilhelm Bortenschlager*



OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

NEUERSCHEINUNG

Schlägler Schriften 1

ELEONORE UHL

Dominik Anton Lebschy

Abt von Schlägl und Landeshauptmann von Oberösterreich



134 Seiten, 19 Schwarzweiß- und 3 Farbbilder, Format 16,5×24 cm, Ganzleinen, S 148.—.

Der vorliegende erste Band der „Schlägler Schriften" stellt eine der markantesten Gestalten des vergangenen Jahrhunderts vor: Dominik Anton Lebschy, Abt von Schlägl und Landeshauptmann von Oberösterreich. Eleonore Uhl zeigt mit dieser Biographie, die gleichzeitig auch als Festgabe zur 850. Jahresfeier des Prämonstratenserordens (1121—1971) gilt, das umfassende Lebensbild eines Mannes, der unablässig bemüht war, seiner Zeit und ihren Erfordernissen zu dienen. Zu seinen Lebensgrundsätzen gehörte „freie Bewegung und freie Äußerung zu gestatten. Ich werde es mir angelegen sein lassen, daß diese Freiheit auf keine Weise beirrt ist."

Oberösterreichischer Landesverlag Linz
A-4020 Linz, Landstraße 41

Luther und der Papst
Vom Papstverehrer zum Papsthasser
2. Auflage

Wenn auch Luthers Polemik gegen das Papsttum heute überholt ist und nur mehr aus historischer Distanz betrachtet werden kann, so hat sie doch das Klima unter den Konfessionen stark belastet und belastet es noch heute. Die Frage: Wie kam es zur radikalen Trennung Luthers vom Papsttum? findet eine Beantwortung durch die Darlegung der historischen Entwicklung seines Papstbildes von seiner Romfahrt bis zu seinem Tode. »Die Studie von Remigius Bäumer, aufgebaut aus ersten Quellen, rückt maßvoll manche Auffassung über Luther in das rechte Licht, sie zerstört Illusionen und verdient darum in der heutigen ökumenischen Diskussion besondere Beachtung« *(Anzeiger für die katholische Geistlichkeit).*

Remigius Bäumer:
Martin Luther und der Papst
100 Seiten, kart. 9,— DM (Best.-Nr. 3317)

Zölibat und Priesterehe
3. Auflage

Wer diese sachlichen Ausführungen studiert hat, wird beipflichten: Auch das Zölibatsproblem muß neu durchdacht, tiefer begründet und glaubhafter motiviert werden. Nach einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung in der alten Kirche und im Mittelalter schildert August Franzen eingehend die Angriffe auf den Zölibat in der Reformationszeit. Luthers, Zwinglis und Melanchthons Argumente finden eine sachgerechte Würdigung. Interessante Aspekte bietet besonders das Kapitel über die Haltung des Erasmus von Rotterdam und der sogenannten Reformkatholiken zur Zölibatsfrage. Die Auseinandersetzungen der Reformationszeit zeigen, wie stark Zölibat und Priesterehe nicht erst heute, sondern, vielfach mit denselben Argumenten, schon damals und schon immer diskutiert worden sind. »Die Studie ist nicht nur eine historisch-kritische Untersuchung, sie leistet zugleich einen wertvollen Beitrag zur Versachlichung der augenblicklichen Zölibatsdiskussion« *(Theologie und Glaube).*

August Franzen:
Zölibat und Priesterehe
98 Seiten, kart. 9,— DM (Best.-Nr. 3316)
Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch Ihre Buchhandlung

Aschendorff
Münster

ERICH WIDDER

Europäische Kirchenkunst der Gegenwart

Objekte aus dreizehn europäischen Ländern, darunter erstmals auch aus dem östlichen Raum.

218 Schwarzweiß- und 7 Farbtafeln, 140 Seiten Text, Ganzleinenband mit Schutzumschlag. S 385.—.

OÖ. LANDESVERLAG LINZ

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

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

JLB

J. L. BACON KG.

Gegr. 1853

4021 LINZ, Wachreinergasse 2, Postfach 292
Telefon 22 5 93
1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ. Tel. 0 75 82/27 50

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.

Auslandsbezug 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.—	Luxemb., Belgien	bfrs 250.—	70.—
Deutschland	DM 19.50	5.—	USA	$ 5.—	1.25

zuzüglich Porto

Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-Theol. Hochschule der Diözese Linz.
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Josef Häupl, 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**
Heft 1/1972:	**In alten Räumen leben**
Heft 2/1972:	**Die Toten unter den Lebenden**

Herausgeber: Arbeitsausschuß des Deutschen Evangelischen Kirchbautages und Diözesan-Kunstverein Linz, vertreten durch DDr. Oskar Söhngen (Berlin) und Dr. Erich Widder (Linz).

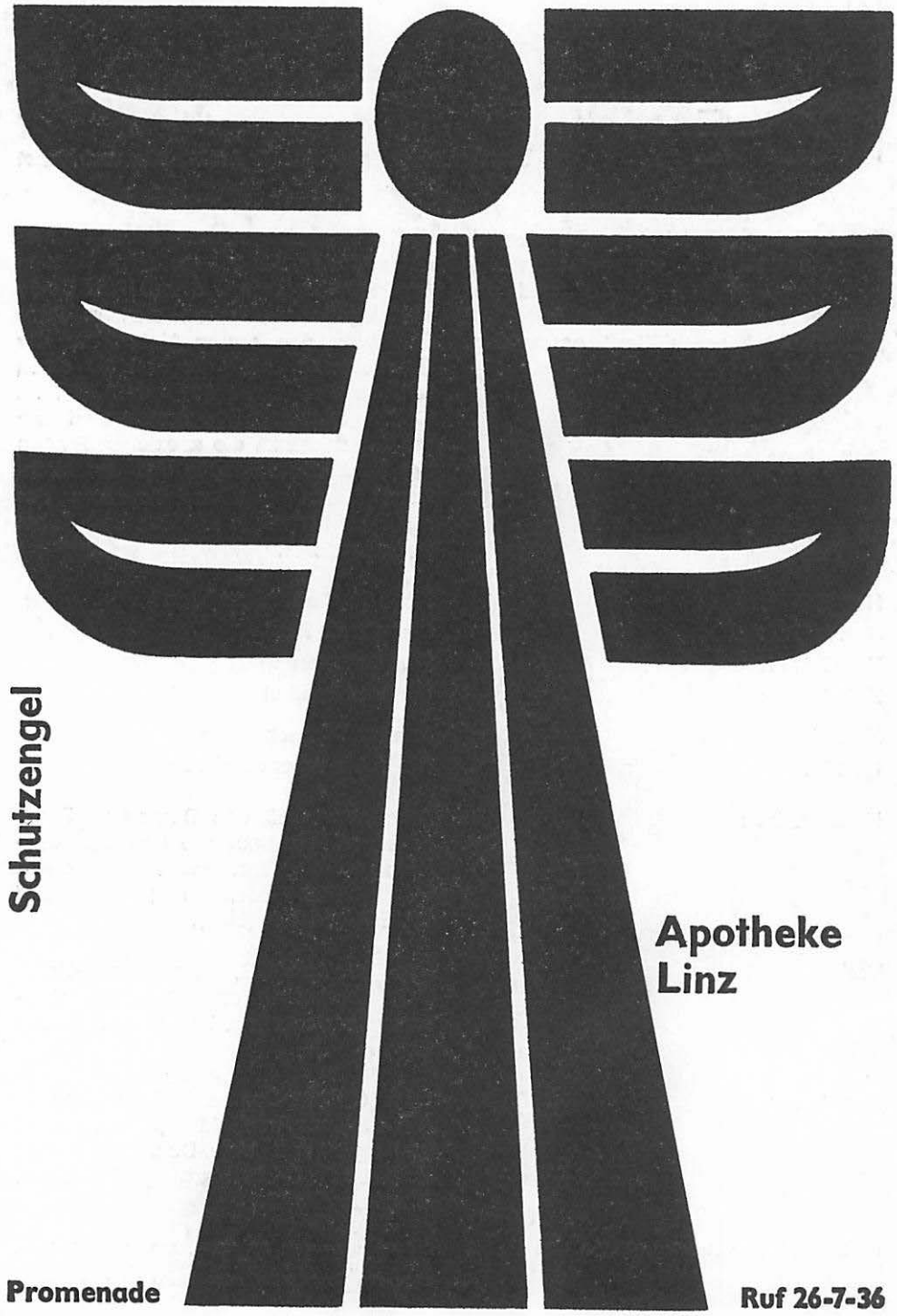
Verlag: Das Beispiel-KG, Bau-Muster-Haus, D-61 Darmstadt, und Oberösterreichischer Landesverlag, Landstr. 41, A-4010 Linz.

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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

W. Jungschaffer:	Methoden und Inhalte der Meditation
P. Breitenstein:	Der Sinn des Lebens
R. Bruch:	Schutz des vorpersonalen menschlichen Lebens im Mutterleib
P. Meinhold:	Gastarbeiter – ein menschliches und ökumenisches Problem
H. Schinner:	Sinnvolles, erfülltes Priesterleben in schwieriger Zeit
H. Herrmann:	Geistliche Standeskleidung – gestern und heute
N. Schiffers:	Auf der Suche nach einer kritischen Instanz für die Sprache
G. Schneider:	Jesus-Bücher und Jesus-Forschung 1966–1971

120. Jahr 1972 2. Heft

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1972

		Seite
	Abhandlungen	
Wolfgang Jungschaffer:	Methoden und Inhalte der Meditation	97
Peter Breitenstein:	Der Sinn des Lebens	105
Richard Bruch:	Schutz des vorpersonalen menschlichen Lebens im Mutterleib in moraltheologischer Sicht	112
	Pastoralfragen	
Peter Meinhold:	Gastarbeiter – ein menschliches und ökumenisches Problem	131
Hans Schinner:	Sinnvolles, erfülltes Priesterleben in schwieriger Zeit	141
	Mitteilungen	
Horst Herrmann:	Geistliche Standeskleidung – gestern und heute	145
Norbert Schiffers:	Auf der Suche nach einer kritischen Instanz für die Sprache	149
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	153
Gerhard Schneider:	Jesus-Bücher und Jesus-Forschung 1966–1971	155
	Literatur	
	Eingesandte Werke und Schriften	161
	Buchbesprechungen	163
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumene, Moral, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Homiletik, Katechetik/Pädagogik, Missionswissenschaft.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

Redaktion: Josef Häupl, Josef Lenzenweger, Johann Marböck, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.

Anschriften der Mitarbeiter: Peter Breitenstein, D-78 Freiburg, Johann-v.-Weerth-Straße 14. Dr. Richard Bruch, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Elisabethstraße 45. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Horst Herrmann, Univ.-Prof., D-4401 Albersloh. Dr. Wolfgang Jungschaffer, Prof., A-2500 Baden b. Wien, Weilburgstraße 27—29. Dr. Peter Meinhold, Univ.-Prof., D-23 Kiel-Schulensee, Dorfstede 15. Dr. Norbert Schiffers, Univ.-Prof., D-84 Regensburg, Carl-Thiele-Straße 6. Hans Schinner, Dechant, A-1140 Wien, Laurentiusplatz 2. Dr. Gerhard Schneider, Univ.-Prof., D-463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65.

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.

WOLFGANG JUNGSCHAFFER

Methoden und Inhalte der Meditation

1. Der eindimensionale Mensch

Jeder sieht sich heute vor die Notwendigkeit gestellt, viele Rollen leben zu müssen. Sie sind aufgegeben durch den Beruf, die Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen, die konkrete Stellung im Betrieb (Chef, Kollege, Untergebener), durch die Familie (Gatte, Vater, Verwandter). Das gesellschaftliche, kirchliche und politische Leben verlangt vom einzelnen ein vielseitiges Verhalten, dessen Komponenten koordiniert, dessen Konflikte ausgetragen werden müssen. Dazu kommen die allgemeinen Forderungen unserer Gesellschaft: Wir leben in einer Leistungsgesellschaft. Das Leistungsdenken bestimmt nicht nur den Beruf, sondern allzusehr auch die privaten Lebensbereiche (z. B. Sport, Reisen). Wir leben in einer Konsumgesellschaft. Die Werbung zwingt uns vieles auf. Lebensstandard und sozialer Status zwingen wieder zu höherer Leistung. Unsere Zeit ist gekennzeichnet durch ständige Zunahme von Information. 1970 wurden 500.000 Buchtitel verlegt mit einer Auflage von 7 bis 8 Mrd. Exemplaren. Von 1950 bis 1970 hat sich die Zahl der jährlich herausgegebenen Buchtitel verdoppelt, die Auflage verdreifacht (UNESCO-Bericht). Ähnlich ist die Lage auf dem Zeitschriftenmarkt. Andere Massenmedien nehmen uns noch mehr in Anspruch: Wer sich nicht ständig über das große Weltgeschehen, die nationalen und lokalen Belange informiert, ist unmöglich. Die Bildungsgesellschaft erfordert ständige berufliche und außerberufliche Weiterbildung, die technische Gesellschaft verlangt Orientierung in Bürotechnik, Unterrichtstechnologie, Haushaltstechnik, Auto etc.

David Riesmann[1] hat den modernen Menschen charakterisiert als den „außengesteuerten", dessen Bewußtsein die Welt wie ein Radargerät abtastet. Die empfangenen Signale steuern ihn auf der Linie des geringsten Widerstandes zum optimalen Erfolg. Signal- und Reizüberflutung lassen den Menschen in der pluralistischen Gesellschaft nicht mehr zu sich selbst finden. Von Marcuse stammt das Wort vom „eindimensionalen Menschen". Dieser ist vom bloßen Rollenverhalten bestimmt, das die Gesellschaft von ihm erwartet und vom puren Zweckmäßigkeitsdenken. Die Welt nimmt er nur noch wahr, soweit sie für ihn zuhanden ist, sich dem Zugriff darbietet.

Jeder ist heute der Gefahr ausgesetzt, der verkürzte, eindimensionale Mensch zu werden, „der die Welt nur noch als das Material seiner technischen Handhabung betrachtet und sich nur noch von den Fragen leiten läßt: Wie mache ich es? Wie funktioniert es? Wozu gebraucht man das? Welchen praktischen Wert hat es?[2]" Selbst die Beziehungen zum Mitmenschen werden auf diese Denk- und Verhaltensweise reduziert, das religiöse und kirchliche Leben unserer Tage bleibt davon nicht unberührt. Das große Unbehagen, das sich allenthalben breitmacht, die Resignation einerseits und das hektische Treiben andererseits ist nicht zuletzt durch die seelische Verkümmerung verursacht. Wir müßten wieder lernen, der Welt in und um uns in einer Weise zu begegnen, die über das Nützlichkeitsdenken hinausgeht. Man kann die Dinge absichtslos wahrnehmen, wie sie uns in ihrem Eigenwert gegenübertreten, sich von der Seinsfülle beeindrucken lassen, die sie in sich tragen. Wenn wir das Sein so in uns hereinnehmen, beginnt die Seele auch in ihren Tiefen lebendig zu werden, neue Kräfte strömen dem Leben zu. Nach C. G. Jung ist der Mensch auf ein ganzheitliches Menschsein angelegt, kann aber nur einen Teil seiner Anlage verwirklichen, der unverwirklichte Teil bleibt im „Schatten". Es ist allzuviel Schatten im Menschen von heute, das Meditieren kann viel dazu beitragen, ihn aufzuhellen.

---

[1] *D. Riesmann / R. Denny / N. Glazer*, The lonely Crowd, dtsch. Die einsame Masse, Hamburg 1968.

[2] *G. Scherer*, Plurale Gesellschaft und Sinnerfahrung, Essen 1965, 25.

2. Psychologische Ortsbestimmung der Meditation

Um die Bedeutung des Meditierens aufzuzeigen, empfiehlt es sich zunächst, kurz die Grundstrukturen des menschlichen Seelenlebens[3] darzustellen, wobei man sich allerdings des Modellcharakters der Darstellung bewußt bleiben muß. Besonders ist zu beachten, daß die Schichten der seelischen Struktur kein getrenntes Eigendasein führen. Was in einer Schicht geschieht, wirkt immer positiv oder störend in die anderen hinein.

Das seelische Leben vollzieht sich in drei Bereichen: Grundschicht, Zentralbereich und Denkbewußtsein. Die Grundschicht steuert das vegetative Leben: Atmung, Kreislauf, Stoffwechsel, biologische Geschlechtlichkeit. In der Grundschicht liegt das Unbewußte, die Fülle der Bilder von persönlichen Erlebnissen besonders aus der Kindheit und das kollektive Unbewußte mit den Archetypen, allgemein-menschlichen „Urbildern" von großer seelisch bewegender Kraft. Im Zentralbereich vollzieht sich die gesamtmenschliche Integration. Im Gewissen, in dem sich der Mensch als verantwortlich erlebt, und im Gemüt, in dem er die Werthaftigkeit erspürt, liegt die personale Mitte. Sie ist mit der Grundschicht durch die Affekte und mit dem Denkbewußtsein durch die Einbildungskraft verbunden. „Die Wahrnehmungsweise im Zentralbereich könnte man charakterisieren mit Kennzeichnungen wie: unmittelbar, ganzheitlich, aufnehmend, verweilend, begegnend, umkreisend[4]." Diesen Bereich meint die Hl. Schrift und oft auch der allgemeine Sprachgebrauch, wenn von Herz bzw. Herzhaftigkeit gesprochen wird. Er ist der Ort ganzmenschlicher Begegnung mit dem Du und den Dingen. Im Bereich des Denkbewußtseins schließlich vollzieht sich das logisch-rationale, diskursive, kritisch unterscheidende, distanzierte, abstrahierende Denken und das die konkreten Dinge anpackende Wollen.

Diese Darstellung zeigt uns, welcher Gefahr wir heute zu erliegen drohen: Wir finden nicht mehr in die Tiefe der Personmitte, weil wir voll und ganz und mit Leidenschaftlichkeit dem Intellekt verfallen sind. Das Menschsein ist uns „zu Kopf gestiegen", das Denkbewußtsein ist selbständig geworden und die Triebhaftigkeit führt ebenso ihr Eigendasein. Der Gefahr dieser Zerrissenheit war der Mensch schon immer ausgesetzt, noch nie aber in dem Maß wie heute. Es ist daher ein Gebot der Zeit, sich um gesamtmenschliche Integration in der Personmitte zu bemühen.

3. Meditation als Sammlung und Begegnung

Die Meditation strebt diesem Ziele auf dem Weg der Sammlung und Begegnung zu. In der Sammlung wird das Bewußtwerden des Ich angestrebt, das Einkehren bei sich selbst, das Erleben der leiblich-seelischen Ganzheit. Man könnte auch negativ formulieren mit der alten aszetischen Terminologie: Das „Ausgegossensein", die „Zerstreutheit" soll abgelegt, das Bewußtsein soll von den vielen Dingen der Außenwelt, die es beherrschen, abgezogen werden. Man soll für die Zeit der Meditation zunächst einmal die Sorgen und Interessen an der täglich und stündlich uns bedrängenden Umwelt lassen. Ferner ist es notwendig, sich körperlich zu entkrampfen und zu entspannen, um in der Ruhe sich selbst zu spüren, seine Mitte, sein Inneres. Für diese Seite der Meditation können wir viel vom Osten lernen[5]. Wenn man sich von der Zerstreutheit, von den augenblicklichen Sorgen und Interessen befreit und zu seinem Ich gefunden hat, kann man der Wirklichkeit mit voller Teilnahme der personalen Mitte begegnen.

Was mit dieser Begegnung gemeint ist, hat wenigstens anfangsweise jeder als Kind erfahren. Im Meditieren wird nicht eine künstliche, äußerlich übergestülpte Praxis

---

[3] Im Anschluß an *J. Bours*, a. a. O., *Ph. Lersch*, Aufbau der Person, München[10] 1966, bes. 530 ff., *A. Vetter*, Personale Anthropologie, München 1966.

[4] *Bours*, a. a. O., 241.

[5] Vgl. *Dechanet*, a. a. O.

geübt, sondern freigelegt, was im Menschen schlummert, aber meist im Laufe der Zeit erstickt wurde. Philipp Dessauer[6] nennt die staunend bewundernde Welterfahrung des Kindes „native Meditation". Wenn es ein Tier anschaut, ein Boot am See beobachtet, wenn es beim Sandspielen immer und immer wieder den Sand durch die Hände rinnen läßt, dann meditiert es, d. h. es nimmt eine Welt ganz in sich auf, läßt sie ohne Ablenkung durch Zweckdenken auf sich wirken und ist beglückt von der Begegnung mit dem Seienden. Deutlich sichtbar wird das Meditieren des Kindes beim Spiel mit ganz einfachen Spielsachen, beim Anschauen von Bildern und Hören von Geschichten. Auch der Erwachsene hat, wenn er nicht ganz abgestumpft ist, spontan seine meditativen Erfahrungen etwa im Erleben einer Landschaft, eines Kunstwerkes, in der echten Begegnung mit einem Du.

Wird nun systematisch durch bewußte Sammlung in der Personmitte der Bewußtseinszustand der meditativen Erfahrung herbeigeführt, so ist das Meditation. In der östlichen Meditation (Yoga und Zen) liegt das Schwergewicht auf dem Weg der Sammlung, des Freiwerdens des Ich, ja vom Ich im Nirwana. In der westlichen und christlichen Meditation ist die Begegnung mit dem Seienden von größerer Bedeutung, in der christlichen die Begegnung mit dem in Jesus Christus offenbar gewordenen Gott. Ein weiteres Eingehen auf die Problematik ist in diesem Rahmen nicht möglich.

4. Der Weg der Sammlung (Methoden der Meditation)

Im folgenden seien einige methodische Hinweise zur Sammlung gegeben. Zuerst stellt sich die Frage nach dem nötigen Zeitaufwand. Kann man auch kurze Entspannungs- und Bewußtseinsübungen in zwei bis drei Minuten am Schreibtisch in der Kanzlei, beim Gehen oder Warten machen, so sollte man sich doch ab und zu für eine gründliche Meditation eine halbe Stunde oder mehr Zeit nehmen. Niemand soll sich bezüglich der Zeiteinteilung von vornherein einen Zwang auferlegen, sondern die ihm am besten zusagende Einteilung herausfinden. Zur leichteren Einstimmung ist es sehr wertvoll, immer im selben Raum der Wohnung und am gleichen Platz zu meditieren. Vor Beginn soll man für gute, frische Luft im Raum sorgen. Wenn in der Wohnung die nötige Ruhe fehlt, empfiehlt es sich, in der Kirche, im Garten oder in der freien Natur zu meditieren.

Die wichtigsten Hilfen für die Sammlung sind: Richtige Haltung, richtiges Atmen und Fühlen der Körperlinien. Man setze sich auf einen normalen, nicht zu weichen Sessel, dessen Sitzfläche sich ungefähr in Kniehöhe befindet, stelle die Füße nebeneinander normal auf den Boden, so daß die Fußfläche bequem entspannt aufliegt. Oberkörper gerade halten. Nicht Brust herauspressen, sondern Schultern locker hängen lassen, Arme ganz locker, die Hände auf die Schenkel oder um den Bauch legen. Nacken gerade halten, möglichst in gerader Verlängerung der Wirbelsäule. Nicht „Kopf hoch", sondern gerade. Nicht an Rückenlehne anlehnen. Die Wirbelsäule soll dem Oberkörper Halt geben und tut das gerne.

Damit ist die Voraussetzung gegeben zum richtigen Atmen. Es beginnt mit dem Ausatmen. Dazu wird der Bauch eingezogen und dann auch noch die Brust zusammengedrückt, bis alle Luft entwichen ist. Ausatmen am besten durch die Nase. Das Einatmen beginnt mit dem Herauspressen der Bauchwand, wodurch das Zwerchfell nach unten gezogen wird und die Luft in die weiten unteren Partien der Lunge einströmt. Durch weiteres Einatmen wird dann auch noch der obere Brustraum gefüllt. Schon nach einigen Übungen wird man die wohltätige Wirkung der Tiefatmung spüren, vollends aber erst, wenn man sich daran gewöhnt hat.

Eine Atemübung, die sehr viel zur Bewußtseinssteigerung beitragen kann, ist das Anhalten des Atems. Zuerst ganz ausatmen, dann 2 Sekunden einatmen, 8 Sekunden

[6] Die naturale Meditation, München 1961.

anhalten, 4 Sekunden ausatmen. Man sollte diese Übung, wenn man noch nicht daran gewöhnt ist, nur einigemale nacheinander machen.
Eine weitere Hilfe zur Sammlung ist das Fühlen von Körperlinien. Im autogenen Training werden ähnliche Übungen zu Heilzwecken angewandt. Es geht dabei einfach darum, das Bewußtsein auf gewisse Stellen und Linien des Körpers zu richten. Beim Sitzen auf dem Sessel, im Liegen oder in anderen Körperstellungen wirkt das Erleben des Körpers in seiner ganzen Länge sehr entspannend: Konzentration auf Schädeldach (Innenseite), abgleiten über Hinterhaupt, Nackenwirbel, Rückenwirbel, Kreuz, Hüfte, linker Oberschenkel, Unterschenkel, Ferse, Vorfuß, Zehen. Dann rechter Oberschenkel etc. Fortsetzen: linke Schulter, Oberarm, Unterarm, Hand, Finger, Fingerspitzen; dann rechte Schulter etc.
Abschließend sei nochmals auf den Sinn dieser Übungen hingewiesen. Der Mensch, der eine leiblich-seelische Ganzheit ist, wird auch seelisch und geistig leichter zur Mitte finden, wenn er seine leibliche Mitte und Ganzheit bewußt erlebt. Für uns ist es selbstverständlich, daß das Bewußtsein seinen Sitz im Kopf hat. Wir haben das logisch-rationale Denkbewußtsein so verabsolutiert, daß uns das Leben aus der personalen Mitte und seelischen Grundschicht fremd geworden ist. Beide Bereiche gehören aber zum ganzen Menschsein und die Verkürzung auf die eine Dimension des Denkbewußtseins rächt sich bitter, nicht nur durch geistige Oberflächlichkeit, sondern auch durch Neurosen, Kreislauf- und Organschäden.
Die Alten wußten um die Bedeutung der Mitte. Das Wort „Meditation" kommt von der Wurzel „Medium". Bei den Griechen galt das Zwerchfell als Sitz des Denkens. In der Bibel heißt es, daß Gott den Menschen „auf Herz und Nieren prüft" (Ps 7, 10), die starke Frau „gürtet mit Kraft ihre Lenden" (Spr 31, 18), gotische Statuen betonen in der S-Linie die Körpermitte. Wie sehr Atmung und Bewußtsein zusammenhängen, zeigt das hebräische Wort „Ruach", das griechische „Pneuma" und das lateinische „Spiritus". Sie bedeuten: Wind, Atem, Hauch, Geist.

5. Der Weg der Begegnung (Inhalte der Meditation)

Bisher wurde über die Bedeutung von Meditation in unserer Zeit, ihre Funktion in der Struktur des menschlichen Seelenlebens sowie über Methoden der Sammlung gehandelt. Meditation vollendet sich aber erst in der Begegnung mit dem Sein. Wir wollen Erscheinungen unseres Lebens und unserer Welt ganzheitlich erleben, nicht nur mit dem Denkbewußtsein. Nun gibt es im Seelenleben eine Kraft, durch die Gegenstände des Denkbewußtseins zu Erlebnisinhalten in der personalen Mitte werden können. Diese Fähigkeit vermag das personale und kollektive Unbewußte und damit starke emotionale Kräfte zu aktivieren. Diese integrierende Kraft des seelischen Lebens ist die Imagination, Phantasie, Einbildungskraft. Sie ist rezeptiv, produktiv und reproduktiv. Bei der Wahrnehmung trennen und vereinen wir die Eindrücke der Gegenstände gemäß unserem persönlichen Denk- und Bezugssystem. So sind wir im Aufnehmen schon produktiv. Der Maler sieht das Weizenfeld anders als der Agraringenieur. Wer sein Leben aus der personalen Mitte gestalten will, muß Raum schaffen für die rezeptiv-produktive Kraft der Einbildungskraft, d. h. sehen und hören in zweckfreier, absichtsloser Aufnahmebereitschaft.
Von größter Bedeutung für die Meditation ist die reproduktive Phantasie. Sie vermag die in unserem Gedächtnis ruhende Welt des persönlich Erlebten und kollektiven Unbewußten zu aktivieren und zwar im Erlebnis von Bildern, das vom Mitschwingen der emotionalen Kräfte der seelischen Grundschicht begleitet wird. Der Mensch erlebt sich dabei als Ganzheit von Leib und Seele, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wir verstehen, daß in der augustinischen und ignatianischen Spiritualität der Memoria eine zentrale Stellung zukommt. Augustinus[7] schreibt darüber in den Confessiones X, 17:

[7] *A. Augustinus*, Bekenntnisse, übertragen von C. H. Perl, Paderborn[2] 1953, 258.

„Groß ist die Kraft des Gedächtnisses, mein Gott, ein schauererregendes Rätsel ist seine tiefe, endlose Vielfalt; und das ist der Geist, und das bin ich selbst! Was bin ich also, mein Gott? Was ist mein Wesen? Ein mannigfaltiges vielartiges Leben von einer letzten Unermeßlichkeit. Siehe die unzählbaren Gefilde, Grotten und Höhlen meines Gedächtnisses, die unzählbar voll sind von Gattungen unzählbarer Dinge, einmal in Bildern, wenn es um Körper geht, einmal im Vorhandensein, wenn es Künste sind, einmal in wer weiß was für welchen Begriffen oder Bezeichnungen, wenn es sich um Regungen des Geistes handelt, die das Gedächtnis festhält, auch wenn der Geist sie nicht erleidet, weil, was auch immer im Gedächtnis lebt, im Geiste ist; all das durchlaufe ich und fliege da und dorthin, dringe ein, so tief ich kann und komme nie ans Ende: so groß ist die Kraft des Gedächtnisses, so groß ist die Kraft des Lebens im Menschen, der sterblich lebt!"

Über die Begegnung mit dem einzelnen Seienden schreitet der Meditierende hinaus zur Begegnung mit dem ens a se, mit Gott, der alles in allem ist. Augustinus berichtet von dieser Erfahrung, die er beim letzten Gespräch mit seiner Mutter in Ostia machte:

„Und als uns das Gespräch bis zu jener Sicht geführt hatte, wo keine Ergötzung der fleischlichen Sinne mehr, sie mochte noch so groß sein und in noch so hellem körperlichem Licht erstrahlen, mit der Wonne jenes Lebens verglichen werden konnte, ja auch nur würdig erschien, neben ihr genannt zu werden: da erhoben wir uns in immer glühenderer Regung zu dem Sein selbst und durchschritten wie auf Stufen die Körperwelt mitsamt dem Himmel selbst, von dem aus Sonne, Mond und Sterne auf die Erde herableuchten. Und stiegen noch höher in unsrer inneren Betrachtung, sprachen und bewunderten Deine Werke, gelangten zu unsrer Vernunft und überschritten auch sie, um jenes Reich der unerschöpflichen Fülle zu berühren, wo Du Israel in Ewigkeit weidest mit der Nahrung der Wahrheit und wo die Weisheit das Leben ist, durch die alles geworden, was gewesen und was sein wird, und die selbst nicht wird, sondern so ist, wie sie war, und immer so sein wird. ... Und während wir noch darüber sprechen und danach gieren, da rühren wir plötzlich etwas an jenes Reich mit einem einzigen vollen Herzschlag. Wir haben aufgeseufzt und die Erstlinge des Geistes daselbst gebunden zurückgelassen und sind zum Lärm unseres Mundes zurückgekehrt ...[8]

Nach diesem Ausblick wenden wir uns wieder dem Weg zu. Was kann meditiert werden, welche Formen gibt es? Lebendige Meditationsinhalte kommen uns aus der Natur zu, aus dem Bereich der Mitmenschlichkeit und des eigenen Selbst. Schließlich ist über die Wort-, Bild- und Symbolmeditation zu sprechen. Ein ausführliches Beispiel einer Naturmeditation bietet Klemens Tilmann[9], indem er zur Besinnung vorlegt, was Luft als Atem dem Menschen bedeutet (Lebensgrundlage, Verbindung mit dem Seelenleben in Freude, Aufregung, Schreck, Ruhe), Luft bricht die Lichtstrahlen (Sonnenuntergang, Gold des Abends, Morgenröte), sie trägt Schall und Sprache (im Dialog, Konzert), ermöglicht den Vogelflug, den Flug der Bienen. Die Luft bringt den Regen, bietet Wärmeschutz, Nahrung für das Feuer. Luft als Wind, Sturm, Orkan, Windstille. Luft ist Sinnbild für den Heiligen Geist. Ähnlich kann etwa Wasser, Erde, Feuer, das Weltall, eine Landschaft meditiert werden. Entscheidend dabei ist, daß alles möglichst im Bild gesehen und bei den Bildern verweilt wird.

Ein weites und fruchtbares Feld der Meditation bilden die Mitmenschen. Eltern oder Erzieher sollten ihre eigenen oder anvertrauten Kinder meditieren. Dabei geht es vor allem darum, die Kinder in der Eigenständigkeit ihrer Existenz zu sehen. Die Kinder meditieren heißt nicht, ihren Charakter zu analysieren, sie an Normen und Wertmaßstäben zu messen. Das alles ist gut und notwendig, aber nicht in der Meditation. In ihr sollte man sie sich einfach vorstellen, wie sie in dieser oder jener Situation sind (beim Spiel, Gespräch, Spaziergang, in den Auseinandersetzungen etc.) und sie in diesem ganzheitlichen Bild einfach einmal als Wesen sui generis innerlich annehmen. Man kann dadurch starke, ungute Identifikationen und Projektionen abbauen, die den wirklich herzhaften Kontakt stören oder gar unmöglich machen. Bei wievielen Eltern ist doch das Verhältnis zu den Kindern verkrampft durch unbewußte Wünsche, Vorstellungen und Pläne, die als unüberwindliche Barrieren zwischen den Generatio-

[8] Confessiones IX, 10, a. a. O., 226.
[9] Staunen und Erfahren als Wege zu Gott. Einsiedeln 1968, 19 ff.

nen liegen. Es soll damit nicht einer wertfreien, normen- und planlosen Erziehung das Wort geredet sein. Planvolle, bewußte Erziehung ist notwendig. Sie wird aber nur gelingen in einer gewissen distanzierten Innigkeit der Beziehung, die sich der Eigenständigkeit von Ich und Du bewußt ist. Nur wenn man sich öfter unvoreingenommen vergegenwärtigt, wie ein Mensch ist, wird man die rechten, spontanen Verhaltensweisen ihm gegenüber einnehmen.
Dasselbe gilt auch von der ehelichen Partnerschaft. Wieviele Menschen haben einander nichts mehr zu sagen, weil ihre Erlebnisfähigkeit verschüttet ist. Die Meditation des Partners kann jene Distanz geben, aus der heraus erst wieder Anziehungskraft wirken kann. Eheliche Gemeinschaft gründet in der Gemeinsamkeit des ganzen Lebens. Die Meditation früherer gemeinsamer Erlebnisse vermag Gemeinschaft zu stärken. Vergleichen wir, wie Gedächtnis in der Bibel verstanden wird: In der Gedächtnisfeier wird das Erinnerte und Gefeierte wirklich gegenwärtig. Memoria erinnert nicht nur an Gemeinschaft, sondern schafft sie neu.

Von großem Wert ist es auch, andere Menschen zu meditieren: Freunde, Menschen, mit denen man beruflich zu tun hat oder die sonst irgendwie beeindrucken. Eine köstliche Meditation überliefert uns Augustinus im 6. Buch der Confessiones, Kap. 6[10].

„Wie elend war ich daher selbst, und wie hast Du es gefügt, daß ich mir meines Elends gerade an jenem Tag bewußt wurde, an dem ich die Laudes für den Kaiser vorbereitete, worin nichts als Lüge gesagt wurde, damit mir, dem Lügner, von den Wissenden Beifall geklatscht würde! Mein Herz keuchte unter diesen Sorgen und glühte im Fieber verzehrender Gedanken, als ich durch eine Straße in Mailand ging und einen armen Bettler erblickte, der, anscheinend schon recht betrunken, scherzte und sich freute. Ich stöhnte auf und sagte zu den Freunden, die mich begleiteten, daß wir doch mit all unseren Bemühungen, mit denen ich mich damals herumquälte, ... auch nichts anderes wollten, als zu derselben harmlosen Freude zu gelangen, in der uns jener Bettler längst übertroffen hatte, während wir sie wahrscheinlich nie erleben würden. Denn was der bloß mit den paar erbettelten Münzen erlangt hatte, nämlich die Freude eines zeitlichen Glücks, das suchte auch ich mit all den mühseligen Winkelzügen und auf so vielen Umwegen. Gewiß war das nicht die wahre Freude, aber die ich in meinem Ehrgeiz suchte, war noch falscher. Er war jedenfalls guter Dinge, ich war in Angst, er war sicher, ich verzagt. ... Ich hatte kein Recht, mich über ihn zu erheben, weil ich gelehrter war als er, denn das schuf mir keine Freude, sondern ich suchte mit meiner Gelehrsamkeit den Menschen zu gefallen, nicht um sie zu belehren, bloß um ihnen zu gefallen. Und deshalb hast Du auch mit dem Stecken Deiner Zucht mein Gebein zermalmt."

Freilich liegt hier keine eigentliche Meditation eines Mitmenschen vor, sondern ein etwas erweiterter meditativer Blick auf ihn. Aber das Beispiel macht uns zwei bedeutende Aspekte des Meditierens offenbar: Es führt den gläubigen Menschen letztlich zum Grund aller Dinge, zum lebendigen Gott und zu einer höheren Form des Bewußtseins und Erkennens seiner selbst.

Damit sind wir bei einem weiteren Gegenstand der Meditation angelangt, dem eigenen Leben. Viele Menschen leiden heute unter der vermeintlichen Sinnlosigkeit ihres Daseins. Auch Christen sind davor nicht gefeit. Vielleicht versuchen sie, sich nur allzuschnell mit großen Hoffnungen zu trösten, ohne sie in ihrem konkreten Lebensbewußtsein zu verankern. Sie sollten zunächst einmal meditieren, daß sie sich vorfinden, in ihrer Einmaligkeit existieren, ohne gefragt zu sein, ob sie wollen oder nicht. Die Existenz ist einfach eine Gegebenheit. Jeder ist sich aber gegeben als ein Entwurf, ein Material, eine Aufgabe zur Selbstverwirklichung im seelischen, körperlichen und sozialen Bereich. Es hat keinen Sinn, diese Tatsache nicht zur Kenntnis nehmen zu wollen. Man muß sich sehen und annehmen mit seinen positiven Eigenschaften wie seinen Fehlern. Wer zu Kleinmut und Verzagtheit neigt, soll die freudigen Abschnitte in seinen großen Lebenslinien bis ins Detail meditieren: erfreuliche Begebenheiten und Zustände im beruflichen Leben, von der Schulzeit an bis zum Lebensabend; in der

[10] A. a. O., 129.

mitmenschlichen Begegnung seit der Kindheit; konkrete beglückende Erlebnisse von Natur und Kultur. Sogar die Erinnerung an frühkindliche Erlebnisse kann sehr beglückend sein. In der Erinnerung wird meine ganze Existenz gegenwärtig. Dazu gehört eine bestimmte Sommerwiese, ein Bach, die Bucht eines Sees ebenso wie ein beruflicher Erfolg.

Man soll sich annehmen, wie man ist, — auch mit seinen Fehlern und Schwächen. Vielleicht haben wir so manche Erfahrungen der Vergangenheit nicht bewältigt, eigene Fehler, fremde Schuld und Unvernunft, die sich an uns versündigt haben, Schicksalsschläge oder angeborene Minderwertigkeiten. Solche Brocken blockieren unser Leben und wir verstehen nicht, wieso wir so müde sind, apathisch oder aggressiv. Die Zukunft wird dann grau in grau gesehen, die Gegenwart vergiftet, man lebt dahin wie eine Marionette ohne innere Anteilnahme. In der Meditation sollten wir auch diese dunklen Punkte klar ins Auge fassen, wohl bedenkend, daß es nur Punkte sind oder Linien, neben denen es auch die hellen Linien in unserem Leben gibt. Eine helle Linie auf jeden Fall: Die Linie des für mich Mensch gewordenen Gottes. Er ging seinen Kreuzweg bis Golgotha, um mir zu zeigen, daß ein Lebenskreuzweg nicht sinnlos ist. Sein Leben war doch menschlich gesehen wirklich verpfuscht: Ein Genie lebt an die drei Jahrzehnte als Zimmermann, dann kurze Zeit als Wanderprediger, — unverstanden, und wird hingerichtet. Wenn Gott solche Sinnlosigkeit erträgt, muß doch auch die Sinnlosigkeit unseres Daseins einen Sinn haben. Sollte jemand durch das Meditieren noch tiefer als zuvor in Dunkelheit geraten und nicht zu den positiven Linien vordringen können, müßte er die Hilfe eines Psychotherapeuten suchen.

Das christliche Meditieren läßt sich mit den Worten Augustinus[11] umschreiben: „redeamus ad cor et inveniamus eum." Wir können Gott finden über die Meditation des Mitmenschen, der Natur, unseres eigenen Lebens. Jede ausführliche Meditation des gläubigen Menschen wird zu ihm führen. Als Christen sollten wir aber auch direkt den sich uns offenbarenden Gott suchen. Was könnte besser Zugang zu ihm schaffen als sein Wort, selbst wenn es uns im Menschenwort des Evangelisten überliefert ist. So wird die Wortmeditation im christlichen Raum immer eine große Rolle spielen. „Wortmeditation will sagen, daß ein Wort, ein Satz oder auch ein längerer Text den Keimling bildet, der durch seinen reichen Gehalt die meditierende Bewegung auslöst und vorantreibt, der ihr Nahrung bietet, der sich in ihr entfaltet[12]." Zu beachten ist dabei, daß schon vor Beginn der Meditation das Quellwort, die Schriftstelle oder der Text einer Dichtung bereitgestellt sein soll und nicht erst gesucht werden muß. Die Worte müssen in der Tiefe ansprechen und in einer lebendigen Beziehung zum eigenen Leben stehen. Ignatius von Loyola empfiehlt die rhythmische Meditation, z. B. des „Vater unser". Man soll bei jedem Atemzug ein Wort oder eine Wortgruppe beten. Daraus wird von selbst die *verweilende* Meditation werden, das längere Auskosten eines besonders packenden Wortes. Worte, von denen man sich in seiner individuellen Eigenart ganz besonders im guten Sinn „betroffen" fühlt, sollte man oft auskosten in *wiederholter* Meditation. Sie können einen das ganze Leben hindurch begleiten. Neben der Hl. Schrift steht für die Wortmeditation das weite Feld der religiösen und profanen Literatur offen.

Viel größeres Gewicht als bisher wird in Zukunft die Bildmeditation erlangen. Es kann nicht ohne Einfluß auf Perzeption, Wahrnehmung und Denkweise bleiben, wenn schon heute in den Ländern der technischen Zivilisation die Kinder durchschnittlich zwei Stunden fernsehen[13]. Nach dem zwar umstrittenen, aber doch von allen Fachleuten

---

[11] Conf. IV, 12, a. a. O., 85.
[12] *J. Lotz*, a. a. O., 109.
[13] Vgl. *F. Zöchbauer*, Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien, München 1969.

für diskussionswürdig erachteten Kommunikationswissenschafter McLuhan wird das geistige Verhalten einer Epoche von ihren vorherrschenden Kommunikationsmitteln geprägt und zwar gar nicht so sehr von den Inhalten als von den Medien selbst. Durch Fernsehen, Film und Illustrierte wird der Mensch in zunehmendem Maße Bilder aufnehmen, in Bildern assoziieren und von ihnen gesteuert. Spiritualität und Verkündigung müssen diesem Umstand Rechnung tragen. Für die Bildmeditation gilt dasselbe wie für die Wortmeditation: Es müssen Bilder ausgewählt werden, die Wesentliches aussagen und Begegnung mit der Wirklichkeit in der personalen Mitte erschließen. Angesichts einer Vielzahl von Bildern kann das Bewußtsein nicht gesammelt bleiben. Man soll daher bei einer Meditation nur e i n Bild vornehmen, bei diesem aber auskostend verweilen.

Abschließend sei noch einiges zur Symbolmeditation gesagt. Symbol ist in unserem Zusammenhang nicht einfach ein durch Konvention festgelegtes Zeichen für einen Sachverhalt wie ein mathematisches Symbol, ein chemisches Zeichen oder ein Werbezeichen für eine Ware. Symbol ist vielmehr eine Darstellung, die durch Reduktion auf Wesentliches den innersten, verborgenen Sinn des Gemeinten so ins Bild bringt, daß er uns im Bereich der personalen Mitte und der seelischen Grundschicht in Bewegung versetzt. Diese Bewegung kann schon beim ersten Wahrnehmen eintreten oder erst nach längerem Meditieren. Von großer Kraft sind die biblischen und altchristlichen Symbole: Brot, Wein, Weinstock, guter Hirt, Lamm, Kreuz u. a.[14].

6. Meditation, Liturgie und Verkündigung

Ohne Innerlichkeit gibt es keinen Existenzvollzug aus dem Glauben. Weder in der vertikalen Richtung zu Gott noch in der horizontalen zum Mitmenschen werden wir weiterkommen, wenn wir nicht von innen her bewegt sind. Ohne Gebet aus dem Herzen wird auch die Erneuerung der Liturgie nicht die gewünschten Früchte bringen. Sie bedarf der individuellen Spiritualität und der meditativen Elemente: Stille, Bild und Musik. Durch lange, ausschließlich verbale Darbietungen im Gottesdienst wird das Aufnahmevermögen überfordert und Oberflächlichkeit anerzogen. Zur lebendigen Gestaltung von Gottesdiensten könnten Bildmeditationen viel beitragen. Wenn auch dort und da schon erste Schritte in dieser Richtung getan werden, so ist doch noch viel Arbeit zu leisten. Kirchliche Bildstellen, katholische Verlage, Seelsorgeämter, interessierte und befähigte Gruppen sollten den theologischen und künstlerischen Erfordernissen entsprechende Hilfen für die Praxis ausarbeiten. Das römische Verbot der Verwendung von audiovisuellen Medien bei der Eucharistiefeier bezieht sich nicht auf Wortgottesdienste. Vielleicht wird es einmal gemildert oder zurückgenommen, wenn qualitativ hochstehende und erprobte Programme angeboten werden.

In der Predigtliteratur wird heute meist im Anschluß an die Exegese Material zur Meditation vorgelegt[15]. In der Praxis wird aber oft ein ausführliches Meditieren im eigentlichen Sinn des Wortes schon rein aus Zeitmangel schwer möglich sein. Wer unter dem Zwang des Terminkalenders und im Hinblick auf die Gestaltung einer konkreten Predigt meditieren will, wird kaum die rechte Sammlung finden. Man sollte daher den auf die Exegese folgenden Abschnitt der Predigtvorbereitung besser „Predigtbesinnung" nennen. Freilich soll diese, wenn sie auch nicht Meditation im eigentlichen Sinn des Wortes ist, doch in doppelter Hinsicht meditativ sein. Einmal weil der Gegenstand möglichst existenziell, lebendig und ganzheitlich bewußt sein soll und zum anderenmal, weil der Prediger dabei ständig seine Gemeinde im Blick behalten muß. Die ständige meditative Vergegenwärtigung seiner Hörerschaft inspiriert den Prediger schon während der Vorbereitung, so daß er die rechten Akzente setzen, die passende Form finden und Mißverständnisse verhindern kann. Nach solcher Vorberei-

[14] Vgl. *J. Lotz*, a. a. O., 218—221.
[15] Vgl. z. B. *Br. Dreher*, Neues Predigtwerk, Graz 1970/71.

tung wird der Prediger dann seiner Gemeinde das Evangelium im lebendigen, virtuellen Dialog verkündigen können und vor dem Abgleiten in einen sterilen Kanzelmonolog bewahrt bleiben.

Meditation ist nicht religiöses Hobby resignierter Individualisten, die sich vor dem Anspruch der Zeit in Beschauung flüchten, sondern vertiefte Begegnung von Wirklichkeit und Glaube in der Personmitte, woraus tragfähige christliche Verantwortung und Weltgestaltung entspringt.

LITERATUR

J. Bours, Von naturaler zu christlicher Meditation, in: Lebendige Seelsorge, 18 (1967), 238–244.
J. M. Dechanet, Yoga für Christen, Luzern 1957.
Ph. Dessauer, Die naturale Meditation, München 1961.
J. Lotz, Einübung ins Meditieren am Neuen Testament, Frankfurt 1967.
K. Tilmann, Staunen und Erfahren als Wege zu Gott, Einsiedeln 1968; *ders.*, Die Führung zur Meditation, Einsiedeln ²1972.
G. Volk, Entspannung, Sammlung, Meditation, Mainz 1970.

PETER BREITENSTEIN

Der Sinn des Lebens

Ein religionsphilosophischer Versuch, davon verständlich zu reden.

„Wozu sind wir auf Erden?", fragt der katholische Schulkatechismus, und die Antwort lautet ebenso apodiktisch wie unexistentiell: „Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und einst ewig bei ihm zu leben." Sicher steckt in einer solchen Formel etwas Richtiges. Sie ist aber insofern falsch, als sie vortäuscht, eindeutig und zweifelsfrei und für jedermann verständlich *das* Entscheidende über das Leben sagen zu können. Eine solche handliche Formel über den Sinn des Lebens, womöglich gleich mit praktischer Nutzanwendung, ist also im Folgenden wohlweislich nicht angestrebt. Vielmehr soll vorsichtig versucht werden, von der Religionsphilosophie her etwas über *den* Sinn zu sagen; dabei ist vor allem beabsichtigt, für den wissenschaftlichen Nichtfachmann verständlich zu reden, dies aber nicht im Sinne billiger Popularisierung, sondern gleichwohl wissenschaftlich verantwortbar. Aus der Schwierigkeit dieses Vorhabens ergibt sich selbstverständlich, daß es sich nur um einen Versuch handeln kann.

I

Zunächst einige Bemerkungen zum Problem-Kontext: Die eingangs als Negativmodell zitierte Katechismus-Formel zeugt in ihrer apodiktischen Selbstsicherheit von einer homogenen Mentalität und geistesgeschichtlichen Situation, wie sie heute wohl allgemein verschwinden. Das philosophisch-theologische Denken ist inzwischen, so scheint es, vorsichtiger und auch selbstkritischer geworden. Solch kritische Vorsicht ist wohl auch gegenüber der eigenen alltäglichen Lebenserfahrung glaubwürdiger; denn auch die eigene Lebenspraxis ist doch viel weniger selbstsicher, als das zu früheren Zeiten noch möglich war.

Das kommt einmal wohl daher, daß fremde Lebenskonzepte, Weltanschauungen und Religionen nicht mehr wie früher in Form exotischer Nachrichten aus anderen Welten zu uns kommen, sondern uns bedrängend nahe gerückt sind. Der Nachbar, der Mitarbeiter im Betrieb, der Ehepartner, die Kinder können eine andere Lebensauffassung

haben, ein anderes Wertsystem, eine andere Konfession oder Religion; das bringt nicht nur das Problem der gegenseitigen Toleranz mit sich, sondern es drängt auch zur Frage, ob denn die eigene Weltanschauung, die Maßstäbe, nach denen man selbst lebt, tatsächlich richtig sind.

Die alte Selbstsicherheit in der Lebensinterpretation geht dem philosophisch-theologischen Denken wie der eigenen Lebenspraxis auch dadurch immer mehr verloren, daß die Welt, in der man lebt, immer komplizierter und immer weniger überschaubar wird. Heute lebt fast jeder in vielen verschiedenen Bereichen, in Familie, Beruf, Wirtschaft, Politik, Verkehr, Technik, Schule, Wissenschaft, Kirche, Freizeit, Urlaub, Sport usw. Dem entsprechend ist heute jeder verschiedensten Einflüssen ausgesetzt, so der Gesellschaftsform, den politischen Strömungen, den Bildungsinstituten, der Informationsflut, dem Mode-Trend, dem Kauf- und Konsumzwang, der Wettbewerbs-, Leistungs- und Prestigementalität usw. Solche verschiedene Lebensbereiche und Einflüsse bestimmen heute zunehmend jeden derart bis ins Innerste, daß man die Unterscheidung zwischen Ich und Gesellschaft, zwischen Öffentlich und Privat gar nicht mehr streng durchführen kann. Diese Vielfalt der Lebensbereiche und Einflüsse läßt sich vom einzelnen weder abschaffen noch insgesamt wirklich kontrollieren; ja oft wird der einzelne von diesen Einflüssen unbewußt bestimmt sein, und wenn er sie bemerkt, wird er — wenn er nicht gerade Spezialist ist — oft nicht wissen, wer oder was dahinter steckt, welche Gründe und Zusammenhänge da am Werk sind.

Für den einzelnen hat dieser komplizierte Pluralismus der Lebensdimensionen unweigerlich so etwas wie eine Identitätskrise zur Folge: Es kann sein, daß er sich in diesem Vielerlei verliert, daß er nur nebeneinander in den verschiedenen vorgegebenen Lebensbereichen lebt, jeweils die geltenden Verhaltensvorschriften befolgt und damit so beschäftigt ist, daß er zu einer Distanz gegenüber dieser seiner Betriebsamkeit nicht mehr fähig ist und nicht mehr zum Nachdenken kommt, warum er eigentlich all dies macht. Er denkt und fühlt dann als Büroangestellter, als Verkehrsteilnehmer, als Hausfrau und Mutter, als Lehrer, als Konsument, Sportler, Chef, Hausbesitzer, ‚Privat'mann — er lebt gleichsam mehrspurig, er denkt in Rollen. Aber er selbst, das eine Subjekt von all dem, also der, der sagen könnte „*ich* bin alles", der von all diesen Rollen einmal reflektierend Abstand nehmen könnte, er selbst verliert sich und ist für sich selbst kein Thema mehr. Eine andere Möglichkeit ist die, daß der einzelne diesen Pluralismus der Dimensionen und Rollen, in dem er lebt, zwar zur Kenntnis nimmt, aber nicht recht weiß, wie er das alles unter ‚einen Hut' bringen soll. Er wundert sich vielleicht darüber, daß in den verschiedenen Bereichen wie selbstverständlich je etwas Besonderes gilt, besondere Wertmaßstäbe, besondere Verhaltensregeln, ja Mentalitäten; und er leidet vielleicht darunter, wenn ihm klar wird, wie selbstverständlich und automatisch er mit seinem Denken und Verhalten jeweils da hineingezogen wird, wie sehr die diversen Bereiche den einzelnen zur Anpassung nötigen.

Diese auch bewußtseinsmäßige Zerspaltenheit macht es einem sehr schwer, etwas über sich insgesamt zu denken, etwa ein durchhaltbares Lebenskonzept zu formulieren oder z. B. auch über den Sinn des Lebens *insgesamt* nachzudenken. Ein solches Lebenskonzept etwa, also ein ungefährer Entwurf dessen, wie man leben möchte, wie man sich zum Mitmenschen verhalten möchte usw., wird einem durch den Pluralismus der Lebensdimensionen leicht aus der Hand geschlagen, weil ihm in den diversen Bereichen Sachzwänge entgegenstehen, denen man sich nicht entziehen kann, ohne aus der Bahn geworfen zu werden[1]; und weil sich je auch spezifische psychische Zwänge ergeben, die fast unweigerlich vom ursprünglich in einem solchen Lebens-

[1] Zwang zum Konkurrenzkampf in der Wirtschaft, Strenge statt Toleranz in der Pädagogik, Taktik statt Ehrlichkeit in der Politik.

konzept Gewollten abbringen[2]. Weil sich der Pluralismus der Lebensdimensionen auch in einer Art Bewußtseinspluralismus niederschlägt, ist es sehr schwer, über den einigenden Sinn des Lebens insgesamt nachzudenken. Versucht man etwas Derartiges — ob wissenschaftlich oder nicht —, so kommt einem das, was man so denkt, in einem anderen Zusammenhang, wie z. B. im Kreis der Arbeitskollegen, sehr schnell als schief, als irgendwie nicht hierhergehörig, als hier nicht wichtig und irgendwie nicht mehr wahr vor. Geht es einem nicht oft so mit den Worten, die man am Sonntag im Gottesdienst richtig findet und ernsthaft mitspricht? An dieser Schwierigkeit, etwas Umfassendes zu sagen, das trägt und nicht nur in einem einzigen Bereich (wie etwa dem der akademischen Diskussion) einleuchtet, partizipiert auch das heutige philosophisch-theologische Denken (Sprach‚welt'-, ‚Sprachspiel'problem). Und wohl eben auch darum ist dieses Denken vorsichtiger geworden, selbstkritischer und zurückhaltender im Gebrauch von Formeln, die uneingeschränkt und problemlos alles auf einmal sagen wollen.

Verstärkt wird diese Tendenz wohl schließlich auch dadurch, daß der kritische Geist der modernen Wissenschaft (etwa der Psychoanalyse, Ideologiekritik und strengen Naturwissenschaft) zunehmend jedermanns Denken beeinflußt und die allgemeine Mentalität kritischer macht — und zwar eben auch in einer Frage wie der nach dem Sinn des Lebens.

Bevor wir uns nun dieser Frage von der Religionsphilosophie her direkt zuwenden, ist noch zu sagen, wie hier die 3 Begriffe ‚Sinn', ‚Leben' und ‚Religionsphilosophie' verstanden werden: Mit ‚Leben' ist das Gesamt dessen gemeint, was ein Mensch erlebt, was er tut, weiß, fühlt, denkt, fragt, wünscht, fürchtet, was er erkämpft und erleidet, also alles, was zu ihm gehört und was er meint, wenn er in einem umfassenden Sinn „ich" sagt, „ich, mein Leben".

Das Wort ‚Sinn' steht hier für den umfassenden Sinn, also für das, was man meint, wenn man sich etwa fragt: „Wozu lebe ich eigentlich? Was hat das Ganze eigentlich für einen Sinn?" In einer solchen Frage wird doch etwas gesucht, das einen ganz ausfüllt, das in jeder Hinsicht befriedigt, etwas — ein Gegenstand oder Zustand oder was immer —, das so fraglos von Wert ist, daß nicht mehr darüberhinaus gefragt werden muß: „Und wozu dies? Und was weiter, was noch, was danach?" Dieses fraglos Befriedigende ist hier mit ‚Sinn' gemeint. Dieser ‚Sinn'-Begriff ist berechtigt, weil nach diesem umfassenden Sinn von Menschen tatsächlich gefragt wird. Aber dazu später.

Zunächst wenigstens noch ein paar knappe Sätze darüber, in welcher Bedeutung sich diese Erörterung ‚religionsphilosophisch' nennt. ‚Religionsphilosophie meint hierbei jene Grenzdisziplin zwischen Philosophie und Theologie, die ungefähr über die gleiche Sache nachdenkt wie die Theologie, nämlich über das Gott-Mensch-Verhältnis, die aber der Methode nach streng philosophisch ist und sich darum nicht etwa auf die biblische Offenbarung beruft. Sie geht dabei vom Menschen und seiner Selbsterfahrung aus und fragt, warum überhaupt der Mensch religiös sein kann, und wo in seinem Leben er eigentlich das erfährt, was man ‚Gott' nennt. Die christliche Religionsphilosophie schließlich versucht zu zeigen, daß es auch für die einzelnen Offenbarungsinhalte des Christentums im Menschen eine Offenheit gibt; sie versucht, philosophisch zu klären, ob auch etwas von dem erfahren werden kann, was das Christentum im einzelnen vertritt, und wo in der Erfahrung sich derartiges zeigt. Was also läßt sich von dieser Religionsphilosophie aus über den Sinn des Lebens ausmachen?

---

[2] Erwartungshaltungen der Mitwelt, Zwang zu rollenkonformem Denken, Gruppenzwänge, Schwerkraft von Traditionen, die geltende Moral, die psychotechnisch gezielte Werbung, die verschiedenen Anpassungsmechanismen mit den reflexartig einsetzenden Rationalisierungen.

II

Als Ansatz für einen Antwortversuch kämen verschiedenerlei menschliche Erfahrungen in Frage; hier soll — möglichst untendenziös — von einer positiven Erfahrung ausgegangen werden, von der Erfahrung des Glücklichseins.

1. ‚Glück' — das ist eine Erfahrung, die wohl jedem irgendwie bekannt ist. Natürlich kann man bei dem Wort ‚Glück' an alles Mögliche denken: an Freundschaft, Liebe, Eigenheim, Kinder, Familie, Urlaub, Leistung, Erfolg, Genuß, Selbstgenügsamkeit usw. Was immer man sich im einzelnen vorstellt: wirklich glücklich ist man dann, wenn man erfüllt ist von etwas, wenn man sagen möchte: „ja, so ist es gut, so sollte es bleiben"; und wenn man darin nicht verunsichert ist durch viele andere und vielleicht größere Glücksmöglichkeiten.

Wer so wirklich glücklich ist, dem wird sein Leben sinnvoll erscheinen. „Das ist der Sinn meines Lebens, darum lebe ich", wird er vielleicht denken. Und doch weiß auch er — außer vielleicht in wenigen Augenblicken rauschhafter Glücksstimmung —, daß man solches Glück nicht einfach bloß konsumieren kann, sondern daß man etwas tun muß, um es sich zu erhalten, um es nicht abgenützt und langweilig werden zu lassen, oder um das, worüber man glücklich ist, nicht zu verlieren. In allem Glück gibt es doch immer auch diese Sorge für seine Erhaltung; alles Glück ist durchstimmt vom Bewußtsein der Gefährdetheit dessen, worüber man glücklich ist; es ist durchzogen von der Hoffnung, es möge lange — ja immer — dauern. Dieser Blick voraus („Möge es doch so bleiben!"), dieser sorgende Blick über das momentane Glück hinaus stellt sich automatisch ein, allerspätestens beim Gedanken an den Tod. Und in diesem automatischen Blick darüber hinaus zeigt sich, daß das momentane Glücklichsein Grenzen hat, daß es nicht das totale Glück sein kann — eben daß es endliches Glück ist. Denn warum sollte man sich sonst überhaupt noch für etwas anderes interessieren als den glücklichen Augenblick? Wie sonst könnte es in allem Glücklichsein noch Sorge und Hoffnung geben? Aber halten wir fest: Erfahrungsgemäß gibt es wirkliches Glück, auch wenn man fühlt, daß es sich dabei nie um ein fraglos und total befriedigendes Glück handelt. Versuchen wir, diese Beobachtung etwas zu analysieren, und zwar zunächst deren zweite Hälfte.

2. a) Alles vorkommende Glück wird als begrenzt, als endlich erfahren. Warum eigentlich? Warum freut man sich nicht einfach rückhaltlos an dem, was man hat? Warum genießt man solches Glück nicht einfach unbefangen und ohne auf seine Begrenztheit zu achten? Wieso ignoriert man diese Begrenztheit nicht einfach und vergißt sie? Warum fällt sie einem überhaupt auf[3]? Religionsphilosophisch läßt sich ein Grund ausmachen: Alles vorkommende Glück wird darum als begrenztes Glück erfahren und kann überhaupt nur als begrenztes erfahren werden, weil der Mensch ein grenzenloses Glücksbedürfnis hat, ein Bedürfnis also nach dem grenzen-losen Glück. Dieses grenzen-lose Glücksbedürfnis treibt sein Fragen und Hoffen immer schon über das vorkommende Glück hinaus und entlarvt so dessen Begrenztheit. Denn wer nach einem totalen Glück fragt, der ist allein schon mit dieser Frage über alles vorkommende Glück hinaus; nicht zwar in dem Sinn, daß es ihm nichts mehr wert sein könnte, wohl aber so, daß er seine Begrenztheit spürt. Und dieses fragende Ausschauen nach einer restlos befriedigenden Erfüllung, dieses grenzen-lose Glücksbedürfnis ist kein Fantasieprodukt, das absichtsvoll in den Menschen hineingeheimnist würde, sondern das gibt es wirklich. Es wirkt sich spürbar aus in der Erfahrung, daß alles vorkommende Glück irgendwie zu eng ist. Ja: Daß jedes Glück begrenzt ist, würde

[3] Mit dem berechtigten und hier eigentlich auch notwendigen Hinweis auf die soziale Ungleichheit, also darauf, daß man immer andere beobachten kann, denen ‚es viel besser geht', ist die Frage nur verschoben. Denn das Gesagte gilt auch von der Glückserfahrung z. B. der Superreichen.

überhaupt nicht bemerkt, wenn es nicht ein je darüberhinausreichendes Bedürfnis, ein grenzen-loses Glücksbedürfnis gäbe.

b) Wenn wir das jetzt auf die Sinn-Frage anwenden, dann ergibt sich zunächst folgendes: Der Sinn des Lebens kann nicht ein einzelnes Vorkommnis innerhalb des Lebens sein, sei es ein Mensch, ein Zustand, materielle Verhältnisse oder was immer. So etwas einzelnes, das man vorzeigen oder genau benennen könnte, kommt als Sinn des Lebens grundsätzlich nicht in Frage. Denn so etwas ist immer begrenzt; und so sehr auch ein Mensch darüber glücklich sein kann — es füllt ihn doch nie ganz aus, es kann ihn nie total befriedigen, weil er mit seinem Fragen und seinem Glücksbedürfnis immer schon darüber hinaus ist. Damit sind wir also bei einer ersten These zum Sinn des Lebens:
Es kommt nichts vor im menschlichen Leben, von dem man ohne Einschränkung sagen könnte: „Dies ist der Sinn *des* Lebens; dies ist es, warum ich eigentlich lebe, dies und nichts weiter; dazu lebe ich — da brauch' ich nicht weiter zu fragen; darauf allein kommt es im Grunde an — etwa darüberhinausgehende Interessen habe ich nicht; Fragen wie: und was noch? und was danach? erübrigen sich." Nein, ein solcher Sinn, der nichts mehr offen läßt, ein solcher umfassender Sinn begegnet uns nicht. Und darum jetzt die These: *Der Sinn des Lebens kommt im menschlichen Leben nicht wirklich vor. Es kann darum auch nicht angegeben werden, worin er genau besteht.*

3. Diese These ist nicht pessimistisch gemeint; es soll damit nicht gesagt sein, das Leben sei ohne Sinn. Darum gleich die zweite These: *Der Sinn des Lebens kommt im menschlichen Leben zwar nicht so vor, daß man ihn vorzeigen oder genau beschreiben könnte; trotzdem ahnt man offenbar etwas von einem umfassenden und in jeder Hinsicht befriedigenden Sinn.* Denn eben danach sucht der Mensch doch in seinem grenzen-losen Glücksbedürfnis; danach sucht er doch, wenn er gegenüber allem Vorkommenden immer wieder fragt: „Ist das alles? Und was kommt danach?" Solches Fragen müßte absurd erscheinen und würde bald resigniert aufgegeben, wenn es nicht angetrieben und herausgefordert wäre von einer Ahnung, ja von einer Hoffnung auf einen restlos befriedigenden Sinn.
Diese ahnungsvolle Hoffnung auf einen un-eingeschränkten Sinn, auf ein grenzenloses Glück treibt uns immer wieder an, über alles Vorkommende hinauszufragen und dessen Begrenztheit nicht einfach auf sich beruhen zu lassen. Diese grenzen-lose Hoffnung wirkt sich aber nicht nur so aus, daß ihretwegen alles Vorkommende in seiner Begrenztheit entlarvt wird; vielmehr macht sie es andererseits überhaupt erst möglich, daß etwas Vorkommendes als gut und als wirklich beglückend erfahren werden kann. Bedenkt man nämlich, daß der Mensch ein durch nichts zu beschwichtigendes grenzen-loses Glücksbedürfnis hat, dann muß es doch verwundern, wieso er überhaupt etwas gut finden kann, wieso er über etwas sogar wirklich glücklich sein kann. Wie kann das sein, wo doch gegenüber diesem grenzen-losen Glücksbedürfnis grundsätzlich alles zu wenig ist und eigentlich alles nur als Enttäuschung erlebt werden könnte? Wieso kann es wirkliches Glück geben, wo man doch auch in solchem Glück immer irgendwie fühlt, daß es hinter dem grenzen-losen Glücksbedürfnis grundsätzlich zurückbleibt? Das ist doch wohl nur dann möglich, wenn der Mensch sich durch all das letztlich nicht erschüttern läßt, sondern zuversichtlich auf ein restlos befriedigendes, grenzen-loses Glück hofft. Nur wer zuversichtlich in dieser Hoffnung lebt, kann Vorkommendes ernsthaft als sinnvoll und wirklich beglückend anerkennen; denn nur er wird nicht verbittert sein durch die Unzulänglichkeit auch alles dessen, was sonst als sinnvoll und beglückend erfahren wird; nur er braucht nicht zu verzweifeln daran, daß in allem Glück, das ihm begegnet, immer wieder Grenzen spürbar werden, die zeigen, daß sein grenzen-loses Glücksbedürfnis davon nicht ausgefüllt ist. Er kann die unaufhebbaren (nur um sie geht es hier!) Grenzen seines Glücks gelassen hinnehmen,

denn er hat ja eine je-größere Hoffnung. Und weil er diese Grenzen gelassen und ohne Verbitterung hinnehmen kann, darum nur ist es ihm überhaupt möglich, über etwas Vorkommendes glücklich zu sein.
Fassen wir diese zweite These bis dahin zusammen: Der Mensch ahnt etwas von einem grenzen-losen Glück, von einem un-eingeschränkten Sinn. Ja, es gibt im menschlichen Leben auch die zuversichtliche Hoffnung auf ein solches restlos befriedigendes, un-eingeschränktes Glück. Diese Hoffnung ist — bewußt oder unbewußt — in jedem wirksam, der in seinem Leben etwas als sinnvoll, gut oder gar beglückend erlebt. Denn etwas Vorkommendes trotz seiner immer spürbaren Begrenztheit sogar als beglückend anzuerkennen, ist nur dem Menschen möglich, der dieses Vorkommende einbezieht in die Hoffnung auf ein restlos befriedigendes, grenzen-loses Glück.

4. Wenn wir diese Hoffnung nun noch etwas genauer analysieren, dann zeigt sich schnell die Nähe unserer Überlegungen zur christlichen Theologie.

a) Zunächst ist noch einmal festzustellen, daß es die Erfahrung dieser zuversichtlichen Hoffnung, die sich durch keine Enttäuschung und auch nicht durch den Gedanken an den Tod unterkriegen läßt, tatsächlich gibt. Viele Menschen (oder alle?) erfahren in sich diese Hoffnung auf einen un-eingeschränkten Sinn, den sie wirklich als Sinn *des* Lebens anerkennen können. Davon zeugt z. B. auch die Religionsgeschichte, die ja in ihrem Kern ein einziger Ausdruck solcher Heilshoffnung ist.
Es ist jetzt aber gleichzeitig festzustellen, daß diese Hoffnung nicht erzwingbar, nicht andemonstrierbar ist; man kann nicht beweisen, daß sie berechtigt ist; man kann niemandem vorrechnen, daß auch er so hoffen müßte. Man kann zwar sagen, daß es sich mit dieser Hoffnung besser lebt, daß durch diese Hoffnung ein ganz anderes Licht auf das Leben fällt, daß man ohne sie nichts Vorkommendes für sinnvoll halten kann, weil alles radikal enttäuschend wäre; man kann auch sagen: der Mensch hat ein so großes Glücksbedürfnis und fragt und hofft so sehr auf das grenzen-lose Glück, daß er eine totale Fehlkonstruktion wäre, wenn es dieses grenzen-lose Glück nicht wirklich gäbe. All das ist vielleicht richtig, aber zwingende Beweise sind das nicht. Diese Hoffnung stellt sich vielmehr wie von selbst ein[4] — ähnlich wie sich z. B. auch Freude einstellt, ohne daß man jeweils beweisen könnte, daß es wirklich einen Grund zur Freude gibt. Man kommt zu dieser Hoffnung nicht, indem man zuerst von irgendwoher ihre Berechtigung ableitet. Eher muß man sagen: Sie wächst einem zu aus der konkreten Lebenserfahrung, man findet sie in sich vor und erfährt sie so wie ein Geschenk.
Dies ist auch der Kern und die Erfahrungsbasis dessen, was die theologische Tradition mit dem Wort ‚Gnade' meint. Natürlich ist dieser Begriff schon sehr abgenützt; es mag hier aber ersichtlich sein, daß er ursprünglich etwas Richtiges sagt. Er will nämlich darauf aufmerksam machen, daß die grenzenlose Hoffnung und so auch das darin erhoffte grenzen-lose Glück dem Menschen ‚geschenkt' werden muß. Soweit man also von hier aus das Wort ‚Gnade' verstehen kann, besagt es etwa dies: Das total befriedigende, grenzen-lose Glück gehört nicht selbstverständlich und automatisch (von ‚Natur' aus) zum menschlichen Leben. Denn es ist nur für den Menschen eine Wirklichkeit, der in sich die Hoffnung darauf erfährt; nur für den, der betroffen ist von dem, worauf er hofft. Und diese Betroffenheit ist etwas, das man nicht von sich aus machen kann; das muß sich ergeben von dem Erhofften her, das muß — geschenkt werden.

b) Noch etwas Weiteres läßt sich dieser Hoffnung entnehmen: Hoffnung ist immer optimistisch; was man erhofft, hält man für erreichbar. Das kann auch hier nicht anders sein. Was man in dieser Hoffnung erhofft, kann doch wohl nicht etwas in

[4] Natürlich nicht unabhängig von den ökonomischen Bedingungen, aber auch nicht als deren selbstverständliche, logisch und existentiell zwingende Folge.

jeder Hinsicht Fernes, etwas schlechthin noch Abwesendes sein. Denn wer so hofft, ist doch gerade jetzt betroffen von dem, worauf er hofft; er setzt doch selbstverständlich voraus, daß jener alles ausfüllende Sinn, den er erhofft, irgendwie erreichbar ist; anders könnte er ja gar nicht darauf hoffen. Wer also so hofft, wer diese Hoffnung in sich erfährt, der erfährt gleichzeitig, daß das, worauf er hofft, in erreichbarer Nähe ist: Es ist ihm jetzt schon irgendwie nahe, es ist ihm irgendwie schon gegeben.

c) Wir können uns an dieser Stelle vorsichtig fragen, ob Jesus nicht eben dies gemeint hat mit seinem Evangelium. „Nahe gekommen ist das Reich Gottes", verkündet er (Mk 1, 15). Was aber meint Jesus mit ‚Reich Gottes', und was meinen wir überhaupt mit ‚Gott'? Ist damit nicht eben jenes restlos befriedigende, grenzen-lose Glück gemeint, das wir als *den* Sinn unseres Lebens suchen und dessen Nähe wir erahnen in unserer Hoffnung?
Dies wäre ein vorsichtiges und — im traditionellen Sinn — noch vordogmatisches Gottesverständnis. Natürlich enthält die traditionelle dogmatische Gotteslehre viele darüberhinausgehende Thesen; in welchem Maße sind diese aber, so wie sie logisch möglich sind, auch existentiell realisierbar? Geht das, was heutige Menschen von diesen Thesen realisieren können, wirklich sicher über das angedeutete Gottesverständnis hinaus? Immerhin ließe sich auf der Basis dieses Gottesverständnisses bereits ein — auch im Sinne der Dogmatik legitimer — Begriff des Christentums formulieren: Das Christentum wäre danach die organisierte Gemeinschaft derjenigen Menschen, die *bewußt* auf ein grenzen-loses Glück und mithin auf den restlos befriedigenden Lebens-Sinn hoffen, die so bereits dessen Nähe erfahren, und die sich diese Nähe unter Berufung auf Jesus ausdrücklich vergegenwärtigen.

5. Diese Fragen an die Theologie sollen unsere Überlegungen zum Sinn des Lebens beschließen. Fassen wir noch kurz zusammen, was sich dazu ergeben hat:

Wir gingen aus von der Erfahrung des Glücklichseins. Es gibt im menschlichen Leben wirkliches Glück, auch wenn man fühlt, daß es sich dabei nie um ein total befriedigendes Glück handelt (1). Wieso aber wird alles vorkommende Glück als begrenzt erfahren? Weil der Mensch offenbar ein über alles Vorkommende hinausfragendes, grenzen-loses Glücksbedürfnis hat (2 a). Damit ist auch schon gesagt, daß ein den Menschen ganz befriedigender, un-eingeschränkter Sinn im menschlichen Leben nicht wirklich vorkommt; m. a. W.: *der* Sinn des Lebens kommt im menschlichen Leben nicht so vor, daß man ihn vorzeigen oder genau beschreiben könnte (2 b). Wieso aber kann der Mensch dann überhaupt etwas als gut und beglückend erfahren, wo er doch fühlt, daß alles Vorkommende zu wenig ist und hinter seinem grenzen-losen Glücksbedürfnis zurückbleibt? Etwas Vorkommendes trotz seiner Begrenztheit unverbittert als sinnvoll und beglückend anzunehmen, vermag der Mensch wohl nur dann, wenn er es einbezieht in eine zuversichtliche Hoffnung auf ein grenzen-loses Glück; wenn er in sich die Hoffnung erfährt auf einen restlos befriedigenden, uneingeschränkten Sinn. Diese Hoffnung ist — bewußt oder unbewußt — in jedem wirksam, der etwas als sinnvoll, gut oder beglückend erlebt (3). Schließlich wird auch in dieser Hoffnung selbstverständlich vorausgesetzt, daß das Erhoffte in irgendwie erreichbarer Nähe ist; offenbar ist also der gesuchte Sinn, der schlechthin befriedigende Sinn des Lebens doch für denjenigen irgendwie nahe, der zuversichtlich auf ihn hofft. Von dieser Nähe aus fällt Licht auf das Leben, auch wenn man nur ahnt und nicht etwa genau sagen kann, was da hoffend erfahren wird.

RICHARD BRUCH

Schutz des vorpersonalen menschlichen Lebens im Mutterleib in moraltheologischer Sicht

I. Geschichtlicher Überblick über die Lehren vom Beginn des spezifisch menschlichen Lebens im vorgeburtlichen Zustand.

Schon Augustinus bezweifelte, ob man jemals wissen werde, „wann der Mensch im Mutterleib zu leben anfängt"[1]. Im Grunde genommen stehen wir immer noch vor dieser Frage trotz zahlreicher moderner Erkenntnisse der Humanbiologie, von denen man früher keine Ahnung hatte. Es geht weniger darum, wann das menschliche Leben im biologischen Sinne entsteht – darüber dürfte es kaum Meinungsverschiedenheiten geben[2], sondern von welcher Entwicklungsstufe an die Leibesfrucht als geistbeseeltes Wesen, als Person und somit als Träger spezifisch menschlicher Rechte anzusehen ist. Bereits im Altertum (Hippokrates, Aristoteles) hat man sich Gedanken über den Zeitpunkt der Beseelung gemacht, wobei die Ansicht vorherrschte, es gebe ein mehr oder weniger langes vormenschliches Stadium in der Embryonalentwicklung (*foetus non formatus, inanimatus*)[3].

Von einigen Ausnahmen abgesehen (Tertullian, Gregor v. Nyssa) setzte sich auch in der Patristik die Ansicht durch, daß die Beseelung im Mutterschoß erst erfolge *‚formato iam corpore'*[4]. Entsprechende von Hieronymus[5] und Augustinus[6] stammende bzw. letztem zugeschriebene Äußerungen, von Gratian in sein Decretum[7] und von Petrus Lombardus in seine Sentenzenbücher[8] aufgenommen, übten einen entscheidenden Einfluß auf die späteren Theologen aus. Unterstützt wurde diese die Geistbeseelung erst in einen späteren Zeitpunkt verlegende Auffassung durch Übernahme der aristotelischen Biologie[9]. Das kirchliche Strafrecht hielt an der Unterscheidung zwischen *foetus inanimatus* und *foetus animatus* in Bezug auf die durch *procuratio abortus* bewirkte Exkommunikation fest bis zur Bulle *‚Apostolicae Sedis moderationi'* Pius' IX. (1869) und in bezug auf die Strafe der Irregularität und der privatio beneficiorum bis

---

[1] Enchiridion de fide, spe et caritate c. 86. Text und Übersetzung hg. von J. Barbel. Düsseldorf 1960, 148.

[2] Vgl. *E. Blechschmidt*, Das Genetische Grundgesetz, in: StdZ 175. Bd. 90 (1964/65) 52: „Das früher noch offene Problem, ob ein menschlicher Keim im II. Embryonalmonat oder schon früher als Mensch aufzufassen ist, ist seither geklärt, weil wir heute wissen, daß ein menschliches Ei, vom menschlichen Samen befruchtet, ein menschlicher Organismus ist und es auch während seiner ganzen Entwicklung vom Tag der Befruchtung bis zum Tode bleibt." Vgl. dess. Autors „Vom Ei zum Embryo. Die Gestaltungskraft des menschlichen Keims". Reinbek bei Hamburg 1970, 34 f.

[3] Vgl. *B. Schöpf*, Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins. Regensburg 1958, 114 f und die dort angegebene Literatur; ferner *A. Niedermeyer*, Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. Bd. III. Wien 1950, 106 f und *J. F. Donceel*, Immediate Animation and Delayed Hominization, in: ThSt 31 (1970) 76 f.

[4] *Gennadius*, De ecclesiasticis dogmatibus c. 24 (PL 58, 984). Vgl. zur Lehre der Väter *A. Eschbach*, Disputationes physiologico-theologicae. Brüssel-Genf 1884, 142–152; speziell zu Tertullian *Schöpf* a. a. O. 130 f.

[5] Ep. 121 Ad Algasiam q. 4 (PL 22, 1015): „Semina paulatim formantur in utero, et tamdiu non reputatur homicidium, donec elementa confecta suas imagines membraque suscipiant."

[6] Quaest. in Hept. lb. II, Quaest. Exodi q. 80 (CChr 33, 111); Quaest. Vet. et Novi Test. q. 23 (CSEL 50, 49–51). Letzteres Werk ist pseudoaugustinisch; es wird dem Ambrosiaster zugeschrieben (vgl. LThK² I, 425).

[7] cc. 8–10 C 32 q. 2.

[8] lb. IV, d. 31, c. 4.

[9] Vgl. zu Albert d. Gr. *A. Delorme*, La morphogénèse d'Albert le Grand dans l'embryologie scolastique, in: RThom 36 (1931) 352–360; zu Thomas *A. Mitterer*, Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. Wien 1947, 163–170; ferner *Donceel* a. a. O. 78–85.

zum Inkrafttreten des CIC (1918)[10]. Für die Bemessung der beiden Stadien der Fötalentwicklung waren im kirchlichen Rechtsbereich die von Lv 12, 2 ff. beeinflußten Angaben der *Glossa ordinaria* des Johannes Andreae († 1348) zu den Clementinen maßgebend: die Beseelung des männlichen Embryos erfolgt nach 40, die des weiblichen nach 80 Tagen, wie es ungefähr der aristotelischen Ansicht entsprach[11].

Seit Beginn des 17. Jh.s vollzog sich nach und nach ein Umschwung in der Auffassung vom Zeitpunkt der Beseelung. Der berühmte belgische Arzt Feynes (Fienus) veröffentlichte 1620 seine Schrift ‚*De formatrice foetus liber, in quo ostenditur animam rationalem infundi tertia die*', zu der er in den folgenden Jahren noch zwei Ergänzungen herausgab[12]. 1658 erschien zu Lyon eine ‚*Disputatio de ministrando baptismo humanis foetibus abortivorum*' von Hieronymus Florentinus, der mit der Wahrscheinlichkeit einer Beseelung unmittelbar nach der Empfängnis rechnete und daher die Taufe auch noch so kleiner abortierter Embryonen forderte, solange ihr Abgestorbensein nicht sicher feststehe[13]. Bald darauf wurde posthum eine ausführliche Studie des angesehenen Leiters des Gesundheitswesens im Kirchenstaat, Zacchias († 1659), einer Autorität auf dem Gebiet der gerichtlichen Medizin, veröffentlicht (1660): ‚*De foetus humani animatione*'[14]. Die Behauptungen einiger zeitgenössischer Ärzte kritisierend, daß sich die Seele bereits im männlichen Samen befinde und aus diesem traduziert werde, vertritt er die Auffassung, die menschliche Geistseele werde im ersten Moment der Empfängnis von Gott geschaffen und dem Fötus eingegossen[15]. Diese Ansicht von der Simultanbeseelung[16] setzte sich, vor allem in der medizinischen Wissenschaft jener Zeit, in wachsendem Maße durch. Nicht wenig trug dazu bei die in der 2. Hälfte des 17. Jh.s sich vollziehende Entdeckung der Funktionen der weiblichen Ovarien. Man erkannte, daß auch für die menschliche Entwicklung der Satz gilt: ‚*Omne vivum ex ovo*', und nahm an, daß im Ovulum alle Organe des Embryos en miniature bereits

---

[10] Vgl. *Wetzer-Welte* X, 456; *J. B. Sägmüller*, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts. I. Bd. Freiburg 1914³, 227.

[11] Glossa in Clem. 1, 1 (ad verba: simul unitas): „. . . non infunditur [anima] nisi organizato embryone et bene habilitato ad ipsam recipiendam . . . Quod dicunt quidam fieri per differentiam sexuum a 40. vel 80. die a conceptione embryonis." *Clementis Papae Quinti* Constitutiones cum suis glossis. Turin 1588, col. 8. — Zum älteren kanonischen Recht vgl. auch *Niedermeyer* a. a. O. 86—90.

[12] *Thomas Fienus*, De formatione foetus liber secundus, in quo prioris doctrina plenius examinatur et defenditur. Löwen 1624; Pro sua de animatione foetus sententia apologia adversus Antonium Ponce Sancta-Crux. Löwen 1629. Vgl. zu Feyens das Biographische Lexikon der hervorragendsten Ärzte aller Zeiten und Völker, hg. von A. Hirsch. Bd. II. Berlin-Wien 1930², 512.

[13] Zu den Schwierigkeiten, die Florentinus mit der kirchlichen Zensur hatte, vgl. *H. Reusch*, Der Index der verbotenen Bücher. Bd. II. Bonn 1885, 427 f.

[14] Die Studie ist enthalten in: *Paulus Zacchias*, Quaestiones medicolegales. lb. IX, tit. I: De foetus animatione. Rom 1660. Das 1.—7. Buch dieses Werkes hatte Zacchias von 1621 ab erscheinen lassen. Vgl. zu Zacchias das in Anm. 12 erwähnte Biogr. Lexikon, Bd. V, Wien-Berlin 1934², 1020 f.

[15] lb. IX, tit. I, q. III (Nürnberg 1726, 699—707). Zacchias war auf die Frage ‚Quot dierum spatio animetur conceptus' bereits in dem viel früher erschienenen 1. Buch seines Werkes zu sprechen gekommen, wo er noch die Meinung vertrat, erst nach 60 Tagen hätten sowohl männliche wie weibliche Leibesfrüchte ausnahmslos als beseelt zu gelten (lb. I, tit. II, q. IX, n. 24 [p. 53]).

[16] In der Literatur wird gewöhnlich Albert d. Gr. als der Hauptvertreter dieser Theorie hingestellt. *Delorme* a. a. O. 354 bemerkt jedoch: „La première solution [création de l'âme raisonnable dès le premier moment de la conception], communément admise aujourd'hui, n'est pas celle d'Albert. Nous croyons même pouvoir dire qu'il ne la mentionne nulle part." Der zweifellos vorhandene Unterschied in der Auffassung Alberts und seines Schülers Thomas bezieht sich in erster Linie darauf, ob in dem menschlichen Embryo mehrere aufeinanderfolgende Seelen oder nur eine, nämlich die Geistseele, anzunehmen seien. Daß diese sich nur mit einem ausreichend organisierten menschlichen Körper verbinden könne, war allgemeine mittelalterliche (und spätere) Ansicht, vgl. *Eschbach* a. a. O. 160.

enthalten seien[17], so daß die Geistseele von Anfang an einen völlig ausreichend präparierten Körper als ihr Substrat vorfinde[18].
Die Theologen blieben jedoch noch lange Zeit der traditionellen Theorie der späteren Beseelung treu, für die man in der Septuaginta-Übersetzung von Ex 21, 22 ein biblisches Fundament zu haben glaubte[19] und die wegen ihrer Geltung im kirchlichen Rechtsbereich offizielles Ansehen genoß. Viva (1708) hält die Ansicht der Ärzte von der sofortigen oder baldigen Beseelung des Fötus für gänzlich unwahrscheinlich[20], während Holzmann (1737) ihnen vorwirft, sie redeten ins Blaue hinein[21]. Cangiamila berichtet in seinem Werk *‚Embryologia sacra'* (1745) ausführlich über die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse; er meint: der Zeitpunkt der Beseelung bleibe uns verborgen und seine Kenntnis sei dem Schöpfergott und den Engeln vorbehalten[22]. Alphons v. L. (1748) berichtet von der zu seiner Zeit von den Fachleuten beifällig aufgenommenen Meinung, die Beseelung erfolge zu Beginn der Empfängnis oder nur einige Tage später. Er macht sich diese Lehre aber nicht zu eigen; es sei sicher, daß der Fötus nicht sofort beseelt werde[23]. Der naturwissenschaftlich interessierte, fortschrittlichen Ansichten zuneigende Amort (1758) scheint im 18. Jh. der erste Theologe gewesen zu sein, der der neuen Theorie der Simultanbeseelung einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit zubilligte[24]. Diese Auffassung trat nun auch im nicht-

---

[17] Vgl. *F. E. Cangiamila*, Embryologia sacra sive de officio sacerdotum, medicorum et aliorum circa aeternam parvulorum in utero existentium salutem. Augsburg 1765, 117: „In his ergo ovis, quae analoga sunt vegetabilium seminibus, omnes embryonis partes praeexistunt, quamvis quodammodo in se ipsis involutae." — Die erste Auflage dieses weitverbreiteten Werkes erschien in italienischer Sprache 1745. — Was man damals für die weiblichen ovula hielt, waren in Wirklichkeit die Graafschen Follikel. Das wirkliche menschliche Ei wurde erst 1827 von Karl Ernst von Baer entdeckt. — Vgl. auch die ausführlichen Darlegungen von *Donceel* a. a. O. 92–96.

[18] *Cangiamila* a. a. O. 129: „. . . quia anima corpus ipsum reperit sufficientissime praeparatum, ut in eo iam inde ab initio sedem suam figere possit."

[19] Vgl. *Niedermeyer* a. a. O. 68 ff; *Eschbach* a. a. O. 183 f.

[20] *Dominicus Viva*, Damnatae Theses ab Alexandro VII., Innocentio XI. et Alexandro VIII. ad theologicam trutinam revocatae. Padua 1749, 272: „Est autem sententia horum medicorum omnino improbabilis." Sie entspreche nicht der Praxis der Hl. Pönitentiarie und stehe im Widerspruch zu Ex 21 (LXX).

[21] *Apollonius Holzmann*, Theologia moralis, t. I, p. II, n. 598 (Venedig 1743, 297): „Respondetur . . . hallucinatos . . . fuisse medicos illos, qui existimaverunt foetum in primo statim instanti, quo concipitur, animari anima rationali, vel saltem adhuc prima aut secunda aut ad summum tertia die. Ratio est: quia foetus non animatur, antequam sit formatus . . . Atqui foetus non formatur statim ac concipitur nec illis tribus primis diebus conceptionem subsequentibus, ut fateri omnes debent."

[22] *Cangiamila* a. a. O. 137: „Quapropter hodie quoque verissimum iudicatur animationis tempus occultum esse eiusque scientiam Creatori Deo Spiritibusque reservari." Doch neigt C. durchaus der Ansicht zu, die Beseelung erfolge bald nach der Empfängnis, weshalb er entschieden für die Taufe aller Fehlgeburten eintritt.

[23] *Alphonsus de Ligorio*, Theologia moralis, lb. VI, n. 124 (t. II, Venedig 1773, 107): Alle Fehlgeburten seien sub conditione zu taufen, falls sie als lebend angesehen werden können: „Maxime cum hodie vigeat opinio, non sine plausu a peritis recepta, quod foetus ab initio conceptionis vel saltem post aliquos dies anima informentur." So liest man es in der Sakramentenlehre. Bei der Behandlung des 5. Gebotes (lb. III, n. 394, q. 3 [t. I, 164]) heißt es jedoch ganz im Sinne der traditionellen Ansicht: „. . . male dixerunt aliqui foetum in primo instanti quo concipitur, animari, quia foetus certe non animatur antequam sit formatus." Es folgt der Hinweis auf Ex 21 (LXX) und die Feststellung: „Certum est itaque foetum non statim animari." — Die Bemerkung von *J. Gründel* in seinem Aufsatz „Unterbrochene Schwangerschaft", in: Theologie der Gegenwart 13 (1970) 202, die Theologen hätten nur bis in die zweite Hälfte des 17. Jh.s hinein zwischen beseelter und unbeseelter Leibesfrucht unterschieden, ist daher zu berichtigen.

[24] *Eusebius Amort*, Theologia moralis inter rigorem et laxitatem media. T. I, Augsburg 1758, 424: „. . . iuxta recentiores medicos probabilius est, foetum iam animari in ipsa conceptione. Certum enim est iuxta modernos philosophos, si non plerosque, saltem plurimos omnia animantia, etiam ipsum hominem, nasci ex ovulo materno, formaliter vel aequivalenter tali. In ovulis autem latere animal in germine et animam, ex ovorum exclusione extra uterum maternum circa omnia animantia ovipara conspicitur."

kanonistischen kirchlichen Bereich ihren Siegeszug an, so daß Stattler (ca. 1785) feststellen konnte, sie sei nicht nur probabel, sondern schon fast allgemein angenommen[25]. Dies setzte sich in verstärktem Maße im 19. Jh. fort[26], wo man zu ihren Gunsten auch dogmatische Gründe anführte, wie es z. B. Schwane tut: „So wird namentlich von der Conception des Gottmenschen angenommen, daß er die vollständige menschliche Natur, nicht nur den Leib, sondern auch die belebende Seele in demselben Momente der Conception mit sich vereinigt habe; und die Bulle über die unbefleckte Empfängnis Mariens vom 8. Dec. 1854 sagt, daß die Seele Mariens in dem Momente der Conception vor der Sünde präserviert worden sei[27]."

Nichtsdestoweniger fand die alte Theorie von der erst später erfolgenden Beseelung sowohl im vorigen wie in unserem Jh. immer wieder einzelne Anhänger[28]. Erst recht ist dies in den letzten Jahrzehnten der Fall[29]. Vertiefte Einsichten in den Prozeß der menschlichen Embryonalentwicklung berechtigen zu der Annahme, daß zum mindesten

---

[25] *Benedictus Stattler*, Ethica christiana communis. P. III, sect. 2, n. 1021 (Augsburg 1791, 443). Die 1. Aufl. erschien 1782 ff. — Der Grazer Moraltheologe *Anton Luby* († 1802) bringt in seiner Theologia moralis in systema redacta, Bd. II, Graz 1782, 117 f, ein langes Zitat aus einem Werk des Prager Medizinprofessors *Phil. Ambros. Marcher*, in dem dieser von der herkömmlichen Ansicht, die Beseelung erfolge erst zu einem späteren Zeitpunkt, entschieden abrückt. Die Theologen befänden sich mit ihrer Meinung im Irrtum, die Seele werde dem Fötus erst eingegossen, wenn das Leben nach Entwicklung und Vervollkommnung der Organe beginne: „Discant illi a medicis tunc vitam foetus incipere, ubi conceptio peracta est et eo momento infundi rationalem animam . . . Discant inde, quod nolunt credere, aeque magnum scelus esse conceptum unius aut aliquot dierum expellere atque abortum post plures demum menses procurare."

[26] Vgl. etwa *J. Geishüttner*, Theologische Moral in einer wissenschaftlichen Darstellung. II. Teil. Linz 1805, 210: „Die Meinung von der erst nach einiger Zeit erfolgenden Beseelung eines schon vorhandenen wirklichen Leibes setzt gleich falsche Begriffe vom Leibe wie von der Seele voraus." — *A. J. Stapf*, Theologia moralis in compendium redacta. T. III. Innsbruck 1833³, 87: „Recentiores . . . pene omnes hanc distinctionem sc. inter foetum animatum et inanimatum rejiciunt atque foetum in ipso momento conceptionis animari docent. Revera huic assertioni ratio sat solida suffragatur, eo quod in primo hominis concepti stamine iam totus homo lateat." — *B. Fuchs*, System der christlichen Sittenlehre oder kath. Moraltheologie. Augsburg 1851, 455: „Die Unterscheidung zwischen beseelter und unbeseelter Frucht verschwindet vor dem Richterstuhl der Moral, und dies um so mehr, da die ihr zum Grunde liegende Hypothese auf sehr schwachen Füßen steht und für antiquiert betrachtet werden dürfte." — *A. Ballerini*, Opus theologicum morale in Busembaum medullam. Vol. II. Prato 1899³, n. 911, ist der Meinung, die Theorie der Simultanbeseelung sei aus physiologischen, philosophischen und theologischen Gründen so gesichert, daß daraus folge, „vix causam subesse, cur de hypothesi foetus inanimati quaestio specialis fiat." — Aus dem Rahmen fällt *F. Probst*, Katholische Moraltheologie. I. Bd. Tübingen 1848, 352, der mit Alfons v. L. immer noch der Meinung ist, nach der Beobachtung der Ärzte werde der männliche Fötus am vierzigsten und der weibliche am achtzigsten Tage belebt. Auch *F. Friedhoff*, Spezielle Moraltheologie, Regensburg 1865, 305, gibt der Meinung der älteren Theologen den Vorzug, daß die Beseelung erst eine Zeitlang nach der Empfängnis stattfinde.

[27] *Joseph Schwane*, Specielle Moraltheologie. III. Teil. Freiburg i. B. 1885², 75. Vgl. *Eschbach* a. a. O. 196 ff.

[28] Vgl. *H.-M. Hering*, De tempore animationis foetus humani, in: Angelicum 28 (1951) 18, der u. a. folgende bekanntere Autoren aufzählt: Liberatore, Zigliara, Sanseverino, di Maria, Kardinal Mercier, Remer, Sertillanges, Prümmer, Farges-Barbedette, Vermeersch, Merkelbach, Lanza. Aus dem vorigen Jh. ist noch Kleutgen hinzuzufügen.

[29] Es sei (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) hingewiesen auf folgende Veröffentlichungen: *M. Hudeczek*, De tempore animationis foetus humani secundum Embryologiam hodiernam, in: Angelicum 29 (1952) 162—181; *A. Mitterer*, Die Beseelung des menschlichen Embryos nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart, in: Arzt und Christ 3 (1957) 13—16; *G. Sauser - M. Vodopivec*, Mediko-theologische Anmerkungen zum Problem der Humanontogenese, in: Gott in Welt. Bd. II. Freiburg i. B. 1964, 850—872; *Wilfried Ruff*, Das embryonale Werden des Individuums, in: StdZ 181. Bd. 93 (1968) 107—119 (= Ruff I); *ders.*, Das embryonale Werden des Menschen, ebd. 327—337 (= Ruff II); *ders.*, Individualität und Personalität im embryonalen Werden. Die Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung, in: TheolPhil 45 (1970) 24—59 (= Ruff III); *F. Böckle*, Um den Beginn des

im Zeitpunkt der Empfängnis sich die Geistseele noch nicht mit dem Keim verbindet, da aus diesem bis zum Ende der zweiten Woche immer noch Mehrlingsbildungen (Zwillinge) erfolgen können und daher bis dahin das entstehende Leben noch nicht als Individuum festgelegt ist[30]. Schwierig wird es dann allerdings, im Laufe der menschlichen Embryonalentwicklung die Geistbeseelung näher zu terminisieren. Es dürfte selbstverständlich sein, daß — trotz entgegengesetzter jüdischer Überzeugung[31] — die Beseelung nicht erst bei der Geburt erfolgt. Vieles spricht dafür, daß sie mit der Ausbildung der embryonalen Gehirnanlage in Beziehung steht, wie es jüngstens Ruff eingehend begründet hat[32]. Er ist der Ansicht, daß für den Beginn der menschlichen Entwicklung ein nichtgeistiges Seinsprinzip als zureichender Grund für die Erklärung des Bewirkten genüge, wie es auch sonst als impetus in organischer Materie bei der Weitergabe des Lebens am Werke sei[33]. Freilich sei auch schon in diesem Stadium der menschliche Werdeprozeß als artspezifisch charakterisiert, „ohne daß er jedoch in seinem Beginn durch eine Geistseele erklärt werden müßte"[34]. Diese werde erst dann gefordert, wenn es um die Ausbildung einer „für Geist spezifischen leiblichen Wirklichkeit" gehe. „Eine solche biologische Zuständlichkeit muß schon die frühe Großhirnbildung eines menschlichen Keims darstellen[35]". Denn die Großhirnrinde ist „das entscheidende Organ, dessen funktionsfähige Strukturen Geistigkeit in ihren verschiedenen Ausprägungen ermöglichen"[36]. Die irreversible Anlage des Großhirns vollzieht sich nach Ruff zwischen dem 15. bis höchstens 40. Entwicklungstag nach der Befruchtung. Innerhalb dieser Spanne wäre also mit dem Beginn der Geistbeseelung zu rechnen, ohne daß ein genauerer Zeitpunkt angegeben werden könnte[37]. Andere moderne Autoren rücken diesen Termin noch bedeutend höher hinauf[38].

So ist es uns nach dem heutigen Stand der Humanembryologie nicht verwehrt, mit der Möglichkeit eines mehr oder weniger langen vorpersonalen Stadiums in der Entwicklung des menschlichen Embryos oder Fötus zu rechnen. Damit gewinnt die Unterscheidung zwischen *foetus inanimatus* und *foetus animatus*, die man schon für antiquiert gehalten hatte, erneut Bedeutung. Dabei will es der Zufall, daß die früher bei männlichen Föten für so wichtig gehaltene Zahl 40 bei einigen Autoren[39] — wenn auch unter anderer Begründung — wieder zu Ehren kommt. So dürfte die Unter-

---

Lebens, in: Arzt u. Christ 14 (1968) 61—73; *G. Siegmund*, Beginn des individuellen menschlichen Lebens, in: Theologie der Gegenwart 12 (1969) 165—171; *J. F. Donceel*, Immediate animation and delayed hominization, in: ThSt 31 (1970) 76—105; *G. Kellermann*, Wann beginnt das Leben? in: Publik v. 30. 10. 1970 S. 20; *H. Rotter*, Die Geistbeseelung im Werden des Menschen, in: ZKTh 93 (1971) 168—181.

[30] Vgl. *Hudeczek* a. a. O. 168 ff; *Mitterer* a. a. O. 13 f; *Ruff I* a. a. O. 117 ff; *Ruff III* a. a. O. 43 ff.

[31] Vgl. *G. H. Williams*, Religious Residues and Presuppositions in the American Debate on Abortion, in: ThSt 31 (1970) 19 ff. — Übrigens wurde von Innozenz XI. 1679 die These verworfen: „Videtur probabile, omnem foetum (quamdiu in utero est) carere anima rationali et tunc primum incipere eandem habere, cum paritur: ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi." Vgl. DS n. 2135, wo auch die Quellen angegeben sind.

[32] *Ruff II* a. a. O. 332 ff; *Ruff III* a. a. O. 46 ff.

[33] *Ruff III* a. a. O. 52 f; vgl. *Hudeczek* a. a. O. 177.

[34] *Ruff III* 53. [35] Ebd. 54. [36] Ebd. 47. [37] Ebd. 49; 54.

[38] *Donceel* a. a. O. 101 zitiert *H. de Dorlodot*, A Vindication of the Mediate Animation Theory (in: E. C. Messenger, Theology and Evolution. London 1949, 260), der es für sehr wahrscheinlich hält, "that the organization necessary in order that the brain may be said to be human is completed only during the third month after conception, and in fact nearer the end of the month rather than the beginning". Vgl. auch *Sauser-Vodopivec* a. a. O. 871, die die kritische Phase der Humanontogenese in den 3. bis 5. Monat verlegen.

[39] Besonders deutlich bei *Kellermann* a. a. O., der dem menschlichen Keim genau vom 40. Tag nach der Befruchtung die besondere Schutzwürdigkeit zuspricht, die einem Menschen zukommt.

suchung von Interesse sein, welche ethischen Konsequenzen die früheren Moraltheologen aus der genannten Unterscheidung gezogen hatten: inwieweit und mit welcher Begründung verteidigten sie die Unantastbarkeit des fötalen Lebens im unbeseelten Zustand?

II. Die grundsätzliche Verwerfung der Abtreibung des noch nicht beseelten Fötus bei mittelalterlichen und neuzeitlichen Theologen.

Im Decretum Gratiani wie im Sentenzenwerk des Lombarden war unter Berufung auf Vätertexte bereits klar gesagt worden, daß die Abtreibung nur im Falle eines *foetus animatus* formell als Mord zu gelten habe[40]. Nichtsdestoweniger fiel bei den mittelalterlichen Theologen auch ein strenges Verdikt auf die Beseitigung der unbeseelten Leibesfrucht und ebenfalls — gleichsam auf die Vorstufe dazu — auf die Darreichung sog. *venena sterilitatis,* die eine zeitweilige Empfängnisverhinderung bewirken sollten. Vermeintlich wirksame Maßnahmen dieser Art waren schon in der Antike bekannt[41] und werden von mehreren Kirchenvätern erwähnt[42]. In einigen abendländischen Bußordnungen wird diese Methode der Empfängnisverhütung wie auch die auf gleiche Weise hervorgerufene Abtreibung *(per potionem)* als Zauberei *(maleficium)* gewertet[43]. Hieronymus[44] und Augustinus[45] hatten bereits Sterilisierung und Abtreibung koordiniert. Die Augustinusstelle wurde von Petrus Lombardus übernommen[46], was Anlaß zu ihrer Erläuterung in den Sentenzenkommentaren bot. Thomas v. A. bezieht sich dabei nur auf die *venena sterilitatis,* deren Gebrauch er für schwer sündhaft und widernatürlich hält. Die Tat ist jedoch geringfügiger als Mord, da die Empfängnis auch noch aus einem anderen Grunde nicht zustande hätte kommen können[47]. Bonaventura kommentiert die Abtreibung der unbeseelten Leibesfrucht: der Täter ist kein Mörder der Tat nach, wohl aber seinem perversen Willen nach; es handelt sich nicht um ein *homicidium,* sondern um ein *maleficium,* also um ein schweres Vergehen, das umso ernster zu bewerten ist, als hier in klarer Erkenntnis gegen die Natur gehandelt wird, wofür (im Sinne des Ulpianischen Naturbegriffs) das Verhalten der Tiere zeugt, die auf die Geburt ihrer Nachkommenschaft warten (d. h. nichts dagegen unternehmen)[48].

Diese Begründung wurde von späteren Autoren nicht geteilt, wenngleich man am grundsätzlichen Verbot der Abtreibung auch im vorbeseelten Stadium festhielt. Nach

---

[40] Vgl. oben Anm. 5—8.

[41] Vgl. die ausführlichen Angaben bei *J. T. Noonan,* Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists. Cambridge, Mss. 1965, 11 ff. Die Studie dess. Autors: Abortion and the Catholic Church. A Summary History, in: Natural Law Forum 12 (1967) 85—131, war uns leider nicht zugänglich.

[42] Vgl. *Hippolyt,* Philosophoumena 9, 12 (GCS 26, 250); *Chrysostomus,* In ep. ad Rom., hom 24, 4 (PG 60, 626); *Hieronymus,* Ep. 22, 13 (CSEL 54, 160); *Augustinus,* De nupt. et conc. 1, 15 (CSEL 42, 230); *Cäsarius v. Arles,* Sermo 1, 12 (CChr 103, 9); 44, 2 (CChr 103, 196); 51, 4 (CChr 103, 229).

[43] Vgl. *Noonan* a. a. O. 155—161. Schon in der griechisch-römischen Antike brachte man die Wirkung solcher Tränke mit Magie in Verbindung, vgl. *Noonan* 25 ff.

[44] Ep. 22, 13 (CSEL 54, 160).

[45] De nupt. et conc. 1, 15 (CSEL 42, 230): „Aliquando eo usque pervenit haec libidinosa crudelitas vel libido crudelis, ut etiam sterilitatis venena procuret et si nihil valuerit, conceptos fetus aliquo modo intra viscera extinguat ac fundat, volendo suam prolem prius interire quam vivere, aut si in utero iam vivebat, occidi ante quam nasci, prorsus si ambo tales sunt, coniuges non sunt: et si ab initio tales fuerunt, non sibi per conubium, sed per stuprum potius convenerunt, si autem non ambo sunt tales, audeo dicere: aut illa est quodam modo mariti meretrix aut ille adulter uxoris." — Zur Erläuterung s. *Noonan* 136 f.

[46] lb. IV. sent., d. 31, c. 3. Die Stelle findet sich auch bei *Gratian* c. 7 C 32 q. 2. *Pius XI.* zitierte sie im ganzen Wortlaut in seiner Enzyklika ‚Casti connubii'.

[47] In IV. sent., d. 31, exp. text. Vgl. auch *Albertus M.,* In IV. sent., d. 31, a. 18.

[48] In IV. sent., d. 31, dub. 4 (Op. omn. t. IV, Quaracchi 1889, 727 f).

Cajetan (1523) geht es in diesem Fall um ein schwer sündhaftes *homicidium imperfectum*, da die Tat, soviel an ihr liegt, dahin tendiert, das schon begonnene Leben eines Menschen hinwegzunehmen, mag es sich auch noch nicht um einen wirklichen Menschen handeln[49]. Henríquez, der erste Verfasser einer (recht unvollständigen) *Summa theologiae moralis* (ca. 1590), sieht die Verwerflichkeit darin, daß der Täter den natürlichen Weg verlegt, auf dem Gott, der Urheber der Natur, auf Grund eines ‚konnaturalen Paktes' einem werdenden Menschen das Leben geschenkt hätte[50]. Nach Molina (1600) liegt eine schwere Sünde gegen das 5. Gebot vor, insofern die Hervorbringung eines Menschen verhindert wird. Das bedeutet auch in zivilrechtlicher Hinsicht einen strafwürdigen Tatbestand, da es einen schweren Schaden für den Staat, den zu erzeugenden Menschen und bisweilen auch für andere mit sich bringt[51]. Für das Kirchenrecht weist Molina hin auf den Kanon *Si aliquis* im 5. Buch der Dekretalen Gregors IX., in dem es heißt, wer bei einem Mann oder einer Frau durch einen Trank oder sonstwie das Entstehen von Nachkommenschaft unmöglich mache, sei wie ein Mörder zu behandeln[52]. Den Grund für diese strenge Beurteilung sieht Molina darin, daß der Täter die Entwicklung des Lebens eines Menschen aus seinen natürlichen Ursachen verhindert habe, was eine schwere Sünde sei, so wie jener, der einen Menschen tötet, es hindert, daß dessen Leben weitergeht[53]. Verwandt damit ist die teleologische, von der Natur und Zweckbestimmung der Zeugung ausgehende Begründung, wie sie z. B. Azor (1611) auf eine später öfters zitierte kurze Formel brachte: die fragliche Maßnahme ist gegen die Ordnung der Natur oder der Zeugung, denn die Leibesfrucht wird von Natur aus dazu empfangen, daß sie beseelt werde und dann als beseelte geboren werde[54].

---

[49] Summula *Caietani*, s. v. aborsus (Lyon 1596, 1). Vgl. ebd. s. v. interrogationes confessorum (p. 380): „Si etiam procuravit aborsum ante vivificatum foetum, sc. primo mense, quia etiam mortale est, minus malum tamen" (als beim foetus animatus). Vgl. ferner *Sylvester Prierias*, Summa Sylvestrina, de aborsu (P. I, Venedig 1601, 4): „. . . est mortale . . .: quia est contra bonum prolis generandae."

[50] *Henricus Henriquez*, Summa theologiae moralis, lb. XI, c. 16, n. 8 (t. I., Mainz 1613, 679): „Foemina peccat . . . gravius (als bei der Einnahme sterilisierender Drogen) si diu retentum [semen] expellat medicamento aut phlobotomia seu venae incisione, etiam antequam foetus sit anima rationali praeditus, puta ante quadragesimum diem: quia impedit naturalem viam qua auctor naturae Deus connaturali pacto fuisset homini futuro vitam daturus."

[51] *Ludovicus Molina*, De iustitia et iure, tr. III, disp. 27, n. 1 (t. IV, Genf 1733, 69): „. . . quamvis in tali abortu homicidium non intervenit, illud tamen est grave peccatum, suo etiam modo contra quintum decalogi praeceptum, si voluntarie fiat, quatenus impeditur hominis generatio dignumque poena in exteriori ac saeculari foro, quatenus id cedit in grave reipublicae, hominis generandi et interdum aliorum damnum."

[52] c. 5 x 5, 12: „Si aliquis causa explendae libidinis vel odii meditatione homini aut mulieri aliquid fecerit vel ad potandum dederit, ut non possit generare aut concipere vel nasci soboles, ut homicida teneatur." Die Formulierung findet sich erstmals in dem Werk *Reginos von Prüm*, De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis II, 89 (PL 132, 301). *Burchard von Worms* übernahm den Text in sein Decretum XVII, 57 (PL 140, 933) als Kanon 30 des Konzils von Worms (868) und als solcher steht er in den Dekretalen Gregors IX. Vgl. *Noonan* a. a. O. 168 f; 178.

[53] A. a. O. n. 6 (70): „. . . quatenus vitam hominis, ne sequeretur ex suis naturalibus causis, impedivit, quod grave est peccatum; sicut, qui hominem interficit, impedivit, ne vita illius ulterius progrediatur." — Vgl. dasselbe Argument später bei *Alfons v. L.*, Theol. mor., lb. III, n. 394 (t, I, Venedig 1773[7], 163): „Certum est quod expellere foetum, quamvis inanimatum, per se est peccatum mortale et expellens de homicidio tenetur . . . quia, licet vitam hominis non adimat, proxime tamen vitam hominis impedit." — Ähnlich wie Molina äußert sich auch *Guillelmus Estius*, In IV., d. 31, § 3 (t. VI, Venedig 1778, 176). Vgl. In III., d. 37, § 18 (t. V, Venedig 1777, 232): „. . . homicidae non sunt . . . humanae tamen vitae praestant impedimentum et ideo cum homicidis partem sortiuntur."

[54] *Joannes Azorius*, Institutiones morales, P. III, lb. II, c. 4 (t. III, Köln 1618, 149): „Dico esse peccatum, quia est contra ordinem naturae: nam a natura foetus concipitur, ut animetur et animatus edatur in lucem." Diese Formel findet sich später u. a. bei *G. Antoine*, Theologia moralis universa, tr. de iustitia et iure, P. III, c. 2, q. 5 (t. I, Venedig 1768, 294).

Auch Sylvius (ca. 1630) weist hin auf das grundsätzliche Verbot der Empfängnisverhinderung, das die Abtreibung miteinschließe. Solches Tun ist gegen die Natur und den natürlichen Zweck der Zeugung, es ist schwere Sünde und widerspricht dem Naturrecht[55]. Hundert Jahre später (1759) gibt Alfons v. L. die gleiche Begründung: wenn auch bei dieser Art der Abtreibung keinem Leben Schaden zugefügt werde, so doch der Natur der Fortpflanzung[56]. Einige Theologen des 17. Jh.s beriefen sich in diesem Zusammenhang auf eine Äußerung Tertullians: „Wir dürfen, da der Mord uns ein für allemal verboten ist, auch den Fötus im Mutterleib, während noch das Blut zur Bildung eines Menschen absorbiert wird, nicht zerstören. Die Geburt verhindern, ist nur eine Beschleunigung des Mordes, und es verschlägt nichts, ob man ein schon geborenes Leben entreißt oder ein in der Geburt begriffenes zerstört. Was erst ein Mensch werden soll, ist schon ein Mensch; ist ja doch auch jede Frucht schon in ihrem Samen enthalten[57]." Man war überzeugt, daß Tertullian diese Worte auch auf die unbeseelte Leibesfrucht beziehe[58]. Dementsprechend deutete man die Beschleunigung des Mordes *(homicidii festinatio)*, von dem in dem Zitat die Rede ist, nicht im Sinne eines wirklichen Mordes, sondern — so wie der Embryo ein *homo in potentia* ist — als eine potentielle Vernichtung, gleichsam als eine vorweggenommene und insofern beschleunigte Tötung *(quasi occisio anticipata ac proinde festinata)*[59]. Ebenfalls als *homicidium anticipatum* bezeichnete diesen Tatbestand noch im vorigen Jh. der französische Moraltheologe Gury (1850)[60].

III. Das schwankende Urteil früherer Theologen über die Zulässigkeit der Abtreibung des unbeseelten Fötus bei schwerwiegender therapeutischer Indikation.

Solange man überhaupt in der Vergangenheit mit der Existenz von unbeseelten Leibesfrüchten rechnete, also bis in die 2. Hälfte des 18. Jh.s, traten die katholischen Theologen einhellig ein für das grundsätzliche Verbot abortiver Maßnahmen auch in diesem Frühstadium der menschlichen Entwicklung. Es bleibt dann aber immer noch die Frage offen, ob nicht in gewissen Notsituationen dieser Eingriff in das werdende Leben gestattet sein könnte. Für den Fall einer lebensbedrohenden Krankheit der Schwangeren lag bereits im Mittelalter eine Äußerung des Johannes von Neapel († nach 1336) vor[61], die über die *Summa theologica* Antonins von Florenz († 1459)[62] auch in der Neuzeit weite Verbreitung erlangte: ein Arzt, der durch ein Medikament einen *foetus animatus* abtreibt, sündigt schwer, denn er ist die Ursache des leiblichen und geistlichen Todes eines werdenden menschlichen Lebens. Wenn er das Abortivum nicht verabreicht, trifft ihn kein Vorwurf, denn er war nicht verpflichtet dazu, ja er durfte es gar nicht, wie ja auch ein vom Kirchenrecht übernommener Leitsatz des

---

[55] *Franciscus Sylvius*, Comment. in S. th. Thomae Aquin., In II II q. 64, a. 7, q. 4, concl. 3 (t. III, Venedig 1726, 340): „. . . directe et per se procurare abortum, etiam ante animationem, est peccatum mortale iuri naturali contrarium: prolis enim conceptionem, quae nata est sequi ex copula carnali, impedire, est contra naturam naturalemque finem generationis; quod proinde nullo bono fine honestari potest."

[56] *Alphonsus de Ligorio*, Homo Apostolicus, tr. 8, c. 2, q. 4, n. 22 (t. I, Venedig 1833, 107): „. . . quia si nullius vitae nocetur, saltem nocetur naturae generationis."

[57] *Tertullianus*, Apologeticum 9, 8 (CSEL 69, 24). Die Übersetzung des Zitats ist *Schöpf* a. a. O. 132 entnommen.

[58] Vgl. *Theophilus Raynaudus*, De ortu infantium contra naturam per sectionem caesaream, n. 34 (Op. omn. t. XIV, Lyon 1665, 302), ferner *Joannes Angelus Bossius*, De effectibus contractus matrimonii, c. 9, § 4, n. 74 (Lyon 1655, 295). Zu Widersprüchen bei Tertullian vgl. *Schöpf* 130 f.

[59] Vgl. *Raynaudus* a. a. O. n. 35 (p. 303); *Bossius* a. a. O. n. 76 (p. 295).

[60] *Joannes Petrus Gury*, Compendium theologiae moralis, P. I, n. 402 (Regensburg 1862, 155).

[61] Quodlibetum 10. Vgl. zu Johannes LThK² V, 1064.

[62] Summa theol., P. III, tit. 7, c. 2, § 2 (Verona 1740, 283).

Ambrosius besagt: „Wenn man dem einen nicht nützen kann, ohne dem anderen zu schaden, empfiehlt es sich, keinem zu helfen als einem wehe zu tun[63]." Anders beurteilt jedoch Johannes und mit ihm Antonin die Sachlage, wenn der Fötus noch nicht beseelt ist: dann muß der Arzt die Abtreibung bewirken. Er verhindert so zwar die Beseelung des Embryos, ist aber nicht Ursache für den Tod eines Menschen; außerdem befreit er die Mutter vom Tode[64]. Antonin fügt hinzu, daß diese Maßnahme nur erlaubt sei im Falle der sicheren Kenntnis von der noch nicht vorhandenen Beseelung, weil sich der Arzt sonst der Gefahr der Tötung eines Menschen aussetze.

Diese Lehre wurde in der 2. Hälfte des 16. Jh.s und auch später von maßgeblichen Theologen übernommen[65], wenngleich Petrus a Navarra (1593), einer ihrer Gegner, behauptete, daß alle Autoren auch in diesem Fall die direkte Verursachung der Abtreibung als schwere Sünde ansähen[66]. Sánchez (1603), auf lange Zeit eine der größten Autoritäten auf dem Gebiet des Eherechtes und der Ehemoral, stellt diesen Irrtum richtig. Er vermag allein 12 Werke aufzuzählen, in denen die fragliche These in Abhängigkeit von Antonin vertreten wird[67]. Sánchez machte sich diese Lehre selbst zu eigen und gab ihr eine Begründung, die ihr in der Folgezeit bis weit in das 18. Jh. hinein Anhänger sicherte, aber auch entschiedene Ablehnung erfuhr. Er läßt sich vor allem durch zwei Argumente bewegen, die Beseitigung des *foetus inanimatus* im Falle einer lebensbedrohenden Erkrankung der Schwangeren für erlaubt zu halten: 1. Man hat es in diesem Frühstadium, wo die Vernunftseele als wesensbestimmender Faktor im Fötus noch nicht vorhanden ist, nur mit einem Organ des mütterlichen Schoßes *(pars viscerum)* zu tun, das angesichts der Lebensgefahr der Mutter nicht erhalten zu werden braucht, zumal im Falle, daß diese stirbt, die Leibesfrucht ohnehin nicht beseelt würde. 2. Überdies ist unter diesen Gegebenheiten der Fötus ein Quasi-Aggressor, der die Mutter bedrängt und die Ursache ihres Todes ist; es ist ja auch eine

---

[63] De off. cler. 3, 9 (PL 16, 171): „Denique si non potest alteri subveniri, nisi alter laedatur, commodius est neutrum iuvari, quam gravari alterum." Vgl. c. 10 C 14 q. 5.

[64] A. a. O.: „Si autem puerperium nondum est animatum anima rationali, posset tunc et deberet dare talem medicinam, quia licet impediret animationem talis foetus, non tamen esset causa mortis alicuius hominis: et hoc bonum sequitur, quia liberat matrem a morte; ideo in tali casu debet dare, non in primo. Haec ille Ioannes."

[65] U. a. von *Henríquez* a. a. O., der sich von dem Prinzip der Güterabwägung leiten läßt: „Excusatur tamen a peccato si praegnans ob gravem et periculosum morbum sumat pharmacum, quod medici aiunt esse suae saluti necessarium, etiam cum intentione expellendi foetum nondum animatum: habet enim ius praeferendi suam rationalem vitam spei alienae vitae futurae." Ferner von *Estius*, In IV. sent., d. 31, § 3.

[66] *Petrus a Navarra*, De ablatorum restitutione in foro conscientiae, lb. II, c. 3, n. 140 (t. I, Lyon 1593, 209). Petrus a Navarra (nicht zu verwechseln mit dem berühmten Doctor Navarrus = Martin von Azpilcueta) war ein Schüler von *Gabriel Vázquez* († 1604), der sich in seinem Tract. de restitutione in foro conscientiae, dub. 6, c. 3, § 2, n. 25 (verfaßt 1583, zuerst veröffentlicht 1617 [Opuscula moralia, Lyon 1631, 67]) ebenfalls ablehnend verhielt. — Zu den Gegnern der Erlaubtheit der Abtreibung im fraglichen Fall zählt auch *Azor* a. a. O., P. II, lb. II, c. 26 (t. II, Köln 1616, 259). — Es verdient Interesse, daß auch ein berühmter zeitgenössischer italienischer Arzt in diese Kategorie einzuordnen ist: *Battista Codronchi* (vgl. über ihn das in Anm. 12 erwähnte Lexikon Bd. II, 62 f) in seinem Werk De christiana ac tuta medendi ratione, Ferrara 1591, 69. Er bezeichnet die fragliche Ansicht als nimis absurda et inconveniens aus 3 Gründen: 1. so wenig wir Herr über unser Leben sind, so wenig sind wir es über den Anfang dieses Lebens; 2. jeder Abortus ist mit erheblichen Gefahren verbunden, weshalb anerkannte ärztliche Autoritäten grundsätzlich dagegen sind; 3. dies gilt erst recht bei einer kranken Schwangeren, der durch die Abtreibung schwerster Schaden zugefügt wird. Die Kanonisten und Summisten, die für die Erlaubtheit der Abtreibung des unbeseelten Fötus eintreten, seien von unerfahrenen und in der maßgeblichen Literatur unbelesenen Ärzten getäuscht worden.

[67] *Thomas Sánchez*, De sancto matrimonii sacramento, lb. IX, disp. 20, n. 9 (t. III, Venedig 1712, 171).

gegenwärtige Gefahr vorhanden, die nach dem Urteil der Ärzte auf andere Weise nicht vermieden werden kann[68].

Die Auffassung, die Leibesfrucht sei ein Teil des mütterlichen Organismus, stammt aus dem römischen Recht: *partus antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum*[69]. Während hier kein Unterschied bezüglich der Entwicklungsstadien gemacht wird, will Sánchez diese Bezeichnung nur auf den *foetus inanimatus* angewandt wissen. Nach der Beseelung kann davon keine Rede mehr sein, denn dann hat man es mit einem unschuldigen Menschen zu tun, dessen Tötung zu betreiben absolut verwerflich *(intrinsece malum)* ist[70]. Auch kann nur der *foetus inanimatus* als Angreifer auf das Leben der Mutter betrachtet werden, und dies nur dann, wenn sich schon in diesem Frühstadium der Schwangerschaft entsprechende Komplikationen ergeben, nicht aber, wenn solche auf Grund früherer Erfahrungen erst später bei der Geburt befürchtet werden. Es scheidet auch der Fall aus, daß es sich um die Folgen eines unerlaubten Geschlechtsverkehrs handelt und nun der Verlust der Ehre oder gar die Tötung droht. „Denn in diesen Fällen ist der Fötus kein Aggressor und die Gefahr ist nicht gegenwärtig, sondern entfernt, und es kann ihr auf andere Weise begegnet werden[71]."

Sánchez war sich im klaren darüber, daß der von Johannes von Neapel, Antonin u. a. vertretenen und von ihm weiter ausgebauten Lehre von der in der genannten Notsituation gegebenen Erlaubtheit der Abtreibung eines *foetus inanimatus* nur dann Probabilität zukommen konnte, wenn er einen damals sehr naheliegenden Einwand ausräumte, der sich von dem Parallelvorgang der *pollutio voluntaria* herleitet: der Same steht zu dem Fortpflanzungsgeschehen in einem weit entfernteren Verhältnis als der aus dem Samen empfangene Fötus, mag dieser auch noch nicht beseelt sein; der eine wie der andere aber ist seiner Natur nach auf die Hervorbringung eines vollständigen Menschen hingeordnet. Wenn nun die Samenverschwendung so verwerflich ist, daß sie in keinem Fall erlaubt sein kann, müßte dies umso mehr von der freiwilligen Abtreibung des Fötus gelten[72]. Zur Entkräftigung dieses Einwands verweist Sánchez auf seine an anderer Stelle seines Werkes ausführlicher dargelegte neue Begründung der ausnahmslosen Verwerflichkeit der *pollutio voluntaria*, die er nicht in einer Schädigung der Fortpflanzung sieht, sondern in den Gefahren, die sich ergeben würden, wenn die die Samenausscheidung begleitende Lust den Menschen nach Belieben zur Verfügung stünde. Bei der Abtreibung seien solche Weiterungen nicht zu befürchten[73].

Die von Sánchez entwickelte Ansicht fand zwar bis weit in das 18. Jh. hinein immer wieder einzelne Vertreter[74], konnte sich aber nie unbestritten durchsetzen. Schon

---

[68] Ebd.: „Quia cum illud vere non sit homicidium, et foetus ille sit pars viscerum, nondum anima rationali informatus, non est cur conservandus sit tanto vitae maternae discrimine imminenti, eo vel maxime, quod matre pereunte, foetus minime animabitur." Ebd. n. 10: „In nostro autem [casu] foetus invadit et quasi aggreditur, causaque est materni obitus, periculum quoque est praesentaneum, ac iudicio medicorum alia via evitari nequit."

[69] D 25, 4. 1. 1. Vgl. *Niedermeyer* a. a. O. 75.

[70] *Sánchez* a. a. O. n. 7. — Den Unterschied zwischen einem Körperteil der Mutter und dem in ihrem Schoße befindlichen Fötus hatte bereits *Thomas v. A.* klar hervorgehoben, vgl. S. th. III, 68, 11 ad 2.

[71] *Sánchez* a. a. O. n. 10: „Non tamen id admitterem licere ad vitandum periculum vitae, quod ex partu foemina sibi imminere experta est, vel famae vitaeve iacturam, quam probabiliter metuit detecto crimine, si concipiat, foetusve in lucem prodeat . . . Quia in his casibus foetus non est aggressor periculumque non est praesentaneum, sed distans, illique aliis quaesitis coloribus mediisque adhibitis occurri potest." — *G. G. Grisez*, Abortion. The Myths, The Realities, and the Arguments. New York and Cleveland 1970, 168, schreibt irrtümlicherweise Sánchez selbst diese von dem spanischen Jesuiten abgelehnte Ansicht zu, die dieser „apparently . . . alone in the Catholic tradition" vertreten habe. Sánchez hat sich im Laufe der Jahrhunderte schon so viele Fehldeutungen seiner Lehren gefallen lassen müssen, daß auch diese (die inzwischen noch von anderen Autoren aufgegriffen wurde) nicht in Erstaunen zu setzen vermag.

[72] Ebd. n. 8.

[73] Ebd. n. 12. — Vgl. zu dem fraglichen Argument *R. Bruch*, Die naturgesetzlichen Grundlagen der Lehre vom abusus matrimonii in moralhistorischer Betrachtung, in ThGl 55 (1965) 41 ff.

[74] Z. B. in der 1. Hälfte des 17. Jh.s *Paulus Laymann* (1625), Theologia moralis, lb. III, sect. 5, tr. 3, p. 3, c. 4, n. 4 (t. I, Bamberg 1699, 293) und abhängig von ihm *Ioannes de Dicastillo*,

in der 2. Hälfte des 17. Jh.s wurde sie kaum noch vertreten. Ein ernst zu nehmender Gegner erwuchs ihr sehr bald in Lessius (1605), der diese Sentenz zwar nicht verurteilen wollte[75], aber entschieden für die Richtigkeit des Gegenteils eintrat: Was den behaupteten Angriff durch den Fötus angehe, so werde die Mutter nach der Beseelung von diesem noch viel mehr bedrängt, da er stärker geworden sei und mehr Nahrung verbrauche. So müßte also auch die Tötung des *foetus animatus* erlaubt sein. Überdies sei die Leibesfrucht nicht im eigentlichen Sinne ein Körperteil. Das römische Recht unterscheide zudem nicht zwischen den Entwicklungsstufen des Fötus. Die Berufung auf die älteren Vertreter der fraglichen Ansicht (Antonin, Sylvester, Fumo) sucht Lessius mit dem Hinweis abzuschwächen, daß ihre Darlegungen dunkel seien und sich wahrscheinlich nur auf den *abortus indirectus* bezögen[76].

Ohne Sánchez oder Lessius zu erwähnen, lehnt die in Rede stehende These der Jesuit Comitolo (1607) ab, der, anders als die meisten seiner Ordensbrüder, dem Probabiliorismus zuneigte[77]. Er erklärt kategorisch, daß die Beseitigung des beseelten wie des unbeseelten Fötus auch zur Lebensrettung der Mutter niemals erlaubt sei und ein ungeheures Verbrechen darstelle[78]. Sowohl Sixtus V. wie Gregor XIV. hätten sich in ihren Konstitutionen entsprechend ausgedrückt[79]. Ein solches Tun sei bereits von Augustinus und Thomas v. A. verworfen worden; als widernatürliche Sünde könne es nie gerechtfertigt sein, da es die menschliche Gattung und die menschliche Natur verletze[80], was Comitolo durch drei Gründe erhärtet: 1. Die Abtreibung des bereits empfangenen Samens ist noch verwerflicher als die *effusio seminis voluntaria*, denn gegen das Ziel (zu dem der Same durch die Empfängnis gelangt ist) zu sündigen ist viel schlimmer als gegen das Mittel (den Samen als solchen). 2. Notwehr ist im gegebenen Fall kein Rechtfertigungsgrund, denn nicht der Fötus greift das Leben der kranken Mutter an, sondern die Krankheit. 3. Gegen die wesentlichen Ehegüter, wie sie die auf Augustinus zurückgehende allgemein angenommene Lehre vertritt (*fides, proles, sacramentum*), darf man zu keiner Zeit verstoßen. Nun ist aber nach den Worten des Aquinaten gerade die Erzielung von Nachkommenschaft das Hauptgut der Ehe[81]. Comitolo schließt seine Stellungnahme ab mit der energischen Forderung: die Meinung derer, die überzeugt sind, es sei bisweilen erlaubt, den Fötus zugunsten

---

De iure et iustitia, lb. II, tr. 1, disp. 10. dub. 13, n. 165 (Antverpen 1641, 306), ferner *Raynaud* a. a. O. n. 37—39 (304 f). Anhänger aus späterer Zeit werden im Laufe der Darstellung erwähnt werden.

[75] *Leonhardus Lessius*, De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus, sect. 2, dub. 10, n. 60 (Theol. cursus completus, ed. J.-P. Migne, t. XV, Paris 1861, col. 614): „Etsi hanc sententiam non damnem . . ." Diese kurze Bemerkung genügte schon, daß Lessius von *Laymann* u. a. als Anhänger dieser Meinung hingestellt wurde, obwohl er unmißverständlich fortfährt: „tamen contraria mihi videtur omnino vera, si de directa intentione abigendi partus loquamur."

[76] Ebd. (col. 615).

[77] Vgl. LThK² III, 17.

[78] *Paulus Comitolus*, Responsa moralia, lb. IV, q. 13, n. 3 (Lyon 1609, 508): „Exclusionem foetus immaturi vitae etiam expertis procurare ad mulieris incolumitatem et vitam servandam, ita ut tamquam medium fetus eiectio eligatur, numquam licet et est immane scelus."

[79] Gemeint ist die Konstitution ‚Effraenatam perditissimorum hominum' *Sixtus' V.* vom Jahre 1588, in der strengste Kirchenstrafen über Abtreibung und ähnliche Delikte verhängt wurden, und die in dieser Hinsicht schon bald wieder eine gewisse Milderung zugestehende Konstitution ‚Sedes Apostolica' *Gregors XIV.* vom Jahre 1591. Der Text beider findet sich in *Lucius Ferraris*, Prompta Bibliotheca, s. v. abortus (t. I, Venedig 1763, 11 ff), ferner in CIC fontes, ed. *P. Gasparri*, t. I, Rom 1923, 308 f bzw. 330 f. Zum Inhalt von ‚Effraenatam' vgl. *Noonan* a. a. O. 362 f.

[80] A. a. O. (509): „Quod si peccatum est contra naturam, nullum erit tempus, quo liceat . . . ergo effusio conceptus numquam iusta erit: cum speciem et naturam ipsam humanam laedat."

[81] Ebd. n. 4. Vgl. *Thomas*, In IV. sent., d. 31, q. 1, a. 3.

der Gesundheit der Schwangeren zu beseitigen, ist aus den Köpfen der Christen ganz und gar auszurotten[82].

Der wegen der Ausgewogenheit seines Urteils geschätzte de Lugo (1642)[83] zählt ebenfalls zu den entschiedenen Gegnern dieser These. Er befaßt sich zunächst kritisch mit dem Begriff der Aggression, wie sie nach Sánchez beim unbeseelten Fötus zwar im Fall einer durch die Schwangerschaft verursachten lebensbedrohenden Krankheit der Mutter gegeben ist, nicht aber, wenn die Komplikationen erst bei der Geburt eintreten oder wenn im Fall eines sittlichen Fehltritts das Leben der werdenden Mutter durch Dritte bedroht ist. De Lugo läßt diese unterschiedliche Wertung nicht gelten. Wenn überhaupt, dann würde der Fötus auch bei der Geburt ein Aggressor sein, wenn er das Leben der Mutter in offenkundige Gefahr brächte. Auch könnte es der Umstand der inzwischen eingetretenen Beseelung nicht bewirken, daß dann auf einmal der Fötus kein Angreifer mehr wäre. Daß im Fall der Geburtsschwierigkeiten kein gegenwärtiger Angriff vorliege, sei nicht ausschlaggebend, denn auch im Frühstadium der Schwangerschaft handle es sich nicht um eine momentane Gefahr, sondern um eine, die vielleicht erst nach einem Monat eintritt, und doch könne man nach Sánchez schon sofort die Abtreibung in die Wege leiten. Auf ähnliche Weise könnte man dann auch im Fall eines Fehltritts den rächenden Maßnahmen des Ehemannes zuvorkommen, von dem man befürchtet, daß er nach Entdeckung der Schwangerschaft die Gattin töten werde. Angesichts dieser untragbaren Konsequenzen hält es de Lugo für das Bessere, jegliche Beseitigung einer Leibesfrucht für unzulässig zu erklären[84].

Nach Anhörung dieser Gegenstimmen ist es an der Zeit, die Befürworter der uns interessierenden These ebenfalls zu Wort kommen zu lassen. Wir wählen aus ihrer nicht allzu großen Schar als Sprecher den Barnabiten Bossio (1655) aus. Er kennt die Argumente der Gegenseite und referiert sie ausführlich[85], bietet aber auch eine Zusammenfassung der Beweisgründe, die von Sánchez und seiner Gefolgschaft vorgetragen wurden: Da der Fötus ohnehin zugrunde gehen würde, rechtfertigt die Rettung der Mutter die Abtreibung. So kann von einer Sünde gegen die Natur im Sinne der Vereitelung des Fortpflanzungszweckes keine Rede sein. Auch scheidet eine Sünde gegen die Gerechtigkeit aus, da die noch unbeseelte Leibesfrucht nicht Objekt eines Unrechts sein kann; die Liebe wird auch nicht verletzt, da die Rücksichtnahme auf das Seelenheil (des Fötus) in diesem Fall gegenstandslos ist. Außerdem ist der Fötus in dieser Situation gewissermaßen ein Angreifer, insofern er die Wirkursache für den Tod der Mutter ist, und so darf man ihn direkt beseitigen, wie es erlaubt ist, den ungerechten Angreifer zu töten, um das eigene Leben zu retten[86].

Bossio hält selbst diese Sentenz für sehr probabel, wobei er sich hauptsächlich von der Erwägung leiten läßt, daß das aktuelle Leben der Mutter dem nur zu erwartenden, erst in der Potenz vorhandenen Leben des Fötus vorzuziehen sei, das im Falle des Sterbens der Mutter ohnehin nicht aktuiert werden kann. Eine naturrechtliche Pflicht, den Fötus im Dasein zu erhalten und nicht anzutasten, scheine also unter diesen Umständen nicht gegeben zu sein[87]. Der bekannte Ausspruch des Ambrosius von der zu unterlassenden Hilfeleistung (s. oben) gelte nur, wenn diese ein Unrecht mit

---

[82] Ebd. n. 5: „Ergo eorum opinio, qui persuasum habent licere aliquando extinguere fetum, ut mulier gravida sit salva, e Christianorum mentibus est prorsus exterminanda." — Zu den Gegnern dieser Ansicht zählte auch *Basilius Pontius (Ponce de León)*, De sacramento matrimonii, lb. X, c. 13, n. 2 (Lyon 1640, 595). Die 1. Aufl. erschien 1624.

[83] LThK² VI, 1201.

[84] *Joannes de Lugo*, De iustitia et iure, disp. 10, sect. 5, n. 130 (Disputationes scholasticae et morales, ed. J. B. Fournials, t. VI, Paris 1869, 79).

[85] *Bossius* a. a. O. n. 81 (p. 298).

[86] Ebd. n. 82 (p. 298 f). Vgl. *Raynaud* a. a. O. n. 38 (p. 304).

[87] A. a. O. n. 83 (p. 299). Diese Überlegungen gehen offensichtlich auf *Henriquez* (s. Anm. 65), *Sánchez* (s. Anm. 67) und *Raynaud* a. a. O. zurück.

sich bringe, was aber hier ja nicht der Fall sei; die Abtreibung verurteilenden Äußerungen des zivilen und kanonischen Rechts, der Väter und Päpste bezögen sich nicht auf die in Rede stehende Notsituation, sondern nur auf den Fall, daß es sich darum handle, einen Fehltritt zu verheimlichen oder der Wollust Vorschub zu leisten usw.[88].

Wie man sieht, steht Meinung gegen Meinung. Beide Parteien behaupteten, die *doctrina communis* zu vertreten[89], doch verloren die für die Erlaubtheit des Abortus einer unbeseelten Leibesfrucht im Falle lebensgefährlicher Erkrankungen der Mutter plädierenden Autoren nach der 1. Hälfte des 17. Jh.s zusehends an Anhängern. Dazu mag auch beigetragen haben, daß Innozenz XI. im Jahre 1679 die These verurteilte, eine solche Maßnahme sei erlaubt, um ein infolge Fehltritts schwanger gewordenes Mädchen vor Tod oder Schande zu retten[90]. Das hatten zwar Sánchez und seine Anhänger nicht gelehrt, aber auch ihre Ansicht wurde jetzt in etwa suspekt. Einzelne Kommentatoren der *Theses damnatae*, wie Juan de Cárdenas (1687)[91] und Viva (1708)[92] bemühten sich um den Nachweis, daß dies unbegründet sei, vermochten aber nicht viel damit auszurichten. Illsung (1693) konnte schon gegen Ende des Jh.s feststellen, daß die jegliche Abtreibung ablehnende Sentenz nunmehr als sicher zu gelten habe[93]. Wenn man Ausnahmen zulasse, sei die Abtreibung nicht mehr innerlich und absolut verwerflich und dann sei nicht einzusehen, warum sie nicht auch sonst zur Abwendung eines großen Schadens zulässig sein sollte[94]. Das Moralwerk der Salmantizenser (1670)[95], die Franziskaner Sporer (1690)[96], Elbel (1729)[97] und Holzmann (1737)[98], die Dominikaner Natalis (Noël) (1694)[99] und Billuart (ca. 1750)[100] wie die Jesuiten Lacroix (1707)[101] und Antoine (1726)[102], um nur einige

---

[88] A. a. O.

[89] So bezeichnet *Raynaud* a. a. O. n. 37 und n. 38 (p. 304) die bejahende Ansicht als sententia communis, während kurz darauf *Stephanus Fagúndez*, In praecepta decalogi, lb. V, c. 12, n. 27 (t. I, Lyon 1640) omnes fere doctores das Gegenteil behaupten läßt.

[90] DS n. 2134: „Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur." Als Urheber dieser These wird daselbst *Franciscus Torreblanca y Villalpando* angegeben. Vgl. über ihn *H. Reusch*, Der Index der verbotenen Bücher. II. Bd. Bonn 1885, 186. — Bei *H. Thielicke*, Theologische Ethik III, Tübingen 1964, 751, findet sich die irrige Behauptung, der Papst habe hier die Unterscheidung zwischen foetus animatus und inanimatus zurückgewiesen.

[91] *Joannes de Cardenas*, Crisis theologica . . . ex regula morum posita a SS. D. N. Innocentio XI. in diplomate damnante 65 propositiones, diss. 22, c. 3 (Köln 1690, 452 ff).

[92] *Dominicus Viva*, Damnatarum thesium theologica trutina, P. II, prop. 34 (t. I, Padua 1749, 265 ff). Vgl. auch *Joannes M. Sbogar*, Theologia radicalis, tr. 1, n. 13 (Neu-Prag 1708, 4).

[93] *Jacobus Illsung*, Theologia practica universa, tr. 4, disp. 3, n. 63 (Dillingen 1693, 316). Nichtsdestoweniger bezeichnete *Viva* a. a. O. n. 13 (p. 268) noch im Jahre 1708 die für die Erlaubtheit der Abtreibung des foetus inanimatus bei schwerwiegender therapeutischer Indikation eintretende Meinung als sententia communior, sicher zu Unrecht.

[94] *Illsung* a. a. O.

[95] *Coll. Salmant.* Curs. theologiae moralis, tr. 13, c. 2, n. 62 (t. III, Lyon 1679, 248 f). Die Ausführungen lehnen sich eng an *Lessius* an.

[96] *Patricius Sporer*, Theologia moralis sacramentalis, P. IV, c. 4, sect. 1, n. 704—706 (Salzburg 1700, 636 f).

[97] *Benjaminus Elbel*, Theologia moralis sacramentalis, P. III, conf. 19, n. 464 (Augsburg-Graz 1737, 413 f).

[98] *Apollonius Holzmann*, Theologia moralis, P. II, tr. 7, disp. 5, n. 597 (t. I, Venedig 1743, 297).

[99] *Alexander Natalis*, Theologia dogmatico-moralis secundum ordinem Catechismi Concilii Tridentini, lb. IV, c. 2, reg. 13 (t. IX, Einsiedeln 1772, 163—171). Die Ausführungen enthalten eine ziemlich vollständige wörtliche Wiedergabe der in Frage kommenden Väter- und Konzilstexte.

[100] *Carolus Renatus Billuart*, Cursus theologiae iuxta mentem Divi Thomae. Tract. de iure et iustitia, diss. 10, a. 7 (t. VI, Paris 1886, 252 f).

[101] *Claudius Lacroix*, Theologia moralis, lb. III, p. 1, n. 825 (t. II, Köln 1707, 485).

[102] *Gabriel Antoine*, Theologia moralis universa. Tract. de iustitia et iure, p. 3, c. 2, q. 5 (t. I, Venedig 1768, 294).

der bekannteren Autoren zu nennen, stehen alle auf dem ablehnenden Standpunkt. Alfons v. L. (1748) hält zwar sowohl die verneinende wie die bejahende Ansicht für probabel, gibt aber der letzteren in der Praxis entschieden den Vorzug[103].

Eine Bemerkung Sporers verdient Beachtung: er hebt hervor, daß man bei der Argumentation a posteriori zur Verwerfung der Samenausscheidung und der Abtreibung auch in Notfällen nicht ausgehen dürfe von dem in einem Einzelfall tatsächlich angerichteten Schaden, sondern von den habituellen, in der Folge sich ergebenden Übeln, wenn die betr. Tat auch nur ein einziges Mal erlaubt wäre. Die prägnante Formulierung lautet: es kommt hierbei nicht an auf die *semel facta*, sondern auf die *semel licita*. Denn die auf Grund ihrer verderbten Natur zum Bösen geneigten Menschen würden leicht dazu übergehen, in ungebührlicher Weise die Erlaubnis auf ähnliche Fälle auszudehnen zum größten Nachteil der Sittlichkeit wie der naturgegebenen Ordnung[104].
Sporer zählt unter den Argumenten, die von den Vertretern der bejahenden Richtung vorgebracht werden, auch den Hinweis auf das Axiom von der Wahl des kleineren Übels auf: der Tod der Mutter sei ein größeres Übel als die Beseitigung des noch nicht beseelten Fötus und die Erhaltung ihres Lebens ein größeres Gut als die Unantastbarkeit des unbeseelten Keimes[105]. Das Prinzip der Güterabwägung wird in der Tat der Sache nach von den fraglichen Autoren vertreten, aber ohne formelle Berufung auf das genannte Axiom. Sporer gibt auf diesen Einwand keine direkte Antwort[106], während ihn Billuart als gegenstandslos zu erklären sucht: das Axiom gelte nur von Übeln der gleichen Ordnung; nun sei aber der Tod der Mutter ein physisches Übel und die Abtreibung ein moralisches[107]. Da die Verwerflichkeit der Abtreibung auch im Notfall erst zu beweisen war, liegt bei dieser Erklärung eine *petitio principii* vor.
Interessant ist, daß gerade in dem Werk des rigorosen, dem Jansenismus nahestehenden Habert († 1718)[108] die These von der Erlaubtheit der Abtreibung eines unbeseelten Fötus bei schwerwiegender therapeutischer Indikation noch gegen Ende des 18. Jh.s zu finden ist, da seine *Theologia dogmatica et moralis* (1706—1712) wiederholt aufgelegt wurde. Sonst wäre als später Vertreter dieser Ansicht noch Mazzotta (1748)[109] zu nennen, dessen *Theologia moralis* 1766 zuletzt erschien.

IV. Der bleibende Ertrag der Lehren der Vergangenheit bezüglich der Unantastbarkeit des vorpersonalen menschlichen Lebens.

Nach diesem geschichtlichen Überblick stehen wir vor der Frage, was wir aus den Beweisen, mit denen man in der Vergangenheit die Unantastbarkeit des werdenden menschlichen Lebens im vorpersonalen Zustand sicherzustellen pflegte, und aus den Versuchen, die Erlaubtheit einer Abtreibung in diesem Stadium bei schwerwiegender therapeutischer Indikation zu rechtfertigen, für die uns heute bedrängende diesbezügliche Problematik lernen können. Es ist von vornherein klar, daß dabei den entwickelteren modernen biologischen Erkenntnissen Rechnung zu tragen ist, wodurch von selbst die eine oder andere früher als unumstößlich geltende Sachverhaltsfeststellung und die daraus abgeleiteten Folgerungen gegenstandslos geworden sind. Solange man den männlichen Samen allein für das eigentliche Zeugungselement hielt, war es verständlich, daß man Selbstbefleckung, Empfängnisverhütung und Abtreibung

---

[103] Theologia moralis, lb. III, n. 394 (t. I, Venedig 1773[7], 163).
[104] A. a. O. n. 706 (p. 637). — *Billuart* a. a. O. (p. 251) äußert sich ebenso in deutlicher Anlehnung an *Sporer*, ohne ihn zu erwähnen. — Zur Würdigung des auf einer vermuteten allgemeinen Gefahr beruhenden Argumentes vgl. neuestens *B. Schlegelberger SJ*, Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr. Die Stellung der kath. Moraltheologen seit Alphons von Liguori. Remscheid 1970, 50 ff, 62 ff, 100 ff.
[105] A. a. O. n. 703 (p. 636), ratio III.
[106] Ebd. n. 706 (p. 637) ad III.
[107] *Billuart* a. a. O. (p. 253): „Mors matris est malum physicum; eiectio foetus ex intentione est malum morale, ut probatum est: valet autem duntaxat laudatum axioma, quando mala sunt eiusdem rationis." — Vgl. zu dieser Frage *R. Bruch*, Der Ausweg des kleineren Übels, in: ThPQ 111 (1963) 298—305 (Lit.).
[108] *Ludovicus Habert*, Theologia dogmatica et moralis. Tract. de matrimonio, c. 6, q. 5 (t. VII, Augsburg 1771, 593).
[109] *Nicolaus Mazzotta*, Theologia moralis, tr. 4, q. 3, c. 1, § 1 (t. II, Augsburg-Krakau 1756, 448).

des noch unbeseelten Fötus auf einer Linie sah. Unter dieser Voraussetzung ergab sich in allen Fällen die Verwerflichkeit aus der *frustratio seminis*, insofern der männliche Same, den man sich jeweils als eine einzige Zeugungseinheit vorstellte, seiner naturgegebenen Zweckbestimmung beraubt werde. In dem Verbot der *pollutio voluntaria* hatte man einen Fixpunkt, von dem ausgehend man unschwer auf dem Wege eines *Argumentum a minori ad maius zur* Überzeugung von der Unzulässigkeit antikonzeptioneller und frühabortiver Maßnahmen gelangen konnte, wenngleich Sánchez (s. oben) diesem Beweisgang in Hinsicht auf die Abtreibung das Fundament zu entziehen suchte.

Selbstverständlich können wir heute solche Gedankengänge nicht mehr nachvollziehen. Pollution und Empfängnisverhütung liegen tatbestandsmäßig auf einer anderen Ebene als die Abtreibung.

Nun haben aber die mittelalterlichen und die älteren neuzeitlichen Theologen nicht nur in der bemängelten unzulänglichen Weise argumentiert, sondern auch versucht, ihre die Abtreibung schon im Frühstadium ablehnende Haltung aus dem Wesen der Fruchtbeseitigung zu begründen. Sie waren sich darüber einig, daß die Beseitigung des unbeseelten Fötus zwar weniger schlimm als die der bereits beseelten Leibesfrucht, aber dennoch grundsätzlich als schwer sündhaft zu beurteilen sei. Handelte es sich im letzten Fall um ein wirkliches *homicidium*, dann im ersten immerhin noch um ein *quasi-homicidium* oder ein *homicidium anticipatum* (Raynaud, Bossio, Gury), insofern ein potentieller Mensch, ein auf dem Wege zur Menschwerdung begriffenes Wesen, beseitigt wird. Es wird zwar nicht ein in sich schutzwürdiges Gut zerstört, wohl aber ein Entwicklungsprozeß unterbunden, der ohne den menschlichen Eingriff (wie wir heute sagen müssen: mit großer Wahrscheinlichkeit) zu einem solchen Gut führen würde (Molina, Estius). Sporer spricht in dieser Hinsicht von einem *homicidium privativum*, insofern es um die Verhinderung des menschlichen Lebens in einer Materie geht, in der es sich nach dem ordentlichen Naturverlauf in Kürze befinden sollte[110]. Damit verstößt man gegen die Finalität der menschlichen Fortpflanzung (Vázquez, Azor, Sylvius, Bossio, Alfons v. L.), denn der sich entwickelnde Keim strebt ja, soviel an ihm liegt, dahin, ein beseelter Mensch zu werden. Es handelt sich dabei, wie wiederum Sporer klar formuliert, nicht nur um die Finalität als solche (um etwas nur *a natura intentum*), sondern um etwas bereits in Gang Gesetztes und demnächst zu Erreichendes *(iam actu attentatum et proxime attingendum)*[111].

Diese aus der Vergangenheit stammenden Tatbestandsbestimmungen haben auch heute nichts an Aktualität eingebüßt, da sie nicht auf dem unzulänglichen biologischen Wissen jener Zeiten beruhen, sondern von philosophischen Erwägungen geleitet sind. Auf diesem Fundament aufbauend, können wir unter Berücksichtigung moderner humangenetischer Erkenntnisse das Problem folgendermaßen sehen: Das vorgeburtliche Leben des Menschen (wie auch sein späteres Leben) vollzieht sich in Entwicklungsstufen, die mehr oder weniger voneinander abgrenzbar sind. Der Beginn des Werdeprozesses ist gegeben mit der Empfängnis, d. h. mit der Verschmelzung der

---

[110] A. a. O. n. 702 (p. 635): „Intrinsece malum et mortaliter illicitum est foetus etiam inanimati abortum procurare directe: est enim velut homicidium privativum, utpote impeditio vitae humanae in materia, in qua secundum ordinarium naturae cursum proxime inesse deberet, de quo acute Tertullianus in Apologetico c. 9."

[111] Ebd. n. 704 (p. 636): „. . . procurare abortum foetus iam concepti, etsi nondum animati, . . . est contra finem generationis, a natura per se, non modo intentum, sed iam actu attentatum et proxime attingendum . . ." Vgl. *Billuart* a. a. O. (p. 251). Dasselbe meint *J. Kleutgen*, Die Philosophie der Vorzeit, II. Bd., Innsbruck 1878², 635, mit folgenden Worten: „. . . ist gleich der Embryo noch von keiner vernünftigen Seele belebt, und folglich auch nicht Mensch; so ist er doch bestimmt, es zu werden, und enthält nicht nur in sich, was nach den Gesetzen der Natur nothwendig ist, daß er es werde, sondern bewegt sich auch durch fortschreitende Organisation zu dieser seiner natürlichen Vollendung hin."

elterlichen Keimzellen. Die dann sich weiterentwickelnde Zygote ist höchstwahrscheinlich noch kein Mensch im Sinne einer mit einer Vernunftseele begabten Person und der aus ihr nach der Nidation entstehende Embryo ist es während eines nicht genau bestimmbaren Zeitraumes wohl ebenfalls noch nicht, jedoch ist dieser Keim seiner immanenten Finalität nach (biologisch ausgedrückt: durch sein artspezifisches Genmuster) eindeutig daraufhin programmiert, ein vernunftbegabter Mensch zu werden, und er würde dieses Ziel auch erreichen, vorausgesetzt, daß sich keine die Entwicklung störenden Faktoren geltend machen. In der Tat sterben ja nach neueren Erkenntnissen mehr als die Hälfte aller Keime vor der Geburt ab; allein bis zum Ende der Implantation sind es 30—40 Prozent[112]. Das besagt aber nichts gegen die prinzipielle Hinordnung aller normal strukturierten befruchteten Eizellen auf die Stufe der Personalität.

Es ist müßig, allen Scharfsinn darauf zu verwenden, im Laufe der Embryonalentwicklung einen genauen Zeitpunkt aufzufinden, in dem die Hominisierung, die Geistbeseelung oder die Personwerdung sich gleichsam sprunghaft ereignet[113]. Wir haben es vielmehr mit einem kontinuierlichen Prozeß zu tun, von dessen Stufen die Dialektik des „Schon" und des „Noch-nicht" gilt: in der vorhergehenden Stufe ist bereits die nachfolgende präformiert, aber ihre volle Ausgestaltung steht noch aus[114]. Damit ist zugleich gesagt, daß man an das Abtreibungsproblem nicht mit einer rein statischen Sicht herangehen kann, indem man als dessen *materia circa quam* das gerade erreichte Entwicklungsstadium des menschlichen Keims in seiner von einem voll entwickelten Menschen noch weit entfernten Ausprägung ins Auge faßt, ohne weiter in die Zukunft zu blicken, als ob es mehr nicht geben würde. Wirklichkeitsgerecht ist allein die dynamische Sicht, die von vornherein den ganzen auf sein Ziel hinsteuernden Entwicklungsprozeß in Betracht zieht, der nicht bei der gerade verwirklichten Stufe stehenbleibt, sondern, soviel an ihm liegt, sich auf ein junges Menschenwesen hinbewegt, das sich bereitet, von seiner Mutter liebevoll aufgenommen zu werden. Ethische Überlegungen können auf eine solche dynamische Sicht nicht verzichten, sonst wären sie wirklichkeitsfremd.

Auch unter der Annahme, daß die Hominisierung der Leibesfrucht erst in einem späteren Stadium der Embryonalentwicklung erfolgt, bleibt man also berechtigt, den Anfang der Geschichte des einzelnen Menschen in den Zeitpunkt seiner Empfängnis zu verlegen, d. h. sie mit der Bildung seines leiblichen Substrates beginnen zu lassen. Der Einnistung der befruchteten Eizelle in die Gebärmutterschleimhaut kommt in diesem Zusammenhang eine für die Weiterentwicklung zwar sehr wichtige und unerläßliche, aber keine die artspezifische Ausbildung beeinflussende Bedeutung zu[115]. Vielmehr ist das *ovum foecundatum* bereits der die weitere Richtung bestimmende Ausgangspunkt des gesamten menschlichen Organismus. „In biologischer Sicht muß es daher als widersinnige Willkürmaßnahme erscheinen, den Beginn des neu empfangenen Lebens mit dem Zeitpunkt der Nidation (Implantation) festlegen zu wollen, wie es bereits verschiedentlich geschieht... Rein biologisch steht eindeutig fest, daß jenes eigenständige Leben, aus dem einmal ein Mensch werden soll, mit dem Augenblick der Befruchtung der Eizelle in der Tube beginnt[116]."

---

[112] Vgl. *Ruff III*, 48.

[113] Vgl. die „Note doctrinale sur l'avortement", die am 21. 2. 1971 von der französischen *Commission Episcopale de la Famille* veröffentlicht wurde (Paris 1971, 13): „. . . on ne peut pas, sans contredire la façon dont l'embryologie s'exprime, briser en deux le devenir de cet être, comme si, à un certain moment, il se produisait en lui une mutation ‚telle qu'elle le modifierait du tout au tout en le faisant passer de l'animalité à l'humanité'." Das Zitat stammt von *E. Pousset*, Etre humain déjà. In: Etudes 333 (1970) 510 f.

[114] Vgl. *Pousset* a. a. O. 505 ff.

[115] Zum Problem des Beginnes der „Schwangerschaft" vgl. *Ruff III*, 58, Anm. 138.

[116] *J. Rötzer*, Wirkungsweise und Nebenwirkungen der „Intra-Uterinen-Mittel" (IUM), in: Theol. d. Gegenw. 10 (1967) 53. Vgl. *E. Blechschmidt*, Vom Ei zum Embryo. Reinbek bei

Wer den Menschenkeim, auch wenn er sich noch im vorpersonalen, unbeseelten Zustand befindet, vernichtet, vergreift sich an dem Menschen, auf den dieses Substrat als die Grundvoraussetzung seiner Existenz, und zwar im Sinne eines bereits in Gang gesetzten Werdeprozesses, hingeordnet ist. Wenn jeder Mensch seine eigentliche Menschwerdung nur nach Durchlaufen einer vorpersonalen Vorstufe erreichen kann, ist damit implicite gegeben, daß sich das Lebensrecht des Menschen auch auf diese Vorstufe seiner Existenz erstrecken muß. Rechte können zwar nur einer Person zukommen, aber wir müssen postulieren, daß sie in diesem einmaligen Fall, für den es keine Parallelen gibt, sich bereits *per anticipationem* geltend machen, und zwar im Hinblick auf die aus dieser Vorstufe hervorgehende konkrete Person (u. U. sogar mehrerer Personen). Andernfalls würde es mit dem Lebensrecht des Menschen schlecht bestellt sein. Die Alten haben daher etwas Richtiges gesehen, wenn sie die Beseitigung des *foetus inanimatus* ein *homicidium anticipatum* nannten. Ob der Werdeprozeß, dessen Ausgangspunkt die befruchtete Eizelle bildet, tatsächlich sein Ziel erreicht, ob alle dazu erforderlichen Bedingungen erfüllt sind und weiterhin erfüllt werden, ist allerdings ungewiß. Doch ist die Wahrscheinlichkeit von rund 50 Prozent immerhin so groß, daß praktisch mit ihr in jedem Fall gerechnet werden muß[117].

Kein Gegenargument stellt die in jüngster Zeit auch von einigen Theologen überbewertete Tatsache dar, daß die Zygote in bezug auf ihre Individualität noch nicht eindeutig festgelegt ist, insofern sich aus ihr ggf. mehrere Embryonen bilden können. Daß aus ihr als der vorpersonalen Stufe nicht nur eine Person, sondern u. U. sogar mehrere hervorgehen können, macht sie ja nicht in geringerem, sondern in stärkerem Maße schutzwürdig. Mit Recht stellt A. Auer in diesem Zusammenhang die Frage: „Spricht die Offenheit für eine Mehrlingsbildung nicht einfach für die mögliche Existenz mehrerer *homines futuri*, die zunächst noch ein gemeinsames biologisches Haus bewohnen?"[118]

In diesem Lichte bekommt die Aussage des II. Vatikanums „Die Kirche in der Welt von heute" n. 51 ein besonderes Relief: „Das Leben ist von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen." Und es entspricht durchaus den tatsächlichen Gegebenheiten, wenn es in dem im Jahre 1970 in Deutschland herausgekommenen „Evangelisch-katholischen Memorandum zu Fragen der Rechtsreform" heißt: „Die ethische Betrachtung muß geltend machen, daß keines der späteren Daten in der Entwicklung der Leibesfrucht mit der Befruchtung als dem Urdatum der Entstehung menschlichen Lebens vergleichbar ist[119]."

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es in ethischer Sichtweise völlig indiskutabel ist, der Mutter in der Frühzeit der Schwangerschaft — genau so wenig wie später — ein Verfügungsrecht über das in ihrem Schoße sich heranbildende menschliche Leben einzuräumen, wie es von manchen Kreisen für die strafrechtliche Behandlung der Angelegenheit propagiert wird: „Während der ersten Monate der Schwangerschaft müsse die Mutter abwägen können, ob sie ihr Kind austragen möchte oder nicht"[120]. Wir möchten auf die Tragbarkeit einer solchen Regelung für den Rechtsbereich hier nicht eingehen; die juristische Betrachtung des Problems folgt bekanntlich besonderen

---

Hamburg 1970, 52: „Heute wissen wir, daß ein menschliches Ei, vom menschlichen Samen befruchtet, sich seit seiner Entstehung als Mensch entwickelt und auch während seines ganzen Lebens menschlich bleibt."

[117] Vgl. *J. Gründel*, Unterbrochene Schwangerschaft, in: Theol. d. Gegenw. 13 (1970) 206: „Auch wenn noch nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, ob es sich bei dem mit der Befruchtung einsetzenden neuen Werdegang schon um personales Leben handelt, so besteht doch hier bereits die Pflicht, dieses Leben, das ohne weiteren Eingriff des Menschen mit großer Wahrscheinlichkeit auch individuelles personales Leben wird, zu respektieren und zu schützen."

[118] *A. Auer*, Zur Diskussion über Schwangerschaftsabbruch, in: ThQ 151 (1971) 194.

[119] HerKorr. 25 (1971) 91.

[120] Rheinischer Merkur v. 2. 4. 1971, S. 21.

Gesichtspunkten, deren Entfaltung den Rahmen dieser Abhandlung sprengen würde. Vom Standpunkt einer die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens ernstnehmenden Moral kann jedenfalls der Mutter auch in der ersten Zeit nicht die Befugnis zugebilligt werden, darüber zu entscheiden, ob ein bereits im Wachstum befindlicher, seiner vollen Ausformung zustrebender Menschenkeim (der bezeichnenderweise ja bereits „das Kind der Mutter" genannt wird) sein Ziel, eine eigenständige Person und ein Glied der menschlichen Gemeinschaft zu werden, erreicht oder nicht. Wer dafür eintritt, würde die fragwürdige Maxime vom Recht des Stärkeren zum Handlungsprinzip erwählen, die als sittliche Rechtfertigung gänzlich untauglich ist.

Gewisse Mittel der Geburtenregelung (Pille danach; Intrauterin-Pessar), die die Nidation verhindern, sind in diesem Zusammenhang ebenfalls zu erwähnen. Man könnte geneigt sein, dem bloßen, noch nicht implantierten *ovum foecundatum* gegenüber eine größere Handlungsfreiheit in Anspruch zu nehmen, insofern die für die erfolgreiche Weiterführung des menschlichen Werdeprozesses unbedingt erforderliche „Wechselwirkung zwischen Keim und mütterlichem Umweltfeld"[121] noch gar nicht begonnen hat(?). Das besagt aber nur, daß eine für die Humangenese unerläßliche Bedingung noch nicht erfüllt ist, die aber normalerweise ohne die fraglichen Maßnahmen sich hochwahrscheinlich verwirklichen würde. Hat nun der Mensch das Recht, seinerseits die Verwirklichung dieser für den Fortgang des bereits in Gang gesetzten Werdeprozesses erforderlichen Bedingung zu unterbinden? Liefe das nicht darauf hinaus, den Menschen selbst zum Herrn über das menschliche Leben zu erheben[122]? Freilich weiß man nicht, ob überhaupt eine Empfängnis stattgefunden hat. Doch ist das in diesem Zusammenhang unerheblich. Denn die Ausrichtung des Willens geht ja eindeutig dahin, etwa vorhandenes menschliches Leben an der Weiterentwicklung zu hindern.

Nach diesen grundsätzlichen Feststellungen bleibt noch die Frage zu beantworten, ob nicht doch die Möglichkeit besteht, in bestimmten Notsituationen das werdende menschliche Leben im Frühstadium zu beseitigen. Wir wir sahen, haben in der Vergangenheit eine Reihe ernst zu nehmender Autoren, die später zwar in die Minderheit gerieten, sich für die sittliche Erlaubtheit der direkten Abtreibung des *foetus inanimatus* im Falle schwerwiegender therapeutischer Indikationen ausgesprochen. Die von ihnen vorgebrachten Gründe lassen sich allerdings nicht aufrechterhalten. Wir können den sich ausbildenden Embryo weder als Teil des mütterlichen Organismus noch als ungerechten Angreifer betrachten. Daß dieses Argument eine Rolle spielen konnte, hängt mit irrigen biologischen Ansichten zusammen, da man die Krankheit der Schwangeren auf den korrumpierten Fötus zurückführte, den man sich als einen verdorbenen und ansteckenden Saft vorstellte, aus dem ohnehin keine Frucht mehr erwartet werden konnte[123]. So war es verständlich, daß man in diesem Fall auf den Fötus das Modell vom *aggressor iniustus* anwandte[124].

Man könnte höchstens, wie man es früher bereits tat[125], für den Fall der heute sehr seltenen vitalen Indikation mit dem Grundsatz der Güterabwägung operieren, inso-

[121] *Ruff III* a. a. O. 59.

[122] So dachte *Codronchi* bereits im 16. Jahrhundert, vgl. Anm. 66.

[123] Vgl. *Habert* a. a. O. (p. 594): „. . . foetus nondum animatus in extremo matris periculo est veluti humor infectus et inficiens, ex quo fructus sperari non potest." Ferner *Sbogar* a. a. O.: „. . . talis foetus non inservit ad conservandam speciem humanam; quia mortua matre, non nascetur homo: et quia talis foetus se habet per modum pravi humoris, invadentis naturam matris."

[124] Zur Frage, ob ein Fötus überhaupt als ungerechter Angreifer betrachtet werden kann, vgl. *J. Creusen*, Le foetus, injuste aggresseur? In: Miscellanea Vermeersch, vol. I, Rom 1935, 49—61.

[125] Vgl. *Bossius* a. a. O. n. 83 (p. 299): „Hanc sententiam ego quoque approbo saltem tanquam valde probabilem, praesertim ob illam rationem, quod vita actualis matris praeferenda sit vitae foetus in spe solum et in potentia, quae etiam mortua matre non potest perduci ad actum." Vgl. Henríquez (Anm. 65).

fern gegenüber der im vorpersonalen Zustand sich befindenden Leibesfrucht das Lebensrecht der Schwangeren prävaliert. Wir haben zwar oben auch dieser Leibesfrucht ein Lebensrecht *per anticipationem* zugesprochen. Aber immerhin ist dieses im Falle der Kollision mit dem voll aktuierten Lebensrecht der Mutter das schwächere. Damit ist zugleich gesagt, daß das Prinzip der Güterabwägung nur angewendet werden kann, wenn tatsächlich das Lebensrecht der Mutter im Spiel ist, nicht aber, wenn es sich nur um die Abwendung irgendeines, wenn auch beachtenswerten Schadens auf seiten der Schwangeren handelt[126]. Man kann die vitale Indikation im genannten Fall umso eher als Rechtfertigungsgrund der Abtreibung anerkennen, als manche katholische Moraltheologen neuerdings keine Bedenken sehen, selbst bei einem bereits weiter entwickelten Fötus, der keine Aussicht hat, nach dem Tode der Mutter allein weiterzuleben, die Fruchttötung für erlaubt zu halten, wenn so wenigstens die Mutter gerettet werden kann[127].

Wir haben das Frühstadium der Embryonalentwicklung als „vorpersonale" Stufe bezeichnet, um auszudrücken, daß wir der Leibesfrucht in ihren weiteren Wachstumsstadien bereits den Personcharakter zuerkennen, wie es die katholische Tradition von jeher getan hat. Es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß man selbst auf christlicher Seite in steigendem Maße zu einer Auffassung vom Wesen der Person neigt, die es schwierig, wenn nicht unmöglich macht, das vorgeburtliche Leben an deren Würde teilnehmen zu lassen. Wer den Personcharakter ausschließlich in das aktuelle Selbstbewußtsein oder andere geistige Akte verlegt[128] (ohne sich um deren Träger zu kümmern[129]), wer Person erst durch Sozialisierung, d. h. durch die Begegnung mit anderen Menschen zustande kommen läßt (wobei offenbar Person mit Persönlichkeit verwechselt wird), kann natürlich dem Fötus keine Personalität zuerkennen. Die Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens kann jedoch weder in ethischer noch in juridischer Hinsicht von solchen Philosophoumena[130] abhängig sein, über die man angesichts der Pluriformität unseres weltanschaulichen Denkens nie zu einer Einigung gelangen wird.

---

[126] Manche Moraltheologen, z. B. *J. Gründel*, Abtreibung — pro und contra, Innsbruck und Würzburg 1971, 121 f, gestatten jedoch während der ersten 14 Tage aus entsprechend wichtigen Gründen (Vergewaltigung, Lebensgefährdung der Schwangeren) die Anwendung der sog. Nidationshemmer. Auch *F. Böckle* (Publik v. 13. 8. 1971, 12) ist der Ansicht, daß in der Zeit, in der der Überstieg zur personhaften Existenz mit größter Wahrscheinlichkeit (moralisch sicher) noch nicht anzunehmen sei, dieses Leben gegen hohe personale Werte der Mutter zurückstehen müsse.

[127] Vgl. *R. Troisfontaines*, Faut-il légaliser l'avortement? In: NRTh 103 (1971) 491: „Dans le cas posé, le foetus destiné à mourir avec la mère, n'accéderait jamais à l'activité réfléchie; si son enlèvement prématuré sauve la vie de sa mère, cette intervention, qui ne vise pas à provoquer la mort du foetus, mais se résigne, pour un motif proportionné, à anticiper la fin d'un être qui n'agirait pas ici-bas comme personne, est excusée de la malice de l'assassinat." Ferner *H. Rotter*, Die Geistbeseelung im Werden des Menschen, in: ZKTh 93 (1971) 180. *B. Schüller*, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: TheolPhil 45 (1970) 18, fragt allgemein im Falle, daß das Leben eines Menschen nur gerettet werden könnte durch die Tötung eines anderen Menschen: „Fordert in diesem Falle nicht die ‚recta ratio', daß man das sowieso unrettbare Leben vernichtet, um auf diese einzige mögliche Weise das andere Leben zu retten?"

[128] Vgl. etwa die absurden Behauptungen von *J. Ebbinghaus*, Rechtsfähigkeit des Menschen, metaphysische Embryologie und politische Psychiatrie, in: Kant-Studien 49 (1957/58) 36—48. Gegen ihn wandte sich *H. Engelhardt*, Das Lebensrecht des Nasciturus und das Verbot der Schwangerschaftsunterbrechung, in: FamRZ 5 (1958) 266—270.

[129] Mit Recht bemerkt *Troisfontaines* a. a. O. 498: „Ce n'est pas l'exercice des activités spirituelles qui fait la dignité de la personne humaine; c'est leur capacité réelle. Cette capacité débute avec le devenir personnel original. Celui-ci est mis en branle normalement à la conception."

[130] Über neuere diesbezügliche Studien berichtet *J. Splett*, Zum Thema „Person" heute. Ein Literaturbericht, in: StdZ 186 (1970) 125—132.

Auch wenn man daran zweifelt, ob die Leibesfrucht bereits als Person anzusehen ist, kommt man im praktischen Verhalten nicht daran vorbei, den sicheren Weg einzuschlagen, wie es eine verantwortungsbewußte Ethik stets gelehrt hat, wenn es um menschliches Leben geht, d. h. in unserem Fall, zugunsten des im Mutterleib heranwachsenden Menschenkeimes zu entscheiden[131]. Wie wir sahen, ist die dem menschlichen Leben zukommende Schutzwürdigkeit jedoch auch unabhängig von seiner bereits verwirklichten Personwerdung schon von Beginn seiner Existenz an gegeben. Wer in den Anfang eines in Gang gesetzten Entwicklungsprozesses zerstörend eingreift, vernichtet damit all das, was in der Zukunft aus ihm hätte werden können und sollen.

[131] Vgl. *Grisez* a. a. O. 306: "In being willing to kill the embryo, we accept responsibility for killing what we must admit may be a person . . . To be willing to kill what for all we know could be a person is to be willing to kill it if it is a person. And since we cannot absolutely settle if it is a person except by a metaphysical postulate, for all practical purposes we must hold that to be willing to kill the embryo is to be willing to kill a person."

PETER MEINHOLD

Gastarbeiter — ein menschliches und ökumenisches Problem*

Der Begriff „Gastarbeiter" ist heute jedermann vertraut. Man verbindet mit diesem Wort einen ganz bestimmten Inhalt und bezeichnet damit den ausländischen Arbeiter, der auf Zeit in der Bundesrepublik Deutschland arbeitet oder hier doch nur so lange bleibt, als seine Verdienstwünsche noch nicht erfüllt sind. Dann kehrt er wieder in seine Heimat zurück. Dabei handelt es sich natürlich, wie man ohne weiteres erkennt, um eine besonders wichtige Erscheinung nicht nur des gegenwärtigen europäischen Wirtschaftslebens, sondern vor allem um ein höchst bedeutsames menschliches Problem. Denn der „Gastarbeiter" arbeitet ja wie ein Deutscher; aber die deutschen Familien, die deutschen Sozialverhältnisse und die gesellschaftlichen Strukturen bleiben ihm zumeist verschlossen. Er findet hier nur selten Eingang. Er wird immer als Fremder angesehen.

Versucht man nun, zu diesem Problem einen näheren Aufschluß dadurch zu erhalten, daß man sich Rat bei den großen Lexika holt, so ist hier ein völliges Versagen festzustellen. Man sucht in dem Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" und ebenso in dem neuen „Lexikon für Theologie und Kirche" umsonst nach dem Stichwort „Gastarbeiter" oder nach einem verwandten Begriff, der auf dieses Phänomen verweisen würde. Zur Abfassungszeit dieser Lexika (um 1960) wurde das Phänomen „Gastarbeiter" noch nicht als ein besonderes Problem angesehen. Vor allem schien es nicht von irgendwelcher Relevanz für die Kirche selbst zu sein. Das ist aber höchst bezeichnend. Erst jetzt nach einer Reihe von Jahren hat man auch die andere Seite dieses Problems kennengelernt, die menschliche, und vor allen Dingen die ekklesiologische.

In der Tat stellt die Existenz der Gastarbeiter in der Bundesrepublik ein wichtiges ökumenisches Problem dar. Denn bei den Gastarbeitern handelt es sich um Angehörige, die zumeist aus Ländern mit einer bestimmten und geprägten Kirchlichkeit kommen. So haben die katholischen Länder Italien, Spanien und Portugal zahlreiche Arbeiter

* Professor Dr. Georg Hoffmann - Kiel zu seinem 70. Geburtstag gewidmet.

in die Bundesrepublik entsandt, während Jugoslavien und Griechenland die Angehörigen aus den Bereichen des orthodoxen Christentums und die Türkei in großem Maße Angehörige des Islams als Gastarbeiter in die Bundesrepublik haben gehen lassen. Schon diese Tatsache müßte eigentlich die Kirchen darauf aufmerksam werden lassen, daß sich innerhalb ihrer Gemeinden oft viele tausend Christen eines verwandten oder eines gleichen Glaubens finden, deren religiöse und seelsorgerliche Betreuung ihnen nicht gleichgültig sein kann. Aber gerade an diesem Punkte fehlt es offenbar noch weithin an Verständnis für die Problematik, haben die Kirchen doch auch kaum umfassendere Vorbereitungen zur Bewältigung dieses Problems getroffen[1].
Es muß deshalb einmal die Aufgabe einer besonderen Besinnung sein, welche Rolle die Gastarbeiter auch für die Kirchen spielen und welche Aufgaben sie von ihnen fordern. *Die Kirchen werden durch die Existenz der Gastarbeiter aufgerufen, auch ökumenische Fragen nach ihrer praktischen Seite hin neu zu durchdenken.*

*

Wenn wir uns mit dem Phänomen des Gastarbeiters beschäftigen, so haben wir zunächst noch *einiges zum Begriff „Gastarbeiter" selbst* zu sagen. Der Begriff „Gastarbeiter" meint einen Arbeiter, der außerhalb seines eigenen Landes seiner Arbeit nachgeht und sich hier die Mittel zum Lebensunterhalt nicht nur für sich selbst, sondern auch für seine in der Heimat gebliebene Familie erwirbt. Nun hat es allerdings schon im 19. Jh. in einem reichen Ausmaß die Wanderung von Arbeitskräften gegeben. Wir verweisen darauf, daß z. B. im 19. Jh. ein starker Anteil von Arbeitern aus Italien in die Schweiz gegangen ist, daß zahlreiche Polen zur Sommers- und Erntezeit nach Deutschland kamen, und daß wiederum viele Deutsche in den Sommermonaten nach Holland gingen, die sogar unter der Bezeichnung „Hollandgänger" allgemein bekannt geworden sind und einen, fast möchte man sagen, eigenen Arbeitsstand gebildet haben[2]. Aber mehr oder weniger waren diese Gruppen doch Saisonarbeiter, so groß auch ihre Bedeutung ist. Sie haben beim Eisenbahn- und Straßenbau entscheidend geholfen. Eine neuere schweizerische Untersuchung vermerkt sogar, daß der Aufbau der schweizerischen Wirtschaft im 19. Jh. ohne diese ausländischen Arbeitskräfte überhaupt nicht möglich gewesen wäre. Ähnliches kann man auch von den Arbeitsleistungen sagen, die diese ausländischen Arbeitskräfte für die deutsche Wirtschaft im 19. Jh. erbracht haben.
Die moderne Wanderung von Arbeitskräften unterscheidet sich jedoch grundlegend von diesem schon in früherer Zeit immer vorhanden gewesenen Ein- und Auswandern, das je nach der Saison und der Gelegenheit der Arbeit wechselte. *Heute sind es vor allem drei Faktoren, welche den „Import von Arbeitskräften" bestimmen und durch die sich die moderne Wanderung der Arbeitskräfte von der des 19. Jh.s unterscheidet.* Es handelt sich dabei einmal um die Frage nach der Dauer des Aufenthaltes im Land der Arbeitsausübung, zum anderen um Einzelwanderungen, nur ganz gelegentlich um Familienwanderungen, die aber keineswegs das Ziel haben, zum Aufbau einer neuen Existenz in dem Gastlande zu kommen. Vor allem ist durch die moderne Wanderung von Arbeitskräften eine planmäßige Beeinflussung des Arbeitsmarktes und eine Steigerung des Arbeitskräftepotentials des Gastlandes gegeben. Diese Faktoren, die sogar noch durch die Tatsache verstärkt werden, daß bestimmte Länder ihre

[1] Einen wichtigen Schritt in dieser Hinsicht stellt das von dem bayerischen Landtagsabgeordneten *Paul Wünsche* geleitete Katholische Volksbüro in Bamberg, Kleberstraße 22, dar. Einzelne katholische Diözesen und Gemeinden haben die ersten Einrichtungen für die Betreuung der Gastarbeiter geschaffen. Das Katholische Volksbüro ist die Zentralstelle für die Information und Beratung aller in dieser Frage tätigen kirchlichen Einrichtungen.
[2] Vgl. dazu den Aufsatz von *Johann Hinrich Wichern* über „Das Ostgehen oder die Schnitter des Warthebruches" (1866) in der von mir herausgegebenen Ausgabe seiner Sämtlichen Werke, Bd. III, Teil 2, 130 ff. und 260 f.; zu den „Hollandgängern" vgl. ebenda 246 Erl. zu Nr. 39 Anm. 3 und 256 Erl. zu Nr. 55 Anm. 26.

Werbestellen in Form von Außenbezirken in den die Arbeiter meist entsendenden europäischen Nationen haben, weisen darauf hin, daß es sich hier um ein spezielles modernes Phänomen handelt, das in keiner Weise mehr mit den Vorstufen des 19. Jh.s zu vergleichen ist.

Zum Verständnis des Phänomens des Gastarbeiters ist nun eine nähere Bestimmung dieser drei Faktoren außerordentlich wichtig. Zunächst strebt der ausländische Arbeiter danach, im Gastlande nur vorübergehend zu weilen und sich hier nicht etwa auf die Dauer niederzulassen oder gar in die gesellschaftlichen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten des Gastlandes hineinzuwachsen. Er eignet sich z. B. auch nur die Sprache in dem Maße an, als es für die Bewältigung seiner Ziele und für die Ausübung seiner Arbeit erforderlich ist. Gewiß führen einzelne Bindungen auch zur Gründung von Ehe und Familie, aber zumeist gehen doch auch die Frauen der Gastarbeiter aus dem Gastlande mit in die ursprüngliche Heimat des Arbeitenden zurück. Nicht immer, in äußerst seltenen Fällen nur, verbleibt der Gastarbeiter für längere Zeit oder für immer in seinem Gastlande, kommt hier zu eigener Familienbildung und zu einem allmählichen Hineinwachsen in die gegebenen Verhältnisse. Ja, die Arbeitsländer selbst wollen häufig die Arbeitnehmer aus dem Auslande auch nicht zum Daueraufenthalt haben. Es ist eine bekannte Tatsache, daß keineswegs allen Arbeitern eine Daueraufenthaltsgenehmigung oder ohne weiteres der Erwerb der Staatsbürgerschaft der Gastländer ermöglicht wird, sondern daß die inländischen Behörden und die Wirtschaftspolitik darauf bedacht sein müssen, stets genügend Arbeitsplätze für die inländischen Arbeitskräfte freizuhalten[3].

Mit dieser Tatsache sind nun aber auch schon die Motive angesprochen, welche die Arbeiter aus dem Auslande in die zur Zeit in einer für sie besonders günstigen wirtschaftlichen Konjunktur stehenden Länder gehen lassen. Diese Motive liegen in der Tatsache, daß der Arbeiter im eigenen Lande entweder überhaupt nicht oder als Folge der konjunkturellen Verhältnisse seiner Heimat nur zu einem Teil in der Lage ist, den Lebensunterhalt für sich und seine Familie zu erwerben. Er sucht sich deshalb jene Gebiete in Europa aus, die ihm in einem viel größeren Umfang als bisher einen günstigen Erwerb gestatten, und die er zum Aufbau einer eigenen bzw. besseren Existenz in seiner Heimat benutzen kann.

Durch die Bedingungen des Gemeinsamen Marktes in Europa wird ferner die Mobilität dieser Wanderarbeiter weiterhin begünstigt. Hinzu kommt, daß auch die internationalen Währungsverhältnisse und die Möglichkeit ihrer finanziellen Ausnutzung und der Übertragung des im Auslande erworbenen Lohnes einen Anreiz für die „Gastarbeit" bieten. Es ist errechnet worden, daß italienische Gastarbeiter die Möglichkeit haben, in ein bis zwei Jahren 6000 bis 12.000 DM zu ersparen und diese in ihre Heimat zu transferieren, um sie dort zu investieren. Natürlich setzt ein solches Gebaren voraus, daß die Übertragbarkeit des angesammelten Kapitals möglich ist. Sie hat auch zur Folge, daß die Lebensansprüche steigen bzw. erhalten werden, wie sie der Gastarbeiter kennengelernt hat, so daß er nach der Rückkehr in sein Heimatland durchaus auch dort mit gehobenen Lebensansprüchen auftritt, daß er als Arbeitskraft durch die Kenntnisse und Fertigkeiten, die er im Auslande erworben hat, eine neue Einschätzung erfährt, ja, daß das Vorhandensein zahlreicher Gastarbeiter in einem Lande, etwa der Türkei oder Griechenland, auch bestimmte wirtschaftliche und industrielle Unternehmungen zum Aufbau von Zweigunternehmungen oder von den dem Ursprungsland verwandten Tätigkeiten der Gastarbeiter anleitet. Es ist also keine Frage, daß gerade dieses besondere Phänomen des Gastarbeiters für den inländischen Markt und die inländische Wirtschaft wie auch für die die Gastarbeiter

---

[3] Vgl. *Adrian Hugo Gnehm*, Ausländische Arbeitskräfte. Ihre Bedeutung für Konjunktur und Wachstum, dargestellt am Beispiel der Schweiz, Bern 1966, 3 ff., bes. 50 ff. und 111 ff., und über die für den Arbeitsmarkt neu entstehenden Probleme 202.

entsendenden Länder von der allergrößten Bedeutung ist, insofern der „Import von Arbeitskräften" stets zahlreiche Rückwirkungen für erhöhte Investitionen und für den Aufbau neuer Arbeitsmöglichkeiten zur Ausnutzung der vorhandenen Arbeitskräfte bietet.

Damit ist nun eine weitere Problematik des Arbeiterimportes angedeutet. Natürlich kann ein solcher stärkerer Bezug von Arbeitskräften durch die in günstiger konjunktureller Lage sich findenden Länder zu einer Art von „Überfremdung" der heimischen Industrie und Wirtschaft führen. Die inländischen Behörden bestimmter, von Gastarbeitern aufgesuchter Länder sind deshalb mit ihrer Politik immer darauf gerichtet, eine solche Überfremdung zu verhindern. Andererseits ist es aber keine Frage, daß auch der eigenen Wirtschaft immer wieder die nötigen Arbeitskräfte zur Verfügung gestellt werden müssen, so daß es in der Politik dieser Länder ein echtes Dilemma gibt, das darin besteht, daß zur Vermeidung einer Überfremdung die Zahl der ausländischen Arbeitskräfte begrenzt bleiben muß und nicht erhöht werden darf, während andererseits der eigenen Wirtschaft immer wieder die nötigen Arbeitskräfte zur Verfügung sein müssen.

Diese Probleme sind nun insbesondere für die Schweiz, Frankreich, Österreich und die deutsche Bundesrepublik gegeben[4]. Andere Länder in Europa kommen kaum für die Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte in Frage. Diese wiederum rekrutieren sich hauptsächlich, wie schon erwähnt, aus Italien, Spanien und Portugal, Griechenland, Jugoslawien und der Türkei, d. h. aus dem zumeist südlich und um das Mittelmeer gelegenen bzw. an es angrenzenden Ländern. Mit dieser Feststellung über die Provenienz der Gastarbeiter ist natürlich die weitere Frage gegeben, die sich auf den Arbeiter selbst bezieht. Neben dem wirtschaftlichen Problem *stellt die Existenz des Gastarbeiters ein ganz bestimmtes menschliches Problem dar,* das man erkannt haben muß, ehe man sich der ökumenischen Fragestellung zuwenden kann.

I

Man kann nun die besonderen Lebensbedingungen der Gastarbeiter wiederum nur verstehen, wenn man sich einmal ihre Ziele und sodann die Gegebenheiten vergegenwärtigt, unter denen sie heute nach der Bundesrepublik Deutschland gehen.

Das Ziel der ausländischen Arbeiter in der Bundesrepublik ist ausnahmslos, wie schon betont wurde, der Arbeitslosigkeit im eigenen Lande zu entrinnen und so zu einer Verbesserung der heimischen Existenz zu kommen. Diese Zielsetzung bedeutet aber auch, daß jene Zweige der deutschen Wirtschaft für das Interesse der Gastarbeiter zurücktreten müssen, die einen entsprechenden Anreiz durch ihren Lohn nicht geben können, so z. B. die Landwirtschaft, in der die Beschäftigung der ausländischen Arbeiter besonders gering ist. Natürlich finden sich solche auch in jenen Gebieten, in denen die Deutschen selber nicht gerne zu arbeiten pflegen, weil sie ihre wirtschaftliche Lage nicht zu der Annahme eines Arbeitsplatzes um jeden Preis nötigt. Es wird also von den Gastarbeitern eine Beschäftigung in jenen inländischen Gebieten erstrebt, die besonders gute Verdienstmöglichkeiten bieten, d. h. es werden stets auch besondere Wirtschaftszweige von den Arbeitssuchenden ausgewählt bzw. bevorzugt. Daraus ergibt sich, daß der Fortbestand der guten Wirtschaftslage die Voraussetzung für die Beschäftigung ausländischer Arbeitskräfte ist, und daß schließlich darüber hinaus der Anteil der ausländischen Arbeitskräfte an der Wirtschaftslage etwa in Deutschland und in der Schweiz zu einem unaufgebbaren Bestandteil der Wirtschaft selbst geworden ist, die ohne diese Arbeitskräfte überhaupt nicht mehr ihre Funktionen erfüllen könnte. So wird also in der Wirtschaft der tatsächliche Import von Arbeitskräften ein Mittel zur Bekämpfung von Lohnauftriebstendenzen im eigenen Lande und somit ein wichtiger Faktor für die gesamte Wirtschaftspolitik.

---

[4] Vgl. Ausländische Arbeiter im Betrieb. Ergebnisse der Betriebserfahrung, hg. von *Hans Stirn*, Frechen/Köln 1964, 9 ff.

Es ist heute allgemein üblich, daß zweiseitige Vereinbarungen über die Anwerbung und die Vermittlung von Arbeitskräften in der Bundesrepublik bestehen. In Deutschland wird sie durch die „Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung", die in Nürnberg ihren Sitz hat, vorgenommen[5]. Diese Bundesanstalt ist auch mit der Anwerbung und Vermittlung von ausländischen Arbeitskräften für eine Beschäftigung in der Bundesrepublik beauftragt. Sie hat in verschiedenen Ländern, mit denen solche zweiseitigen Vereinbarungen bestehen, ihre Zweiganstalten. Danach kommen vor allem folgende Länder für die Anwerbung von Arbeitskräften in Frage: Italien, Spanien, Griechenland, die Türkei und Portugal, wozu dann noch jüngere Vereinbarungen mit Marokko und Tunesien treten. Während die bilateralen Verträge mit den europäischen Ländern zumeist im Jahre 1962 abgeschlossen worden sind, ist es mit der Türkei schon 1961 und mit Portugal erst 1964 zum Abschluß solcher zweiseitigen Vereinbarungen gekommen, während es mit den beiden afrikanischen Ländern erst 1966 bzw. 1965 zum Abschluß entsprechender Verträge gekommen ist.

Welche schwerwiegenden wirtschaftlichen und menschlichen Probleme damit gegeben sind, zeigt die Tatsache, daß der Bestand ausländischer Arbeitskräfte in den Jahren von 1960 bis 1966 sich um fast 1,000.000 auf 1,313.000 ausländische Arbeitnehmer erhöht hat. Auch die Entwicklung der Herkunftsländer der Gastarbeiter verdient eine besondere Betrachtung. Dabei ist von 1955 bis 1966 eine beachtliche Verschiebung eingetreten. Während zunächst die ausländischen Arbeitskräfte in Deutschland sich hauptsächlich aus Niederländern und Österreichern rekrutierten, sind diese bis 1966 fast ganz zurückgetreten und die Beschäftigten aus den Anwerbeländern Italien, Griechenland und Spanien so gestiegen, daß sie 59,4 Prozent aller überhaupt in der Bundesrepublik tätigen Ausländer umfassen, wozu dann etwas später noch die Türkei und Portugal hinzugetreten sind, so daß die südlichen Länder bald mit 72,9 Prozent ein absolutes Übergewicht erlangt haben[6].

Das bedeutet für unsere Betrachtung, *daß gerade den Gastarbeitern aus den südlichen Ländern eine besondere Beachtung zu schenken ist.* Es gilt aber nicht nur das wirtschaftliche Problem zu betrachten, vor das uns die Gastarbeiter stellen. In diesem Zusammenhang ist gerade das menschliche Problem zu berühren. Bewirken die ausländischen Arbeitskräfte eine Steigerung der Investitionen und eine Vermehrung der Güter und Dienstleistungen, so haben sie ganz gewiß an dem wirtschaftlichen Wachstum und der Entwicklung des Geld- und Kapitalmarktes und der Arbeitsproduktivität einen hervorragenden Anteil. Aber man darf doch darüber *das eigentlich menschliche Problem des Gastarbeiters,* das hier entsteht, nicht vergessen. Es ist ja wichtig, daß es stets lebendige Menschen sind, die Familie und Heimat und ihre festen soziologischen Bindungen aufgegeben haben, um mindestens für eine gewisse längere Zeit in der Bundesrepublik zu arbeiten.

Sie finden sich also in einer neuen Umgebung, anderen Sozialstrukturen, neuen wirtschaftlichen und rechtlichen Verhältnissen gegenüber, was wiederum für ihre Dienstbereitschaft und die tatsächliche Arbeitsleistung besonders wichtig ist. So ist festgestellt, daß z. B. es auch *Fehl- und Unterleistungen in bezug auf die Arbeit* gibt, die eine Folge der geschehenen oder auch nicht geschehenen Eingewöhnung in die ganz anderen Verhältnisse des Gastlandes sind, daß es eine Reihe von Reaktionen im Verhalten der Gastarbeiter angesichts der äußerst komplizierten Lage, in der sie sich befinden, gibt. Diese beherrschen ja zunächst nicht einmal alle Voraussetzungen in einwandfreier Weise, die für die richtige Arbeitsleistung erforderlich sind. Es läßt

---

[5] Vgl. dazu Dr. Gablers Wirtschafts-Lexikon I. Bd. Wiesbaden [6]1965, 722 f und 258.

[6] Vgl. *Claus Richter,* Umfang, Grenzen und Auswirkungen der Beschäftigung ausländischer Arbeitskräfte in der Bundesrepublik Deutschland. Zur Frage der internationalen geographischen Mobilität des Produktionsfaktors Arbeit, Mannheim 1968.

sich z. B. einwandfrei nachweisen, daß ihr seelischer Zustand sich z. B. in der *Unfallstatistik* abzeichnet. So ist man zu dem Ergebnis gekommen, daß die Unfallsquote der Gastarbeiter im Gesamtdurchschnitt rund doppelt so hoch liegt wie die der deutschen Beschäftigten. Daraus erhellt, daß auch die seelische Gestimmtheit sich hierbei auswirkt, daß also auch hier die Voraussetzungen für ein Verstehen der menschlichen und seelischen Problematik liegen, welche die Kirchen zu beachten haben.

Neben diesen Schwierigkeiten ist der Gastarbeiter auch durch *das Moment der Überforderung* vielen Komplikationen ausgesetzt. Gerade darauf haben einzelne Untersuchungen besonderen Wert gelegt. So zeigte sich, daß das ungewohnte Klima, die ungewohnte Nahrung und die ungewohnte Arbeit zunächst eine Überforderung darstellen, zu denen dann noch die Überforderungen der verschiedensten Art im psychischen Bereich hinzutreten, z. B. die Entfernung aus der heimischen Umgebung, die Lösung aus der Gebundenheit an die Familie und das Fehlen von Halt und Geborgenheit, wie sie der Gastarbeiter in seinem eigenen Lande haben würde. Der Gastarbeiter sieht sich so häufig einer ganz anderen Welt- und Gesellschaftsordnung gegenüber. In diesem Zusammenhang darf ich ein Wort von *Hilarion Petzold* zitieren, der gerade auch dieser Seite, nämlich dem Überforderungserlebnis des Gastarbeiters, seine Aufmerksamkeit zugewandt hat[7]. Er schreibt: „Auch *die religiöse Entwurzelung* ist für den Gastarbeiter ein nicht unbedeutendes Problem, da viele südländische Völker religiösen Bindungen noch sehr stark verhaftet sind. Man muß das allerdings auf die orthodoxen und mohammedanischen Gastarbeiter einschränken, da diese keine (wie die Mohammedaner) oder nur mangelhafte religiöse Betreuung haben, z. B. stehen für ca. 230.000 orthodoxe Griechen noch keine 20 Geistlichen zur Verfügung".

II

Wenden wir uns nun *dem eigentlich ökumenischen Problem*, das die Existenz des Gastarbeiters für die Kirchen darstellt, zu, so gilt es vor allem, den religiösen Ausgangspunkt ins Auge zu fassen, von dem die meisten Gastarbeiter in ihrer Stellung zur Kirche ausgehen. Sie kommen ja aus katholischen oder orthodoxen Ländern, die wiederum eine in Deutschland weithin unbekannt gewordene konfessionelle Geschlossenheit kennen, vielleicht mit Ausnahme von Jugoslawien, doch ist ja auch hier der größere Teil der Bevölkerung entweder geschlossen orthodox bzw. katholisch.

Soweit nun *die katholische Kirche* betroffen ist, so stehen ja den Gastarbeitern zumeist die Gottesdienste offen, die in den deutschen katholischen Gemeinden stattfinden. Gleichwohl muß man sagen, daß auch eine Teilnahme von Gastarbeitern an den Gottesdiensten der deutschen katholischen Gemeinden nicht ganz einfach ist. Sie werden immer in der fremden Umgebung auffallen, sie werden von der Predigt wenig oder nichts verstehen, sie werden auch nicht einmal immer dem Gang der Liturgie folgen können, sofern diese in der Landessprache stattfindet.

Andererseits darf man nicht vergessen, daß gerade eine bedeutsame Untersuchung von französischer Seite zu dieser Frage des Verhältnisses der Gastarbeiter zur katholischen Kirche im Gastlande vorliegt[8]. Diese hat festgestellt, daß in dem Prozeß der „Assimilation" der Gastarbeiter der religiöse Faktor besonders wichtig ist. Es muß als Ergebnis der entsprechenden Untersuchungen nämlich festgestellt werden, *daß ein großer Teil der Gastarbeiter in dem neuen Arbeitsland die Besuche der Kirche so gut wie ganz aufgegeben hat.* Kaum einer besucht die Gottesdienste alle Tage, etwa die Hälfte einer jeden befragten Gruppe von Gastarbeitern nimmt ein oder zweimal

---

[7] *Hilarion Petzold*, Arbeitspsychologische und soziologische Bemerkungen zum Gastarbeiterproblem in der Bundesrepublik, in: Zeitschrift für praktische Psychologie, 1968, Heft 7, 331—360, bes. 343 f.

[8] *Satuila Zanolli*, L'assimilation des travailleurs étrangers. Enquête sur les problèmes d'adaptation de 100 Italiens, ouvriers sur métaux dans une grande entreprise zurichoise, Zürich 1964.

im Jahr an den öffentlichen Gottesdiensten teil, besonders die Süditaliener; aber auch die Norditaliener besuchen den katholischen Gottesdienst ein- bis viermal im Jahr.

Eine spezielle Frage betrifft *die Teilnahme an der Beichte.* Hier steht es so, daß die befragten Gruppen sich sehr unterschiedlich verhielten. Einmal in der Woche ging niemand aus den Reihen der Gastarbeiter mehr zur Beichte. Einmal im Monat gingen einige wenige hin, die aber im ganzen verschwindend gering waren. Eine kleinere Gruppe von italienischen Arbeitern ging zur Beichte lediglich gelegentlich der großen Feste wie Weihnachten und Ostern, während die überwiegende Zahl gänzlich auf die Teilnahme an der Beichte und an der Kommunion verzichtete.

Sehr interessant ist nun auch ein Rückschluß auf *die religiösen Verhaltensweisen der befragten Arbeiter in ihrem eigenen Lande.* Etwa die Hälfte der befragten Arbeiter versichert, daß sie häufiger die Kirche in Italien als etwa im Gastlande, z. B. in der Schweiz, aufgesucht haben. Einige der befragten Arbeiter gaben zu, daß sie ebenso häufig in Italien wie in der Schweiz allen ihren religiösen Pflichten nachkommen würden. Der Gastarbeiter lebt also in der Gefahr einer fortschreitenden Entfremdung von der Kirche.

Ebenso wichtig ist es festzustellen, wie etwa *die Einstellung einzelner Arbeiter zu einem Geistlichen* ist. Mit einem Priester haben eigentlich nur einige wenige direkten Kontakt, so daß sie sich ihm gänzlich anvertrauen könnten, während die überwiegende Mehrzahl der befragten italienischen Gastarbeiter keinen Kontakt mehr mit einem Geistlichen hat. Man erkennt, daß auch der Faktor des sich einem Geistlichen Anvertrauens für die Assimilation der Gastarbeiter besonders wichtig ist.

Die Frage, was etwa dem Gastarbeiter bei einem *Vergleich der katholischen Kirche des Gastlandes mit der in Italien* auffällt, ist höchst aufschlußreich[9]. Eine ganze Reihe der befragten italienischen Gastarbeiter stellte fest, daß die katholische Kirche in der Schweiz „plus sérieuse" als die Kirche in Italien sei. Die Tatsache, daß man die schweizerische Kirche also als „ernsthafter" als die katholische Kirche in Italien bezeichnet, ist dem Prozeß der Assimilation wiederum besonders günstig. Im allgemeinen macht die katholische Kirche des Gastlandes auf den italienischen Gastarbeiter einen besonders günstigen Eindruck. Man betont, daß in den Kirchen mehr Ruhe herrsche und daß die Gläubigen mit einer größeren Aufmerksamkeit beim Gottesdienst beteiligt seien, ja, daß sie überhaupt in bezug auf alle Dinge des Glaubens ernster als in Italien sind und daß sie im ganzen weniger oberflächlich zu sein scheinen.

Auch eine Bemerkung der befragten Arbeiter über die schweizerischen Theologen ist höchst aufschlußreich. Man bemerkt von italienischer Seite, daß sich die Geistlichen der Schweiz besonders auf ihre religiösen Aufgaben beschränken, während sie sich in Italien sehr häufig politische Urteile anmaßen und so nach dem Empfinden der Gastarbeiter die ihnen gegebenen Grenzen überschreiten. Die Priester in der Schweiz mischen sich nicht in die Politik, wie es die katholischen Geistlichen in Italien tun, sie sind weniger anspruchsvoll und sind nicht so sehr auf das Geld aus wie die Priester in Italien. Ein italienischer Gastarbeiter bemerkte:[10] „Hier (d. h. in der Schweiz) gehe ich häufiger zur Kirche, weil man dort weder über den Kommunismus noch über die Demokratie spricht, und weil man nicht soviel Propaganda macht, indem man sagt: ‚Stimme für mich' oder ‚Stimme nicht für mich'. Man verkündigt einfach das Evangelium. Hier glaubt man wahrhaft an Gott. In Italien glauben sie auch, aber sie mokieren sich ein wenig über den Herrn. Die Priester sollten keine Politik in der Kirche treiben." Ein anderer italienischer Gastarbeiter versicherte:[11] „Hier hört man oder gibt doch Aufmerksamkeit auf das, was der Priester sagt. Das ist besser. In Italien gleicht die Kirche einem Theater. Man geht nur dort hin, um die Beine hübscher Mädchen zu sehen und um elegante Frauen betrachten zu können."

[9] Vgl. *Zanolli*, a. a. O. 137. [10] Ebd. 137. [11] Ebd. 138.

Viele ziehen auch aus der Tatsache des Nebeneinanders der Konfessionen ihre eigenen Schlußfolgerungen. Meist lernen ja die Gastarbeiter das Miteinander der Konfessionen überhaupt zum erstenmal kennen. Sie haben Gelegenheit, viele Urteile über andere Kirchen nachzuprüfen, die sie in der Heimat gehört haben. So erklärte ein italienischer Gastarbeiter, daß man es sehr zu schätzen wisse, daß es z. B. in der Schweiz mehrere Konfessionen gebe, wie Protestanten und Katholiken, und daß man sich infolgedessen seine Religion selbst wählen könne. Andere haben nur diese Tatsache beobachtet, sind aber noch nicht zu einem eigenen Urteil darüber gekommen.

Die schweizerische Untersuchung stellt auch *die Frage bezüglich der Priesterwahl,* ob etwa die meisten der befragten Gastarbeiter einen italienischen oder einen schweizerischen Priester vorziehen würden, um sich ihm ganz anzuvertrauen. Es ist wieder interessant zu beobachten, daß eine gewisse Mehrzahl der befragten Gastarbeiter lieber ihr Vertrauen einem schweizerischen Priester als einem italienischen schenken würde. Es ist aber auch höchst bezeichnend, daß die Mehrzahl der befragten Gastarbeiter sich gerade an diesem Punkte völlig indifferent verhalten hat. Man könnte natürlich die Tatsache, daß man sich einem schweizerischen Priester lieber als einem italienischen anvertraut, als ein für die Assimilation der Gastarbeiter günstiges Zeichen ansehen. Aber im allgemeinen erkennt man doch hieraus, *daß der Gastarbeiter zumindestens in der Gefahr ist, seine Kirchenbindungen ganz abzustreifen, oder sie doch mindestens für die Zeit seines Aufenthaltes im Gastlande aufzugeben.* Wir geben den Schlußsatz wieder, den der Verfasser dieser Untersuchungen, *Satuila Zanolli,* über diese seine Befragungen der italienischen Gastarbeiter abgegeben hat[12]: „Nous sommes convaincus que l'église catholique en tant qu'institution, qu'il s'agisse de la „Missione cattolica" ou de l'église autochtone peut contribuer pour une grande part à faciliter l'assimilation. L'aide spirituelle apportée par des prêtres bien formés, qui pourraient ranimer en partie la foi en l'Eglise bien souvent perdue en Italie, contribuerait aussi à l'adaptation générale. Les institutions sociales ou les groupements féminins catholiques pourraient faciliter l'adaptation sociale de la famille italienne au milieu suisse allemand en organisant des rencontres de groupes, des conférences et des cours dans lesquels les catholiques suisses et italiens pourraient se rencontrer".

Wenn die hier besprochenen Feststellungen besonders für die katholische Kirche gelten, so liegen die Verhältnisse für *die orthodoxen Gastarbeiter* noch sehr viel ungünstiger. Zwar gibt es einzelne orthodoxe Kirchen in Deutschland, aber doch nur an einigen wenigen Punkten, z. B. in Bonn, Köln, Düsseldorf, Hamburg, Frankfurt und München. Hier ist man in der Lage, auch eigene orthodoxe Gottesdienste für Gastarbeiter zu halten. Der Besuch dieser Gottesdienste durch die Gastarbeiter ist aber immer äußerst schwierig, denn sie müssen zunächst einmal als solche über die Betriebe erfaßt und dann an die betreffenden Orte gebracht werden. Häufig muß deshalb eine katholische oder protestantische Kirche für die Abhaltung des orthodoxen Gottesdienstes gefunden und den Gastarbeitern alle Möglichkeiten zu einem Besuch des Gottesdienstes auch von seiten der Firma, bei der sie tätig sind, eingeräumt werden. Es ist eine traurige Tatsache, daß für etwa 230.000 orthodoxe Gastarbeiter in der Bundesrepublik nur knapp 20 Geistliche zur Verfügung stehen, die natürlich auch an den vielen Orten die Gastarbeiter nicht besuchen können[13].

Was *die religiöse Unterweisung der islamischen Türken* anbelangt, so verhält es sich auch hier so, daß diese äußerst ungünstig ist, denn die Mohammedaner erhalten hinsichtlich ihres Glaubens keine Unterweisung. Sie finden sich hier den verschiedenen

---

[12] Ebd. 162.

[13] Das Büro für die griechisch-orthodoxen Gastarbeiter leitete *Metropolit Jakobos* in Bonn. Dieser verunglückte tödlich auf einer Dienstreise im Dezember 1971. An seine Stelle trat im Februar 1972 Metropolit Ireneos. Vgl. über beide *Demosthenes Savrawis* in: Kyrios XI (1971), Heft 3/4.

Konfessionen gegenüber, die sie zwar nicht mehr mit der alten Ablehnung verfolgen, für die sie aber doch eigentlich auch kein Verständnis haben können, da sie von Haus aus nicht darauf vorbereitet sind. Man denke nur an die Einstellung des Mohammedaners zur Frau oder auch zur Arbeit, die ihn leitet, ohne daß er dafür eine wirkliche Stärkung durch den Besuch islamischer Gottesdienste oder durch einen geeigneten Unterricht erfahren würde. Immerhin kann auch seine Anwesenheit im Gastlande für ihn den Gewinn haben, etwaige Vorurteile auf der Seite des Mohammedanismus über das Christentum auch in soziologischer Hinsicht zu beheben.
Es liegen eigentlich auf das Ganze gesehen *wenig direkte Untersuchungen zu dem religiösen Verhalten der Gastarbeiter vor, und gerade deshalb erwächst hier die gemeinsame Aufgabe der Kirchen.* Der Kirche des Gastlandes kann es ja nicht gleichgültig sein, welche Haltung die Gastarbeiter einnehmen. Sie lernen in vielen Gebieten einen in sich selbst zerfallenen und keineswegs geschlossenen Protestantismus kennen. Sie beobachten die kirchlichen Gepflogenheiten von Katholiken und Protestanten und haben Gelegenheit, auch die innere Einstellung der Arbeiter zur Religion überhaupt aus Gesprächen mit ihnen kennenzulernen.

Für *die gemeinsame Aufgabe der Kirchen,* die hier vorliegt, d. h. für das ökumenische Problem, das durch den Gastarbeiter gestellt wird, schlagen wir nun Folgendes im einzelnen vor:

1. Es sollte bei den Kirchenleitungen bzw. bei den bischöflichen Ordinariaten (mindestens) *ein Priester oder Pfarrer* bestimmt werden, *der für die Betreuung der katholischen oder orthodoxen Gastarbeiter in einem überschaubaren Bereich zuständig ist.* Es müßte seine Aufgabe sein, mit dem katholischen bzw. orthodoxen Priester für die Gastarbeiter sich in Verbindung zu setzen und die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß ganz regelmäßig katholische und orthodoxe Gottesdienste für die Gastarbeiter gehalten werden können.

2. Es sollten deshalb auch von seiten der Kirchen der Gastarbeiter einzelne *Geistliche* eingesetzt werden, *die aus den Ländern der Gastarbeiter kommen,* deren Sprache sprechen und ihre Verhältnisse kennen, um in der Beichte, im seelsorglichen Gespräch, durch Beratung und Unterweisung auf sie einzuwirken, ihre geistigen und seelischen Probleme zu verstehen und vor allen Dingen ihnen das zu ersetzen, was ihnen in den fremden Verhältnissen an guter Kirchlichkeit verlorengegangen ist.

3. Eine der wichtigen Aufgaben ist es deshalb, *daß die Kirchen selbst die geistige Atmosphäre bestimmen müssen, in der die Gastarbeiter leben.* Sie können dies dadurch tun, daß sie die Gastarbeiter aus der Isolierung herausziehen und, wie etwa die Formulierung von Hilarion Petzold lautet[14], *„Schonbezirke"* schaffen, in denen auch das seelische Gleichgewicht wiederhergestellt wird, indem man den Gastarbeiter vor allem jeder Art von Überforderung entzieht bzw. die notwendigen psychologischen Gegengewichte schafft.

4. Es ist auch nötig, intensiver *die Seelsorge* an den Gastarbeitern dadurch zu betreiben, daß etwa bei den einzelnen großen Unternehmungen oder doch mit ihrer Hilfe von seiten der Gemeinden, wie Hilarion Petzold vorgeschlagen hat, Klubräume geöffnet werden, die ebenso auch für die Deutschen zugänglich sind, so daß auch hier der Kontakt erleichtert wird.

5. Schließlich ist *die Schaffung eines besonderen geistig-seelischen Raumes* erforderlich, in dem der Gastarbeiter stärker zur Ruhe und zur Konzentration kommt, als dies gegenwärtig der Fall ist. Man muß die Scharen auf den Bahnhöfen oder in den Straßen der großen Städte des Abends gesehen haben, die ja zumeist sich selbst über-

[14] *Petzold,* a. a. O., 356.

lassen sind, um zu erkennen, wie sehr sie eines solchen Raumes und Bezirkes bedürfen, in dem sie stärker zu sich selbst finden.

6. Wenn man schließlich bemerkt hat[15], daß das ganze Gastarbeiterproblem heute in einer europäischen Gesamtplanung für den Einsatz der Gastarbeiter gelöst werden müßte, so ist ganz gewiß auch richtig, *daß mit den betreffenden internationalen Planungsgremien sich die Kirchen ihrerseits in Verbindung setzen* sollten, um im Zusammenwirken mit ihnen ihren Anteil an der Betreuung der Gastarbeiter durch den rechtzeitigen Einsatz ihrer Geistlichen zu erlangen.

So stellt also die Gastarbeiterfrage gerade die Kirchen vor wichtige Aufgaben. Sie haben sie bisher noch nicht einmal genügend erkannt oder in Angriff genommen. Es handelt sich dabei nicht um gelegentliche Betreuungen, sondern um *eine planmäßige Arbeit.* Diese muß dahin gehen, die Bedingungen zu schaffen, unter denen der Gastarbeiter einen großen Teil des seelischen Druckes, der Überforderung und der Sorge loswerden kann, die ihn vor allem in der Zeit der Eingewöhnung im Gastlande umgeben. Eine solche Aufgabe kann aber nicht von einzelnen Kirchen gelöst werden, *sie kann nur ökumenisch, d. h. durch eine überregionale Verständigung der Kirchen untereinander erreicht* werden. Auch die Frage einer vernünftigen Familienpolitik, der Einrichtung einer Kantine und der Herstellung entsprechender kultureller Räume kann die Eingliederung der Gastarbeiter in das Sozialgefüge des Gastlandes bewirken. Auch diese Arbeit gehört zu den Aufgaben der Kirchen.
Ein besonderes Problem stellt natürlich auch *die Betreuung von Gastarbeiterinnen* dar, deren Zahl ja in den letzten Jahren ganz erheblich vermehrt worden ist. Natürlich wirkt auch die Betreuung der Gastarbeiterinnen wieder auf die Verhältnisse ihres Heimatlandes zurück, da ja auch sie nur vorübergehend zur Arbeit „importiert" worden sind, während natürlich ein Ausfall der kirchlichen Beziehungen oder ein schwacher Fortgang des religiösen Lebens in der Zeit ihrer Arbeit im fremden Land sich später in ihrer Heimat wird nachteilig auswirken können.
Es steht also eine große gemeinsame Aufgabe vor den Kirchen, und sie können sie auch nur überregional lösen. Jeweils ein Geistlicher ist in dem Gastlande und bei dessen Kirchenleitungen für die Gastarbeiter für zuständig zu erklären, und er hat alle Schritte zu unternehmen, um für die Betreuung der Gastarbeiter Sorge zu tragen. Es müßte auch den Kirchengemeinden die Möglichkeit gegeben werden, durch die Schaffung von Bibliotheken und Lesezimmern und durch die Auslage von Zeitungen die Gastarbeiter zu unterstützen und geistig zusammenzuschließen, wie es andererseits auch ihre Aufgabe ist, Räume zur Verfügung zu stellen, notfalls auch einmal finanziell die Geistlichen der orthodoxen Länder zu unterstützen, die nicht die Möglichkeit haben, durch eine genügend kräftige Finanzierung seitens ihrer eigenen Kirchen den Aufgaben nachzukommen, die hier auf sie warten.
So dürfen wir unsere Ausführungen beenden: *Die Gastarbeiterfrage ist keinesfalls ein wirtschaftliches und soziologisches Problem, sie ist vielmehr in jedem Fall ein menschliches und darum auch ein ökumenisches und kirchliches Problem,* das die verschiedenen Kirchen allein schon deshalb anzugehen hat, weil diese sich überhaupt des Menschen um des Menschen willen anzunehmen haben.

---

[15] Probleme der ausländischen Arbeitskräfte in der Bundesrepublik. Bericht über den wissenschaftlichen Teil der 29. Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft deutscher wirtschaftswissenschaftlicher Forschungsinstitute e. V. in Bad Godesberg am 24. und 25. Juni 1966, Berlin 1966.

HANS SCHINNER

Sinnvolles, erfülltes Priesterleben in schwieriger Zeit

Differenzierungen im Klerus

Zu den auffälligsten Ergebnissen der österreichischen Priesterbefragung 1971 gehören die in den Diözesanberichten ausgewiesenen Prozentzahlen über die großen Unterschiede in den Ansichten je nach Zugehörigkeit zu verschiedenen Altersstufen. In der Erzdiözese Wien z. B. bejahen die besondere Wichtigkeit des täglichen Breviergebetes 81 Prozent der Priester über 61 Jahre, gegenüber nur 23 Prozent der Priester unter 32 Jahren. Nun wird es wohl nie eine Zeit gegeben haben, in der alle Geistlichen in allen grundsätzlichen Fragen einer Meinung waren. Andrerseits darf aber angenommen werden, daß die Auffassungen nur selten so weit auseinanderklafften. In dieser Lage ist es schwierig, das gestellte Thema für die Priester im allgemeinen zu behandeln. Sie bilden keine homogene Gruppe!

Es finden sich welche, die am liebsten alles beim alten ließen und die daher unter der vom II. Vatikanum ausgehenden Erneuerungsbewegung oft schwer genug leiden. Andere sind mit der gegenwärtigen Lage durchaus zufrieden und nehmen freudig alles an, was Rom ediert oder was das Ordinariat verfügt. Endlich gibt es die Gruppe jener sich zum Großteil aus der jüngeren Generation rekrutierenden Mitbrüder, denen die Glaubwürdigkeit der heutigen Kirche schwerstens gefährdet erscheint, die sich etwa ausgesprochen fühlen durch einen der Märtyrer des 20. Juli, Alfred Delp SJ, der einmal so formulierte: „Die Kirche steht durch die Art ihrer historisch gewordenen Daseinsweise sich selbst im Wege. Ich glaube, überall da, wo wir uns nicht freiwillig um des Lebens willen von diesen Daseinsformen trennen, wird die geschehende Geschichte uns als richtender und zerstörender Blitz treffen."

Die Zielgruppe und der Ansatzpunkt

Für diese letzte Gruppe, der sich der Schreiber innerlich am meisten verbunden fühlt, ist dieser Beitrag zuallererst bestimmt. Es soll in ihm kein unredlicher Beschwichtigungsversuch unternommen werden, es soll nicht getrachtet werden, bestehende Gegensätze zu verwischen. Vielmehr soll versucht werden, auf der uns allen gemeinsamen Basis aufbauend, jenen Mut zu machen, die den Eindruck haben, sie könnten die Spannungen nicht mehr ertragen. Die erwähnte Priesterbefragung hat erfreulicherweise auch eine große Liebe der Priester zu ihrem Beruf zutage gebracht. Vier Fünftel der Befragten erklärten sich zufrieden mit ihrer jetzigen beruflichen Verwendung. Lediglich ein geringer Prozentsatz (5 Prozent) bezeichnete sich als unzufrieden; ebenso würden nur wenige (5 Prozent) geeigneten Menschen vom Priesterberuf abraten. Sollte diese Liebe zum Priesterberuf nicht fähig sein, selbst große Schwierigkeiten zu meistern? Hier darf jedenfalls ein hoffnungsvoller Ansatzpunkt vorausgesetzt werden.

Notwendigkeit der Institution

Man kann den Priester nicht losgelöst von der Kirche betrachten. Es wird im folgenden daher sehr viel von dieser die Rede sein. Viele Priester leiden sehr unter den Mängeln der Institution Kirche, unter ihren fehlerhaften Strukturen. Sie können sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es in der Kirche oft weniger um den Menschen geht, dem Christus Heil und Erlösung bringen wollte, dafür aber umsomehr um die Aufrechterhaltung geschichtlich gewordener Ordnungen. Hat man sich nicht allzuoft in Gottes Namen gegen menschlichen Fortschritt gewandt, um dann in einem verspäteten Nachziehverfahren das zuerst Abgelehnte als genuin christlich hinzustellen? Fordert man nicht nach außen Respektierung etwa von Subsidiarität und Menschenrechten, Dinge, die im kirchlichen Bereich oft genug zu kurz kommen? Stellt man nicht oft das Gesetz über die Liebe? Ist das Menschliche und Allzumenschliche nicht oft überstark in dieser Kirche? All das sind bedrückende Probleme.

Und doch, was wäre der Priester ohne Kirche? So mangelhaft ihre menschlichen Strukturen auch sein mögen, sie geben doch den Rahmen und das Fundament für eine fruchtbare Tätigkeit. Gewiß kann man auch allein voranstreben, Gutes tun, den Glauben verkünden, doch ohne den Rückhalt in einer großen Gemeinschaft wird beim einzelnen nicht sehr viel herauskommen. Es geht unter Menschen nun einmal nicht ohne Organisation. Nur sie kann die materiellen, finanziellen, geistigen und ideellen Voraussetzungen bieten, daß auf Dauer gesehen Großes geschieht zum Wohl der Menschheit. Auch würde einer, der auszieht, eine fehlerlose Gemeinschaft zu suchen, sehr bald ganz allein dastehen, immer noch täglich konfrontiert mit der eigenen Unzulänglichkeit. Könnte man nicht den bekannten Ausspruch des Petrus variieren: „Wohin sollen wir gehen, hier sind ja doch Worte des ewigen Lebens!"
Jede Ehe zerbricht, in der es nur noch Kritik gibt. So müßte man sich denn bewußt bemühen, auch all den Reichtum an Gutem zu sehen, der durch die Kirche in die Welt kam. In religiöser, geistiger und kultureller Hinsicht: welch kostbares Erbe von Jahrhunderten! Man dürfte auch nicht vergessen, was jedem einzelnen von uns durch sie geschenkt wurde von Kindheit an!

Die Kirche Christi — nur von innen zu reformieren

Doch wir erblicken in der Kirche viel mehr als nur Menschliches. Sie setzt das heilende und erlösende Tun unseres Herrn Jesus Christus fort, im Glauben sehen wir in ihr Gott am Werk. Wir glauben an die grundsätzliche Führung durch Gottes Geist, wenn wir diese Führung auch nicht für jede einzelne Entscheidung und für jegliche innerkirchliche Entwicklung annehmen können. Wer wollte allen Segen und alle Gnade ermessen, die trotz menschlicher Engstirnigkeit und Sündhaftigkeit durch kirchliche Kanäle gleichsam der Menschheit zuflossen? Sollte nicht all dies zu einer besonderen Liebe zur Kirche treiben? Gewiß, sie ist nach einem alten Wort eine ecclesia semper reformanda, aber gerade auch dieser Umstand müßte selbst in großen Schwierigkeiten zum Ausharren bewegen. Denn der Priester, der sein Amt aufgibt, muß sich dessen bewußt sein, daß er sich damit weitgehend der Möglichkeit beraubt, an der Erneuerung und Verbesserung kirchlicher Strukturen mitzuarbeiten. Man kann auch „von außen" Verbesserungsvorschläge machen, sich einsetzen, für die Kirche arbeiten, doch die Aussicht, gehört zu werden, und die Chancen auf Erfolg werden ungleich geringer sein.

„Schon" und „Noch-nicht"

Die Kirche — und in ihrem Auftrag die Priester — sind dazu da, den Menschen aller Zeiten die von Christus gewirkte Erlösung zu vermitteln. Da die Kirche jedoch nach den Aussagen des letzten Konzils das auf der Wanderschaft befindliche Gottesvolk ist, da sie sich erst auf dem Weg befindet zur ewigen Heimat und damit zum ewigen Heil, gilt auch für die Erlösung, die sie in Gottes Namen schenkt, immer ein „Schon" auf der einen Seite und ein „Noch-nicht" auf der anderen. Ein „Schon": Das Heil ist nicht nur Zukunftsmusik, es ist schon jetzt zum guten Teil lebendige Wirklichkeit. Hans Küng beschreibt dies folgendermaßen: „Wo immer ein Pfarrer (oder Kaplan!) gut, sauber und lauter predigt, wo immer ein einzelner, eine Familie oder Gemeinde ohne Phrasen ehrlich und ernsthaft betet..., wo immer das Mahl einer engagierten Gemeinschaft mit Konsequenzen für den Alltag gefeiert wird, wo immer aus der Kraft Gottes unbegreiflich die Vergebung der Schuld zugesprochen wird, wo immer... in wahrhaftiger Weise das Evangelium verkündet, vorgelebt und nachgelebt wird, Nachfolge Christi geschieht, da erfährt der Mensch etwas vom eigentlichen Grund seiner Einsamkeit, Verlorenheit und Verfallenheit in dieser Welt,... da erfährt er aber auch vom eigentlichen Grund einer möglichen radikalen Veränderung, Erlösung, Erneuerung und Vollendung, ... da wird dem Menschen immer wieder neu ein Weg eröffnet, damit er wenigstens genug Licht für die nächsten Schritte hat, damit er es

heute wenigstens etwas besser mache als gestern, damit seine Liebe immer größer sei als seine Skepsis ... wo immer wahrhaftige Kirche ist, da ... geschieht es, daß durch Gottes Geist und Kraft Furchtsamkeit und Unsicherheit, Verkrampfung und Verkalkung, Fanatismus und Ressentiment, Heuchelei und Tatenlosigkeit weichen und daß da Freiheit und Freude zu herrschen beginnen, Großzügigkeit und Großmütigkeit, Weitherzigkeit und Duldsamkeit, Liebenswürdigkeit und Brüderlichkeit, Mut, Selbstvertrauen, Engagement, Humor, Hoffnung und Vertrauen auf die Wahrheit: und dies alles als ein Zeichen von Gott, der so offenkundig gegenwärtig wirkt, wo er als abwesend erscheint ..." („Wahrhaftigkeit" 109 f.).

Ganz persönliche Fragen

Und der Priester, der allzusehr am „Noch-nicht" in der Kirche leidet, den ungerechte Strukturen allzusehr bedrücken, der Menschen in seelischer Not (wie z. B. manchen nach gescheiterter Ehe standesamtlich Wiederverheirateten) gerne noch mehr helfen möchte, könnte sich ganz persönlich doch einmal die (an sich gewiß auch nicht unproblematischen!) Fragen vorlegen, die ein Mitbruder aus Vorarlberg im Zusammenhang mit der letzten Bischofssynode in einem offenen Brief stellte: Wer hindert einen Seelsorger im Geiste Jesu sich ganz einzusetzen? Wer hindert einen, die überlieferte Wahrheit als Wahrheit zu verkünden? Wer hindert ihn, die Nächstenliebe in heroischem Maß zu üben? Wer hindert einen, das Lob Gottes mit der ganzen Kraft des Herzens und auch mit dem entsprechenden Ausmaß an Zeit zu singen?

Wesentliche Aufgabe des Priesters

Sehr oft hat priesterliche Krise heute ihren Grund darin, daß einer nicht mehr recht sehen kann, wozu die Menschen eigentlich den Priester brauchen. Viele scheinen ja in der Tat ohne Gottesdienst und Sakramente recht gut auszukommen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens jedoch dürfte für eine Gesellschaft im Wohlstand, eine Gesellschaft mit immer mehr Freizeit gerade in Zukunft immer dringlicher werden. Immer perfektere Maschinen werden erfunden, Techniker betreuen und reparieren sie. Schönere Wohnungen und schnellere, bequemere Verkehrsmittel werden gebaut. Das Schulwesen wird immer differenzierter, Presse, Rundfunk und Fernsehen geben einer immer größeren Anzahl von Menschen die Möglichkeit, am politischen und kulturellen Leben teilzunehmen. Eine ganze Industrie steht für die Gestaltung der Freizeit zur Verfügung. Ärzte und Krankenschwestern, Kliniken und Rehabilitationsanstalten sorgen für Gesundheit und Wohlergehen. Zu hungern braucht bei uns fast niemand mehr, im Gegenteil, viele richten sich durch unkontrollierte Nahrungsaufnahme selbst zugrunde.

Doch wer gibt Auskunft über den Sinn von all dem Treiben, über das Woher und das Wohin des Menschenlebens? Wer gibt verläßliche Wertmaßstäbe, wer sagt, was gut und was schlecht ist? Gewiß, Psychologe und Psychiater sind wichtige Personen in der modernen Gesellschaft, sie kennen die Gesetze des Seelenlebens oft besser als die Priester, doch sie werten nicht, sie bleiben in den Grenzen des Greifbaren, Überprüfbaren, letzte Sinnfragen des Menschenlebens fallen nicht in ihre Kompetenz. Hier beginnt die durch niemand sonst erfüllbare Aufgabe der Kirche und dessen, der in besonderer und amtlicher Weise in ihrem Namen spricht, nämlich des Priesters.

„Wo immer es im großen und kleinen, bei einzelnen oder Gruppen wahrhaftige Kirche gibt, da vermag eine solche Kirche dem Menschen Wahrheit zu künden, ... die seinem Leben eine Richtung, einen Inhalt, ein Ziel, einen Sinn zu geben vermag. ... Ihre Botschaft umfängt seine Angst, wehrt seiner Verzweiflung, besiegt seine Hoffnungslosigkeit ... Sie gibt dem Menschen Boden unter die Füße, indem sie ihn wissen läßt um sein Woher und Wohin, sein Warum und Wozu. Dieses Wissen ist nicht das Wissen der konstatierenden und argumentierenden Vernunft, die in diesen Fragen offenkundig an ihre Grenzen stößt und überanstrengt in totale

Skepsis führt. Dieses Wissen ist das Wissen des vertrauenden und verstehenden Glaubens, der ein Wagnis, ein Risiko und Experiment ist, wie ja auch die Liebe immer ein von der Vernunft nicht zu erweisendes Wagnis, Experiment, Risiko ist. Aber dieser vertrauende und verstehende Glaube vermag dem, der ihn wagt, tiefere Gewißheit, stärkere Kraft, weiterreichende Hoffnung und mächtigere Liebe zu geben als alle Argumente der reinen Vernunft." (Küng, „Wahrhaftigkeit", 208 f.) Ein Priester, der sich so müht, Glauben zu künden und Glauben zu wecken, wird wohl nie an der Sinnhaftigkeit seines Berufes, seiner Existenz zu zweifeln brauchen.

Bedeutung der „dritten Kraft"

Joseph Ratzinger bringt im ersten Kapitel seines Werkes „Einführung in das Christentum" sehr interessante Gedanken über den Glauben und den Zweifel. U. a. heißt es da: „Niemand kann dem anderen Gott und sein Reich auf den Tisch legen, auch der Glaubende sich selbst nicht. . Der Glaubende wie der Ungläubige haben, jeder auf seine Weise, am Zweifel *und* am Glauben Anteil, wenn sie sich nicht vor sich selbst verbergen und vor der Wahrheit ihres Seins. Keiner kann dem Zweifel ganz, keiner dem Glauben ganz entrinnen; für den einen wird der Glaube gegen den Zweifel, für den anderen durch den Zweifel und in der Form des Zweifels anwesend... Vielleicht könnte so gerade der Zweifel, der den einen wie den anderen vor der Verschließung im bloß Eigenen bewahrt, zum Ort der Kommunikation werden..." (S 23 f).

Darf man in einem größeren Gedankenschritt von diesen Ausführungen Ratzingers auf jene Priester kommen, für die dieser Artikel im besonderen geschrieben wurde? Sie werden ja besonders häufig von Zweifeln geplagt, doch sind sie, recht verstanden, auch ein besonderer Ort der Kommunikation zwischen Kirche und Welt, zwischen den fraglos Glaubenden und denen, die Religion und Kirche ablehnen. Sie haben oft einen schweren Stand! Es ist viel einfacher, sich ganz eindeutig einem Lager verpflichtet zu wissen. Überzeugte Traditionalisten, die in ihrer Weise für Papst und Kirche kämpfen, haben es im Glauben nicht so schwer. Auch jene Kräfte, die im institutionalisierten Christentum nur Negatives sehen, dürften innerer Anfechtung weniger ausgesetzt sein. Doch die hier Angesprochenen sind gleichsam eine dritte Kraft, sie stehen oft in der Mitte.

Sie können einerseits an den berechtigten Anliegen und Kritiken von Menschen, die der Kirche fernstehen, ja sie ablehnen, nicht vorübersehen und vorübergehen, andererseits aber lieben sie mit den Traditionalisten die kirchliche Institution, leben und arbeiten für den Glauben und die Religion. Sie fühlen sich oft zerrissen, mitunter werden sie von rechts und von links angefeindet, man wirft ihnen Inkonsequenz, ja sogar Unehrlichkeit vor. Doch sie haben in einer Menschheit, die von Gott zur Einheit berufen ist, die Funktion einer Brücke, einer Klammer, die zusammenhält. Das ist durchaus kein beneidenswertes Los. Aber wäre die Welt ohne solche Menschen nicht noch viel zerrissener? Mögen Priester dieser Art auch unbequem sein, wäre die Kirche nicht sehr arm ohne sie? Und müßte man nicht auch in einem solchen Leben eine ganz persönliche Berufung sehen?

Jeder kann seinen Weg finden

So könnte das Dasein des Priesters auch unter schwierigsten Bedingungen als sinnvoll und erfüllt erlebt werden. Freilich muß letztlich jeder selbst seinen ihm von Gott vorgezeichneten Weg suchen. Wer geistige Auseinandersetzungen nicht scheut und vor mutigen Gewissensentscheidungen nicht zurückschreckt, wird ihn sicher finden und voll Zuversicht und Vertrauen auf ihm voranschreiten. Unter Spannungen zu leben und Gegensätze in christlicher Weise auszutragen, wird man dabei im kirchlichen Bereich noch besser lernen müssen. Über dem Weg jedes einzelnen jedoch mag das kraftvolle Wort des Herrn stehen: „Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir!" (Gn 26, 24; Js 41, 10)

HORST HERRMANN

Geistliche Standeskleidung — gestern und heute

In jüngster Zeit sind zwei Artikel erschienen[1], deren Autoren explizit ihr „Laie-sein" ansprechen und von daher ein Mitspracherecht in Sachen Priesterkleidung fordern. Der Anspruch der Verfasser besteht zu Recht. Was aber daran nicht so recht gefallen will, ist die gewisse Gereiztheit, mit der er vertreten wird. Auch wenn man die guten Argumente anerkennen will, die den Wert der genannten Veröffentlichungen ausmachen, so wird man doch den Eindruck nicht ganz los, als werde hier der Versuch unternommen, eine bestehende Sitte mit Hilfe von geschickt geweckten Emotionen gegen alle Neuerung zu verteidigen. Mit gängigen Klischees — es fehlen ja weder der „aufreizende Bikini" einer Nonne[2] noch der Papst „im grauen Einreiher"[3] noch der moderne Priester-„playboy"[4] — kommt man jedoch in der anstehenden Frage keinen wesentlichen Schritt weiter. Vielmehr müßte man versuchen, das Thema auf seine eigentlichen Dimensionen zurückzuführen und die juristische Sachlage abzuwägen.

Das kirchliche Gesetzbuch bestimmt jedenfalls in c. 136 § 1, daß alle Kleriker eine den rechtmäßigen örtlichen Gewohnheiten und den besonderen Vorschriften des jeweiligen Ordinarius entsprechende Kleidung zu tragen haben. Auch sollen sie in der Regel, falls nicht die anerkannte Volkssitte anderes verlangt, die Tonsur tragen und im übrigen auf eine bescheidene Haartracht Wert legen. Ein Minorist, der auch nach der Mahnung seines Bischofs diesen Vorschriften zuwiderhandelt, scheidet aus dem geistlichen Stand aus (c. 136 § 3); dem Maioristen drohen die Strafen der Suspension, des Amtsverlustes und der Absetzung (cc. 188 n. 7, 2379).

Die gesetzliche Vorschrift ist recht eindeutig. Ob sie jedoch wortgetreu eingehalten wird, ist eine zweite Frage. Ein Blick auf die gegenwärtigen mannigfachen Formen geistlicher Kleidung belehrt wohl eines anderen. Der Jurist muß allerdings fragen, ob und inwiefern mit der gegenteiligen Übung gegen den strikten Gesetzeswortlaut verstoßen wird. Denn immerhin setzt c. 136 § 1, auf den man sich für etwaige Sanktionen zu berufen hätte, voraus, daß die Kleidung der Geistlichen nicht einfach generell für die Weltkirche festgelegt ist, sondern von Ort zu Ort im Gewohnheitsrecht begründete oder vom zuständigen Oberhirten angeordnete Verschiedenheiten aufweisen darf. In der Frage der Tonsur hat sich für Deutschland bereits eine gewohnheitsrechtliche Regelung durchgesetzt, die den „recepti populorum mores" des c. 136 § 1 entspricht und daher auf eine spezielle Haartracht des Klerikers verzichten läßt. Es bleibt die Frage, ob sich nicht auch bei der geistlichen Standeskleidung eine ähnliche Entwicklung vollzieht. Zwar finden sich spezielle bischöfliche Regelungen („Ordinarii loci praecepta" nach c. 136 § 1) außerordentlich selten[5], doch gewinnt die Praxis immer mehr Abstand von den althergebrachten Kleidungsformen. Ist darin nun schon ein Ansatz zu den vom Gesetz geforderten „legitimae locorum consuetudines" zu erblicken?

Die Vorschriften des CIC über das kirchliche Gewohnheitsrecht besagen, daß eine Übung nur dann Rechtskraft erhält, wenn sie als „consuetudo praeter legem" (wie in unserem Falle) vernünftig ist, mit der Absicht, sich an sie zu binden, durchgeführt wird und mindestens vierzig Jahre ununterbrochen dauert (c. 28). Ob diese Bedingungen überall erfüllt werden, wird ungewiß sein. Doch ist dies noch nicht einmal die wichtigste Frage: C. 25 schreibt vor, daß jegliches Gewohnheitsrecht in der Kirche

---

[1] *O. B. Roegele*, Zum Streit um das Bild des Priesters in der Gegenwart. Gedanken eines Laien, in: Lebendige Seelsorge 21 (1970), 8; *F. Pöggeler*, Zur „Zivilisierung" der Priesterkleidung, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 79 (1970), 94–96.

[2] *Pöggeler*, a. a. O., 96. [3] *Roegele*, a. a. O., 8. [4] *Pöggeler*, a. a. O., 96.

[5] Vgl. etwa die „Grundsätze und Weisungen für die priesterliche Kleidung" der österreichischen Bischöfe, in: ÖAfKR 17 (1966), 212 f.

allein auf Grund der Zustimmung des zuständigen Gesetzgebers Rechtskraft erlangt. Der Obere kann also die Ausbildung von Gewohnheitsrecht jederzeit unter- oder abbrechen. Solange er allerdings eine „consuetudo praeter legem" duldet — und er tut dies durch sein Stillschweigen —, ist die herrschende Übung auf dem besten Wege, in bindende Rechtskraft übergeführt zu werden. Für unser Problem bedeutet dies, daß die sich ausbildende Gewohnheit, neue Formen geistlicher Kleidung zu tragen, so lange als legitim zu gelten hat, bis der kompetente kirchliche Obere (Diözesanbischof u. ä.) verbietend eingreift. Der einzelne Kleriker, der sich nicht an eine etwaige Kleidervorschrift (Soutane, römisches Kollar) hält, geht zudem solange straffrei aus, als er nicht eine offizielle Mahnung des Ordinarius (die erst einmal vorliegen muß!) binnen Monatsfrist befolgt (c. 136 § 3, ähnlich c. 2379). Die alleinige Entscheidung über die Legitimität einer sich anbahnenden Gewohnheit als auch über das Vorgehen gegen einzelne Kleriker oder Gruppen von Geistlichen liegt damit nach geltendem Recht bei den jeweiligen Ortsoberhirten. Wenn diese aber die praktische Nichtbefolgung einiger Vorschriften tolerieren, muß die Frage erlaubt sein, ob sie vielleicht nicht ihrerseits an einer Neubegründung der betreffenden Bestimmungen interessiert sind.

Für eine eventuelle Neuorientierung könnten nun auch verschiedene Faktoren bedeutsam sein, welche die historische Entwicklung mitbestimmt haben. Zunächst ist in diesem Zusammenhang festzuhalten, daß es „die" klerikale Kleidung praktisch zu keiner Zeit gegeben hat. Vielmehr konnte sich eine spezielle Tracht für Geistliche erst recht langsam und gegen den erklärten Widerstand sogar römischer Bischöfe (Cölestin I.[6]) herausbilden. Aber selbst nachdem es gelungen war, den soziologisch faßbar gewordenen Klerikerstand auch durch eine eigene Tracht zu kennzeichnen, gab es keine einheitliche Ausformung dieser Kleidung. Die Geistlichen fielen eher durch eine abwechslungsreiche Vielfalt ihrer Gewänder auf[7]. Die Folge war nur zu bald, daß die sich häufenden oberhirtlichen Mahnungen mehr den Hang zu Luxus in der Kleidung betrafen als das Tragen einer Standeskleidung schlechthin[8]. Entgegen einer weit verbreiteten Meinung erließ aber auch das Tridentinum keine Einzelvorschriften zur Kleidung[9]. Zwar setzten sich mehr und mehr die römische Form des Talars[10] und die mönchische Farbe Schwarz[11] sowie das Tragen eines Kollars[12] durch. Doch weisen römische Erlässe auch in der Folgezeit dem Bischof die Entscheidungsvollmacht in diesen Fragen zu[13]. Partikularrechtliche Änderungen und Abmilderungen kommen denn auch ziemlich häufig vor[14]. Das Gesetzbuch führt in c. 136 § 1 die gängige Praxis getreulich auf und betont sowohl die Legitimität örtlicher Gewohnheiten als auch die bischöflichen Vollmachten zu spezieller Regelung der Kleiderfrage. Ob der Gesetzgeber aber nun wirklich so „partikularrechtlich" orientiert war, muß offen bleiben. Der erreichte Stand der geschichtlichen Entwicklung wurde jedenfalls von Rom gesetzlich fixiert und durch Sanktionen abgesichert.

Aber selbst wenn die legitime Möglichkeit zu partikulären Ausformungen eingeräumt wird, so weist doch die Generalklausel des c. 136 § 1, der Kleriker habe

---

[6] Vgl. *L. Thomassinus*, Vetus et nova Ecclesiae disciplina, Bd. I (Venedig 1752[3]), 274.

[7] Vgl. *W. M. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. III (Wien-München 1959), 398, und *Thomassinus*, a. a. O., 274—276.

[8] C. 22 D. XXIII; c. 1, 3, 5 C. XXI q. 4; c. 4, 5, 15 X III, 1.

[9] *Trident.*, sess. XIV de ref. c. 6, in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Hg. J. Alberigo, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi; Basileae-Barcinone-Friburgi-Romae-Vindobonae 1962[2]), 692 f.

[10] Vgl. *S. Sipos — L. Gálos*, Enchiridion Iuris Canonici (Rom 1954[6]), 107; *Plöchl*, a. a. O., 398.

[11] *Sipos — Gálos*, a. a. O., 107; *Plöchl*, a. a. O., 399; *Benedikt XIV.*, De synodo dioecesana, Bd. II (Ferrara 1760), 111 (Lib. XI, c. 8).

[12] *Plöchl*, a. a. O., 400: das Kollar entsteht etwa seit dem 16. Jahrhundert.

[13] *Benedikt XIV.*, a. a. O., 110; *F. L. Ferraris*, Prompta bibliotheca, Bd. II (Den Haag-Frankfurt a. M. 1781), 218 (sub voce „clericus" I).

[14] Vgl. *Plöchl*, a. a. O., 401.

prinzipiell einen „habitus decens" zu tragen, darauf hin, daß damit ein nach außen hin unterscheidendes Merkmal festgelegt werden sollte. Die innere Begründung für eine derartige Vorschrift liegt auf verschiedenen Ebenen: Nach der herrschenden Anschauung sind die Kleriker bereits auf Grund göttlicher Setzung von den Laien in der Kirche unterschieden, wie das c. 107 deutlich zum Ausdruck bringt. Dieses „ontische Prae" (vgl. c. 118) wird soziologisch greifbar gemacht in der Form der geistlichen Standesvorrechte (cc. 118–123) und -pflichten (cc. 124–144). Eine dieser Standespflichten oder eines dieser Privilegien — die Grenzen zwischen „ius" und „obligatio" verwischen sich hier zumeist — ist aber nach c. 136 § 1 das Tragen der geistlichen Kleidung. Juristisch wird die Pflicht durch Strafandrohungen (cc. 136 § 3, 188 n. 7, 2379) abgesichert; das Privileg wird gestützt durch den strafrechtlichen Schutz verschiedener Staaten[15]. Die Kleidervorschriften basieren zudem auf den fast stereotyp wiederkehrenden Argumenten des Schutzes gegen Verweltlichung[16], des Wahrens eines geistlichen „Decorums"[17], des äußeren Bekenntnisses einer inneren Haltung[18] und vor allem des Vorrechtes gegenüber den Laien[19]. Versucht man eine Neuorientierung in der Frage der geistlichen Tracht, so wird man gewiß so manche dieser Begründungen zu überdenken haben.

Jede Überlegung zum anstehenden Problem muß sich heute aber auch mit der unleugbaren Tatsache auseinandersetzen, daß die Vorschriften zur klerikalen Kleidung von Tag zu Tag mehr an Boden verlieren. Der sich anbahnende faktische Übergang muß jedoch spirituell wie juristisch aufgefangen werden. Dabei ist von vornherein auf eine Argumentation zu verzichten, die gewisse Formen geistlicher Anpassung an vergangene Zeiten durch die Begründung einer neuen „ratio legis" in unsere Zeit herüberzuretten versucht. So kann etwa das Tragen eines römischen Kollars kaum hinlänglich damit begründet werden, daß man darin eine „Garantie objektiver Ordnungen" oder ein Zeichen für jenseitige Wirklichkeiten sieht[20]. Der Hinweis auf ein Gegensatzbewußtsein oder ein prinzipielles Anderssein in dieser Welt reicht nicht aus, um Kleider früherer Jahrhunderte zu legitimieren. Warum sollte sich die Kirche denn früher angepaßt haben und dies ausgerechnet heute nicht mehr dürfen? Wenn man das legitime Nicht-von-dieser-Welt-Sein im Tragen altmodischer Kleider konkretisiert sehen und dies gar noch zu einer Art von „Zeichenhaftigkeit" aufmöblieren will, so hat man sich dafür ein ziemlich untaugliches Objekt ausgesucht. Der moderne Mensch empfindet ein solches Vorgehen mindestens als ebenso unpassend und unehrlich wie ein „pastorales Vexierspiel"[21], d. h. ein unangemessenes Sichverstecken hinter einer Zivilkleidung, um das geistliche Amt, unter dessen Anspruch man bleibt, zu überspielen.

Sollte es denn wirklich nicht möglich sein, Formen einer zeitgemäßen Priesterkleidung zu finden (die liturgische Amtstracht bleibt hiervon unberührt!), ohne gleich dem Vorwurf ausgesetzt zu sein, diese seien nur Ausdruck einer „gestörten Rollenerwartung" oder verrieten einen geistlichen Bonvivant[22]? Gewiß wird man sich der alten Forderung erinnern, nach der ein priesterliches „Decorum" zu wahren sei. Das bedeutet, daß alle Auswüchse, die schon dem ästhetischen Empfinden widersprechen oder auf einen Hang zu Affektiertheit hinweisen, zu vermeiden sind. Aber es bedeutet nicht, daß man sich den Priester der Zukunft — gerade auch den nebenamtlichen, der ja

---

[15] Vgl. etwa § 132 a des Strafgesetzbuches der Bundesrepublik Deutschland in der Fassung der Bekanntmachung vom 1. September 1969 und dazu *H. Welzel*, Das Deutsche Strafrecht (Berlin 1969[11]), 513.

[16] *K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. I (München-Paderborn-Wien 1964[11]), 266.

[17] C. 3 C. XXI q. 4; Enzyklika „Nemo certe ignorat" Pius' IX. vom 25. März 1852, in: CIC Fontes Bd. II (Hg. P. Gasparri, Rom 1948[2]), 868.

[18] *Trident.*, sess. XIV de ref. c. 6, in: COD, 692.

[19] *Mörsdorf*, a. a. O., 266; c. 8 D. XLI; c. 25, 45 X V, 39; c. 22 D. XXIII; c. 15 X I, 6.

[20] *Pöggeler*, a. a. O., 94; *Roegele*, a. a. O., 8.

[21] *Pöggeler*, a. a. O., 96. [22] *Pöggeler*, a. a. O., 96.

nicht gerade bei der „Müllabfuhr" beschäftigt zu sein braucht[23] — nicht auch in entsprechender Zivilkleidung (mit oder ohne Kreuzchen am Rockaufschlag) vorstellen dürfe. Das beschworene Vexierspiel endet von selbst an dem Punkt, wo der innere Umformungsprozeß zum Stillstand gekommen ist und sich die Gläubigen mit der neuen Form vertraut gemacht haben. Da man eine eigene Standestracht wohl ebenso wenig wie andere geistliche Privilegien inmitten einer gewandelten Umwelt aufrechterhalten kann, stellt sich für den nüchternen Beobachter der Sachlage immer mehr die Aufgabe der Erziehung auf neue Erscheinungsbilder geistlicher Amtsverwirklichung hin — auch in der Kleiderfrage.

Die neue Zeit hat zu Recht nur mehr wenig Verständnis für Kleidungsstücke, die — obwohl oft von einer recht fotogenen Farbenpracht — einer überholten Geistigkeit und Mode entstammen. Warum sollte man dann heute nicht nach anderen Ausdruckformen suchen dürfen? Geschieht dieses Suchen nun in zunehmendem Maße unter den eigentlich betroffenen Geistlichen selber, so ist es wenig fair, diesen deswegen schon eine „Revision der priesterlichen Befähigung"[24] vorzuschlagen. Nach wie vor bleibt doch wohl gültig, daß das Priestersein nicht an der äußeren Erscheinungsform (sprich am römischen Kollar) hängt. Und solange das mit Fug und Recht behauptet werden darf, sollte man auf jegliche Pseudotheologie in diesem Zusammenhang verzichten. Es dürfte nämlich für einen halbwegs theologisch Gebildeten ein Leichtes sein, seinerseits ähnliche theologisch angehauchte Gegenargumente vorzutragen.

Für den Juristen bleibt es jedenfalls lediglich von Bedeutung, ob sich die allein zuständigen Ortsoberhirten bereit finden, im Sinne der cc. 25 und 136 § 1 den sich konkretisierenden neuen Gewohnheiten — wenn auch nur stillschweigend — zuzustimmen bzw. sie mit Hilfe eigener praktikabler Vorschläge in die gewünschten Bahnen zu lenken. Fehlt diese Bereitschaft, so müssen sie sich fragen lassen, weshalb sie nicht ihre Amtsautorität gegen die derzeitige Entwicklung einsetzen. Interessant bliebe auch die Frage, ob sie willens sind, einem eventuellen Gesuch einzelner Geistlicher oder Priestergruppen um Dispens vom Tragen geistlicher Standestracht zu entsprechen, wie sie das von Rechts wegen können[25]. Die rechtlichen Möglichkeiten, die das Gesetzbuch des Jahres 1917 in der „Kleiderfrage" bietet, scheinen heute jedenfalls weder in bezug auf die „legitimae locorum consuetudines" noch auf die Dispensvollmachten voll ausgenutzt zu werden.

---

[23] *Pöggeler*, a. a. O., 96.

[24] *Pöggeler*, a. a. O., 96.

[25] Vgl. die Neuregelung der bischöflichen Dispensvollmachten durch das Motuproprio „De episcoporum muneribus" Pauls VI. vom 15. Juni 1966, in: AAS 58 (1966), 468 f. Verwiesen sei auch auf die Synodalstatuten der Diözese Essen (Essen 1961), Punkt 13, S. 4.

NORBERT SCHIFFERS

Auf der Suche nach einer kritischen Instanz für die Sprache

Zur Rezension liegen mir folgende Sammelbände vor:

1. *Anton Grabner-Haider (Hg.)*, Die Bibel und unsere Sprache. Konkrete Hermeneutik. Herder-Wien 1970, 500 Seiten, Paperback, DM 29,80.

2. *Anton Grabner-Haider/Paul Kruntorad (Hg.)*, Fällt Gott aus allen Wolken? Schriftsteller über Religion und Sprache. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1971, 184 Seiten, Snolin, DM 18.80.

Die „Vorfragen", wie die Herausgeber das im angebotenen Material Angesprochene (2/9) nennen, sind m. E. für das Sprachbewußtsein der Zeitgenossen wie der heutigen Verkündiger so aufschlußreich, daß sie nicht auf die Zeilenlänge üblicher Rezensionen verkürzt werden sollten. Die relative Ausführlichkeit dieser kritischen Randnotizen kann, so hofft der Rezensent, vom Gewicht des in den Sammelbänden angesprochenen Themas her entschuldigt werden. Beiden Materialbüchern geht es um die Suche nach einer neuen Sprache. Einer Sprache, die mehr als zeitgerecht sein sollte, und treffender auch als die übliche Verkündigungssprache, die in den Kirchen gehandhabt wird. Zu fragen ist, was nach dieser neuen Sprache ruft, welches die Bedingungen für diese Sprache sein könnten, was wir tun müssen, um sie sprechen zu lernen.

1. Die Sprache der Bibel, der Liturgie und des kirchlichen Bekenntnisses muß, wie zu jeder Zeit, auch heute in unsere Sprache übersetzt werden. Dies ist den christlichen Kirchen bewußt. Verkündigung muß die Wirklichkeit unserer Gegenwart und unserer Zukunft treffen. Das aber heißt: Die Botschaft soll da ankommen, wo die Erfahrungen, Fragen, Hoffnungen und Entscheidungen der Zeitgenossen im Sprechen, Planen und Handeln Wirklichkeit zeigen und verändern.

Es mag sein, daß im Mittelalter die Welt der Menschen in Sprachgewohnheiten und Architektur, in der Planung von Städten, Zünften und Reichen, im Handlungskodex auch, wenn nicht gesteuert, dann doch initiiert und am Zaum gehalten wurde von christlich-kirchlichen Grundannahmen. Was man als gesellschaftliche Veränderungen zuließ, änderte sich unter dem Einfluß von Impulsen, die vom Bewußtsein kirchlicher Christen ausgingen. Wurden christliche Handlungsintentionen gesellschaftlich realisierbar, dann war die etablierte Wirklichkeit in der Rückkopplung Bestätigung dafür, daß christliche Überzeugung wirkmächtig in der Welt war. In der Gesellschaft fand christliches Bewußtsein nicht nur sein Handlungsfeld, sondern auch seine Bestätigung.

Spätestens seit der europäischen Aufklärung suchen Menschen nicht mehr nur nach der Rektifikation der christlichen Orientierungen in der Gesellschaft, sie suchen überhaupt nicht mehr nach der Bestätigung ihres je gegebenen Bewußtseins. Vielmehr suchen aufklärende Menschen im Widerspruch gegen eigene Bewußtseinslagen nach der Zukunft als dem Neuen, dem noch nicht Gewußten, dem noch nicht Erfahrenen. Die Reizwörter für dieses Suchen nach dem Neuen heißen Emanzipation, Befreiung von Bewußtseinszwängen bestimmter Regeln, also den Positionen der je gegebenen und sich institutionell auswirkenden Selbstbestätigungen eines früheren Bewußtseins. Die Erkenntnis des Selbstbewußtseins der Menschen einer Zeit ist nicht mehr darauf gerichtet, die Gewohnheiten der Sprache oder die Verhaltensmuster und Institutionen zu bestätigen. Vielmehr will man gerade deren Strukturen daraufhin abtasten, ob sie Anderes, Neues, selbst zum bisher Gewohnten Gegenläufiges produzieren können.

Positiv bedeutet das: Die „Aufklärung durch Widerspruch" (H. Albert) sucht neue Modelle von Sprache, Ethik und Institution, um dem Bewußtsein die ihm eigene Kraft des Befreiens zurückzugeben, die es im Geschäft der dauernden Selbstbestätigung verloren hatte.

Nun ist den Christen inzwischen klar geworden, daß neuzeitlich aufklärendes Denken als „Säkularisation" zunächst noch weitgehend von der Kritik an den Gewohnheiten einer christlich-orientierten Menschenwelt lebte. Doch wären die Christen systemblind, wollten sie nicht einsehen, daß in der Zwischenzeit diese Aufklärung sich nicht nur

eigenständige Erkenntnismethoden erarbeitet hat, sondern auch — und dies ist entscheidend — ein Bewußtsein dafür erwarb, daß produktives Entwerfen ganz unabhängig von Bibel und Kirche effektiv werden kann. Schon lange werden ohne jede christliche Orientierung und nicht einmal mehr antithetisch zu ihr funktionale Sprachen, exaktwissenschaftlich-bestimmbare Verhaltensmuster und Institutionen geschaffen, deren Trend es ist, selbst bei Konstitutiven ein „floating" einzugehen, das Reformen ermöglicht und einpendeln läßt. Dem neuzeitlichen, kritischen Bewußtsein eignet ein „leitendes Interesse" (J. Habermas), das aus dem puren Widerspruch sich zu einem autonomen Reformbewußtsein gemausert hat. Neuzeitliches Bewußtsein ist „kritische Vernunft", insofern es von der Zukunft weit mehr erwartet, als nur die Bestätigung des Zirkels, in dem sich ein Bewußtsein befindet, das die Modelle für menschliches Zusammenleben so steuert, daß es sich kausal notwendig in den von ihm produzierten Vorlagen bestätigt sehen muß.

2. Die Herausgeber der hier zu besprechenden Bücher, mehr noch die Initiatoren der Umfrage für die zweite Publikation, wissen nicht nur um die Reformkraft aufklärerischen Bewußtseins. Sie bejahen dies auch. Darüber hinaus nehmen sie aber in einer vertieften „Säkularisationsthese" an, die neuzeitliche „kritische Vernunft" sei als Intention auch schon fundamentalen Einstellungen des Neuen Testaments zu eigen. Anhaltspunkte für diese Voraussetzung einer Korrespondenz zwischen dem leitenden Interesse der Bibel und dem der kritischen Vernunft gibt es ja nicht nur in den „Ich aber sage euch"-Sprüchen, sondern fundamental in der eschatologischen Rede von der Umkehr zum „Reiche Gottes", die Freiheit und Liebe als Inhalte der Zukunft einer kritischen Hoffnung zuspricht. Der hermeneutische Schlüssel, mit dem das vorgelegte Material zu erschließen ist, wäre demnach zu benennen mit dem Ziel, in der Tendenz das Suchen im aufklärenden Bewußtsein der Neuzeit und der neutestamentlichen Schriftsteller zu assimilieren.

Die Herausgeber sind gewiß auf der Fährte dieser ihrer Zielsetzung, wenn sie nicht einer Übersetzung der Bibel in einen heute modischen Journalismus-Jargon das Wort reden wollen, sondern einer Sprache aufhelfen möchten, die getragen ist von der angenommenen Korrespondenz des biblischen und neuzeitlichen kritischen Bewußtseins (1/10). Die Probe aufs Exempel wollen sie liefern in dem Katalog der biblischen (1/15-258) und gesellschaftlichen (1/261-484) Elementarbegriffe, den sie für den ersten Band bearbeiten ließen.

Gewiß, man mag hie und da im biblischen Begriffskatalog etwas mehr an nüchterner Exegese erwarten (z. B. beim Stichwort „Hoffnung" [1/218 ff], dessen Darstellung allzu voreilig bestimmt ist von den systematischen Theologien der Hoffnung und exegetisch deren Aussagen zuwenig rektifiziert und korrigiert). Doch durchweg ist der exegetische Ansatz für die anschließenden hermeneutischen Überlegungen gut belegt. An einigen Stellen hätte sich der Benützer indessen gewünscht, daß z. B. die exegetisch eindeutigen Aussagen zum Verhältnis von „Reich Gottes" und „Kirche" (1/275 ff; 190 ff) etwas konsequenter in den entsprechenden hermeneutischen Überlegungen ausgewertet worden wären. Diese Desiderate aber schmälern nicht wesentlich den Gesamteindruck des Teils, der überschrieben ist „Die biblischen Elementarbegriffe". In verständlicher Sprache wird hier eine exegetisch fundierte Hilfe geboten für Religionslehrer und Prediger, die unter thematischen Gesichtspunkten aus der Bibel verkündigen wollen.

Ratlos bleibt indessen jeder Benützer des zweiten Teils dieser Materialsammlung, wenn er das unter dem Kennwort „Gesellschaftlich relevante Begriffe" Zusammengetragene für seine praktische Arbeit auswerten will (1/261 ff). Niemand verrät ihm, an welche Sach- oder Schulenkriterien sich die Artikelschreiber gehalten haben. Wird man da nicht fragen, warum hier nahezu nie Überlegungen der angelsächsischen Soziologen, der Wiener Positivisten oder der Frankfurter Schule auch nur erwähnt werden?

Ist es denn ausgemacht, daß man etwa über „Glück" nur Aussagen machen kann, indem man Bibelzitate aneinanderreiht (1/394 ff)? Haben die Verfasser wirklich nichts gewußt von der Aggressionsforschung nach Freud, der Konfliktforschung und den „Spieltheorien", als sie den Artikel „Feind" schrieben (1/295 ff)? Auch das, was hier über „Neues" (1/435 ff) gesagt wird, kommt über Anmutungen kaum hinaus. Entstehen solche Fehlleistungen im 2. Teil der angeblich „konkreten Hermeneutik" vielleicht deshalb, weil alle hier auftretenden Artikelschreiber so wenig Ahnung haben von der kritischen Vernunft als Bedingung heutiger Wissenschaft, wie ihr Mitverfasser, der unter dem Stichwort „Wissenschaft" (1/449 ff) im Grunde nur von der Lernbereitschaft zu sagen weiß, die Christen gegenüber den Wissenschaftern als „negativen Dienst" üben müßten?

Was im 2. Teil dieses Materialbuches geschrieben wird, ist so harmlos, daß auch dem gutwilligen Leser nicht deutlich wird, wieso die Sprache heutiger Wissenschaft und die Sprache der Bibel „Alternativsprachen" sein müssen und sein können (1/10). Hätte man wenigstens den Widerspruch zwischen der Sprechweise der Positivisten und der von biblisch-orientierten Theologen, auf den im „Anhang" K. Weinke hinweist (1/487 ff), beachtet, dann wären die Alternativen nicht so überspielt worden, wie es hier geschieht. Doch selbst Weinke muß man fragen, ob der Gegensatz des Entgegengesetzten schon mehr vernehmen kann als die Alternative zweier Positionen, mit denen der Praktiker täglich konfrontiert wird. Wird nicht kritische Vernunft nach diesem Feststellungsverfahren weiterfragen müssen, um in den Bedingungen der Möglichkeiten für die zu zeigenden Alternativpositionen eventuell das verbindende Bewußtsein zu vernehmen, das als Einvernehmen den Mut zum Neuen geben könnte? Rezensent meint, es führe kein Weg daran vorbei, sich dieser Frage — und sie wäre erst eine hermeneutische — zu stellen. In jedem Artikel müßte gezeigt werden, was man in den isolierten Feldbereichen der „Schlagwörter" erfahren kann von jenem aufklärenden Bewußtsein, das oben skizziert wurde. Wahrscheinlich war das den Herausgebern als Konzept selbst noch nicht klar, als sie zur Mitarbeit baten. Weil jedenfalls das Konzept des Fragens nicht deutlich wird, sieht sich der Rezensent gezwungen, dem hier anzuzeigenden Buch seinen Untertitel „Konkrete Hermeneutik" absprechen zu müssen. Die Herausgeber können sich redlicherweise nicht für den Themenkatalog auf J. B. Metz berufen, wenn sie nicht auch begründen, wieso — oder wieso nicht — sie dessen Konzept übernehmen. Es dient der Sache nicht, wenn man nur den Namen und nicht das von J. B. Metz Bedachte als Verpackungsschlager benützt.

3. Liest man hingegen den zweiten, von A. Grabner-Haider und P. Kruntorad herausgegebenen Titel „Fällt Gott aus allen Wolken?" — dann wird die Geduld, die nun einmal alle Sammelbände erheischen, belohnt mit Ansätzen zur Sprachhermeneutik, die der Diskussion auf die Beine helfen. Durchweg hält der Untertitel — Schriftsteller „über" Religion und Sprache — in den Beiträgen des Buches gottlob nicht die Distanziertheit, die er verspricht. Das mag einige Benützer, die ein ästhetisches Einvernehmen zwischen Schriftstellern und Christen erwartet haben, ärgern. Doch gerade das Anstößige könnte als kritischer Widerspruch ernst genommen werden von denen, die sich nicht schon durch einige Lehrlingsmontagen schockieren lässen, weil sie die Sprache überall, in Welt und Kirche, verantworten wollen. Wenn es zutrifft, daß die großen Worte, die Religion macht, für heutiges Bewußtsein zu groß sind (2/7), dann ist dies eine Aufforderung, hermeneutisch sowohl nach dem Bewußtseinsspielraum in der Sprache heutiger Schriftsteller wie nach dem Andrängenden in der Sprache religiöser Menschen zu fragen. Den Mut zu solch fundamentaler Fragestellung bringt dieses Protokoll einer Umfrage unter Schriftstellern auf.

Da die drei Fragen — „Welche Rolle spielt Religion im heutigen Bewußtsein?" „Was kann Religion zur Sprache beitragen?" „Wie können Ausdrücke wie Himmel, Gott, Sünde in eine andere nichtreligiöse Sprache übersetzt werden?" (2/8) — weil

sie jüngeren Schriftstellern des deutschen Sprachbereichs gestellt wurden — sich alle zurückführen auf die Frage 2, deshalb sei aus dem Sammelband hier nur einiges von dem herausgegriffen, was dort zum möglichen Bezug von Religion und Sprache geschrieben wird.

Wie nicht anders zu erwarten, gab es auch bei dieser Umfrage eine Reihe Schriftsteller, die nicht antworteten, weil sie für das Bewußtsein der Zeit und ihrer Sprache nichts erwarteten von einer christlichen Religiosität. Andere wieder machten ihrem Ärger über die ihnen widerfahrende Bewußtlosigkeit „religiöser" Sprache Luft, als sie „Montagen" fabrizierten, die den Leerlauf „von pontius zu pilatus" einer religiösen Spruchweisheit zeigen wollen (2/14 ff; 31 ff; 68 ff u. ö.). Wer sich an solchen „Konstruktionen" ärgert, hat noch nicht bemerkt, daß jede „Provokation", die den vermeintlichen Hinterwäldler nicht einmal als Gegner achtet, kein aufklärender Widerspruch ist und deshalb nichts einträgt: Weder etwas für das Bewußtsein der Sprache der Frommen, noch für das eigene säkularisierte Bewußtsein. Provos, die sich dazu hergeben, die Sprache anderer lächerlich zu machen, müßte man bitten, darüber nachzudenken, wie die Konsequenz ihrer Destruktionen ausfallen könnte. Wenn Fromme wirklich keine Sprache haben und die Sprache konstitutiv ist für den Menschen, dann wären schwätzende oder sprachlose Fromme lebensunwerte Menschen. Die politisch möglichen Konsequenzen einer gesellschaftlichen Einstufung, die auf „unwert" befindet, haben einige Zeitgenossen schon erlebt. Rezensent meint, man sollte den Anfängen wehren. Ein Hinweis darauf von seiten der Herausgeber wäre angebracht gewesen.

Anlaß zur Konfrontation ist es hingegen, wenn einige der hier sich zu Wort meldenden Schriftsteller die „Sprachlosigkeit" der Religion nicht nur konstatieren, sondern geradezu fordern (am klarsten 2/130). Sie meinen, bei den vielen Sprachregelungen, die den „Terror der Sprache" signalisieren, sei die Sprachlosigkeit der Religion Aufforderung dazu, sich einer neuen, nicht bloß zeitgemäßen Art des Sprechens anzunähern. Dieser Aufruf weist gewiß auf Bedenkenswertes hin. Wenn eine an gesellschaftlicher Praxis orientierte Sprache sich bald nur noch dieser Gesellschaft unterwerfen würde, dann wäre allerdings die „totale Sprachregelung" (2/142) nicht mehr fern. Die Sprachlosen würden sie als anstößige Schweiger unter vielen Schwätzern nicht als stumme Protestierer, sondern als schweigende Fürsprecher für eine neue „Metasprache" (2/128) akzeptieren — würden mit ihrer Sprachlosigkeit Anlässe, den „Prozeß der Sprache", der aus den Zwängen herausführt (2/130), wieder zu forcieren. Die nicht zeitgemäße Sprache der Bibel und der Kirchen, wie die allzu zeitgemäße Sprache der Technokraten, sie beide, so wird in einigen Beiträgen gesagt, könnten und sollten sich übersteigen auf eine neue Meta-Sprache hin. Die Schriftsteller, die für diesen Überstieg eintreten, glauben, die Möglichkeit dazu sei gegeben, weil am Grunde des biblischen wie des neuzeitlich weltorganisierenden Sprachgebrauches der „Mythos" schlummere (2/24). Ihrer Erfahrung gemäß zeigt sich — wenn auch verkrustet — noch heute in den Leerstellen der Sprache die Kraft des Mythischen. Also gelte es, das „mythologische Bewußtsein" zu erforschen, damit einerseits Irrationales die Konventionsschicht unserer Normen nicht sexualistisch oder revolutionistisch mit „Schlagseite zur Regression" nur durchbreche, statt sie zu erneuern — und damit andererseits das Kreativ-Utopische im Mythos dem menschlicheren Menschen einen Weg bahne durch die Barrikaden des Verstandes (ebd.; auch 84 f; 93 ff; 171 ff).

Der Ruf nach dem Mythos, der als Metasprache erforscht, in seiner Kreativität ebenso bejaht wie sprachlich gefaßt werden soll, ist damit ein aufklärender Widerspruch gegen eine substantivierte Sprache, deren rein deduzierende Grammatik den Benützer ständig „ans Messer ihrer (dogmatischen) Wahrheit" (2/89) liefert. Es wäre schon etwas, wollten Lehramtler in den Kirchen und Manager in Wirtschaft und Politik diesen Widerspruch gegen die Sprachregelungen hören und wenigstens dazu ermun-

tern, die initiierende Kraft des Mythos mit dem Modell einer Metasprache zu erproben (vgl. dazu: R. Lay, Der neue Glaube an die Schöpfung, Olten 1971, 114 ff, 176 ff).
Die meisten Beiträge des hier anzuzeigenden Sammelbandes bieten für diese hermeneutische Felduntersuchung Überlegenswertes an. Wenn — in Kenntnis dieses Experimentierfeldes — vor allem Kurt Lüthi im vorliegenden Sammelband den Dialog mit den Schriftstellern nicht nur fordert, sondern durch die Sprachbeobachtung und Sprachkritik hindurch bis hin zu „transästhetischen Gesichtspunkten" vorzutreiben versucht (2/148 ff), dann ist dies nicht nur ein Aufruf dazu, mit der Sprache zu experimentieren, sondern schon ein Beitrag für dieses Experiment. Hier könnten die heute noch Sprachbewußten mitmachen, um dem ästhetisch-kybernetischen Rummel (Max Bense) und der Flucht in die ästhetisierende Theologie (Harvey Cox) nicht nur zu steuern, sondern um zukunftsträchtig diese und ähnliche Scheingefechte zu unterlaufen. Es lohnt sich, auf der Reflexionsstufe von Kurt Lüthi die sonst hier noch vorgelegten Ansätze dazu zu zwingen, Farbe zu bekennen. Was der Rezensent für den Band „Die Bibel und unsere Sprache" vermißte — nämlich eine wenigstens nachträgliche Reflexion über ein hermeneutisches Konzept —, das wird von Kurt Lüthi im zweiten Sammelband geboten. K. Lüthi's kritischer Krisenapparat (2/164) und D.-O. Schmalstieg's kritische Instanz, die er benennt als den neuen „Stil der Solidarität" (2/181), der die Unaufhörlichkeit der Wiederholungen überwindet — beides sollte man als Frucht eines Baumes, der mit mehr als 780 Blättern allzu üppig ins Kraut wuchs, in der Hand behalten. Für diese — freilich versteckte — Frucht ist den Herausgebern zu danken. Sie haben das nicht leichte Gespräch in Gang gebracht und bis zu einer kritischen Instanz vorgetrieben. Das ist eine Ermunterung zu einer weiteren Gesprächssammlung, deren Konzept nicht alles aufnimmt, was angeliefert wird, sondern nur das, was Lüthi's und Schmalstieg's kritische Instanz diskutiert.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Kirchliches Gerichtswesen

Durch die Reform der römischen Kurie — mit der Apostolischen Konstitution „Regimini Ecclesiae Universae" vom 15. August 1967 — erhielt die Apostolische Signatur neue Aufgaben zugeteilt, unter diesen auch die Sorge um das kirchliche Gerichtswesen zugleich mit der Überwachung der kirchlichen Gerichte in aller Welt. Damit wurden die bisher von dem eigens dazu am 24. Mai 1930 geschaffenen „Officium Vigilantiae" der Sakramentenkongregation wahrgenommenen Agenden dem kirchlichen Höchstgericht zugewiesen. Die Apostolische Signatur betrachtet daher auch diese ihre Aufgabe unter einem doppelten Aspekt: Überwachung und Neuordnung der kirchlichen Gerichte. Zur Durchführung der Überwachung erging ein Zirkularschreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen, in dem es hauptsächlich um zwei verschiedene Berichte über die Zusammensetzung und die Tätigkeit der kirchlichen Gerichte geht („Relationes de statu et activitate quorumlibet Tribunalium ecclesiasticorum").

Der eine Bericht ist alljährlich nach Rom einzusenden und soll Aufschluß geben über alle Eheprozesse, mögen sie erst eingeleitet oder schon durchgeführt, durch einen formalen Prozeß oder durch ein Kurzverfahren abgeschlossen sein; besonderer Wert wird auf die Beantwortung folgender Fragen gelegt: ob die Ernennung des Offizials, der Vizeoffiziale und der übrigen Mitglieder des Gerichtes nach den Regeln und Vor-

schriften bezüglich deren Eigenschaften und bezüglich der sie ernennenden Stelle durchgeführt wurde; ob auch bezüglich der Auswahl, Zulassung und Amtsführung der Advokaten, Prokuratoren, Zeugen und Fachgutachter alle Regeln beobachtet wurden; ob bei einem Kollegialgericht auch wirklich collegialiter vorgegangen wird; ob die Fristen eingehalten und die Prozesse möglichst schnell behandelt werden; wie hoch die Taxen für die einzelnen Arbeiten eingestuft sind; aus welchen Klagegründen die Nullität in Ehesachen erklärt wurde, worauf sich die Nichtigkeitsklage gegen das Urteil stützte; was der Grund des Schweigens ist, wenn in einem Jahr von einem Gerichte kein Urteil gefällt wurde; aus welchen Klagegründen die Kurzverfahren nach can. 1990 CIC durchgeführt wurden.

Ein zweiter Bericht über das kirchliche Gericht soll alle fünf Jahre im Monat Januar, beginnend mit dem Jahre 1972, zugleich mit dem Bericht über die Diözese, an die Apostolische Signatur eingeschickt werden. Die Hauptfragen beziehen sich darauf, ob die Diözese selber ein Gericht der ersten Instanz errichtet hat oder ob sie — besonders in Ehesachen — ein interdiözesanes Gericht in Anspruch nimmt; ob in der Diözese Gerichte der zweiten Instanz bestehen und für welche Bistümer sie als Appellationsinstanz fungieren. Sodann werden die persönlichen Daten des Offizials und aller Gehilfen des Gerichtes mit Angabe der fachlichen Ausbildung und der erworbenen akademischen Grade, schließlich auch ein Bericht über die Taxen, die üblich sind, verlangt. In Hinkunft brauchen nicht mehr alle Urteile an die Apostolische Signatur eingesandt zu werden, sondern nur jene, die ausdrücklich angefordert werden, und zwar im allgemeinen ohne Beilage der Akten, wenn dies nicht eigens verlangt wird. An dieses oberste Gericht ist auch jede Veränderung im Personal der kirchlichen Gerichte aller Art unter Beifügung eines Lebenslaufes zu berichten. Abschließend wird nochmals die Notwendigkeit einer guten fachlichen Ausbildung der Funktionäre und Gehilfen der kirchlichen Gerichte betont.

(Es drängt sich allerdings die Frage auf, ob dieser starke Zentralismus, der hier zum Ausdruck kommt und der dem Geist des II. Vatikanums entgegensteht, auf die Dauer aufrecht erhalten werden kann.)

Ein weiteres Dokument der Apostolischen Signatur nimmt Bezug auf die anläßlich der Kurienreform ausgesprochene Anregung nach einer Neuordnung des kirchlichen Gerichtswesens. Es liegt das Bestreben zu Grunde, die Gerichte kleinerer Diözesen zur genaueren und rascheren Erledigung der Rechtsfälle, vor allem auf dem Gebiete des Eherechts, zusammenzulegen und an deren Stelle interdiözesane, regionale und interregionale Gerichte zu errichten. Die 5 Kapitel dieser Richtlinien behandeln die Entscheidung über die Errichtung von neuen Gerichtshöfen; die Leiter, die Richter und die Gehilfen der Gerichtshöfe; die Vorgangsweise bei Behandlung der Rechtsfälle; das Entgelt für die Gerichtsbeamten, für die Anwälte und Prokuratoren; die Taxen und die Gerichtsabgaben und schließlich die Übergangsbestimmungen. Beide Dokumente tragen das Datum vom 28. Dezember 1970 und traten am 25. März 1971 in Kraft. (AAS, LXIII [1971] 480–486, 486–492; ÖAKR, 22 [1971] 323–326.)

Meßstipendien

In dem Bestreben, eine einheitliche Regelung in die Angelegenheit der Zelebration und der Applikation der hl. Messen zu bringen und um Anhaltspunkte für eventuelle Bitten in außerordentlichen Umständen hinsichtlich Reduktion, Kondonation und Kommutation von Meßstipendien zu bieten, teilt das Staatssekretariat mit, daß der Hl. Vater sich die Entscheidung in diesen Belangen selber vorbehalten hat, wenn auch nur als provisorische Maßnahme und auf Zeit. Ebenso hat Paul VI. bestimmt, daß vom 1. Februar 1972 an alle generellen und speziellen Vollmachten außer Kraft gesetzt sind, ohne Rücksicht darauf, zu welcher Zeit, aus welchem Grund, welcher physischen oder moralischen Person sie gewährt worden sind, ob auf dem Rechtswege und durch die

zuständigen kurialen Behörden, ob durch den Papst selbst oder seine Vorgänger, ob direkt und sogar mündlich; davon unberührt bleiben nur diejenigen Fakultäten, die den Bischöfen durch das Apostolische Schreiben „Pastorale munus" vom 30. November 1963 in Nr. 11 und 12 verliehen sind. (Kundmachung des vatikanischen Staatssekretariates vom 29. November 1971; AAS, LXIII [1971] 841.)

GERHARD SCHNEIDER

Jesus-Bücher und Jesus-Forschung 1966—1971

Vor fast hundert Jahren formulierte A. Harnack zur Habilitationsdisputation die These „Vita Christi scribi nequit". Später hat A. Schweitzer in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" das Scheitern dieser Forschung konstatiert. Schließlich zeigte die formgeschichtliche Evangelienforschung, wie schwierig es ist, den „historischen Jesus" durch kerygmatisch geprägte Tradition hindurch zu erreichen. R. Bultmann schloß in seinem Jesus-Buch (1926) jedes Interesse an der „Persönlichkeit" Jesu aus, weil er der Meinung war, „daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können". Die heutige Exegese geht im allgemeinen davon aus, daß wir zwar kein „Leben Jesu" zu schreiben in der Lage sind, wohl aber über die Herrenworte der (synoptischen) Evangelien in einigen Fällen die „ureigene Stimme Jesu" (J. Jeremias) ausmachen können.

Der folgende Bericht über neuere deutschsprachige Bücher zum Thema „Jesus" berücksichtigt zunächst Jesus-Bücher im engeren Sinn (1.) Daß solche Werke trotz der oben erwähnten Erkenntnisse noch veröffentlicht werden, kann zunächst überraschen. Allerdings ist hier zu unterscheiden zwischen wissenschaftlich verantworteten Büchern, die sich fast ausschließlich mit der *Botschaft* Jesu befassen, und anderen, die sich der *Biographie* nähern. Letztere Gruppe entstellt fast zwangsläufig den Jesus der Geschichte und macht ihn häufig zu einem politischen Revolutionär seiner Zeit. Gegen solche Thesen ist ein energisches Veto eingelegt worden (2.). Schließlich ist von neueren Versuchen der exegetischen Wissenschaft zu berichten, die sich der Kriterienfrage widmen und herausfinden möchten, auf welchen Wegen wir dem Jesus der Geschichte mit größerer Gewißheit begegnen können (3.). Nur am Rande sei vermerkt, daß die Rückfrage nach dem geschichtlichen Jesus auch für den Theologen nicht nur legitim, sondern unerläßlich ist.

1. Jesus-Bücher

Wer heute ein Jesus-Buch schreibt, muß sein Unternehmen an dem Büchlein messen lassen, das für unsere Generation Maßstäbe gesetzt hat, an *Günther Bornkamms* „Jesus von Nazareth"[1]. Der Heidelberger Neutestamentler hat insbesondere die Botschaft Jesu meisterlich ausgewogen dargestellt. Bezüglich der „Messiasfrage" urteilt er, „daß Jesus *in* seinem Wort und seinem Tun aufgeht und nicht seine Würde zu einem eigenen Thema seiner Botschaft vor allem andern macht" (155). Jesus habe jedenfalls nicht nachweislich einen der bereitliegenden messianischen Titel auf sich bezogen (158). — Auch das Jesus-Buch von *Herbert Braun*[2] ist meisterhaft geschrieben. Als Quellen kommen für ihn nur die synoptischen Evangelien in Frage (29—31).

[1] *G. Bornkamm*, Jesus von Nazareth. (Urban-Bücher 19) (217.) Stuttgart (Kohlhammer) 1956, [9]1971.

[2] *H. Braun*, Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit. (Themen der Theologie 1) (175.) Stuttgart (Kreuz-Verlag) 1969.

Dennoch wird in einem Versuch zur Biographie Jesu (38–52) die johanneische Chronologie vorgezogen (Jesus ist wohl an einem 14. Nisan hingerichtet worden). Daß Handeln und Verhalten Jesu zu seiner Botschaft hinzugehören (145), wird hervorgehoben. Kritisch wird man die (existentiale) Interpretation der Gottesverkündigung Jesu beurteilen müssen: „Über Gott kann man nur im Vollzuge sprechen; im Vollzuge des Gehorchens und der Demut" (161). Das Nebeneinander von Gottes- und Nächstenliebe sei nur ein scheinbares Nebeneinander: „Jesus und die Jesustradition legen die Liebe zu Gott aus als die Liebe zum Nächsten" (164). — Als Auseinandersetzung mit Brauns Jesus-Buch versteht sich das Büchlein von *Hans-Werner Bartsch*[3], dem Braun zu einseitig auf die Verkündigung Jesu abhebt. Er verzichte „ausdrücklich auf die Darstellung der konkreten Zusammenhänge der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse" (9). Der mit der existentialen Interpretation verbundenen individualisierenden Auslegung der Botschaft Jesu möchte B. entgehen. — *Kurt Niederwimmer*[4] versucht einen neuen Weg, indem er in die Jesus-Diskussion Terminologie und Gesichtspunkte der Tiefenpsychologie einbringt. Jesus hat verkündigt, daß die Gottesherrschaft unmittelbar bevorsteht. Das bedeutet, „daß Jesu Verkündigung den Charakter einer *enthusiastischen Proklamation* trug" (37). Die Tragweite dieser Verkündigung kann man nur erfassen, wenn man sie als Mythos ernst nimmt: „Der Mythos phantasiert vor sich hin. Aus ihm redet das Unbewußte" (45). Er sei von der gegenstandsgerichteten Forschung schwer zu fassen. Der „Mythos von der Nähe der Gottesherrschaft" weise „auf illusionäre und archetypische Elemente" hin, die „eine krisenhafte Neueinstellung des Bewußtseins anzeigen" (53). Die Neueinstellung bestehe darin: „Jesus hat mit der Torafrömmigkeit und dem Gott der Torafrommen gebrochen und damit eine Entwicklung hervorgerufen, deren Opfer er wurde" (ebd.). Jesus war „Rebell" insofern er sich „aus der Obhut der Tora" entfernte (54). Auch wenn man grundsätzlich über die Anwendung tiefenpsychologischer oder soziologischer Kategorien auf die Jesusforschung positiv urteilt, wird man fordern müssen, daß die gewonnenen Thesen stärker an der Textauslegung orientiert werden, als das bei N. geschieht. — *Ernst Käsemann* setzt sich in seiner Streitschrift[5] mit Angriffen der „Bekenntnisbewegung" auseinander. Er tut das in temperamentvoller und geistvoller Weise. Hier ist vor allem das Kapitel „War Jesus liberal?" zu besprechen. K., der bekanntlich zu den Initiatoren der „Neuen Frage nach dem historischen Jesus" gehört, betont die Notwendigkeit dieser Frage für den christlichen Glauben. Wir müssen Jesu Wollen erfassen. Dieses Wollen bringt K. auf die Formel „Jesus war liberal". „Wir müssen allerdings zugeben, daß diese Liberalität sehr eigenartig ist, und verdeutlichen uns das, indem wir das Stichwort ‚Mitmenschlichkeit' aufgreifen..." (41). Jesus hat Mitmenschlichkeit gelebt und ermöglicht, so daß die Losung von der Mitmenschlichkeit den Blick auf Jesus frei gibt. Sie wird „ihm zutiefst aber kaum gerecht" (46). „Die Mitmenschlichkeit ist der Lebensraum, nicht aber Grund und Ziel seines Evangeliums" (ebd.). Das Wort von der Liberalität Jesu kann freilich heute nivellierend mißverstanden werden. K. weiß das sehr wohl. Jesus handelte nicht im Namen eines humanen Ideals. Jesu Leben und Sterben, seine Botschaft und seine Tat verwirklichten das erste Gebot. Das Wort von der „Liberalität" ist also theologisch zu vertiefen. Jesus war liberal, aber „anders als alle anderen" (52).

Zwei methodisch unzulängliche Werke kommen aus Frankreich bzw. aus Italien. Sie verwenden die evangelischen Quellen unkritisch und harmonistisch. Die umfangreichen Bücher fallen somit in die Fehler der älteren Leben-Jesu-Darstellungen zurück. Bei der Arbeit von *Arthur Nisin*[6] ist die Darstellung biblizistisch-fundamentalistisch im

[3] *H.-W. Bartsch*, Jesus, Prophet und Messias aus Galiläa (antworten 20) (135.) Frankfurt (Stimme-Verlag) 1970.
[4] *K. Niederwimmer*, Jesus. (96.) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1968.
[5] *E. Käsemann*, Der Ruf der Freiheit. (210.) Tübingen (Mohr) ^{4}1968.
[6] *A. Nisin*, Die Geschichte von Jesus dem Christus. (540.) Graz (Styria) 1966.

Sinne eines katholisch-herkömmlichen Jesusbildes. *Marcello Craveri*[7] nennt schon im Buchtitel seine Absicht, ein „Leben Jesu" zu schreiben. Man mag dem Autor, der sich in der älteren Literatur zur Frage umgesehen hat und (als Journalist) „farbig" zu schildern vermag, zugute halten, daß gerade in Italien die historisch-kritische Jesusfrage noch wenig zur Diskussion gestellt wurde. Daß man aber ein solch „rückständiges" Buch in Deutschland verbreitet, ist unverantwortlich. Doch wird dieser Roman vermutlich seine Leserschaft finden. Jesus soll zwar kaum selbst zu den Zeloten gehört haben. Indessen setze sich nach C. die Vermutung immer mehr durch, daß er Mitglied der Essenergemeinde gewesen sei (74). Im ganzen ergibt sich ein „sozialistisches" Jesusbild. Die Christen hätten Jesu Frohe Botschaft von der *irdischen* Hoffnung auf Glück, Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen im Lauf der Jahrhunderte „in eine Perversion des Glaubens verwandelt, die dem Leben nicht mehr dient" (422). Kein Wunder, daß das Buch in „Paese sera" lebhafte Zustimmung fand!

Das jüdische Jesus-Buch von *Schalom Ben-Chorin*[8] greift in seinem Titel ein Wort von M. Buber auf. Es versucht eine „jüdische Innensicht" Jesu (12) und ist geschrieben „aus einer lebenslangen Vertrautheit mit dem Text, der hier subjektiv interpretiert wird" (11). Der Verfasser meint, angesichts „einer ungesicherten historischen Position einerseits und einer theologisch-literarischen Phantasterei andererseits" bleibe nur der Weg der „Intuition" (ebd.). Jesus habe sich nicht als Messias empfunden, „wenngleich ihm hier und dort eine Ahnung messianischer Berufung als ungelöste Frage seiner eigenen Existenz aufgebrochen sein mag" (14). Jesus sei neben den Gesetzeslehrern Hillel und Schammai eine dritte Autorität gewesen, die eine „Verinnerlichung des Gesetzes lehrte; die Liebe bildete dabei „das entscheidende und motorische Element" (17). Wie ehedem A. Schweitzer sieht B.-Ch. den frühen Jesus als einen Botschafter der konsequenten Eschatologie, der später die Gottesherrschaft als vollzogene „innere" Tatsache verkündigte, endlich jedoch „im freiwillig gewählten, von den jüdischen und römischen Behörden provozierten Opfergang" endete (26). Er ist in jüdischer Sicht „ein tragisch Scheiternder" wie Rabbi Akiba, „aus Liebe zu Israel". Das Buch des jüdischen Verfassers fördert kaum die Jesus-Forschung und will auch keine fachwissenschaftliche Arbeit sein (231). Aber es bahnt das Verstehen zwischen Juden und Christen an, zumal es auch in der jüdischen Jesus-Darstellung eine merkliche Zäsur bedeuten kann. In einer zweiten Arbeit hat *Ben-Chorin*[9] sich ausdrücklich mit dem Jesusbild jüdischer Autoren befaßt. Er wiederholt zugleich seine Thesen aus dem Jesus-Buch. — Das Bändchen von *David Flusser*[10] stellt, entsprechend der Quellenlage, vor allem die Botschaft Jesu dar, wenn deren Darstellung auch zwischen die Kapitel „Die Herkunft" und „Der Tod" gespannt ist. F. ist Professor für neutestamentliche Literatur an der Hebräischen Universität Jerusalem. Nur dank seiner Absicht, die Möglichkeit einer Leben-Jesu-Darstellung zu erweisen (7), ist ihm wohl ein dermaßen unkritisches Ausschöpfen der Quellen möglich gewesen. Eine die Evangelien weithin nur paraphrasierende Erzählweise zeigt sich vor allem in dem Kapitel über Jesu Passion (117—133).

Einzigartig ist der Bildband von *Erich Lessing* „Der Mann aus Galiläa"[11], der hervorragendes Bildmaterial zur palästinensischen Landschaft und aus der christlichen

---

[7] *M. Craveri*, Das Leben des Jesus von Nazareth. (450.) Stuttgart (Klett) 1970. Übersetzung des italienischen Originals von 1966.

[8] *Sch. Ben-Chorin*, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht. (249.) München (List-Verlag) ^{3}1970.

[9] *Sch. Ben-Chorin*, Jesus im Judentum (Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung 4) (79.) Wuppertal (Brockhaus) 1970.

[10] *D. Flusser*, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (rowohlts monographien 140). (156.) Reinbek bei Hamburg (Rowohlt Taschenbuch Verlag) ^{3}1971.

[11] *E. Lessing*, Der Mann aus Galiläa, in Bildern dargestellt, Einführung von K. Kerényi. (312 S., 104 Abb.) Freiburg (Herder) 1971.

Kunst bietet. Die kunsthistorischen Beiträge stammen aus der Feder von Heinrich Lützeler (Christliche Kunst – Erkenntnis oder Mythos, 263–284) und Peter P. Kahane (Kunst und Kultur der herodianischen Zeit, 285–300). In unserem Zusammenhang müssen die Darstellungen von *David Flusser* (Jesus und die Synagoge, 19–37) und *Josef Blank* (Der Christus des Glaubens und der historische Jesus, 199–242) hervorgehoben werden. Während gegenüber Flusser weitgehend die schon oben geäußerten Vorbehalte anzumelden sind, kann man dem konzentrierten Abriß von Blank nur wünschen, daß er bald auch selbständig erscheint. Hier wird in klarer Sprache und sachlicher Dichte nach dem Stand der heutigen Jesusforschung informiert.

2. Jesus, ein Revolutionär?

Kaum war die Diskussion um das Jesus-Buch von *Joel Carmichael*[12] beendet, kam eine neue Sensation auf die Öffentlichkeit zu durch die Sendereihe „Das Geheimnis des Rabbi J." und den anschließend veröffentlichten „Jesus-Report" von *Johannes Lehmann*[13]. Hatte C. in Jesus einen zelotischen Revolutionär gesehen, so will L. ihn als einen Essener verstehen, der sich am Ende seiner Wirksamkeit zu gewaltsamen Aktionen (Tempelreinigung) hinreißen ließ und darum von den Römern als Rebell und Messiasprätendent hingerichtet wurde. Ebenso wie C., der sich auf die längst erledigt geglaubte Konstruktion R. Eislers stützt, hat auch L. kaum die gegenwärtige Qumran-Forschung zur Kenntnis genommen, obgleich sein Literaturverzeichnis einigermaßen auf dem heutigen Stand ist. L. hätte beim Studium der heutigen Essener-Diskussion leicht ausmachen können, daß die voreilige Zuweisung Jesu zu dieser Gruppe längst aufgegeben ist. Aber letztlich kommt es ihm wohl gar nicht auf historische Gewißheit, sondern auf eine schockierende These an. Freilich hat jede Jesusforschung die Tatsache zu erklären, warum Jesus am Kreuz endete, weshalb er als Revolutionär hingerichtet wurde. Doch dürfen dabei nicht Jesu Frontstellung gegen jüdische Gruppen seiner Zeit und die jüdische Anzeige bei Pilatus außer Betracht bleiben.

Schon die Publikation Carmichaels hatte Kritiker auf den Plan gerufen. Hier ist das Buch von *Wolfgang Trilling*[14] zu nennen, das verschiedene Fragen um die Geschichtlichkeit Jesu sachlich und übersichtlich behandelt. Es bemerkt zwar, daß C. fast nur ältere und überholte Thesen aufnimmt und daß sich eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihm nicht lohnt (25), diskutiert indessen sehr einleuchtend die Fragen um den Prozeß Jesu (130–141). – *Oscar Cullmann*[15] meint, daß Jesu Einstellung zu den Zeitproblemen seines Volkes letztlich „durch seinen eschatologischen Radikalismus" erklärt werde, der einerseits zu rückhaltloser Kritik an den bestehenden Ordnungen, andererseits aber auch zur Ablehnung von Widerstandsbewegungen geführt habe (71). Jesus wurde zwar als Zelot verurteilt, ist aber kein Zelot gewesen (70). – Eine fundierte Widerlegung der Thesen von Carmichael bietet der mit der Umwelt Jesu bestens vertraute Erlanger Neutestamentler *Martin Hengel*[16]. Er ist ausgewiesen durch eine größere Arbeit über „Die Zeloten" (Leiden 1961). Jesus kann nicht von denen in Anspruch genommen werden, die die Welt mit Gewalt verbessern wollen. „Jesus hat mit der Agape einen ganz anderen Weg gewiesen, den des gewaltlosen Protests und der Leidensbereitschaft, einen Weg, der viel mehr als der alte, primitive

---

[12] *J. Carmichael*, Leben und Tod des Jesus von Nazareth. (287.) München (Szcesny-Verlag) 1965. Übersetzung des amerikanischen Originals von 1962; auch: Fischer-Bücherei 891, Frankfurt (Fischer) 1968.

[13] *J. Lehmann*, Jesus-Report. Protokoll einer Verfälschung. (216.) Düsseldorf (Econ-Verlag) 1970.

[14] *W. Trilling*, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. (186.) Düsseldorf (Patmos-Verlag) 1966, [3]1969.

[15] *O. Cullmann*, Jesus und die Revolutionären seiner Zeit. Gottesdienst, Gesellschaft, Politik. (82.) Tübingen (Mohr) [2]1970.

[16] *M. Hengel*, War Jesus Revolutionär? (Calwer Hefte 110) (47.) Stuttgart (Calwer) [2]1970.

der Gewalt die Bezeichnung ‚revolutionär' verdient" (23)[17]. — Eine Würzburger Arbeitsgemeinschaft hat die Argumente Lehmanns analysiert und dessen Auffassung über Jesus zurückgewiesen. *Rudolf Schnackenburg, Karlheinz Müller und Gerhard Dautzenberg*[18] zeigen in einem Bänddchen, das schon drei Auflagen erlebte, daß der „Jesus-Report", so unsachlich und unmethodisch er auch sein mag, eine Herausforderung an die Kirchen bedeutet. Theologische und wissenschaftliche Information ist heute aktueller und notwendiger denn je (94 f). — Eine brauchbare Zusammenfassung zu der Frage „Jesus und Qumran" bietet neuerdings *Anton Steiner*[19].

3. Jesus-Forschung

Der amerikanische Theologe *James M. Robinson* hatte ursprünglich 1959 eine Arbeit zur jüngeren Jesus-Forschung der Bultmann-Schule veröffentlicht, deren Titel „A New Quest of the Historical Jesus" lautete. Die von ihm selbst besorgte deutsche Ausgabe liegt in zweiter und überarbeiteter Auflage vor[20]. Da die gesamte Evangelienüberlieferung durch das Kerygma bestimmt ist, stelle die „alte" Frage nach dem historischen Jesus einen illegitimen Versuch dar. Eine Möglichkeit zur „New Quest" sieht R. nicht in der Erschließung neuer Quellen oder Kriterien, sondern im modernen Verständnis der Geschichte als Chance menschlichen Selbstverständnisses, der Existenzerhellung. Das Existenzverständnis Jesu soll durch Stilkritik erkannt werden. Das gelingt R. jedoch nur durch Ausscheidung der eigentlichen Eschatologie aus der Verkündigung Jesu. Die Begegnung mit dem historisch rekonstruierten Jesus führt indessen nicht in gleicher Weise vor die Entscheidung wie die Begegnung mit der Anrede des Kerygmas. „Vielmehr kann das Wissen um diesen ‚historischen Jesus' nur dem durch das Kerygma geweckten Glauben zu größerer Sicherheit und festerem Boden unter den Füßen verhelfen" (W. G. Kümmel). R. möchte die Echtheit jener Jesuslogien in Frage stellen, die weitgehend mit dem Kerygma übereinstimmen. Es bliebe dann noch eine hinreichende Basis zur Begegnung mit dem historischen Jesus (190 f). Nicht die Begrifflichkeit des Kerygmas sei mit der Jesu zu vergleichen, sondern „der existentiale Sinn des neutestamentlichen Kerygmas mit Jesu Existenzverständnis" (191). — Daß die Frage des Selbstverständnisses Jesu — im Sinne des messianischen Selbstbewußtseins — für die Jesus-Forschung von entscheidender Bedeutung ist, weiß die Theologie seit langem. Daß sie eng mit Jesu „Eschatologie" zusammenhängt, hat *August Strobel*[21] in einer kleinen Arbeit betont (44). Noch ist nicht endgültig geklärt, ob — wie St. meint — Jesu Botschaft „apokalyptisch" strukturiert war. — Das Buch des Marburger Theologen *Ernst Fuchs*[22] gibt eine Vorlesung aus dem Jahr 1963 wieder. Sie verstand sich als Auseinandersetzung mit Bultmann und hatte als „Thema probandum" die Eschatologie (V). Jesus habe mit seinen Gleichnissen die Eschatologie „verinnerlicht" (vgl. 81 f zu Mk 4, 30—32). F. bejaht mit Robinson die „Neue Frage" nach dem historischen Jesus und betont ähnlich wie dieser: „Mit der neuen Frage muß sich eine *neue Hermeneutik* verbinden" (135). F. legt kein übliches Jesus-Buch vor, sondern läßt uns erkennen, wie er — bei *seinem* Verständnis von Hermeneutik, Sprache und Sprachereignis — exegetisch vorgeht.

Einen originellen Weg zur Herausstellung der (historischen) Zuverlässigkeit der Jesustradition sieht der norwegische Volkskundler *Thorleif Boman*[23] in dem systematischen

[17] Siehe auch *M. Hengel*, Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie" in neutestamentlicher Zeit (Calwer Hefte 118) (68.) Stuttgart (Calwer) 1971.

[18] *K. Müller* (Hg.), Rabbi J. Eine Auseinandersetzung mit Johannes Lehmanns Jesus-Report. (103.) Würzburg (Echter) ^{3}1970.

[19] *A. Steiner*, Jesus — ein jüdischer Mönch? (Kleine Reihe zur Bibel 16) (55.) Stuttgart (KBW) 1971.

[20] *J. M. Robinson*, Kerygma und historischer Jesus. (264.) Zürich (Zwingli-Verlag) ^{2}1967.

[21] *A. Strobel*, Die moderne Jesusforschung (Calwer Hefte 83). (47.) Stuttgart (Calwer) ^{2}1968.

[22] *E. Fuchs*, Jesus. Wort und Tat (Vorlesungen zum NT 1). (159.) Tübingen (Mohr) 1971.

[23] *Th. Boman*, Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde. (259.) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1967.

Versuch, die Volkskunde als Hilfswissenschaft der Theologie zu etablieren. Dieser Versuch erinnert in seinen Folgerungen an die Arbeiten von H. Riesenfeld und B. Gerhardsson, wird aber auch durch neuere Absichten, Mündlichkeit und Schriftlichkeit beim Überlieferungsvorgang streng zu unterscheiden (E. Güttgemanns), aktuell. Die Thesen von B.: Eine kollektive *Weitergabe* der Jesus-Tradition kommt nicht in Frage, wohl aber eine kollektive *Kontrolle;* Überlieferungs*ketten* entstehen im Anschluß an geschichtliche Personen, weil dann diese Personen und nicht Einzeltaten im Zentrum stünden. Wenn B. neben der Logienquelle Q auch Mk als solche Kette versteht, wird dem Anteil des Evangelisten zuwenig Bedeutung beigemessen (91—100). Ob die moderne Volkskunde überhaupt in der Lage ist, aus gegenwärtiger und andersgerichteter Volksüberlieferung die Jesus-Überlieferung zu erhellen?

Martin Hengels Arbeit „Nachfolge und Charisma"[24] will das Thema der Jüngerschaft und Jesusnachfolge für die Frage nach dem historischen Jesus auswerten (1). Mit einer Spruchgruppe der Logienquelle kann H. durch scharfsinnige Auslegung und religionsgeschichtlichen Vergleich nicht nur die Einzigartigkeit der Jesusnachfolge, sondern auch die „indirekte" Christologie der betreffenden Logien aufzeigen. Jesus darf nicht als Rabbi verstanden werden. Die Unbedingtheit der Nachfolgeforderung Jesu resultiert „aus seiner einzigartigen Vollmacht als Verkünder des *nahen Gottesreiches*" (16), ja läßt die „messianische Vollmacht" in den Blick kommen (17).

Die Dissertation von *Martin Lehmann*[25] geht von einem schon fast vergessenen komplizierten Versuch zur Lösung der synoptischen Frage aus, den E. Hirsch 1941 vertreten hatte. Die Unhaltbarkeit dieser Quellenhypothese wird in guten Einzelanalysen nachgewiesen. Das umfangreiche Schlußkapitel zeigt „Kriterien der Jesusforschung" auf (163—205), die geradezu als Programm der vor uns liegenden Aufgaben gelten können. L. betont ähnlich wie Hengel den unvergleichlichen Vollmachtsanspruch Jesu, ohne sich zuzutrauen, ihn „messianisch" zu erklären (200—202).

Jürgen Roloff[26] geht in seiner Habilitationsschrift den „historischen Motiven" der Jesustradition nach. Nicht nur in der vorkanonischen Passion sei das Interesse am *Weg Jesu* (zum Kreuzestod) feststellbar, sondern auch in anderen Perikopen (51). R. läßt sich nicht auf eine Alternative „historisch *oder* kerygmatisch" ein. Historische Motive findet er z. B. in den Sabbatperikopen und in der Erzählung von der Tempelreinigung. Eine Berufung der christlichen Gemeinde auf Jesus (gegenüber jüdischen Vorwürfen wegen ihrer gesetzesfreien Praxis) erkläre diese Perikopen nicht hinreichend. Die Kritik wird noch darüber urteilen müssen, ob R. nicht im Zusammenhang seiner These mehr „historische Motive" fand als die traditionsgeschichtliche Analyse hergibt. Auf jeden Fall hat er einen neuen Weg zum historischen Jesus gezeigt, der weiter erörtert (und beschritten) werden wird.

---

[24] M. *Hengel*, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge (BhZNW 34). (116.) Berlin (Töpelmann) 1968.

[25] M. *Lehmann*, Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus. Kriterien der Jesusforschung, untersucht in Auseinandersetzung mit Emanuel Hirschs Frühgeschichte des Evangeliums (BhZNW 38). (XII u. 218.) Berlin (de Gruyter) 1970.

[26] J. *Roloff*, Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien. (289.) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1970.

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.

ANALECTA CRACOVIENSIA Bd. II. 1970. (461.) Polskie Towarzystwo teologiczne, Krakow 1970. Brosch. zl. 130.—.

AUER ALFONS, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Patmos Paperback) (204.) Düsseldorf 1971. Kart. lam. DM 19.80.

BENEDICT HANS-JÜRGEN, *Der neue Protestantismus.* Motive und Formen der kirchlichen Kriegsopposition in den USA. (128.) (Kohlhammer T-Reihe) Stuttgart 1971. DM 8.80.

BIEMER GÜNTER/SILLER PIUS, *Grundfragen der praktischen Theologie.* (272.) Grünewald, Mainz 1971. Kart.

BLANK JOSEF, *Die Freunde aber schlafen.* (24.) Grünewald, Mainz 1972. Kart.

BOROS LADISLAUS, *Durchbruch zu Gott.* Ein Kreuzweg. (39 S., 15 zweifarb. Illustrationen v. Evamaria Brückner von Eiff) Kaffke, Enkheim o. J. Kart. lam. DM 4.90.

BOURS JOHANNES, *Zu dir rufe ich.* Das tägliche Schriftgebet. (189.) Herder, Freiburg 1971. Kart. DM 8.80.

CLINEBELL HOWARD J., *Modelle beratender Seelsorge* (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche. Nr. 8) (288.) Grünewald, Mainz/Kaiser, München 1971. Kart. DM 20.—.

DEUTSCHER CARITASVERBAND, *Caritas '71.* Jahrbuch. (312.) Freiburg. Kart. DM 8.—.

FRIES HEINRICH, *Abschied von Gott?* Eine Herausforderung — Versuch einer Antwort. (126.) (Herder-Bücherei 413) Herder, Freiburg 1971. Kart. lam. DM 2.90.

GNILKA JOACHIM, *Der Epheserbrief.* (HThK Bd. X/2) (XVIII u. 328.) Herder, Freiburg 1971. Ln. DM 53.—.

GOLDBRUNNER JOSEF, *Seelsorge — eine vergessene Aufgabe.* Über die Erwartung der Gläubigen und die Arbeit des Priesters heute. (190.) Herder, Freiburg 1971. Ln. DM 20.—.

GREMMELS CHRISTIAN, *Der Gott der zweiten Schöpfung.* (94.) (Kohlhammer T-Reihe) Stuttgart 1971. Kart. lam. DM 7.80.

HERBSTRITH WALTRAUD, *Das wahre Gesicht Edith Steins.* (210 S., 20 Abb.) Kaffke, Bergen-Enkheim o. J. Kart. lam. DM 12.80.

HERR THEODOR, *Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart.* (Abhandlungen zur Sozialethik, hg. v. Weber/Rauscher, Bd. 4) (240.) Schöningh, Paderborn 1972. Brosch. DM 20.—.

HIRSCHBÜHL TRAUDE, *Mandala.* Texte junger Leute. (64.) Fährmann-V., Wien 1971, Heft S 58.—.

HÜFLIGER HILDEGAR, *Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte.* Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jh.s (Ökumenische Beihefte zur FZThPh 6) (224.) Universitäts-V., Freiburg/Schweiz 1971. Brosch. lam. sfr 26.—.

INHOFFEN PETER, *Der Bischof und sein Helferkreis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.* Zur Neuordnung der Diözesankurie für die Ausübung des Apostolats. (VIII u. 179.) Bernward-V., Hildesheim 1971. Brosch. DM 42.—.

KÖHLER OSKAR, *Bewußtseinsstörungen im Katholizismus.* (268.) Knecht, Frankfurt/M. 1972, Efalin DM 23.—.

KÖNIG H./KÖNIG K. H./KLÖCKNER K. J. *Jesus ruft uns.* Ein Vorbereitungskurs zur Erstkommunion. Handreichung für den Katecheten (44.) Werkmappe für das Kind (43 Blätter) Kösel, München 1972. Geheftet, DM 3.80 bzw. 8.—.

KOLPING ADOLF, *Unfehlbar? Eine Antwort.* (Theologische Brennpunkte, hg. v. Schurr/Häring, Bd. 28) (117.) Kaffke, Bergen-Enkheim o. J. Kart. lam. DM 11.80.

KNOWLES JOSEPH W., *Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe.* (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche. Nr. 9) (202.) Grünewald, Mainz/Kaiser, München 1971. Kart. DM 19.50.

LINK CHRISTIAN, *Theologische Perspektiven nach Marx und Freud.* (123.) (Kohlhammer T-Reihe) Stuttgart 1971. Kart. lam. DM 8.80.

LOGOS I ETHOS. Rozprawy filozoficzne. (412.) Polskie Towarzystwo teologiczne, Krakow 1971. Brosch. zl. 120.—.

MEISNER JOACHIM, *Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt.* (Erfurter Theologische Studien, hg. v. Kleineidam u. Schürmann 26) (XXXV u. 357 S., 12 Tafelbilder) Benno-V., Leipzig 1971. Brosch. DM 24.—.

MENNE FERDINAND W., *Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität.* Zu

einer soziologischen Anthropologie menschlicher Fruchtbarkeit. (Gesellschaft und Theologie. Sozialwissenschaftliche Analysen. Nr. 5) (279.) Grünewald, Mainz/Kaiser, München 1971. Kart. DM 22.—.

MERTON THOMAS, *Wahrhaftig beten.* (137.) Paulus-V., Freiburg/Schweiz 1971. Ln. sfr. 12.80.

NISIN ARTHUR, *Die Geschichte von Jesus dem Christus.* (540.) Styria, Graz 1966. Ln. DM 29.80, sfr 35.50, S 190.—.

ORAISON MARC, *Zufall und Leben.* Hat die Biologie das letzte Wort? (164.) Knecht, Frankfurt/M. 1972. Efalin DM 14.80.

PRITZ JOSEPH, *Wegweisung zur Theologie.* Briefe Anton Günthers an Johann Nepomuk Ehrlich mit einer Einleitung. (Wiener Beiträge zur Theologie XXXVII) (192.) Domverlag, Wien 1971. Kart. lam. S 132.—, DM 19.80, sfr 22.—.

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE MODELLE, *Entwicklungshilfe.* Nr. 12: Arbeitsmaterial (96.), Analyse u. Planung (62.); *Gebet.* Nr. 3: Arbeitsmaterial (40), Analyse u. Planung (36.); *Gehorsam u. Mündigkeit in der Familie.* Nr. 4: Arbeitsmaterial (56.), Analyse u. Planung (43.). Diesterweg, Frankfurt a. M./Kösel, München 1971. Kart. DM 5.80 (1/2), 3 (3), 3.80 (4).

RESCH ANDREAS, *Welt, Mensch und Wissenschaft morgen.* (Imago mundi, Bd. III) (344.) Schöningh, Paderborn 1972. Kart. lam. DM 28.—.

ROSMINI ANTONIO, *Die fünf Wunden der Kirche.* Kritische Ausgabe von Clemente Riva. (XXXII u. 341) Schöningh, Paderborn 1971. Linson DM 24.—.

SCHELL HERMANN, *Katholische Dogmatik.* Kritische Ausgabe. II. Bd. Die Theologie des dreieinigen Gottes. Die Kosmologie der Offenbarung. (XXII u. 391.) Schöningh, Paderborn 1972. Ln. DM 46.—.

SCHINLE GERTRUDIS M., *Christusbegegnung.* Betrachtungen nach dem Matthäus-Evangelium. (191.) Ars sacra, München 1971. Kart. lam. DM 9.40.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Das Johannesevangelium* II. Teil: Kommentar zu Kap. 5—12. (HThK Bd. IV) (XVI u. 544.) Herder, Freiburg 1971. Ln. DM 74.—.

SCHNEIDER GERHARD, *Die Frage nach Jesus.* Christus-Aussagen des Neuen Testaments. (165.) Ludgerus-V., Essen 1971. Kart.

SCHOTTMESSBUCH, *Die neuen Wochentagslesungen.* Teil 1. Advents- und Weihnachtszeit, 1. bis 9. Woche im Jahreskreis. (550.) Herder, Freiburg 1971. Snolin DM 6.80.

SPORKEN PAUL, *Darf die Medizin, was sie kann?* Probleme der medizinischen Ethik. (Patmos Paperback) (236.) Düsseldorf 1971. Kart. lam. DM 19.80.

STEENBERGHEN FERNAND VAN, *Vorsehung heute.* (63.) Ars sacra, München 1971. Kart. lam. DM 2.80.

STEFFENS HANS, *Fürbitten und Texte zur Meßfeier.* Entwurf und Anregung. Bd. 1. Sonn- und Festtage im Lesejahr A. (296.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1972, Plastikband DM 19.20.

STERTENBRINK RUDOLF, *Ein Weg zum Denken.* Die Analogia entis bei Erich Przywara. (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. 10) (105.) Pustet, Salzburg 1971. Brosch. S 79.—, DM 11.50.

TRILLING WOLFGANG, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu.* (Patmos Paperback) (186.) Patmos, Düsseldorf ^{3}1969. Kart. lam. DM 14.80.

UHL ELEONORE, *Dominik Anton Lebschy,* Abt von Schlägl und Landeshauptmann von Oberösterreich. (Schlägler Schriften 1) (135 S., 22 Abb.) OÖ. Landesverlag Linz 1971. Ln. S 148.—, DM 23.—.

WEBER LEONHARD M., *Pastorale Impulse.* Aufsätze und Vorträge. (239.) Herder, Freiburg 1971. Kart. lam. DM 26.—.

WETZEL NORBERT, *Das Gespräch als Lebenshilfe.* (176.) Tyrolia, Innsbruck 1972. Paperback S 78.—, sfr 14.70.

ZENGER ERICH, *Die Sinaitheophanie.* Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk. (Forschung zur Bibel, Bd. 3) (304.) Echter, Würzburg 1971. Brosch. DM 24.—.

ZOPP JOHANNES, *Kleines rotes Christenbuch.* (48.) Veritas, Linz o. J. Kart.

HERAUSGEBER

BUCHMÜLLER MARIA, *Augustin Kardinal Bea — Wegbereiter der Einheit.* Gestalt, Weg und Wirken in Wort, Bild und Dokument aus Zeugnissen von Mitarbeitern und Weggenossen. (390 S., 200 Abb.) Winfried-Werk, Augsburg 1972. Ln. DM 32.—.

ERNST JOSEF, *Schriftauslegung.* Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament. (413.) Schöningh, Paderborn 1972. Ln. DM 32.—.

GELLER H./GREINACHER N./LUDWIG H./METTE N./SANDER W./STRÄSSER TH., *2000 Briefe an die Synode.* Auswertung und Konsequenzen. (178.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. lam. DM 18.—.

HAUBST RUDOLF, *Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene.* Akten des Symposions in Bernkastel-Kues v. 22.—24. Sept. 1970. (Mitteilungen u. Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 9) (224.) Grünewald, Mainz 1971. Pappband.

HUBENSTEINER BENNO/LEIDL AUGUST/OSWALD JOSEF, *Ostbairische Grenz-*

marken Bd. 13. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde 1971. (353 S., 23 Bildtafeln) Verein für ostbairische Heimatforschung, Passau. Kart. DM 32.—.

KAHLEFELD HEINRICH / KNOCH OTTO, *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. 13. Fasz.: Die Evangelien VIII. 1. Advent bis 4. Ostersonntag. Lesejahr A. (142); 14. Fasz.: Die Episteln VI. 1.—4. Advent. 1.—5. Fastensonntag. Lesejahr A (82.); 15. Fasz.: Die Episteln VII. 2.—12. Sonntag im Jahreskreis. Lesejahr A (130.). Knecht, Frankfurt a. M./KBW Stuttgart 1971. Brosch. DM 9.80 (F. 13), 8.— (F. 14), 9.50 (F. 15).

KAMPHAUS FRANZ/ZERFASS ROLF, *Predigtmodelle.* 1. Festzeiten. (112.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. DM 8.80.

KLEINERT ULFRID, *Strafvollzug.* Analysen und Alternativen. (Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche. Nr. 10) (174.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1972. Snolin DM 16.50.

ÖSTERREICHISCHE ARBEITSGEMEINSCHAFT „ARZT UND SEELSORGER", *Die Familie als Patient.* Die Funktion der heutigen Familie. (23.) Veritas, Linz o. J. Kart. S 15.—, DM 2.— sfr 2.50.

PERL CARL JOHANN, *Aurelius Augustinus.* Dreiundachtzig verschiedene Fragen. (X u. 312.) Schöningh, Paderborn 1972. Ln. DM 24.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

SPÜLBECK OTTO, *Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft und Glaube.* (Leben und glauben, hg. v. Karrer/Häring.) (189.) Ars sacra, München 1970, Balacuir DM 14.80.

In der Rede vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 22. 11. 1951 hat Pius XII. den neuen positiven Bezug zwischen Naturwissenschaft und Theologie (lehramtlich) begründet und jegliche bloß apologetische Tendenz von vornherein verdächtig gemacht. Leider hat diese Rede weder bei Naturwissenschaftern noch bei Theologen ein entsprechendes Echo gefunden. In unserem Jahrzehnt kam es zu einer Neuentfaltung der Wissenschaftstheorie in der Gestalt der Hermeneutik. Gadamers Buch „Wahrheit und Methode" (das Sp. offenbar mit dem von ihm S. 97 genannten „Die hermeneutische Frage heute" meint) ist ebenso Zeugnis wie dessen Autor selbst, sollte doch dieser nach dem Wunsch des Vaters, der ein bekannter Alkaloid-Forscher war, ebenfalls Naturwissenschafter werden.
Beide Positiva — positives Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie und hermeneutische Grundlagenbesinnung — kennzeichnen das vorliegende Buch. Hier wird keine Naturwissenschaft konstruiert, sondern ihre Fakten werden gedeutet. Es wird gewissermaßen aufgezeigt, wie die naturwissenschaftliche Forschung gerade die religiöse Deutung offenläßt, zuläßt bzw. sogar fordert. Die Thematik reicht von der Physik (Mikrophysik, Weltallphysik) bis zur Biologie (Deszendenztheorie, Manipulation). Allgemeinverständlich geschrieben, dennoch nicht banal oder simplifizierend, kommt auch ein gewisses meditatives Element zum Vorschein, ohne in Erbaulichkeit zu verflachen. „Gott ist nicht Lückenbüßer für noch fehlende naturwissenschaftliche Erkenntnisse, sondern der Naturwissenschaftler erkennt, daß das Offenbarungswort Gottes für ihn wieder ein neues Verständnis gewinnt" (112). Bischof Spülbeck, dessen Leben selbst schon Zeugnis war und der kurz vor seinem Tode noch die Korrekturen las, legt in diesem Büchlein ein wissenschaftlich befragtes Glaubenszeugnis ab.

GABRIEL LEO (Hg.), Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie Wien 1968. Band VI (XII u. 609.) Herder, Wien 1971. Brosch. S 240.—, DM 38.—.

Mit diesem Band ist die Dokumentation des Wiener Philosophenkongresses 1968 abgeschlossen. Da dieser Band im ersten Teil die „Öffentlichen Vorträge" enthält, wird er sicher über das bloße Fachinteresse — wenn es solche Einengung bei Philosophie überhaupt gibt — hinausgehen. Das breite Band der Philosophie spiegelt sich wider in den einfachen Worten der Großen. *E. Bloch:* Erkennbarkeit der Welt. *V. E. Frankl:* Der Mensch auf der Suche nach Sinn. *H. G. Gadamer:* Über die Macht der Vernunft. *F. W. Konstantinov:* Marxismus und Wissenschaft. *H. Ley:* Geist und Technik. *G. Marcel:* Mein philosophisches Testament. *R. Panikkar:* Die Philosophie in der geistigen Situation der Zeit. *W. V. Quine:* Epistemology Naturalized. *P. T. Raju:* Man, Logos and Philosophy. *F. J. v. Rintelen:* Philosophie des lebendigen Geistes in der Wende der Gegenwart. *M. F. Sciacca:* Philosophie et Antiphilosophie. *Y. Takeuchi:* Die Idee der Freiheit von und durch Kausalität im Ur-Buddhismus. — Dieser Teil wäre einer gesonderten Publikation (etwa als Taschenbuch) wert.

Der zweite Teil dieses Bandes bringt Beiträge zu den Plenarsitzungen, Kolloquien und Sektionen im Nachtrag zu den Bänden I bis V. Aus den 70 Beiträgen seien einige hervorgehoben: *B. Delfgaauw:* Der Weltfriede in christlicher Sicht. *E. Fink:* Weltbezug und Seinsverständnis. *H. G. Gadamer:* Semantik und Hermeneutik. *G. Wetter:* Zur Ambivalenz des marxistischen Ideologiebegriffes.

Wien, St. Pölten *Karl Beck*

SCHERER GEORG, *Der Tod als Frage an die Freiheit.* (Thesen und Argumente, 2.) (216.) Fredebeul & Koenen, Essen 1971. Kart. lam. DM 16.80.

Mit philosophischen Argumenten unternimmt es Vf., den Angriffen der marxistischen Ideologie gegen Gott und Unsterblichkeit zu begegnen. Da die Einwände gegen den Unsterblichkeitsglauben vom Anliegen der Befreiung des Menschen erhoben werden, will Vf. zeigen, daß gerade diese Freiheit am Tode eine absolute Schranke erfährt. Sch. bringt zuerst die Einwände der Gegner, beginnend mit L. Feuerbach, der die ganze marxistische Beweisführung inspirierte. Nach F. hängt der Glaube an einen persönlichen Gott mit dem Glauben an die menschliche Unsterblichkeit untrennbar zusammen. Nach ihm ist aber der persönliche Gott des Christentums eine Umschreibung dessen, was sich der Mensch erträumt, nämlich, selbst eine uneingeschränkte, freie Persönlichkeit zu sein. Mit Gott projiziert der Mensch sein eigenes erträumtes Wesen an den Himmel. Damit verrät er zugleich das Diesseits, denn in seinem „Heilsegoismus" sucht er seine eigene individuelle Glückseligkeit und hört auf, sich für ein Diesseits einzusetzen, das allen Wohl bringt. F. will eine absolute Selbstverwirklichung in Gang bringen, die in eine immer größere Freiheit einmündet. Der Tod des Individuums scheint aber diesem Streben eine unübersteigbare Grenze zu setzen. Darum wechselt F. vom Einzelmenschen hinüber auf die menschliche Gattung und ihre Geschichte, und erklärt, daß der einzelne in ihr eine unendliche Entschränkung erfahre, m. a. W.: F. will den Tag als Einzelschicksal überwinden durch eine ständige Fortentwicklung der gesamten Menschheit. Dadurch, daß der einzelne Mensch in die Menschheitsgeschichte eingeflochten ist und zu ihr beiträgt, finde er seinen Sinn und seine Erfüllung. Der einzelne müsse den Gedanken an eine persönliche Unsterblichkeit endgültig aufgeben; das sei gerade die Bedingung der Möglichkeit der fortschreitenden Vervollkommnung der Gattung.

K. Marx greift diese Thesen Feuerbachs auf, geht aber weiter, indem er an die Stelle des neuen Bewußtseins, das F. verkündet, die revolutionäre Tat setzt. Die Religion ist dabei nur eine Ideologie, der Spiegel einer verkehrten Welt und muß als ein „illusorisches Glück des Volkes" aufgegeben werden. Das geschieht dadurch, daß man wirklich Glück auf der Erde durchsetzt. Weil die Religion auf ein ewiges Leben und eine künftige Unsterblichkeit hinweist, sei sie nur ein Hindernis für den Menschen für eine im Diesseits zu gewinnende Zukunft. Unsterblichkeit gebe es nur für den Menschen als Gattungswesen. Von daher werde der Tod des einzelnen unproblematisch. Einzelne Vertreter des Marxismus, vor allem E. Bloch in seinem Werk „Prinzip Hoffnung", versuchen zu zeigen, daß der einzelne dabei seinen Sinn findet. Aber dieses Unternehmen muß, wie Vf. glaubhaft zeigt, als gescheitert betrachtet werden, selbst dann, wenn man den einzelnen nicht einfach in der Gattung aufgehen läßt, wie z. B. E. Bloch es tut, der auch für ihn einen Sinn zu erringen sucht; dieser zeige sich in erfüllten Augenblicken des Lebens, wo es einen „Kern im Menschen" gebe, der exterritorial zum Tode ist und von ihm nicht erreicht werden könne. Bevor Sch. mit diesen Sinnkonstruktionen abrechnet, zeigt er im 3. Teil des Buches eine von Gabriel Marcel vorgelegte Lösung auf, die den Menschen auch über den Tod hinweg tragen kann. Diese sieht im Phänomen der mitmenschlichen Liebe in jeder Form eine Hoffnung gegeben, die über den Tod hinaus tragen kann. Jeder echt Liebende bekennt durch die „unbedingte Akzeption" des Geliebten nicht bloß eine radikale Bejahung des Seins der geliebten Person in diesem Leben, sondern erst recht angesichts des Todes. Wer liebt, will sich mit dem Tod des Geliebten nicht abfinden, er will, daß es mit ihm weitergehe. So ist der Tod der eigentliche Ernstfall, an dem sich die unbedingte Annahme des anderen zu bewähren hat. G. Marcel bekennt: „Lieben heißt sagen: Du sollst nicht untergehen!" Diese radikale Treue ist eine Manifestation der Hoffnung. Weil sie für jede Liebe gilt und prinzipiell keinen Menschen ausschließt, zeigt sich hier die Solidarität (auf die sich gerade der Marxismus beruft) und nicht ein „Heilsegoismus". Es offenbart sich ein echtes Füreinandersein von Menschen, wie es gerade im Marxismus nicht gegeben sei. Marx hat ja in seinem „Kommunistischen Manifest" kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übrig gelassen als das nackte Interesse, die gefühllose, bare Zählung; er hat die offene, unverschämte und dürre Ausbeutung zum Prinzip gemacht. Diese Isolation offenbart sich in der Welt von heute in einer immer mehr um sich greifenden Kontaktlosigkeit, in den zerrütteten Beziehungen zwischen den Generationen und den sich voneinander absondernden gesellschaftlichen Gruppen. Sie enthüllt uns eine Welt des Todes. Sollen aber die Gedanken Marcels wirklich zum Tragen kommen, dann muß die Hoffnung, dieses kleine Lichtlein vor dem Tode, in einem Sein geborgen sein, das selber den Tod nicht kennt, weil es aus der Fülle lebt, und uns zugleich an seinem Leben teilnehmen läßt, weil es uns liebt. So geht unsere Liebe zueinander über in die Liebe dieses wesenhaft Lebenden, den wir Gott nennen. Es sei festgestellt, daß die Beweisführung bewußt im Philosophischen stehen bleibt, sosehr sich aus dem Christusereignis der Auferstehung die theologische Argumentation anbieten würde.

Aber tut sich hier nicht wieder eine Illusion auf? Marcel verweist auf die allgemein menschlichen Erfahrungen, die ernst genommen werden müssen, weil sich in ihnen das Sein selbst kundtut, sofern überhaupt in ihm ein Sinn gegeben ist. Allerdings müsse zugegeben werden, daß der Tod für uns immer seine Verhülltheit bewahren wird. Aber das gehört eigentlich zur Hoffnung, daß man über sie nicht verfügen, sondern sich ihr nur anvertrauen kann. Der Liebende und zugleich Hoffende vertraut sich angesichts der Nichtung des Todes dem wesenhaft Lebendigen und der Urliebe an. In dieser Haltung geht auch die Freiheit nicht unter, sondern wird zur höchsten Entfaltung aufgerufen.

Im 4. Teil untersucht Vf. die Frage, in wieweit man überhaupt von einer Sinngebung bei der Gattung Mensch sprechen könne. Wenn Feuerbach die Absolutheit, auf die der Mensch bei der Suche nach dem Sinn verwiesen ist, als eine unendlich angesehene Gattung verrechnet, so ist das eine Illusion. Dieses unendlich Absolute im Sinne Feuerbachs gibt es nicht. Das, was wir Menschheit nennen, sind nur unzählige Einzelmenschen; eine Einheit ergibt sich nur durch die gemeinsamen Sachbezüge, Interessen und Ziele, die diese einzelnen verbinden. Wo bleibt aber der Sieg der Freiheit im Sinne von immer stärkerer Emanzipation, wenn alle Menschen der abfolgenden Generationen dem Tod verfallen sind? Die Geschichte der Menschheit ist nur dann ein sinnvolles Unternehmen, wenn wir alle, die von gestern, heute und morgen in einem Absoluten, das uns alle trägt und rettet, miteinander eins sein können. Im übrigen läßt sich diese Einheit der Menschen am besten verwirklichen durch eine alle einschließende, globale Liebe als Verwirklichung einer positiven Interpersonalität des gegenseitigen Seins. Was Feuerbach kritisierte, war nicht das echte Christentum, sondern nur eine Zerrform davon.

Noch ein Wort der Kritik zum Argument Blochs über das Bleibende des erfüllenden Augenblicks. Dieses Bleibende ist nur dann gegeben, wenn es das Absolute gibt, das ihm Dauer verleiht.

Das Buch erfüllt ein echtes Anliegen: Die Auseinandersetzung zwischen dem Glauben und dem atheistischen Marxismus in der Frage des Weiterlebens des Menschen zeigt, daß der Glaube dabei durchaus nicht in der schwächeren Position ist. Die Verkünder der christlichen Botschaft sollten sich damit vertraut machen.

Linz *Silvester Birngruber*

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

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.

Diese Grazer Dissertation konsultiert man schon allein deswegen mit Gewinn, weil sie die Literatur über den sog. Tritojesaja erschöpfend und gründlich verwertet. Um das interessante Ergebnis gleich vorwegzunehmen: Die in Kap. 56—66 enthaltenen stark weisheitlich geprägten Prophetentexte bilden keine ursprüngliche Einheit; sie gehen auf mehrere Verfasser zurück, die hauptsächlich in den Jahren 521—510, also in der entscheidenden Zeit des Tempelneubaus, in Jerusalem zum Wort gekommen sind (253). Der Redaktor, dem Is 56—66 weitgehend seine jetzige Gestalt verdankt, formte aus dem ihm vorliegenden Material „ein frühnachexilisches, prophetisches Erweckungsbuch, adressiert an eine Gemeinschaft von Jahweanhängern in Babylon, die ihre Rettung und ihr Heil durch die Aufnahme in die Jerusalemer Kultgemeinde zu erlangen versuchten" (250). Mittelpunkt, auf dem das kunstvoll angelegte und zum Vorlesen bestimmte Buch konisch zuläuft, ist das bekannte, von Jesus aufgegriffene Prophetenwort: „Der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir ... Er hat mich gesandt, den Armen die Frohbotschaft zu bringen ..." (Is 61, 1 ff).

Zu diesem seinem Resultat kommt P. im Corpus seiner Arbeit (31—218) mittels einer minutiösen Textanalyse: im Dreischritt Literarkritik, Formkritik (= Stilkritik) und Gattungskritik wird jeder einzelne Abschnitt auf seine ursprüngliche und jetzige Form und Funktion untersucht. Hierbei erweist sich jedoch des öfteren, daß sich die verschiedenen exegetischen Methoden nicht säuberlich trennen lassen; setzt doch die Literarkritik, in die überdies die Text-, Begriffs-, Traditions- und Redaktionskritik eingearbeitet wird, nicht selten die Ergebnisse der Stil- und Gattungskritik bereits voraus. So kommt es notgedrungen zu Wiederholungen und Überschneidungen, die dem Verständnis hinderlich sind. Schade, daß der Vf. nicht jedem Abschnitt eine auf seinen Untersuchungen basierende Übersetzung vorangestellt hat. Dadurch wären seine Ausführungen nicht nur für den Exegeten transparenter und für die Praxis fruchtbarer geworden — auch er selber wäre gezwungen gewesen, diese oder jene von ihm in der Analyse bezogene Position vielleicht noch etwas tiefer zu durchdringen und präziser zu formulieren.

Doch auch so wird dem Praktiker — Is 56—66 kommt in der neuen Perikopenordnung häufig zur Sprache — viel Wertvolles geboten (vgl. bes. die 226—241 herausgearbeiteten „theologischen Ansätze"). Für die relativ zahlreichen Druckversehen wird man durch

die sehr nützlichen Register hinlänglich entschädigt.

Salzburg *Notker Füglister*

SEETHALER PAULA, *Die vier Evangelien.* Eine praktische Lesehilfe. (XIX. u. 254.) Herder, Freiburg 1970. Kart. lam. DM 20.—.

Mit diesem Kommentar liegt für das NT ein Werk vor, wie es ähnlich L. Krinetzki mit seiner dreibändigen Einführung in das AT geschaffen hat. Die Autorin, Benediktinerin, hat sich bemüht, die in Kommentaren, Fachzeitschriften und Spezialabhandlungen erarbeiteten exegetischen Ergebnisse, die für den durchschnittlichen Leser aber nicht erreichbar sind, zusammenzutragen und in leicht verständlicher Form einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Ohne sich in Details zu verlieren, hat sie Stück für Stück versucht, den theologischen Gehalt der biblischen Botschaft darzulegen. Soweit wie möglich wird der wirklichen Aussageabsicht des inspirierten Autors hinter den zeitbedingten Ausdrucksmitteln der Evangelien nachgespürt und in vielen Fällen auch verständlich gemacht, aus welchen Gründen und auf welche Weise schon die Urkirche die Überlieferung aktualisierte und die Bedeutung der durch Jesus geschehenen Offenbarung den Gläubigen näherzubringen suchte. Das ist besonders für das Johannesevangelium wichtig, aber auch schon für die Synoptiker zu beachten.

Es ist aus dem Charakter des Buches klar, daß man da und dort auch anderer Meinung sein kann, da auch die wissenschaftliche Exegese nicht überall völlig gesicherte Ergebnisse aufzuweisen hat. Das schmälert aber nicht unbedingt den Wert des Kommentars, hinter dem eine immense Arbeit steckt und der für Katechese und Verkündigung ebenso wie für die private biblische Weiterbildung nur empfohlen werden kann. Demgegenüber fällt wenig ins Gewicht, daß die bibliographischen Angaben berichtigt und verbessert werden sollten, daß einzelne Abschnitte zu knapp geschrieben sind und eine Vertiefung wünschenswert wäre. Anzumerken ist, daß die Arbeit des Endredaktors des Matthäusevangeliums, teilweise auch des Lukas bei weitem unterschätzt wird, so daß als Konsequenz daraus viel zu oft und unbegründeterweise auf Sonderquellen zurückgegriffen werden muß. Es geht heute auch kaum mehr an, das erste Evangelium auf die Predigt des Apostels Matthäus (4) zurückzuführen, wenn es zum allergrößten Teil von nicht-apostolischen Quellen abhängig ist. Alles in allem ist das Buch aber ein großer Gewinn, und es ist zu hoffen, daß sich die Autorin auch für die übrigen Bücher des NT zu einer ähnlichen Lesehilfe entschließt.

MÜSSLE MARIANNE (Hg.), *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.

Dieses Buch geht zurück auf eine Sendereihe des Südwestfunks (1970) und gibt die Vorträge wieder, die von mehreren Autoren bzw. Autorinnen zu ausgewählten Themen der matthäischen Bergpredigt gehalten worden sind. Sie kreisen alle um das Thema der Humanität Jesu und wollen diesen nach Meinung der Vf. lange Zeit gegenüber anderen Interessen zu kurz gekommenen Aspekt gebührend in den Vordergrund stellen. Nach einem einführenden Vorwort der Herausgeberin *M. Müssle* (5—7) schließen sich an: *Th. Sartory,* Der Mündigkeitsspruch (8—20); *G. Uellenberg,* Die neue Freiheit (21—32); *M. Krämer,* Gewalttätigkeit — Verzicht auf eine humane Gesellschaft? (33—46); *W. Dirks,* Die härteste Zumutung (47—58); *O. Betz,* Die vielen Worte tun es nicht (59—73); *Th. und G. Sartory,* „Bittet, und ihr werdet empfangen" — Vom Sinn des Gebetes (74—86); *W. Schneider,* Anspruch auf Glück (87—100); *J. Neumann,* „Wer eine Entlassene heiratet..." (101—115); *G. Sartory,* Herunter vom Richterstuhl (116—127); *W. Fürst,* Der Eid — eine metaphysische Daumenschraube? (128—140); *F. J. Schierse,* Die falschen Propheten — Wölfe im Hirtengewand? (141—152); *J. Blank,* Die Praxis ist das Kriterium (153—164).

Die Sprache des Buches ist im allgemeinen modern, in mehr als einem Fall absichtlich provokativ, so daß dem Leser ein Bezug des biblischen Textes auf die Gegenwart nicht schwerfallen wird. Hinsichtlich der Auswahl der behandelten Stellen überrascht nur, daß die „Goldene Regel" („Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, sollt auch ihr ihnen tun...", Mt 7, 12) — ein für das Thema „Humanität" Jesu zentraler Text — keine Behandlung gefunden hat. Zur Orientierung des Lesers wäre es auch gut gewesen, vor jedem Artikel den entsprechenden Bibeltext abzudrucken, wie es zweimal auch geschehen ist. Bezüglich des Inhalts kann gesagt werden, daß das Buch zahlreiche ausgezeichnete Denkanstöße bietet; die Artikel von O. Betz und Th. und G. Sartory über das Beten gehören sicher, ohne andere zurückzusetzen, zum Besten des Gebotenen. Viele Überlegungen dieser Vortragssammlung können für einen Menschen innerhalb oder außerhalb der Kirche eine wirkliche Hilfe sein und unter manchen Übermalungen und Verzerrungen der Geschichte die wahren Intentionen des historischen Jesus aufdecken. Leider muß man aber auch sagen, daß sich in einigen Artikeln neben noch verständlicher Provokation *zu einseitige* Kritik findet. Mehrfach sind historische Anschuldigungen zu allgemein gehalten und darum ungerecht; zum Teil wird nur die halbe Wahrheit gesagt, und gerade bei den kritischeren Autoren vermißt man jeden Hinweis darauf, daß die Kirchengeschichte auch und nicht

wenige *positive* Beispiele christlicher Humanität anzubieten hätte. Selbst wenn man nicht überall zustimmen kann und die angeführten Wünsche bleiben, handelt es sich um eine lesenswerte Veröffentlichung, die den Geist der Bergpredigt für die heutige Zeit erschließt und für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Bibeltext gute Dienste leistet.

Innsbruck *Albert Fuchs*

DAUTZENBERG GERHARD, *Christusdogma ohne Basis?* Rückfragen an das Neue Testament. (Thesen und Argumente 3.) (42.) Fredebeul & Koenen, Essen 1971. Kart. lam. DM 4.95.

Vf. (Mitarbeiter von R. Schnackenburg) versucht in diesem Vortrag nach den ntl. Grundlagen der christologischen Zentraldogmen zu fragen. Dabei beschränkt er sich auf eine Darstellung des Sachverhaltes des Titels „Sohn Gottes". Dieser wird in seiner jüdischen Herkunftsgeschichte kurz umschrieben. Es wird gezeigt, daß er sowohl als Bezeichnung des Erhöhten, als auch des auf Erden Wirkenden, als auch des präexistenten Jesus im ntl. Schriftgut verwendet wird. Diese jeweilige Verwendungsart wird in den wesentlichen in Frage kommenden Schriften im Historischen nacheinander kurz dargestellt (Paulus, Markus, lukanische Schriften, Johannesevangelium). Als Resultat stellt D. fest, daß die genannten christologischen Dogmen in der Präexistenzchristologie des NTs wurzelten. Diese Präexistenztheologie aber sei vom NT her betrachtet nicht Ausgangspunkt, sondern Ende der christlichen Reflexion. Daher gehe es für unsere heutige dogmatische Situation nicht an, den Endpunkt länger noch zum Ausgangspunkt des dogmatischen Systems zu machen. Die christologischen Aussagen müßten als theologische Aussagen gesehen werden (in der ntl. Christologie offenbare sich eine ganz bestimmte und neue Gotteserfahrung).

Die kurze Zusammenfassung, die D. in diesem Heft bietet, ist informativ. Einige der von ihm aufgestellten Thesen müssen auf ihre Stichhaltigkeit geprüft werden. Ausgeklammert ist leider eine Untersuchung dessen, wie der historische Jesus sich zu Gott, dem Vater und seinem Vater gestellt hat. Von dort her ließen sich m. E. manche der gesammelten historischen Sachverhalte zum Titel „Sohn Gottes" durchaus anders auslegen.

SCHNIDER FRANZ/STENGER WERNER, *Johannes und die Synoptiker.* Vergleich ihrer Parallelen. (Biblische Handbibliothek Bd. IX.) (182.) Kösel, München 1971. Ln. DM 28.—.

Die Vf. (Assistenten bei F. Mußner in Regensburg) versuchen am Beispiel jener Perikopen, die sowohl bei den Synoptikern als auch bei Johannes überliefert werden, das Verhältnis von Tradition und Redaktion zu zeigen, um die jeweilige unterschiedliche Botschaft in ihrem Bezug auf den gemeinsamen Kern darzulegen. Im 1. Kap. (13—25) werden die vier ntl. Evangelien knapp charakterisiert. Im 2. Kap. (26—53) wird die Überlieferung von der Tempelreinigung bei Mk und Jo hinsichtlich der mutmaßlichen jeweiligen Vorlage und bezüglich des konkreten Evangelientextes untersucht. Im 3. Kap. (54—88) folgt die Untersuchung über die Fernheilung in Kapharnaum, wobei jeweilig von der Redaktion der drei Überlieferungszeugen (Mt, Lk und Jo) ausgegangen wird und die gemeinsame Vorlage der Synoptiker bzw. die Vorlage des Jo zu erschließen gesucht wird. Auch hier werden wieder die theologischen Akzente zu erheben gesucht. Im 4. Kap. wird der Brotvermehrungskomplex bei Mk Mt und Jo untersucht (89—170). Besonderes Gewicht liegt hier auf der Betonung des Jüngerunverständnisses bei Mk bzw. auf dem Gedanken, daß die johanneische Brotrede die Erschließung des Zeichens im Offenbarungswort sei (wobei Jo 6, 51 c—58 nicht eucharistisch verstanden wird). Im 5. Kap. (171—178) wird versucht, die deutlich voneinander differierenden theologischen Anwendungen in den dargestellten Evangelienschichten in ihrer Bindung an das historische Jesusereignis kurz anzudeuten. Beigegeben sind ein Abkürzungsverzeichnis und ein Personenregister.

Das Buch ist geeignet, an wichtigen Evangelienstellen zu zeigen, mit welchen Methoden heute die Evangelienforschung arbeitet. Dabei wird im wesentlichen auf die ausführliche wissenschaftliche Dokumentation verzichtet. Eine Schwäche des Buches (und weitgehend auch der heutigen exegetischen Arbeit) liegt wohl darin, daß im Bestreben zu differenzieren doch oft zuwenig sicher begründendes Material angegeben werden kann. Von dort her würde der Rezensent weder in der Rekonstruktion der jeweiligen Vorlagen der uns vorliegenden Evangelienberichte noch in der eruierten Aussagerichtung der redigierenden Evangelisten alle Schlüsse der beiden Vf. teilen. Übrigens ist der jeweilige persönliche Anteil der Vf. nicht ausdrücklich gekennzeichnet. Das Buch ist also nur als Gemeinschaftsarbeit zu werten. Jedenfalls kann es gute Dienste leisten.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

KIRCHENGESCHICHTE

OBERÖSTERREICHISCHES LANDESARCHIV (Hg.), *Sankt Florian — Erbe und Vermächtnis.* FS zur 900-Jahr-Feier. (Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs, Bd. 10) (420 S., 101 Tafeln.) Böhlaus Nachf., Wien 1971. Brosch. S 296.—.

W. Neumüller eröffnet den stattlichen Band mit einer Würdigung der „Passio S. Flo-

riani" (1—49). Während er die wesentlichen Ergebnisse schon in seiner Schrift „Sie gaben Zeugnis" (Veritas Linz 1968) mitgeteilt hat, wird nun auch die „Passio" selbst in einer textkritischen Ausgabe geboten. *S. Haider* geht den Beziehungen „Passau — St. Florian — St. Pölten" nach (36—49), wobei auf personalgeschichtlicher Grundlage neue Aspekte gewonnen werden über die Rolle der Kollegiatsstifte im Rahmen der Bistumsorganisation. Hier wird wieder einmal auf die eminente kirchenpolitische Bedeutung der Chorherrenstifte hingewiesen, die u. a. auch aus dem Aufsatz des Rezensenten „Das Archidiakonat Mattsee und die Exemtion Ranshofens" (Ostbairische Grenzmarken 1969, 282—287) erhellt. Von erheblichem Wert nicht nur für die Stiftsgeschichte, sondern darüber hinaus für die Geschichte des Niederkirchenwesens in Oberösterreich sind die Beiträge von *A. Zauner*, „Die ‚Kirchweihchronik' des Stiftes St. Florian" (50—122), und von *J. Lenzenweger*, „Das Stift St. Florian und die Päpste von Avignon" (162—182). *O. Hageneder* behandelt „Das Kloster Sankt Florian im Rahmen der spätmittelalterlichen Gerichtsverfassung des Landes ob der Enns" (123—161); das Kloster war von der Gerichtsbarkeit des Landrichters exemt und unterstand direkt der Vogtei des Herzogs. *K. Holter* schreibt über „Verzierte mittelalterliche Bucheinbände des Stiftes St. Florian" (183—209) und erweist sich wieder einmal als vortrefflicher Kenner dieser schwierigen Materie. Besonders wertvoll ist die Beigabe eines Stempelkatalogs (129 Nummern), wodurch die Zuordnung bisher nicht erfaßter Einbände zur Florianer Werkstatt möglich sein wird. *K. Rehberger*, von dem wir eine größere Abhandlung über die St. Florianer Historikerschule im 19. Jahrhundert erwarten dürfen, widmete sich diesmal der „Vorgeschichte" seines Gegenstandes (210—250); gewürdigt werden Historiker und historische Arbeiten des Stiftes vom 13. bis zum 18. Jh. Der erwähnte Lorenz Mittenauer (15. — 16. Jh.) war jedoch nicht „Pfarrer" in Wels, sondern nur Vikar für den absenten Pfarrherrn. Für die geschichtliche und geographische Landeskunde gleich wichtig ist der Beitrag von *G. Grüll*, „Die Florianer Pläne 1740—1783" (252—276). Als nicht in die fachliche Kompetenz des Rezensenten fallend können nur erwähnt werden die Arbeiten von *J. Sturm*. „Die Stiftskirche von St. Florian" (277—345), *F. Windisch-Graetz*, „Barocke Möbelkunst in Österreich" (346—396), *L. Nowak*, „Der Begriff der ‚Weite' in Anton Bruckners Musik" (397—412) und *J. Mayr-Kern*, „Franz X. Müller und seine Stellung in der österreichischen Kirchenmusik" (413—420).

Der zeitliche Bogen dieser schönen Festschrift spannt sich vom 4. bis zum 20. Jh. Bedauerlich ist es, daß dem hl. Altmann, der unmittelbar mit dem Jubiläum in Beziehung steht, keine Abhandlung gewidmet wurde. Besonders erwünscht wäre eine gründliche Studie über jene Urkundenfälschungen gewesen, die man mit dem Namen des hl. Bischofs gezeichnet hat. S. Haider bringt in seinem Aufsatz zwar wertvolle Hinweise zum Thema, doch wäre eine systematische Untersuchung fällig, die bei O. v. Mitis' „Studien zum älteren österreichischen Urkundenwesen", Wien 1912, einsetzen müßte. Daß einige in mehreren Arbeiten erwähnte Persönlichkeiten (etwa Propst Einwik bei *Zauner*, *Lenzenweger* und *Rehberger*) leider nicht durch redaktionelle Verweise aufeinander bezogen wurden, sei ebenfalls vermerkt.

HERBSTRITH WALTRAUD, *Teresia von Avila*, Die erste Kirchenlehrerin. (170 S., 20 Abb.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1971. Brosch. DM 11.80.

Der Titel ließe eine Biographie vermuten. Tatsächlich stellen die einzelnen Kapitel essayistische Einführungen in das Leben und Werk der 1971 zur Kirchenlehrerin erhobenen spanischen Mystikerin dar. Sie sind aus der Arbeit der Autorin bei den Novizinnen entstanden und sind demgemäß oft mehr für Leser geeignet, die mit Teresia bereits etwas vertraut sind. Der „Prolog" mit dem Thema „Können wir noch beten?" ist ebenfalls eher für solche von Nutzen, die das Beten bereits können. Äußerst anregend hingegen ist die abschließende kleine Anthologie aus den Schriften der Heiligen (129—148), die die köstliche Frische ihrer Werke ahnen läßt und den Appetit zu weiterer Lektüre anregt.

LEHMANN MICHAEL, *Österreich und der christliche Osten*. Begegnungen in Gegenwart und Vergangenheit. (Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.) (68.) Wiener Dom-Verlag 1971. Kart. lam.

Diese Broschüre wird dem vielversprechenden Titel leider nicht gerecht. Geboten werden sprunghafte Überblicke zu den Themen „Österreicher im christlichen Osten", „Ostchristen in Österreich" und „Österreich im Dienste des christlichen Ostens". Dabei pendelt Vf. häufig zwischen dem Hochmittelalter und dem 19. und 20. Jahrhundert hin und her, was eine gediegene Behandlung kaum möglich macht. Auch läßt das Büchlein an Akribie zu wünschen übrig. Dafür ein Beispiel (das Rufzeichen in Klammer stammt vom Rezensenten): „Sophia, die Tochter Kaiser Theodoros' Laskaris von Nikaia, wurde mit Herzog Friedrich II., dem Streitbaren († 1246) vermählt, der sich aber drei Jahre später, 1249 (!), von ihr wieder scheiden ließ."

Die mannigfachen Wechselbeziehungen zwischen Österreich und dem Osten auf dem Gebiet der christlichen Literatur und Kunst werden vollständig ausgeklammert.

Schade, daß das wichtige Thema nicht mit größerem Ernst angepackt wurde.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

SCHIWY GÜNTHER (Hg.), *Christentum als Krisis.* (164.) Echter, Würzburg 1971. Snolin DM 10.80.

Die Wörter „Krise", „Kritik", „Krisis" stammen aus einer Sprachwurzel, die weitere Bedeutung hat, als wir ihr gewöhnlich zumessen. Wir hören vielfach nur das Bedrohliche, Negative und Zerstörerische aus ihr heraus, aber ursprünglich meint sie auch die Situation des Rechtes, der Rechtsprechung und des Rechtverschaffens. Gegenwärtig wird am Christentum und besonders an der Kirche sehr viel „kritisiert". Die kritischen Stimmen melden sich vielleicht noch mehr innerhalb als außerhalb der Kirche. Die Vf. der Beiträge, die in diesem Band gesammelt sind, meinen, daß die Krisen, die augenblicklich die Institutionen und auch das christliche Selbstverständnis erschüttern, nicht von einem Zuviel, sondern von einem Zuwenig an Kritik herrührten — vorausgesetzt, daß die Kritik als Krisis im Sinn der Bibel und Tradition verstanden wird. Von dieser Voraussetzung sprechen die Beiträge: Was ist Krisis? *(G. Schiwy)*, Krisis als prophetische Grundhaltung *(H. Engel)*, die Krise Jesu von Nazareth *(F. J. Schierse)*, der christliche Glaube als Krisis *(E. Kunz)*, die Krisis des Ignatius von Loyola *(J. Sudbrack)*, Friedrich Spee: Die Krisis des kollektiven Einverständnisses *(H. Roos)*. Die Liste der Beiträge läßt erkennen, welche Funktionen Kritik erfüllt und welche Bedingungen sie erfüllen muß.

Da die Kirche „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, immerfort den Weg der Buße und Erneuerung geht" (Lumen gentium 8), semper reformanda ist, bedarf sie der Kritik und der Krisis. Das Buch ist allen sehr zu empfehlen, die es mit Menschen zu tun haben, die kritisch eingestellt sind, um sie von der „Katakrisis" = Verurteilung und der „Hypokrisis" = Überheblichkeit zur echten Kritik zu führen.

St. Pölten *Alois Stöger*

HOCHGREBE VOLKER / KUTSCHKI NORBERT (Hg.), *Das Unverzichtbare am Christentum.* (174.) Grünewald, Mainz/Kaiser, München 1971. Paperback DM 14.80.

Das Unverzichtbare? Das ist Christus. Das Neutrum in der Formulierung kennzeichnet freilich einen weiten, verschlungenen Weg von der Person Jesu zu jener Unsumme von „Sachen" (bis zur „Sache Jesu"), Lehrmeinungen und Praktiken, die das Christentum heute ausmachen. So liegt hier eine Frage nach der Rangordnung zugrunde, nach jenem täglich gehörten: Was bleibt noch übrig vom Glauben? In einer Sendereihe des Hessischen Rundfunks kommen Theologen und praktische Seelsorger zu Wort, das freilich nicht immer „Antwort" auf die Frage ist. Vielfach werden neue Fragen aufgerissen. Ist Christus nicht selbst als Wort oft mehr Frage als Antwort? So muß der zutage liegende Pluralismus hinterfragt werden, um hinter Fakten den eigentlichen Ursprung noch erkennen zu lassen.

Dem Buch, das die Referate sammelt, fehlt es nicht an bewegender Dynamik, die um das eine Zentrum kreist: das Unverzichtbare. Und nicht immer sind die Kreise konzentrisch. Von der Aussage: Es gibt keine satzhafte Antwort auf die Frage nach dem Unverzichtbaren (20 u. ö.) bis zur schlichten Feststellung, das Unverzichtbare sei eben der „Glaube" (37) und wieder bis zum Widerspruch gegen diesen Glaubens-Satz, weil die Frage nur beantwortet werden kann, „wenn man nach seiner (sc. des Christentums) Bedeutung für dieses Leben und für sonst nichts sucht" (147) ist alles offen. Daraus läßt sich entnehmen, daß die Frage zwar jeden persönlich angeht, aber auch nur im persönlichen Christsein sinnvoll ist. In fünf Themenkreisen wird nach der Sinnmitte der Frage gesucht, Randfragen und Strukturprobleme bleiben ausgeklammert: Jesus — Verläßlicher Glaube — Zukunft der Freiheit — Institution und Aktion — Chancen der Humanität. Starke Anregungen gehen von jenen Überlegungen aus, die um Person und Werk des Herrn kreisen. Hier öffnet sich der Sinnhorizont der Frage. Küng, Moltmann, Schuster haben den Ton angegeben, ihre Beiträge führen die Frage entscheidend weiter. Es dämmert durch alle Referate eine Ahnung davon, was Gott selbst für das Unverzichtbare hält — und wovon wir im Menschensohn die Erfahrung machen: den Menschen, insofern das Christentum von der Menschwerdung spricht und zu ihr hinleitet.

Graz *Winfried Gruber*

SARTORY THOMAS (Hg.), *praesens II.* Kritisches Jahrbuch Katholische Kirche 1970. (Experiment Christentum 202) (280.) Pfeiffer, München 1971. Kart. lam. DM 15.80, sfr 19.65.

Das Buch ist ein klarer Beweis für den kirchlichen Pluralismus der Gegenwart, der sich in der Diskussion, im kritischen Angriff und in der festen Verteidigung zeigt. Sartory stellt eine reiche Fülle von Originalbeiträgen zusammen, die er kommentarlos um folgende elf Themen gruppiert: Situationsanalysen, Synode '72, Besinnung nach 25 Jahren?, Gemeinde, Dritte Welt, Gesellschaftspolitisches Engagement, Kirchliche Wahlhilfen, Mischehe, Gemeinsame Eucharistiefeier konfessionsverschiedener Christen, Priester zwischen gestern und morgen, Katholische Theologie — kritisch betrachtet.

Es kommen extrem traditionalistische, extrem progressistische und (in der Mehrzahl) „gemäßigte" katholische Kreise und auch evangelische Christen zu Wort. Bunt ist die Liste der Persönlichkeiten, die zitiert werden: Papst Paul VI., die Kardinäle Höffner und Döpfner, Bischof Graber, Prof. Ermecke, Dr. Adolf Holl, Ivan Illich, Adalbert Krims usf. Auch die literarische Art der Darstellung ist vielfältig: Predigten und Ansprachen, Briefe und Briefwechsel, Erklärungen und Appelle, Statistiken und Zahlen, rechtliche Bestimmungen, Stellungnahmen, Umfragen und Gespräche. Als Gegengewicht für die Vielfalt sei das eingehende Stichwortverzeichnis lobend erwähnt.

Das Werk fördert die Kenntnis der Meinungen in der Kirche und ermöglicht deren Prüfung auf ihre Stichhaltigkeit. Wir wünschen, daß praesens II eine Hilfe sei zur Toleranz, zum gegenseitigen Verständnis und zum Finden und Beschreiten des goldenen Mittelweges.

Linz *Karl Böcklinger*

BISER EUGEN/WACKER PAULUS G. (Hg.), *Glaube als Verpflichtung.* Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens. (189.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. lam. DM 12.—.

Der 70. Geburtstag des bekannten Herman-Schell-Forschers Josef Hasenfuß war sicherlich Anlaß genug, um den verdienten Gelehrten durch eine eigene Festschrift zu ehren. Was diese Veröffentlichung von ähnlichen Publikationen angenehm unterscheidet, ist neben dem in vernünftigen Grenzen bleibenden äußeren Umfang die thematische Abstimmung der einzelnen Beiträge. Eingangs ergreift der Geehrte selbst das Wort, indem er über die Vielseitigkeit seines Werdegangs und seiner Tätigkeit berichtet. Ein eindrucksvolles Zeugnis stillen Gelehrtenfleißes und umfassender Gelehrsamkeit legt die am Ende angefügte Bibliographie der Veröffentlichungen des Jubilars ab.

Die Reihe der Beiträge eröffnet ein ausgezeichneter Aufsatz von *E. Biser,* der sich mit dem Atheismus als Problem der Theologie befaßt. Im Interesse eines besseren Fremdverständnisses wie des theologischen Selbstverständnisses werden im Anschluß an Goethe, Dostojewskij und Nietzsche der Wille zur Entdämonisierung des Daseins, zur Menschlichkeit der Welt und Unmittelbarkeit des Menschen als theologische Implikationen des Atheismus nachgewiesen. Gottes Absolutheit, die Kontingenz der Welt und der mediatisierte Mensch bezeichnen die Motive, denen das Nein des Atheisten zu Gott entspringt. Von diesen Impulsen ausgehend fragt der Autor weiter nach Angrenzungen der Theologie an die aufgezeigten atheistischen Positionen; er entdeckt sie in drei durch die Begriffe Absolutheit, Kontingenz und Vermittlung charakterisierten Aporien der Theologie, die auf den Primat des Gedankens und Systems zurückzuführen sind und nur durch eine Orientierung am Wort der Offenbarung überwunden werden können.

In der Spurenweite der angeschlagenen Thematik bewegt sich sinngemäß der anschließende Beitrag von *H. Mynarek* über „Wandlungen der marxistischen Religionskritik". *H. Döring* untersucht „Ökumenische Perspektiven in der Gotteserkenntnis" und stellt eine wachsende Annäherung der Standpunkte in dieser Frage fest, die sich der gemeinsamen Besinnung auf Kant verdankt. Mit dem Zueinander von Dogma und Glaube beschäftigt sich ein Beitrag von *H. Petri. P. W. Scheele* schildert die Einheit von Kirche und Menschheit in ihrem spannungsreichen Wechselbezug; nach ihm soll die Kirche „Ferment der menschlichen Einheit" sein (vgl. S. 147). Dem Problem der Kirche und des Heils der Anderen gilt der letzte Aufsatz von *P. G. Wacker.* Ausgehend von dem Axiom, wonach Kirche das Zeichen, Heil aber das Bezeichnete ist, werden Ansatz, geschichtliche und heutige Auslegung des kirchlichen Heilsauftrags in den Konzilsdokumenten aufgezeigt. Ohne Übertreibung wird man behaupten können, daß diese Festschrift sowohl dem Lehrer wie seinen Schülern zur Ehre gereicht.

Passau *Christian Schütz*

HIERZENBERGER GOTTFRIED, *Zukunft der Theologie* — Theologie der Zukunft. (226.) Herder Wien 1971. Kart. lam. S 112.—, DM 18.—.

Das Los der Theologen, in einer Zeit zu leben, deren Fortschritt eine exponentiale Beschleunigung erfährt, in der Erfindungen veraltern, bevor sie noch das Reißbrett verlassen haben und das, was morgen ist, morgen schon von gestern und vorgestern ist, dieses Los zwingt die Theologen zur methodisch breiteren Denkanstrengung über das Phänomen Zukunft. Dabei kommt es notwendig zu einer Konfrontation mit dem schon in anderen Wissenschaften gängigen Instrumentarium zur Voraussage dessen, was diese Zukunft bringen wird und bringen soll. Begriffe wie Extrapolation, Prognose, „Delphi"-Analyse, Trendberechnung, mathematische Simulation der Zukunft, die in Großkomputern durchspielt wird, Hochrechnung etc. bieten sich für seine „futurologische" Tätigkeit an. Um keine Verwirrung zu schaffen und um einigermaßen ernst genommen zu werden, sollte man allerdings diese Begriffe zuerst kritisch prüfen, ehe man sie für die Sache der Theologie in Anspruch nimmt. So sind z. B. die Beiträge des Buches keineswegs, wie angekündigt, „Hochrechnungen", die mit relativ hoher, mathematischer Wahrscheinlichkeit feststellen, was kommen *wird,* sondern sie entsprechen

eher dem, was nach den Untersuchungen von E. Jantsch unter einer „Prognose" verstanden wird, nämlich eine Aussage darüber, was kommen *soll*, für die also jeweilige Ziel- und Zukunftsvorstellungen entscheidend sind.

Daß solche Prognosen für die Theologie notwendig sind, zeigt z. B. *W. Dantine* in seinem Beitrag „Vom künftigen Primat christlicher Tatverantwortung". Der bewußten Einbeziehung der futurologischen Perspektive bedarf es, um den Bedingungen, unter denen wir einmal handeln müssen und werden, frühzeitig gerecht zu werden und, um jetzt schon die Elemente der Theologie freizulegen, die „als zukunftsträchtig zu entwickeln sind" (199), freilich unter der Klammer einer prinzipiellen Offenheit für neue und unerwartete Entwicklungen. In diese Richtung geht auch der interessante Beitrag *K. Lüthis* „Theologie als Kairologie". Er stellt das Postulat, daß „Theologie konsequenter als bisher unter den Bedingungen der Zeit — also als Kairologie — zu entwickeln" sei (83). Dies im Dreischritt von sachgemäßer Analyse der Gegenwartssituation, schöpferischer Deutung und eine Entscheidung unumgänglich machender Verkündigung.

Ein exemplarisches Modell einer Trendanalyse versucht ein holländisches Arbeits*team (!)*, für das *T. M. Schoof* zeichnet („An ‚1984' vorbei"). In einer konkreten Analyse werden Tendenzen heutiger Theologie mit den damit verbundenen Einseitigkeiten und Risken erhoben und daraus Arbeitsfelder für eine zukünftige Theologie bestimmt. Solche sind: eine kritische Verankerung des Primates der Praxis im Theorie-Praxis-Bezug, die Bestimmung des Verhältnisses von politischen Utopien und christlicher Eschatologie, die Entwicklung eines kritischen Ökumenismus, der Primat der lokalen Kirchengemeinschaft, allerdings in der prinzipiellen Öffnung für eine anzustrebende Welteinheit. Ein Entscheidendes scheint m. E. noch Schoofs Artikel zu signalisieren, nämlich, daß jede verantwortliche Prognose heute weitgehend nur noch im Team, in der Gemeinschaftsarbeit zu leisten ist.

Und das ist die Kritik, die von daher an die Anlage dieses Sammelwerkes zu richten ist: Es ist eine Summe von einzelnen, privaten, wenn auch gewichtigen Positionen, eine Anhäufung von Attitüden geistvoller und brillanter Solisten. Hier wird von einer Theologie der Zukunft gedacht, geplant, geredet und geschrieben — wie eh und je in der Theologie, ohne Arbeitsteilung, Koordination und Kooperation. Die Anlage des Bandes zeigt bedauerlicherweise weder Ansatz noch Versuch, um zu einer Gemeinschaftsarbeit zu kommen. Freilich fehlen trotz der erkannten Notwendigkeit heute gerade in der Theologie interdisziplinär zu arbeiten, noch vielfach die Methoden und Organisationsvorstellungen dazu.

Wenn auch nicht die Anlage des Bandes in sich, so macht doch der Beitrag von Schoof, an dem Historiker, Exegeten, Juristen, Theologen, Philosophen, Liturgiker und Sprachwissenschafter mitgearbeitet haben, deutlich, welche Formen der Zusammenarbeit quer durch die verschiedenen Wissenschaftszweige, aber auch Schulen und Konfessionen experimentiert werden müssen, um zu einer verantwortlichen Prognose zu kommen.

Dies von Verlagen zu inaugurieren ist sicherlich anstrengender und auch kostspieliger, aber m. E. auch zukunftsträchtiger.

Graz *Otto König*

MYŠKÓW JÓZEF (Hg.), *Publications théologiques postconciliaires en Pologne.* Ouvrage collectif. (525.) Académie de Théologie Catholique Varsovie 1970. Brosch.

Noch immer ist der Westeuropäer viel zu wenig über die kirchliche und wissenschaftlich-theologische Tätigkeit der Amtsbrüder in den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang unterrichtet. Daß aber auch hier trotz verschiedener Einschränkungen und Schwierigkeiten die Flamme des Glaubens ihr lebensspendendes Licht immer wieder verbreitet, ersehen wir einmal mehr aus vorliegendem Sammelwerk, das im Rahmen der Akademie für katholische Theologie in Warschau herauskam und sich mit dem nachkonziliaren theologischen Schrifttum in Polen befaßt. Die hier vereinigten 14 Beiträge gehen zum größten Teil auf Referate zurück, die während des ersten nachkonziliaren Symposiums am 8. Mai 1968 in Warschau gehalten wurden und die fortschreitende Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse sowohl im religiös-praktischen als auch im wissenschaftlich-theologischen Bereich dokumentieren sollten. Um den informativen Wert dieses Sammelbandes, der vor allem für außerpolnische Länder bestimmt ist, zu vergrößern, werden die einzelnen Abhandlungen in französischer Übersetzung dargeboten, berücksichtigen jedoch nur die in Polen veröffentlichte theologische Literatur.

Nach einem kurzen Vorwort des Herausgebers berichtet *A. B. Stepień* sehr anschaulich über „Die christliche Philosophie in Polen nach dem Konzil" (7—17). *J. Myśków* und *T. Gogolewski* behandeln im Lichte des Schrifttums der letzten Jahre die in den Oststaaten zu überragender Bedeutung emporgestiegene katholische Apologetik (18—68). *J. Frankowski* referiert über die biblische Literatur, die während des II. Vaticanums und in der Zeit danach erschien (Inspiration, Kollegialität, Geschichtlichkeit der Evangelien, Konstitution „Dei Verbum" etc.; 69—103), *W. Kotara* über dogmatische Probleme (Erneuerung der Theologie, Kirche, Ordensleute, Maria; 104—126). *A. Zuberbier*

untersucht das einschlägige Schrifttum bezüglich der Stellung der katholischen Laien sowie der katholischen Kirche in ihren Beziehungen nach „außen" (Ökumene, Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, Religionsfreiheit, Gegenwart der Kirche in der Welt von heute; 127—155). Wesentliche Impulse für eine Neuorientierung der Moraltheologie ergeben sich aus dem Bericht von *H. Juros* (156—192). *B. Przybyszewski* und *A. L. Szafrański* bemühen sich um die liturgische Erneuerung bzw. um eine zeitnahe Pastoraltheologie (193—261); nachkonziliare Homiletik und Katechetik erläutern *L. Kuc* und *St. Pawlina* (262—330). Der Neugestaltung des Kirchenrechts dienen die Referate von *T. Pawluk* und *E. Sztafrowski* (331—395). Der letzte Beitrag, ebenfalls von *B. Przybyszewski*, gibt einen geschlossenen Überblick über die konziliare und nachkonziliare Zeitschriftenliteratur in Polen, diskutiert noch einige Sonderpublikationen und referiert über die wichtigsten theologischen Arbeitsgremien im Zusammenhang mit der allgemeinen kirchlichen Erneuerung (396—436). Abschließend folgt ein Index mit den 18, derzeit in Polen redigierten theologischen Fachzeitschriften und eine umfassende Bibliographie (439—525), die allerdings nur bis zum Jahre 1968 reicht. Die drucktechnische Ausstattung des umfangreichen Bandes ist, wie kaum anders zu erwarten, sehr bescheiden.

Ohne gewagte Grenzpositionen einzunehmen, zeigt uns diese theologische Summe, die ein kaum auszuschöpfendes wissenschaftliches Potential erschließt, dennoch deutlich, daß hier neue Kräfte aufzubrechen beginnen, die für den Westen um so wertvoller sind, als sie erst in einer bedingungslosen Auseinandersetzung mit konträren Geistesmächten heranreifen konnten. Eine postkonziliare, erneuerte Theologie, die uns sehr viel zu sagen hat!

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

CONGAR YVES, *Situation und Aufgabe der Theologie heute.* (184.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. lam. DM 12.—.

Große Erwartungen setzte der Rezensent in dieses Buch — wegen Thema und Autor. Die Erwartungen wurden nicht erfüllt. Aufklärung brachte die Notiz im Impressum: „Die französische Originalausgabe erschien 1967". In diesen vier Jahren hat sich das Buch überholt bzw. „entheutigt". 1967 — kurz nach dem Ende des Konzils war es an der Zeit Klarheit zu schaffen, was die vom Konzil zur Grundnorm erhobene „pastorale Dimension" der Theologie überhaupt bedeute. Die Situation aber, in der sich die Theologie zu deklarieren hatte, war jedoch anders als heute: Gott, Christus (und Kirche) waren noch nicht in die Analytik des menschlichen Daseins miteinbezogen — man konnte bei der Frage nach der Aufgabe der Theologie noch innertheologisch-systemimmanent bleiben. Daß Congars Geisteshaltung jene ist, die das Konzil ermöglichend von diesem gestärkt wird, wird deutlich bei dem aus „Concilium", Jg. 2 (1966) übernommenen Aufsatz über Christologie.

Das Buch hat als Übersetzung den Wert, daß ein 1967 erschienenes, damals wichtiges Buch bei uns 1971 (in Übersetzung) greifbar wird. Aber ist nicht dadurch eine neue Dokumentation geschehen?

Wien, St. Pölten *Karl Beck*

VANDENBERG JOHAN, *Gott begegnen — was heißt das?* Anleitungen zur Reflexion und zur Praxis. (81.) Herder, Wien 1971. Kart. lam. S 47.—, DM 7.50.

Das Büchlein sucht eine Antwort auf eine oft gestellte Frage: Gott begegnen — was heißt das? Viele spüren: so wie sie es bisher gemacht haben, geht es nicht mehr. Was also: Ist Gott ein anderer geworden? Ist er überhaupt noch ein Wer? Ist nur die subjektive Beziehung zu ihm in eine Krise geraten? Oder liegt es einfach an der Form der Glaubenspraxis? Eine deutliche Unsicherheit ist jedenfalls spürbar.

Hier setzt Vandenberg an. Er schildert seinen eigenen Weg vom kindlichen Glauben zum Glauben eines sich selbst bestimmenden Christen. Er tut das sehr engagiert, indem er sich auseinandersetzt mit unreifen Formen des Glaubensverständnisses und eintritt für ein Christentum, das dem erwachsenen Menschen entspricht. Ein solches wird Gott nicht nur in bestimmten religiösen Praktiken finden, sondern überall, besonders in der Beziehung von Mensch zu Mensch. Dabei ist Vandenberg kritisch genug zu wissen, daß nicht jede Welt- oder Menschenbegegnung auch schon Gottbegegnung, also Gebet genannt werden kann. Es braucht die ausdrücklichen Zeiten, reservierte Zeiten, Intensivzeiten, wo das, was überall drinnen sein kann, herausgehoben, verdichtet, in Zeichen und Formen gebracht wird. Hier redet er allerdings fast nur in Andeutungen.

Das Büchlein ist hauptsächlich gedacht als Arbeitshilfe für Familienrunden, Glaubensgespräche oder Glaubensunterweisung. Dazu sind die am Rand angebrachten Fragen sehr dienlich. Von solchen Fragen aus können der jeweiligen Gruppe angepaßte Antworten erarbeitet werden. Ein Buch, das hilft, ein Christentum für heute und morgen zu suchen.

Innsbruck *Stefan Hofer*

DOGMATIK

GALOT JEAN, *La conscience de Jésus.* (Collection „Théologie et vie") (256.) Duculot/Lethielleux, Gembloux 1971. Kart. lam. FB 180.—.

Im vorliegenden Werk wird ein vielschichtiger Fragenkomplex der Christologie unter-

sucht. Wer an Christus als den Erlöser und Gottessohn glaubt, muß auf die erste Quelle dieses Glaubens zurückgreifen, nämlich auf das Bewußtsein Christi selbst, der nicht nur die Heilsbotschaft verkündet, sondern uns zugleich auch über das Geheimnis seiner Person unterrichtet hat. Daraus ergibt sich eine Reihe von Fragen: Was wußte Christus über sich selbst? Wie konnte er erfahren, wer er war? Wußte er dies schon immer oder erschloß sich ihm dieses Wissen erst allmählich? Entdeckte er seine göttliche Sohnschaft erst im Laufe seiner öffentlichen Lehrtätigkeit? Irrte er nicht etwa bei der Schriftauslegung oder bei der Voraussage zukünftiger Ereignisse?

Um diese Fragen beantworten zu können, erörtert Vf. zuerst die Aussagen, die Jesus in den Evangelien über sich selbst macht (z. B. Menschensohn, Gottessohn, „ich bin", „mein Vater", Abba) und ihre verschiedenen Interpretationsversuche (9—91). Im zweiten Teil (93—249) arbeitet Galot dann die Wesenszüge der Psychologie Jesu, wie sie uns in seinem menschlichen Wissen um das göttliche Ich entgegentritt, heraus und bemüht sich um eine theologische Deutung. Er diskutiert dabei die drei Erklärungsweisen, deren sich die Theologie bis heute bedient (visio beatifica, mystische Erfahrung und hypostatische Union). Viel Bekanntes wird hier neu gesichtet. Ziel des Autors ist es aber nicht, aus den Schriftbefunden eine objektive Beweisführung der Göttlichkeit Christi abzuleiten, sondern die subjektive Wirklichkeit Jesu (so wie er sich selbst sah) mit all den Problemen, die dieser Tatbestand für uns heute darstellt, zu durchleuchten. Es geht darum, das Geheimnis des menschgewordenen Gottessohnes im Lichte moderner Theologie und Psychologie neu zu überdenken und so das Terrain für eine zeitgemäße Christologie zu bereiten. Das ist dem bekannten Jesuiten mit diesem Band wohl bestens gelungen.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

COPPENS JOSEPH (Hg.), *Sacerdoce et Célibat.* Études historiques et théologiques. (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, XXVIII.) (VIII und 752.) Duculot, Gembloux/Peeters, Louvain 1971, Kart.

Der Sammelband umfaßt 12 Beiträge zum Thema Priestertum und 16 Beiträge zum Thema Zölibat.

Während *Coppens* über das atl Priestertum informiert (3—21), beantwortet *L. Leloir* die Frage nach dem bleibendem Wert des levitischen Priestertums (23—47). Seinen Ausführungen über Anfang und Entwicklung des christlichen Priestertums legt Coppens das Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt zugrunde (49—101). Den knappen Überblick über die Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts zum Priestertum vom 4. Laterankonzil bis zum Konzil von Trient erstellte das Redaktionskomitee (103—109). *H. Jedins* Aufsatz „Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II" ist 1969 in der Zeitschrift „Theologie und Glaube" erschienen und wurde, um einige Zusätze erweitert, ins Französische übersetzt (111—131). *F. Van Steenbergen* legt das Verständnis des Priestertums bei Kardinal Mercier dar (133—156). Auf wenigen Seiten faßt der Redaktionsrat die Aussagen zusammen, die Pius X., Pius XI. und Pius XII. in ihren Enzykliken über das Priesteramt gemacht haben. Wie Papst Johannes XXIII. den Priester verstand, erläutert *A. M. Charue* (165—185). *A. de Bovis* bietet die Lehre des Vaticanum II über das Wesen und die Sendung des Priestertums (187—224), und *J. Guitton* skizziert das Priestertum im Verständnis Papst Pauls VI. (225—235). Der Aufsatz von *P. Hacker* über das Verhältnis zwischen Priester und Eucharistie in der Gegenwart (237—258) gibt im wesentlichen seinen Beitrag im November-Heft der Zweimonatsschrift „Hochland" in französischer Sprache wieder. Den I. Teil beschließt *G. Rambaldi* mit einer ausführlichen Untersuchung über das Priestertum Christi und das priesterliche Amt in der Kirche (259—304).

Den II. Teil über den Zölibat eröffnet das Redaktionskomitee mit dem biblischen Thema „Ruf des Herrn zur Jungfräulichkeit" (307—314). *L. Legrand* erläutert die Haltung des Apostels Paulus zur Ehelosigkeit (315—331). Den Motiven für den Zölibat und für die Enthaltsamkeit in der Alten Kirche spürt *H. Crouzel* nach (333—371). *A. Stickler* zeigt die Entwicklung der Zölibatsvorschrift in der abendländischen Kirche vom Ende der Patristik bis zum Konzil von Trient (373—442). Für die Meinung des Erasmus zum Zölibat interessiert sich *Coppens* (443—458). Die Bedeutung des ehelosen Lebens für das Priesterideal des französischen Bischofs Josse Chlichtove († 1543) untersucht *J. P. Maussaut* (459—506). Der Beitrag von *J. Hödl* „Lex continentiae" ist schon 1961 in der „Zeitschrift für katholische Theologie" erschienen (507—533). Die Skizze über den Zölibat vom Trienter Konzil bis in unsere Tage stammt wieder vom Redaktionskomitee (535—545). Dasselbe Gremium referiert die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils zum Priesterzölibat (547—554). *Joh. Kosnetter* befaßt sich mit der gegenwärtigen Diskussion zum Thema des Zölibats (555—571). Darauf folgen Kardinal Höffners „10 Thesen über den Priesterzölibat" (573—582), die Erklärung der deutschen Bischofskonferenz vom Februar 1970 (583—585) und eine Rezension des Büchleins, das eine Diskussion der Höffnerschen Thesen im Westdeutschen Rundfunk festhält (585—587). Während *G. Cruchon* dem Problem „Zölibat und Reife" nachgeht (589—612), erörtert *P. Chauchard* den Zölibat unter dem Aspekt

des psychologischen Gleichgewichts (613—635). *J. Folliet* stellt sozio-psychologische Überlegungen zum Zölibat an (637—656). Die beiden Plädoyers „Zölibat und Brüderlichkeit des Priesters" von *M. Marini* (657—672) und „Treue und Zölibat" von *M. Nédoncelle* (673—691) beschließen die Abhandlungen, deren wesentlichen Punkte wahrscheinlich vom Herausgeber Coppens selbst zusammengefaßt und um einige persönliche Ansichten erweitert sind (693—713). Dem stattlichen Band ist ein Register der Bibelzitate und der Personennamen beigegeben (715—745).

Der Rezensent hat nach der Lektüre dieses Sammelwerkes, an dem 21 Autoren beteiligt sind, den peinlichen Eindruck, daß Herausgeber und Redaktionsrat bei der Zusammenstellung der einzelnen Beiträge von der Tendenz beherrscht waren, das seit Jahren heftig diskutierte Zölibatsgesetz im Licht der Bibel und der kirchlichen Tradition als wohlbegründet, segensreich und heute noch unerläßlich aufzuzeigen und eben dadurch die in diesem Punkt intransingente Einstellung Roms zu unterstützen. Insofern erscheint die gelegentlich zu vernehmende Behauptung, daß diese Publikation auf Wink und Weisung des Papstes selbst entstanden sei, glaubwürdig. Also ein regelrechtes „Weißbuch" des Vatikans zum Zölibatsstreit?

Die historisch ausgerichteten Beiträge geben leider keinerlei Auskunft über die entscheidende Frage, in welchem Umfang die Zölibatsvorschriften im Laufe der Jahrhunderte befolgt oder mißachtet wurden. Entweder weiß man nicht oder will man nicht wissen, wie es mit den tatsächlichen Verhältnissen im Klerus bestellt war.

Auch auf die Gefahr hin, der Überheblichkeit bezichtigt zu werden, erlaube ich mir, anstatt hier zahlreiche historische Behauptungen zu korrigieren, auf Artikel hinzuweisen, die ich selbst zum Problem des Zölibats geschrieben habe und die weder in den Bibliographien noch in den Anmerkungen der einzelnen Beiträge erwähnt werden, obwohl ein Autor sogar die katholische Boulevard-Zeitung „neue bildpost" als Quelle zitiert (559).

Es handelt sich um folgende Veröffentlichungen: Priesterehe und Priesterzölibat in historischer Sicht. In: Existenzprobleme des Priesters. (Münchener Akademie-Schriften. Katholische Akademie in Bayern. Hg. v. F. Henrich. Band 50.) München 1969, 13—52 (dieses Buch bietet übrigens noch andere wichtige Beiträge, die in dem Sammelband ebenfalls unerwähnt bleiben!). — Zur Geschichte des Zölibats. Ehe und Ehelosigkeit der Priester bis zur Einführung des Zölibatsgesetzes im Jahr 1139. In: StdZ 183 (1969) 383—401. — Für und gegen den Priesterzölibat. Argumente aus dem Arsenal des 16. Jahrhunderts. In: Orientierung 34 (1970) 85—89, 97—100. — Der Streit um den Zölibat. 1870—1871: Stationen einer Diskussion. In: Publik vom 10. 9. 1971. — Grundlinien der Zölibatsgeschichte vom Constanciense bis zum Tridentinum (1414—1545). In: Festschrift August Franzen. Hg. v. R. Bäumer. Freiburg 1972. Der Rezensent gestattet sich schließlich noch den Hinweis auf sein im Verlag Hiersemann (Stuttgart) erscheinendes Werk mit dem Titel „Papsttum und Zölibat".

Breitbrunn am Ammersee *Georg Denzler*

SCHMAUS M./GRILLMEIER A./SCHEFCZYK L. (Hg.), *Handbuch der Dogmengeschichte.* Herder, Freiburg 1971.

Bd. I / Faszikel 1 a: *Offenbarung.* Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik. M. Seybold, P. R. Cren, U. Horst, A. Sand, P. Stockmeier, (152.) (= 1).

Bd. I / Faszikel 2 b: *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter.* E. Gössmann. (130.) (= 2).

Bd. III / Faszikel 3 c: *Die Lehre von der Kirche.* Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma. Y. Congar. (192.) (= 3).

Bd.III / Faszikel 3 d: *Die Lehre von der Kirche.* Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Y. Congar. (127.) (= 4).

1. Die Ankündigung von vier Teilbänden, die alle 1971 herausgebracht wurden, zeigt, daß die Herausgabe des verdienstvollen „Handbuchs der Dogmengeschichte" nunmehr zügiger vorankommt. Wenn demnächst noch der Teilband III/3 a „Ekklesiologie — Schrift bis Frühpatristik" von P. Dias vorliegt, dann steht für die Entfaltung der Lehre von der Kirche mit P. Camelots Band und den beiden hier anzuzeigenden Arbeiten von Y. Congar der große Überblick bereit. Für diese Arbeit wird man dankbar sein. Umsomehr, als in den hier angeführten Arbeiten in der Regel der neueste Forschungsstand gemäß der Sekundärliteratur wiedergegeben wird.

Folgt man indessen der Einteilung des Gesamtwerkes, so stellt man sofort Divergenzen fest, die den Benützer aufhorchen lassen. Zum Exempel sei für diese kurze Rezension nur herausgegriffen: Wenn U. Horst in 1/116 ff, 128 ff das Offenbarungsverständnis von Albert d. G. und Thomas v. A. referiert, dann hat man fast den Eindruck, alles kulminiere im Petrusprimat des Papstes. Als Korrektur an dieser Konzentration auf die äußere Bezeugung der Offenbarung hebt E. Gössmann bei Albert die „eigenständige Formkraft des zielbezogenen Glaubens" (2/88 ff) und bei Thomas „eine heilshafte Wertung der Vernunftsbemühungen" aller Menschen (2/97) so hervor, daß es einen nicht wundert, wenn Y. Congar nach der Abhandlung über Albert und Thomas geradezu von der „Entstehung eines Lehramtes der Doktoren" (3/157 ff) spricht. Daß die Nivellierung der somit gegebenen Dialektik

zwischen „inneren" philosophischen und theologischen Leitlinien unbeschadet der damit noch einmal gegebenen Problematik der „Analogie" (1/103 ff, 122 ff; 2/33, 82 u. ö.) einerseits und der „äußeren" Bezeugung andererseits in der Schultheologie der Neuscholastik (4/112) zur Verflachung des Glaubens-, des Offenbarungs- und des Kirchenverständnisses bis hin zur Autoritätssucht geführt hat, ist zu bedauern.

Wichtig aber wäre es, wenn schon in den Passagen des Handbuches, in denen „historisch feststellend" ein Trend beschrieben wird, methodologisch expressis verbis gesagt würde, aufgrund welchen Vorverständnisses Texte und Sekundärliteratur ausgewählt wurden. Um es deutlich zu sagen: Was U. Horst vor allem zu Thomas v. A. zu sagen weiß, das sieht so aus, als habe es weder die „heilsgeschichtliche" Interpretation von M. Seckler inzwischen gegeben, noch die ausgewogenen Textnachzeichnungen von E. Gössmann.

Die Beispiele für das vom leitenden Interesse des Kommentators gesteuerte „historische Feststellungsverfahren" ließen sich durch Vergleiche im „Handbuch der Dogmengeschichte" vermehren: z. B. lese man nebeneinander die Darstellungen zu Joachim von Fiore in 1/114 f und 3/135 ff; die zu Ockham in 1/144 ff und 3/189 ff. Wohl gemerkt: es geht hier nicht ums Beckmessern, sondern darum, auf eine Interpretationsproblematik aller Dogmengeschichte und also auch dieses dogmengeschichtlichen Handbuches hinzuweisen. Man darf gespannt sein, was demnächst J. Beumer im Bd. I/6 „Die Theologische Methode" zu dieser Aufgabe historisch arbeitender Dogmatiker sagen wird. In jedem Fall aber wäre, damit der Benützer des Handbuches schneller auf das jeweilige Vorverständnis der Bearbeiter stößt, nach Abschluß des Gesamtwerkes ein Personen- und Sachregister wünschenswert, das den Vergleich von Aussagen zu gleichen oder ähnlichen Themenkreisen erleichtert.

2. Vorzüglich gearbeitet sind die drei ersten Kap. von 1: A. Sand betont zurecht mit R. Rendtorff, daß die Bibel keine definitive Terminologie zur Bezeichnung der Offenbarung kennt (1/2). Ob dieses Befundes aber zieht sich Sand nicht hinter eine bloße Nebeneinanderstellung exegetischer Feststellungen zurück, sondern spürt seiner Grundannahme — Offenbarung geschehe als Weisung und Orientierung für den Menschen anhand exemplarischer Beispiele nach, um zu testen, ob — gemessen an den Texten — seine Interpretationshypothese hält, was sie verspricht. Im ganzen gelingt dieser Test. Darüber hinaus schließlich weiß Sand nicht nur den seit Rendtorff, Haag, Pannenberg, Schulte und Wildkens bekannten Forschungsstand zur Frage nicht nur synoptisch zusammenzulesen; denn Sand kann zeigen, welche Engführung gegeben ist mit den bekannten Systematisierungsversuchen, die etwa sagen, Offenbarung sei Apokalyptik oder Offenbarung sei das Sichzeigen Gottes als Epiphanieereignis. Es gelingt Sand, diese späten Interpretationsversuche unserer Zeit kritisch abzuheben von einem biblisch-orientierten Modell für das Offenbarungsverständnis, das angibt: Offenbarung kann sich in jeder Gegenwart ereignen als „Kundgabe des im Wort ergehenden dialogischen Verhältnisses zwischen rettendem Gott und verlorenem Menschen" (1/9, 26).

P. Stockmeier zeigt, daß gerade dieses biblische Verständnis von einem präsentischen Offenbarungsgeschehen auch noch die Überzeugung des frühen Christentums war (1/27 ff). Dabei wird nicht verschwiegen, daß vor allem die universalistische Deutung stoischer Prägung schon früh die Systematisierung des „Betroffenseins" von dem je gegenwärtigen Offenbarungsgeschehen erkaufte um den Preis, daß vor allem das AT zum „ethischen Musterbuch" deklassiert wurde (1/33, 37). Bei Marcion zeigt sich dann, welche Konsequenzen dies für soziologische Engführungen hat (1/39); bei den frühchristlichen Apologeten, wie diese mit Hilfe einer Christozentrik (zum Schaden einer ausgreifenderen Offenbarungslehre als Lehre von Gott) versuchten, die Kluft zwischen der philosophisch begründeten Transzendenz und dem biblisch erfahrenen Offenbarwerden Gottes in der Geschichte zu überwinden (1/41). Es ist geradezu spannend, auf diesem Hintergrund der Probleme mit Stockmeier den heilsökonomischen Rekurs gegen die Häresie als Geschichts-Stadien-Denken zu verfolgen (1/45 ff), um — so gerüstet — ermessen zu können, welch spekulative Leistung von den Alexandrinern mit der erneuerten dialogischen Interpretation eingebracht wurde (1/57 ff). Daß demgegenüber die schöpfungstheologische Logosspekulation (1/66 ff) und die geschichtssoziologische (1/75) Gegenreaktion von Kyrill gegen Areios nur als Korrekturen zu werten sind, zeigt Stockmeier — wie mir scheint auch als Warnung für heutige Spekulation. Die Arbeiten von Sand und Stockmeier sind, das konnte hier nur angedeutet werden, methodisch wie inhaltlich so aufschlußreich, daß man sie zum Studium nur empfehlen kann.

M. Seybolds Aufteilung der Textgruppen in eine spätpatristisch-neuplatonische und eine frühscholastisch-aristotelische Rezeptionsgruppe (1/88 ff) erscheint gegenüber der Fülle der Aspekte, die Sand und Stockmeier bieten, auf den ersten Blick dogmengeschichtlich traditionell, vor allem aber zu vereinfachend zu sein. Läßt man sich von diesem Schema jedoch nicht abschrecken, sondern liest den Beitrag, dann entdeckt man, daß auch von Seybold unter dem Stichwort „Dialektik" ein Interesse geweckt wird für

die Betroffenheit des Glaubens (1/103, 106; vgl. 120), die sich scholastisch-systematisch nicht mehr zweipolig zwischen Glaubensakt und Glaubensgegenstand fassen läßt, sondern in dem Schema „Glaube — Liebe — Sakrament", in dem der Glaubensakt bestimmend ist als innere Komponente des Offenbarungsverständnisses (1/103 ff, 109 ff). E. Gössmann geht in ihrer Studie dem von Sand, Stockmeier und Seybold herausgearbeiteten Offenbarungsverständnis von seiten des glaubenden Menschen, wie ihn die mittelalterliche Theologie ansah, nach. Überzeugend weist sie für die großen Scholastiker (2/3—108) und die Theologen des Spätmittelalters (zu denen Frau Gössmann m. E. zurecht auch noch den Kusaner rechnet: 2/123 ff) nach (2/109 ff), daß im Grunde auch deren Glaubensverständnis bei einer Theologie des Menschen ansetzt. (2/128 ff). Daß demgegenüber die mittelalterlichen Vorstellungen von der „demonstratio christiana" sehr äußerlich und auch nicht haltbar sind (2/128), wird von Gössmann nicht nur nicht verschwiegen, sondern nachgewiesen.

3. u. 4. Mit gewohnter Detailkenntnis und kritischen Stellungnahmen zu dem, was Theologen seit Augustin (3), päpstliche Kanonisten (3/164 ff), demokratisierende Gallikaner (4/66), die Päpste von Pius IX. bis Pius XII. (4/107 ff, 119 ff) und das zweite Vatikanum über die Kirche sagten, bringt Y. Congar schon den letzten Bauabschnitt zum ekklesiologischen Teil des „Handbuches der Dogmengeschichte" ein. Was Congar hier vorlegt, wird methodisch gewiß zum Maßstab für die Arbeit von P. Dias sein, die zur Kirchenlehre noch aussteht. Wenn Congar schon gleich zu Beginn seiner Arbeit vom „Mysterium der Kirche im pastoralen Entwurf" sagt, gerade jene Schrifttexte, die vom Kreuz reden, dienten dem Munde Christi, der für seinen Leib, die Kirche, spricht (3/2), dann ist dies nicht nur eine Augustinusinterpretation, sondern Leitlinie der Interpretation, die Congar seinen Textzeugen widmet. Noch auf seinen letzten Seiten kann Congar seine Verstehenshypothese durchhalten, wenn er darauf hinweist, daß die Positionen des 2. Vatikanums nun in mancher Hinsicht überholt seien, wenngleich die Kirche nicht von der Welt, sondern vom Eingreifen Gottes zugunsten der Welt sich verstehen müsse (4/126 f). Offenbarungsgeschehen, Glauben und Dienst der pastoralen Kirche gehören, das zeigen im großen Spannungsbogen der Dogmengeschichte die hier zu rezensierenden vier Arbeiten, zusammen. Für diesen Nachweis auf Grund der Theologie- und Dogmengeschichte ist den Verfassern zu danken.

Regensburg *Norbert Schiffers*

DEXINGER F./STAUDINGER F./WAHLE H./ WEISMAYER J., *Ist Adam an allem schuld?* Erbsünde oder Sündenverflochtenheit? (416.) Tyrolia, Innsbruck 1971. Paperback DM 19.80; S 145.—, sfr 27.—.

Die vier Autoren haben in echter Gemeinschaftsarbeit ein Werk erstellt, das in der neuerlichen Diskussion des Erbsündenproblems gute Dienste leistet. Es bietet — den Theologischen Kursen für Laien in Wien gewidmet — solide Orientierung, führt aber auch die Diskussion in einigen Punkten weiter. Die im Untertitel genannte Alternative wird im Sinne der „Sündenverflochtenheit" entschieden. — Weismayer stellt einleitend hermeneutische Vorüberlegungen an (15—23). Es folgen atl Überlegungen zum Thema von Dexinger (24—115). Die „Erbsündenlehre" der zwischentestamentlichen Literatur wird von Wahle behandelt (116—181). Den wohl wichtigsten Teil hat Staudinger mit der Erörterung des Römerbriefes übernommen (182—280). Das Werk erhält seine Abrundung durch zwei weitere Beiträge von Weismayer (Theologische Tradition und Lehramt, 281—363; Versuch einer zusammenfassenden Aussage der Erbsündenlehre, 364—379). Drei Register sowie ein umfangreiches Literaturverzeichnis stehen am Schluß.

Im Verlauf der Untersuchungen ergibt sich, daß die Dogmengeschichte nicht ein selbstverständlicher Aufweis einer traditionellen Erbsündenlehre ist. Darum wird der Versuch unternommen, das Dogma von der Schrift her zu interpretieren. Doch sind sich die Autoren dessen bewußt, daß einer solchen Anfrage schon eine Frage vom Dogma an die Schrift vorauszugehen hat. Den wechselseitigen Beziehungen entspricht die vorliegende Teamarbeit. Ihre Absicht war, in einer „schöpferischen Synthese" die bisherige Diskussion aufzuarbeiten (23). Da der deutsche Ausdruck „Erbsünde" dem Verständnis des Gemeinten nicht gerade förderlich ist, schlagen die Verfasser vor, von „Sündenverflochtenheit" zu sprechen. Wenn damit auch der Versuch von Schoonenberg (Erbsünde als Situation) variiert ist, so wird die weitere Erörterung ergeben müssen, ob mit dieser „soziologisch" ausgerichteten Interpretation die gemeinte Sache nicht doch wieder einseitig und damit mißverständlich ausgedrückt ist.

Bochum *Gerhard Schneider*

ÖKUMENE

GILLE HANS-WERNER, *Katholiken gegen Rom.* (318.) Olzog, München 1969. Ln. DM 20.—.

Bei dem Buch handelt es sich nicht um eine wissenschaftliche Studie, wenngleich viele Dokumente zitiert werden, sondern um eine literarische Reportage, die hauptsächlich auf Erlebnissen bei drei Weltreisen (Asien, Lateinamerika und Afrika) und auf vielfälti-

gen Gesprächen in europäischen Ländern (Italien, Belgien und Holland) basiert. Vf., ein freier Schriftsteller evangelischer Konfession, machte die Erfahrung, „daß Jesuiten progressiv handeln, Marxisten wieder nach dem alten Glauben suchen, Theologen den Atheismus anerkennen, demokratische Politiker die monarchische Struktur der katholischen Kirche bewundern und katholische Bischöfe Demokratisierung fordern" (8).
Das Schwergewicht dieses Berichtes, der den Zeitraum vom Beginn des II. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962 bis zum Ende der Römischen Bischofssynode im Herbst 1969 umspannt, liegt auf der Kirchenzentrale, dem Vatikan, den Gille gerade im „heißen Sommer" des Jahres 1969 besonders typisch kennenlernen konnte. Seine Absicht bestand vor allem darin, „die Atmosphäre und die Zeitströmungen aufzuzeigen, wie man sie in Rom und der katholischen Welt-Peripherie heute antrifft". So ist ein aktuelles Buch entstanden, das mit einigen Blitzaufnahmen die Situation der römisch-katholischen Kirche in den letzten Jahren zu beleuchten sucht. Wer freilich nach mangelhaften und falschen Angaben in diesem Buch sucht, findet sie fast auf jeder Seite, mitunter sogar in einem erschreckenden Ausmaß. Um sich von der ungenauen Wiedergabe von Zitaten zu überzeugen, lese man z. B. das dem „Lexikon für Theologie und Kirche" — der Autor betitelt dieses international bekannte Lexikon als ein „Lehrbuch"! — entnommene Zitat über die Freiheit (78—79).
So interessant und aufschlußreich viele Passagen dieses leicht verständlichen, aber nicht immer in schönem Stil geschriebenen Buches sind, die vielen Ungenauigkeiten und unzulässigen Verallgemeinerungen stehen einer Empfehlung im Wege.

Breitbrunn am Ammersee *Georg Denzler*

SUTTNER ERNST CHR. (Hg.), *Taufe und Firmung.* Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion. (244.) Pustet. Regensburg 1971. Kart., lam. DM 16.—.

Nach dem Ersten Regensburger Ökumenischen Symposion (1969) mit dem Thema „Eucharistie — Zeichen der Einheit" *(s. Bespr.* ThPQ 1971, 385) stellte sich das Zweite unter das Thema „Taufe und Firmung", womit die Sakramente der christlichen Initiation durch Vertreter verschiedener christlicher Kirchen geschlossen zur Darstellung kamen. Besonders stark war die orthodoxe Theologie vertreten.

Die Referate werden in der Reihenfolge der Tagung geboten. Zuerst wird aus dem biblischen und patristischen Schrifttum erhoben, was über die Eingliederung in die Kirche gesagt ist. Das Verständnis der Kirche als Gnaden- und Schicksalsgemeinschaft der Gemeinde wird dabei wirkungsvoll vertieft. An die orthodoxe Theologie wird von katholischer Seite freilich immer wieder die Frage zu stellen sein, ob der Unterschied zwischen Kirche und Reich Gottes immer deutlich genug gesehen werde, um ungebührliche Grenzüberschreitungen schon im Ansatz zu vermeiden. Die dogmatischen Beiträge suchen die gesammelten Gesichtspunkte zu sichten und zu ordnen. Von orthodoxer, evangelischer (P. Meinhold) und katholischer Seite (J. Auer; das Referat ist nicht veröffentlicht) wurde eine ökumenische Synopse erstellt, umfassend genug, um die Berechtigung verschiedener Sichtweisen einzusehen.
Großes Interesse verdient ein kanonistisches Gutachten, von der Theologischen Fakultät Belgrad an die Synode der Serbischen Orthodoxen Kirche gerichtet, um die Behauptung des Belgrader Vikarbischofs zu widerlegen, wonach die Orthodoxie keine Sakramente der römisch-katholischen Kirche anerkennen könne.
Der dritte Themenkreis ist liturgischen und rituellen Fragen vorbehalten, unter denen die Entsprechung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Seite an den Sakramenten (im Sinne analoger Zeichenhaftigkeit) ein noch lange nicht ausdiskutiertes Strukturproblem darstellt. Taufe und Mission umfassen einen vierten Themenkreis, der sich vielen praktischen Fragen der Begegnung zwischen den Kirchen zuwendet, weil Mission als Zeugnis für das eine Evangelium zuvor die Einheit der Kirchen voraussetzt.
Trotz der zahlreichen Aspekte, die in das Gespräch eingebracht wurden, bleibt das Sakrament der Firmung immer noch stark im Hintergrund. Französische Theologen (A. Hamman, J. B. Bouhot) haben hier in jüngster Zeit Ansätze entwickelt, die gerade in diesem Zusammenhang größere Beachtung verdient hätten.

Graz *Winfried Gruber*

MORALTHEOLOGIE

STENGER HERMANN/PARSTORFER JOSEF/GRÜNDEL JOH./DOPPLER KLAUS, *Gesellschaft — Geschlecht — Erziehung.* Studien zur pädagogischen Praxis. (216.) (Pfeiffer-Werkbücher 97.) München 1971. Kart. lam. DM 15.80, sfr 19.65.

In vier Beiträgen behandeln vier Verfasser aktuelle pädagogische Probleme. *Parstorfer* (Spezifische Möglichkeiten der kirchlichen Internate in der modernen Gesellschaft) schildert die tiefgreifenden Veränderungen der Zeit und kennt die Situation unserer Internate. Die Bedeutung und die spezifischen Möglichkeiten des kirchlichen Internats (mit priesterlichen Erziehern, aber nicht notwendiger Berufsgebundenheit) in der Gegenwart wird aufgezeigt und bejaht. Sehr interessant sind die Ausführungen über die Wechselwirkungen von Schule und Internat. Vf. schließt mit goldenen Regeln für die Behandlung jun-

ger Menschen und mit einer ausgezeichneten Bibliographie. *Stenger* (Perspektiven geschlechtlicher Erziehung) schreibt seinen Beitrag sehr übersichtlich und klar, neben der großen Sachkenntnis des Autors müssen die treffenden Beispiele hervorgehoben werden. Man vermißt allerdings eine Konfrontierung psychologischer und psychoanalythischer Aussagen mit den Ergebnissen der Theologie und mit den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes. Es bleibt auch die Frage offen, ob alle Daten der Psychologie eo ipso normativen Charakter haben. *Gründel* (Moraltheologische Thesen zur geschlechtlichen Erziehung) bringt in seinem (kürzesten) Beitrag wohlabgewogene Aussagen zum Thema. *Doppler* (Über die Selbsterziehung der Erzieher) gibt mit seinem Artikel eine aufrüttelnde Darstellung, die alle Erzieher lesen sollten. Auch er bringt gute Zitate und ein reiches Literaturverzeichnis.

Nicht alle Leser werden ohne weiteres alle Sätze und Thesen des Sammelbandes unterschreiben; die wohldurchdachten Denkansätze und die begründeten Thesen sind aber für alle Gegenstand klärender Diskussion und tieferen Verständnisses.

Linz *Karl Böcklinger*

BRAECKMANS LOUIS, *Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente.* (Recherches et synthèses, Section de morale, VI.) (XX u. 233.) Duculot, Gembloux, 1971. Kart. lam. FB 300.—.

Diese moraltheologische Arbeit wurde 1965 als Doktordissertation an der päpstlichen Universität Gregoriana (Rom) eingereicht. 1968 erschien in Löwen ein Auszug daraus unter dem Titel *L'Obligation de confesser les péchés mortels avant de communier selon le concile de Trente,* die endgültige Publikation seiner ausgezeichneten Studie über „Beichte und Kommunion im Mittelalter und auf dem Konzil von Trient" sollte der 1970 verstorbene Jesuit nicht mehr erleben.

Am 11. Oktober 1551 verabschiedeten die Konzilsväter von Trient das Dekret über die Eucharistie. Einer der Grundsätze daraus schrieb die sakramentale Beichte der schweren Sünden vor dem Empfang der hl. Kommunion vor. Da der Kommunionempfang lebendiger Ausdruck der Gemeinschaft des Gottesvolkes ist (vgl. Vaticanum II), geht B. in seinem Buch der bedeutungsvollen Frage nach: „Wie und warum ist man dazu gekommen, den Gläubigen vor dem Kommunionempfang die sakramentale Beichte der schweren Sünden aufzuerlegen?" (V). Man wäre versucht, hier sogleich an 1 Kor 11, 28 zu denken: „So prüfe sich denn der Mensch, und dann esse er von dem Brot und trinke aus dem Kelche." Vf. beweist jedoch eindeutig, daß dieser Paulustext bei der Ausarbeitung obiger Vorschrift nur eine sekundäre Rolle spielte. Der eigentliche Grund hiefür ergebe sich hingegen aus dem Leben des Gottesvolkes selbst, aus dem Bedürfnis nach Reinheit und Wiederversöhnung mit der Kirche vor Empfang des Sakramentes der Einheit, wie das IV. Laterankonzil (1215) und das Tridentinum (1545—1563), zwei nicht nur in dogmatischer, sondern auch in pastoraler Hinsicht wichtige Konzilien, betonten.

Vor dem IV. Laterankonzil (das man auch das Vaticanum II des 13. Jh.s nannte) findet sich weder bei Petrus Lombardus noch bei seinen Kommentatoren oder den anderen Auslegern des ersten Korintherbriefes die geringste Spur einer diesbezüglichen Gesetzgebung (10—19). Erst nach dem Konzil tauchen bei Alexander von Halès und Guillaume d'Auxerre die ersten Formulierungsversuche dieser Vorschrift auf, obwohl das Konzil diesen Punkt nicht direkt berührt hatte. Eine genaue Analyse der Konzilstexte ergab jedoch, daß im Kanon 21 (Omnis utriusque") allen Gläubigen die jährliche Beichte und die Osterkommunion auferlegt wurden (22). Diese Verordnung war schon seit langem durch Theologen und Kanonisten, besonders aber durch die praktischen Seelsorgsbedürfnisse in den Provinzkonzilien vorbereitet worden. Außerdem gingen die Gläubigen nur einmal im Jahr beichten, eben zu Ostern, um dann die hl. Kommunion zu empfangen. Die Confessio war demnach eng mit der Eucharistie verbunden und bereitete darauf vor, wobei das Bedürfnis des Gottesvolkes, sich mit Gott und der Kirche vor der Teilnahme am Sakrament der Einheit zu versöhnen, durch die Einführung der hl. Beichte vor der Osterkommunion zum Ausdruck kam.

Die großen scholastischen Theologen des 13. Jh.s (Albert d. Gr., Thomas v. A., Bonaventura) leiteten dann davon eine allgemeine Regel ab, die für jeden Kommunionempfang gelten sollte: „Sowohl die Priester als auch die Gläubigen haben die Pflicht, ihre schweren Sünden zu beichten, bevor sie zum Tisch des Herrn treten, selbst wenn sie vollkommene Reue empfinden." (VI) Natürlich gab es hier auch Ausnahmen: Notwendigkeit, Priestermangel etc. (40 ff.)

In der Spätscholastik wurden die Details dieser Verpflichtung noch weiter präzisiert, um zu einer endgültigen Formulierung zu gelangen. So heißt es etwa bei Durand de Saint-Pourçain zu Beginn des 15. Jh.s: „Vorausgesetzt, daß ein Beichtvater anwesend ist, kann niemand, wie groß auch seine Reue sein mag, ohne Beichte die hl. Kommunion empfangen, wenn er Todsünden begangen hat." (VI) Bezeichnenderweise waren es die Theologen und nicht etwa die Kanonisten, die als erste das pastorale Anliegen in der Beziehung zwischen Beichte und Kommunionempfang erfaßten. Die zahlreichen Traktate der Bußtheologen verbreiteten die Anschauung der großen scholastischen Lehrmeister und machten sie zu einem in der

Kirche allgemein angenommenen Lehrgut (66—72).

Der zweite Schwerpunkt theologischer Überlegung zu diesem Thema war das Konzil von Trient. Ihm widmet B. den zweiten Teil seines Werkes (121—206). Nicht nur Luther, sondern auch Kardinal Kajetan zweifelten die Berechtigung der Beichtregel an. Luther betonte vor allem den Glauben als Vorbereitung auf den Empfang der hl. Kommunion, obwohl er die Bedeutung der Beichte nicht leugnete (75 ff.). Kajetan fand für die Beichtverpflichtung keinerlei Begründung, weder im göttlichen Recht noch im Natur- oder Kirchenrecht. So rät er zwar zur Beichte vor dem Kommunionempfang, betont jedoch: „Tritt der Sünder reumütig zum Tisch des Herrn, so begeht er keine schwere Sünde, selbst wenn er einen Beichtvater zur Verfügung hätte." (VII) Die Lehrmeinung Kajetans fand in der Kirche größeres Echo als die Auffassung Luthers und schuf hinsichtlich der Beichtverpflichtung ein Klima der Unsicherheit. Die Debatte zeitigte auch bereits die ersten Monographien zu diesem Problem (A. Catharin, B. Spina, M. Cano), bis schließlich das Konzil von Trient eingreifen mußte. Die Ansicht Luthers wurde verworfen, die weitere Diskussion führte zur Formulierung von Kanon 8 des tridentinischen Eucharistie-Dekrets: „Jene, deren Gewissen mit einer Todsünde belastet ist, müssen notwendigerweise, sei ihre Bußgesinnung auch noch so groß, vor Empfang der hl. Kommunion zur sakramentalen Beichte gehen, wenn ihnen Beichtväter zur Verfügung stehen." (VII) In der Interpretation dieser Konzilsvorschrift zeigt sich das Einfühlungsvermögen B.s wohl am deutlichsten. Es gehe hier nicht um eine dogmatische Definition, sondern vor allem um eine Pastoralverordnung als Antwort auf eine geoffenbarte Wahrheit: die Notwendigkeit, vor dem Kommunionempfang sein Gewissen zu prüfen. Das normale Mittel hiezu sei die sakramentale Beichte, obwohl Ausnahmen gestattet sind. Im Kanontext findet sich nach Auffassung B.s keinerlei Hinweis auf ein göttliches Recht, da diese Beichtregel einzig aus der Pastoralpraxis der Kirche erwachsen sei (191 ff.). Mit Recht sagt *L. Vereecke* im Vorwort: „... Kanon 8 ließ eine sehr geschmeidige Interpretation zu, vorausgesetzt, daß das Grundanliegen gewahrt blieb." (VIII) Im Anhang (207—229) ist eine Reihe bisher noch nicht veröffentlichter Voten zur Frage der sakramentalen Beichte vor dem Kommunionempfang abgedruckt, wie sie am Tridentinum vorgebracht wurden.

Das II. Vaticanum spricht von der sakramentalen Beichte relativ selten, verlangt aber die Überarbeitung ihres Ritus und ihrer Formeln, um Natur und Wirkung des Bußsakramentes deutlicher zum Ausdruck zu bringen (vgl. Liturgie, Nr. 72). Vf. hat gezeigt, daß das Tridentinum hier durchaus neue Interpretationen zuläßt. Es liegt nun an den zuständigen Gremien, solche erneuerte Formen der Sakramentenspendung zu schaffen.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

SCHOECK HELMUT, *Der Neid und die Gesellschaft.* (318.) (Herder-Bücherei 395.) Freiburg 1971. Kart. lam. DM. 6.90.

Dieses Taschenbuch ist eine vom Vf. selbst gekürzte und überarbeitete Neuausgabe seines Werkes „Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft" (1966). Obwohl so bedeutende Leute wie F. Bacon, Kant, Nietzsche und Scheler über den Neid geschrieben haben, scheint die Bedeutung dieses Phänomens für das Gesellschaftsleben noch immer zuwenig Beachtung zu finden. Sch. legt eine Fülle von Beobachtungen dazu vor und überrascht nicht selten durch die Zusammenhänge, die er aufzeigt. Da es nicht möglich ist, das umfangreiche Material dieser Arbeit in einer kurzen Besprechung eingehend zu würdigen, seien nur einige Hauptgedanken angeführt.

Der Neid kommt in unüberblickbar vielen Formen vor. Immer wieder gönnen Einzelmenschen und Gruppen anderen das nicht, was sie als deren Vorzug oder Vorteil ansehen; immer wieder wünscht der Neider (selbst wenn er dadurch nichts gewinnen würde), daß der Beneidete seinen Vorteil verliere. Der charakteristische Neider würde vorziehen, daß es allen gleich schlecht geht, als daß der Lebensstandard für alle (auch für ihn selbst) steigt und dabei einige den anderen voraus sind. Dem weitverbreiteten Neid steht die Neidfurcht gegenüber, der seelische Druck, den die Vorstellung erweckt, man werde beneidet oder könnte beneidet werden. Neid und Neidfurcht kommen vielgestaltig in allen menschlichen Gemeinschaften von den primitiven bis zu den Hochkulturen vor. Sie wirken sich weitgehend nachteilig aus, da sie einzelne an Unternehmungen hindern, die nicht nur ihren Aufstieg, sondern auch eine Hebung des Gesellschaftsniveaus herbeiführen würden. Was ihnen zugute zu halten ist, etwa die Verhinderung allzu großer Machtballung oder die Kontrolle der Mächtigen, scheint gegenüber dem Negativen weit geringeres Gewicht zu haben.

Dem Neidphänomen wollte man ungezählte Male mit einer Gesellschaftsgestaltung zu Leibe rücken, die die Neidursachen ausschalten sollte. Alle diese Entwürfe (Vf. zählt dazu den Sozialismus) laufen auf eine egalitäre Gesellschaft hinaus, in der es keinerlei Unterschiede geben soll. Sch. zeigt diese Unternehmungen als utopisch auf, da dem Neid im engen Zusammenleben kleinste Unterschiede als Begründung genügen und erfunden werden, wenn sie nicht wirklich da sind. Als schweres Bedenken muß dem egalitären Gesellschaftsideal entgegengehalten werden, daß es letztlich darum geht, ob

der Mensch ein Recht hat, er selbst zu sein und sich damit von anderen zu unterscheiden. Wenn gänzliche Neidabschaffung als utopisch erscheint, ist es doch notwendig, den Neid soweit zu zähmen, daß ein Zusammenleben der Menschen ermöglicht wird. Für den Theologen mag die positive Bedeutung für die Neidzähmung besonders interessant sein, die Vf. der ntl Ethik zuschreibt. Noch einige Gedanken seien herausgehoben: Der Neid, dessen sich der einzelne immer geschämt hat, ist heute unter anderem Namen (etwa als lautstarke Gerechtigkeitsforderung) gesellschaftsfähig geworden. Als Grundlage einer Volkswirtschaftslehre wirkt er sich verheerend aus. Die Entwicklungshilfe leidet am nichtbewältigten Problem des Neides.
Das Taschenbuch hat viel für sich, zumindest aber, daß es für manche Zusammenhänge die Augen öffnet und so zur Beurteilung mancher Gegebenheiten besser rüstet.

KLEBER KARL-HEINZ, *De parvitate materiae in sexto.* Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 18. Band.) (344.) Pustet, Regensburg 1971. Kart. DM 42.—.

Nach einer seit langem überkommenen Auffassung gibt es bei den geschlechtlichen Verfehlungen keine parvitas materiae (= p. m.); vielmehr sei jede eigentliche geschlechtliche Fehlbetätigung, die ohne Minderung der Zurechnungsfähigkeit begangen werde, schwere Sünde; zur leichten Sünde könne sie nur durch einen Mangel der Zurechnungsfähigkeit werden. Wenn auch einzelne Moraltheologen die Richtigkeit dieser Auffassung in Zweifel zogen, hat doch bisher niemand die Mühe auf sich genommen, ihrem Ursprung nachzugehen. Kleber wagt sich an diese Aufgabe. Nachdem er die zu verwendenden Begriffe geklärt, die p. m. als Schuldminderungsgrund gewürdigt und den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Entstehung der obengenannten Meinung aufgezeigt hat, führt er eine Reihe von bedeutenden Theologen an, nach denen es auch in sexto eine p. m. gibt (unter ihnen Albert d. Gr., Thomas v. A., Francisco de Vitoria). Ihnen stehen andere gegenüber, die die p. m. in sexto ablehnen (unter ihnen Antonin v. Florenz, Thomas Cajetan de Vio, Paul Laymann). Als erster hat anscheinend Juan Azor († 1603) die Ablehnung der p. m. ausdrücklich formuliert. Medizinischer Gewährsmann für die Ablehner war Galenos, der Leibarzt Marc Aurels. Eine Anzahl von Autoren hat zwischen der einfachen Bejahung und der einfachen Ablehnung der p. m. nach Kompromißlösungen gesucht.
Auf Grund der Tatsache, daß sich päpstliche Dekrete gegen die These von der p. m. in sexto nicht nachweisen lassen, und auf Grund der heute geänderten Sicht der Geschlechtlichkeit kommt Kleber zum Ergebnis, daß auch bei geschlechtlichen Verfehlungen eine p. m. vorkommen könne. Es könnte scheinen, daß in einer Zeit, die deutlich der sexuellen Freizügigkeit zuneigt, das Zugeständnis der p. m. in sexto weiter enthemmend wirkt. Zur menschenwürdigen Bewältigung der Sexualität kann jedoch nur eine tragfähige Argumentation helfen, zu der Vf. einen mit viel Mühe erarbeiteten Beitrag leistet.

Wien *Karl Hörmann*

KIRCHENRECHT

PUBLIK-BÜCHER, *Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen.* (92.) Grünewald, Mainz 1971. Brosch. DM 7.80.

Zweck der Veröffentlichung war es, durch Wiedergabe des Textes und einiger kritischer Stimmen eine Diskussionsgrundlage zu schaffen. Da die Zahl der Veröffentlichungen zum Entwurf eines Grundgesetzes durchaus nicht in bescheidenem Rahmen geblieben ist, muß den Verfassern gegenüber nicht die Forderung erhoben werden, als hätten sie das Problem allseitig zu beleuchten. Das ließe sich in dem knappen Rahmen auch kaum verwirklichen. Deshalb muß hier nur stichwortartig einiges hervorgehoben werden, was beachtlich erscheint, mitunter jedoch auch einer kritischen Ergänzung bedürfte.
So bemerkt *Gerhartz* zu Recht, daß die Gefahr einer rechtlichen Erstarrung gegeben ist, wenn beim derzeitigen Stand der Dinge Sätze fixiert oder gar als göttliches Recht bezeichnet werden. Ebenso berechtigt ist sein Bedenken, wenn man grundsätzlich alle Getauften dem Recht der katholischen Kirche unterstellen wollte. Wenn hier zuviel geschehen ist, so empfindet man mit Recht das Fehlen eines künftigen zwischenkirchlichen Rechts.
Ebenfalls Zustimmung muß die Feststellung von *Kasper* finden, daß die Absicht, Konzilstexte in die Form eines Abrisses zu bringen, Schiffbruch erlitten hat. Weniger Bedeutung erscheint uns der Versuch *Alberigos* zu besitzen, unter Einsatz von elektronischen Zählern den Sprachgebrauch des Entwurfes zu untersuchen. Die Mängel des Textes zeigen sich auch ohne Anwendung der Elektronik, zumal Alberigo die mathematische Betrachtungsweise mit starken Emotionen versieht. Die Unterscheidung von Amt, Dienst und Vollmacht erscheint uns nicht geglückt, weil die punktuelle Betrachtungsweise des Amtes am Verständnis vorbeigeht. Zumindest mißverständlich ist der Satz, daß im Entwurf das Bestreben sichtbar werde „Recht und Vollmacht der Kirche als einer soziologisch-juristisch bestimmbaren Größe zu begründen" (23). Soweit die Kirche eine gesellschaftlich erfaßbare Größe ist, bleibt sie einer Normierung zugängig. Damit ist weder der

eschatologische noch der charismatische Charakter ausgeschlossen. Die Schwäche des Dokumentes liegt eher darin, daß es nicht mit dem adäquaten Begriff der Kirche arbeitet. Wünschenswert erschiene es uns deshalb, zumindest einleitend Gesetz und Charisma gegeneinander abzuwägen und sich nicht auf die dürre Feststellung zurückzuziehen, daß die Kirche ihre Sendung „auch" durch Gesetze erfülle.

Mit Recht bemängelt Kasper die stark dualistische Konstruktion von Papst und Bischofskollegium, die Bedeutungsänderung der Bischofssynode von der Kollegialität hinweg zum Kronrat des Papstes, die Vorrangstellung der Kardinäle als Senat des Papstes, die Nichterwähnung der vom Konzil geforderten oder gewünschten Räte und die zu geringe praktische Auswertung des Prinzips der Kollegialität und Subsidiarität.

Mit Recht bedauert *Neumann* die pastorale Sprachweise des Textes, von dem allerdings nicht pauschal gesagt werden dürfte, daß er den Willen des Konzils verfälscht. Die Rolle der ratgebenden Gremien ruhe auf einem zu schwachen Fundament, wenn davon die Rede ist, daß die Laien befähigt sind, von den Hirten um Rat gefragt zu werden. Ebenso bedenklich sei es, wenn Grundrechte durch positives Recht begrenzt und eingeschränkt werden. Der Versuch, die Drei-Ämter-Lehre als Teilungseinheit zugrundezulegen, führe dazu, wie Neumann bemerkt, daß ermüdende, verwirrende und teilweise einander widersprechende Wiederholungen entstanden sind. Problematisch erscheint uns hingegen die Unterscheidung Neumanns „zwischen den Gläubigen aus dem Volk Gottes und anderseits der Kirche" (42). Hier zeigt sich abermals, welchen Mißdeutungen der Begriff des „Volkes Gottes" ausgesetzt ist, dann besonders, wenn die politische Analogie den Schlüssel zum Verständnis abgeben soll.

Wien *Alexander Dordett*

DOMBOIS HANS, *Hierarchie.* Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur. Herder, Freiburg 1971. Kart., lam. DM 16.—.

In der gegenwärtigen Auseinandersetzung um Möglichkeit und Notwendigkeit einer „Demokratisierung" der Kirche gerät die hierarchische Struktur der Kirchenverfassung immer stärker in den Mittelpunkt der wisschenschaftlichen und „kirchenpolitischen" Diskussion. Unter den zu diesem Thema in letzter Zeit erschienenen Arbeiten nimmt die vorliegende Untersuchung des Heidelberger evangelischen Staats- und Kirchenrechtlers Hans Dombois insofern eine Sonderstellung ein, als hier nach Ansicht des Autors „zum ersten Male Entstehungsgrund, Bedingungen und Grenzen einer so großen geschichtlichen Form, die säkulare wie die kirchliche Hierarchie dem positiven wie dem negativen Tabu entnommen und rationaler Reflexion unterworfen" werden. Ausgehend von der Struktur des Hierarchischen überhaupt werden säkulare Formen von Hierarchie, wie sie sich im Lehenswesen, beim Militär, in der Gerichtsverfassung, in politischen Parteien und im Wirtschaftsleben herausgebildet haben, einer aufschlußreichen Analyse unterzogen, ehe dann als Schwerpunkt der Untersuchung der theologische Aspekt des Phänomens ins Auge gefaßt wird.

Nach einer systematischen Darstellung der zweigliedrigen Kirchenhierarchie, die zwar einer gewissen Originalität nicht entbehrt, aber der gegenseitigen Bezogenheit von Weihe- und Jurisdiktionshierarchie nicht voll gerecht wird und vor allem die Lehre des II. Vatikanums von der Einheit und der sakramentalen Mitteilung der geistlichen Dienstvollmacht in der Kirche außer acht läßt, folgen die kritischen Erwägungen des Vf. über die rechtssoziale Bedeutung der päpstlichen Unfehlbarkeit, über Recht und Kritik theologischer Begründung von Hierarchie und über die Zweigliedrigkeit der Kirchenverfassung. Dabei entwirft Dombois ein Modell, in dem entsprechend frühkirchlicher Tradition synodale und kollegiale Formen der Kirchenverfassung stärker zum Zuge kommen, wobei das hierarchische Strukturprinzip nicht einfachhin durch das kollegiale ersetzt werden soll, „sondern das erstere behält in einer veränderten Form eine wesentliche Bedeutung, ja geradezu seine ursprüngliche Legitimationsfunktion", was am Beispiel der von Papst Paul VI. bei der Bestätigung der Konzilsbeschlüsse verwendeten Formel „una cum" verdeutlicht wird.

Nicht hinreichend beantwortet ist wohl die theologisch eigentlich entscheidende Frage, wie weit nämlich die hierarchische Verfaßtheit von ihrem Ursprung her der Kirche eingestiftet ist. Wenn der Autor auch in den biblischen Gemeinden Elemente des Rangs und der Autorität anerkennt und dafür hält, daß in der Hierarchiebildung das dem Christentum eingestiftete Element der Rationalität seiner geschichtlich institutionellen Formbildung hervortritt, so lehnt er es doch als unhistorisch und unsachgemäß ab, Hierarchie auch nur als folgerichtige Fortentwicklung stiftungsmäßiger Ansätze aus dem NT zu bezeichnen. Ob er damit dem Selbstverständnis der katholischen Kirche, wie es sich in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums findet, gerecht werden kann, ist nicht ohne weiteres einsichtig. Das gilt auch für die scharfe und ungeschützte Behauptung: „Eine Definition der Kirchenverfassung im ganzen als hierarchisch ist häretisch", wenn diese Aussage auch durch die aufgewiesene Alternative einer Ergänzung durch synodale und kollegiale Formen eine gewisse Abschwächung und nähere Interpretation erfährt.

Die künftige Diskussion um die Verfassungsstruktur der Kirche und ihre konkrete ge-

schichtliche Reform wird an der vorliegenden Untersuchung nicht vorbeigehen können, die sich dadurch auszeichnet, daß sie schwer durchschaubare Wirklichkeitskomplexe transparent und für die wissenschaftliche Auseinandersetzung fruchtbar macht. Was der Trierer Generalvikar, Professor L. Hofmann, zur Einführung des Buches schreibt, spricht aus der ganzen Schrift: „Die Distanz des Protestanten dient hier nicht der Kritik am Fremden und der Kontroverse... Bis heute hat ihn ökumenische Sorge und Hoffnung, der Wunsch, gemeinsame Probleme und Aufgaben konstruktiv zu lösen, angetrieben."

Osnabrück *Hubert Müller*

BURKHARD MATHIS, *Rechtspositivismus und Naturrecht.* Eine Kritik der neukantianischen Rechtslehre. Unveränderter Nachdruck. (128.) Schöningh, Paderborn 1971 (1933). Kart. DM 14.—.

Der in Rom lebende betagte Kanonist aus dem Kapuzinerorden setzte sich vor 40 Jahren mit seinem Zeitgenossen und Landsmann, dem Berner Juristen Walther *Burckhardt,* auseinander. Der jetzige Nachdruck ist wahrscheinlich aus dem Interesse zu erklären, auf das der damalige Dialog zwischen neuscholastischen und neukantianisch-rechtspositivistischen Lehren wegen ihres Fortwirkens auch heute noch stößt. Vf. geht in lehrbuchhaft-gedrängtem Stil von der Philosophie Kants, besonders von seiner Erkenntnistheorie, aus. In den folgenden Kapiteln legt er jeweils zunächst die Anschauungen seines Gegners W. Burckhardt über Recht und Sittlichkeit, über das staatliche Verfassungsrecht, das materielle Staatsrecht, öffentliches und privates Recht, das Verbandsrecht und das Völkerrecht dar, bringt dann seine Kritik an und stellt als Gegenbild seine eigene neuscholastische Lehre hin. Am Schluß empfiehlt er die alten Werke der „scholastischen oder christlichen Rechtsphilosophie".

Mit einiger Wehmut muß man feststellen, daß derart klare, fast simplifizierende Ausführungen heute auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie kaum mehr möglich sind.

Graz *Hans Heimerl*

PASTORALTHEOLOGIE

ZELLER HERMANN, *Mensch sein mit Schwierigkeiten.* (79.) Ars Sacra, München 1968. Kart. lam. DM 6.20.

Begegnung mit dem Autor eines Buches, das man schätzt, ist manchesmal enttäuschend. Begegnung mit P. Zeller nie. Man wird immer mit einem guten Gedanken beschenkt. So sagte er mir neulich auf der Straße nur so nebenbei als Abschluß eines Gespräches: „Gesät wird in der Nacht, geerntet wird am Tag — aber es wird nicht unser Tag sein." Das ist echt Zeller. Knapp, abgründig, geistreich, schöne Sprache. Und das gleiche gilt von seinen Büchern und nicht zuletzt vom vorliegenden. Es sind Gedanken, bei denen es dafürsteht, weiter zu denken. Manches nur leise angedeutet, aber doch immer klar. Das ist der große Vorteil dieser Morgenbetrachtungen, die im Radio durch die Wärme der Sprache noch unterstrichen werden, die aber gedruckt Zeit geben, um wirklich eine Betrachtung daraus zu machen. Und das ist ja ihre Absicht. All die tausend Schwierigkeiten, die jeden Tag an uns herankommen, Enttäuschungen, Mißerfolge, Krankheit und Tod — es kommt alles zur Sprache. So wird man behutsam an der Hand genommen, um den Dingen Sinn zu geben.

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

WULF FRIEDRICH, *Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens.* Dokumente des II. Vatikanischen Konzils. (96.) Herder, Freiburg 1968. Kart. DM 9.80.

Was sich die Kirche im II. Vatikanum als Aufgabe gestellt hat: Erneuerung und Anpassung aus dem Geiste des Evangeliums, muß auch Grundanliegen der Orden sein. Und was von der Kirche heute insgesamt gilt, trifft auch für die Orden zu: Das bisherige — oft einseitige — Selbstverständnis des Ordensstandes ist fragwürdig geworden und größtenteils aufgegeben, ohne daß schon von einer Selbstfindung der Orden gesprochen werden könnte. Die Unruhe und Unsicherheit manifestieren sich im starren Festhalten am Herkömmlichen einerseits wie in maßloser Preisgabe des Bewährten andrerseits. Erneuerung kann aber nicht aus vollkommenem Bruch mit der Vergangenheit kommen, sondern aus lebendiger Kontinuität mit dem jeweiligen Ursprungsideal, das letztlich im Evangelium gründet.

Hier kann Wulfs Einführung und Kommentar in die Konzilsdokumente, die sich mit der Erneuerung des Ordenslebens befassen, allen Betroffenen eine echte Hilfe sein im Bestreben um die Verwirklichung der so dringlichen Erneuerung. Vf. bezieht nämlich in die Einführung und in den Kommentar zum Konzilstext auch die Entwürfe dazu ein wie auch die Kritiken und Wünsche der Konzilsväter. So kann der Leser das Werden und Wachsen der Konzilstexte über das Ordensleben mitverfolgen und zu einem tieferen Verständnis des Textes und damit auch des Wunsches der Kirche, wie zeitgemäße Erneuerung geschehen soll, gelangen.

Schwaz *Josef Steindl*

POMPEY HEINRICH, *Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin.* (372.) Herder, Freiburg 1968. Kart. lam DM 39.—.

Der Autor stellt sein umfangreiches und mit Literaturangaben reichlich belegtes Werk als

eine bibliographisch-historische Untersuchung der Entwicklungsstufen des Selbstverständnisses der sogenannten Pastoralmedizin vor und will darin einen Beitrag zur heutigen Erforschung des theologisch-medizinischen Grenzbereiches leisten, um die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Heilssorge, aber auch der Seelsorge für Heilkunst und Arzttum deutlicher erkennbar zu machen. Der Weg führt von der Verbindung von Priestertum und Arzttum im vorchristlichen Altertum zunächst zu einer Vereinigung der Heiltätigkeit mit den seelsorglichen Aufgaben der Geistlichen im Mittelalter — zur „medicina clericalis" —, die kirchlicherseits vergeblich verboten wurde. Es wird dann die Überwindung der aufklärerischen Ziele geschildert, wie der „medizinischen Polizei", und die Entfernung der letzten Spuren einer „medicina ruralis". Solange die Geistlichen nur die Volksgesundheitspflege und Medizinalpolizei unterstützen sollten und noch keine Hilfen aus den anthropologischen Wissenschaften, vornehmlich aus der Medizin, für die Seelsorge geboten wurden, kann man noch nicht von einem Beitrag der Pastoralmedizin sprechen (79). Mit einer anthropologischen Ausrichtung und der Schilderung möglicher Entwicklungstendenzen von Aufgabe und Funktion einer heutigen Pastoralmedizin klingt das Werk aus. Es wird betont, wie sehr die Pastoralmedizin heute gezwungen ist, zwischen dem medizinischen und dem theologischen Bereich eine Mittlerfunktion zu übernehmen, woraus sich ihre Bedeutung für die Seelsorgewissenschaft von selbst ergibt (308). „Weil die Pastoralmedizin von allen theologischen Disziplinen dem Menschen und den Naturwissenschaften und damit dem gesamten anthropologischen Denken am nächsten steht, kommt ihr als Hilfsdisziplin der praktischen Theologie die Aufgabe zu, der christlichen Ethik und Moraltheologie bei der naturwissenschaftlich-anthropologischen Wende auch im theologischen, speziell pastoralen Denken behilflich zu sein" (313).

Eine hochinteressante und lesenswerte Studie, die nur bestens empfohlen werden kann.

Vöcklabruck *Josef Rötzer*

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

Der Paderborner Dogmatiker rückt in diesem umfangreichen Band dem Schlagwort „Entsakralisierung" zu Leibe. Er will es aus seiner Undeutlichkeit und Ambivalenz herausheben, um nach Klarstellung des Bedeutungsgehaltes Konsequenzen für die Zukunft der Kirchen abzuleiten. Er geht aus von dem Sakralen als der grundlegenden Dimension der menschlichen Existenz, von der „konstitutiven und unaufhebbaren Bezogenheit alles Profanen auf den heiligen Gott hin" (176). Sakralisierung sei ein Vorgang, der sich aus der menschlichen Existenz ergibt, der somit zwangsläufig immer und überall zu finden ist. Sakralität habe einen zweifachen Aspekt, den der „Welt" und den der „Gnade". Beide seien nicht adäquat voneinander trennbar. Sie unterscheiden sich darin, daß das „Welthaft-Sakrale" die Dimension des „je und je Neuen" ist, während das „Gnadenhaft-Sakrale" sich als die Dimension des „ganz Neuen" erweise. Recht verstandene Entsakralisierung müsse das Sakralisierte in seinem diaphanen Charakter auf den heiligen Gott hin sichtbar machen. Nach Mühlen ist sie „der notwendige, kritische Prozeß, in welchem die immer gegenwärtige Tendenz zur Verabsolutierung des Sakralisierten aufgedeckt wird und in welchem dann unter Umständen solche Verabsolutierungen wieder rückgängig gemacht werden" (95). Für die nächste Zukunft sei eine weitere Abnahme der Faszination durch das ganz Neue, das absolut Zukünftige zu erwarten, während das je und je Neue, das Innerweltlich-Außergewöhnliche, seine Faszination steigern werde.

In den letzten drei Kap. wendet M. seine Thesen auf einzelne Gebiete an: auf die politische Macht, auf den kirchlichen Dienst, auf Ehe und Zölibat. Über die geforderte Entsakralisierung und die zugleich nötige Resakralisierung des kirchlichen Amtes und des Zölibats erfährt der Leser viele Einzelheiten, die der reflexiven Gründlichkeit und der Belesenheit des Autors bestes Zeugnis ausstellen. Freilich meldet sich ab und zu auch ein Einwand. So sehr das pseudosakrale Verständnis des kultischen Priestertums und der kirchlichen Autorität abgebaut und eine Entimorisierung, Personalisierung und Pneumatisierung der kirchlichen Autorität vollzogen werden muß, die Zukunft der Kirche sieht der Autor vielleicht doch ein wenig zu optimistisch: Sie „müßte bestimmt sein von der Faszination des Nächsten durch den Nächsten, des Bruders durch den Bruder (Schwester), insofern sie sich aufgrund ihres je eigenen Charismas gegenseitig die lebendige Erfahrung des lebendigen Gottes vermitteln" (407).

Wem die Kirche am Herzen liegt, der müßte sich mit diesem Werk auseinandersetzen. Dem aufmerksamen Leser werden sich nicht nur tiefe Einsichten in das Wesen der gegenwärtigen kirchlichen Krise erschließen, sondern auch Imperative für ein situationsgerechtes Handeln anbieten.

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

Die Autorin hat Schwung, Bemühen und guten Willen in diese „Glossen" investiert. Das

Resultat befriedigt leider nicht. Sie übernimmt sich mit der weitgespannten Thematik der 32 Kurzbeiträge, in denen „leichtfüßig" und gelegentlich auch „schief" grundlegende Fragen angeschnitten werden (z. B. Liturgie, Mündigkeit, Anpassung, Gottesbild, Theologie, Beichte, Ehemoral, Sünde, Dogma, Ökumene). Der bemühte Leser soll dann vorgelegte Fragen meditieren (oder diskutieren?), mit denen selbst ein Karl Rahner seine Mühe und Not hätte. Er muß sich überfordert fühlen und bleibt auch nach der Lektüre des durchaus nicht billigen Heftchens ein „verwirrter Christ".

St. Pölten *Karl Pfaffenbichler*

TÜRK HANS JOACHIM (Hg.), *Glaube — Unglaube. (340.)* (Grünewald, Materialbücher 2.) Mainz 1971. Kart. Snolin DM 24.—.

Denen, die es bisher noch nicht gemerkt haben sollten, wird es hier gesagt: Während ein Teil der Amtsträger der Kirche ihre soziale Stellung im Gottesvolk zu verbessern suchen, werden die Gläubigen immer weniger. Die heutige Zeit läßt uns die Wahrheit der ersten Seligpreisung der Bergpredigt wie die Richtigkeit der Warnungen des Herrn vor den Gefahren des Reichtums erleben. Die Wohlstandsgesellschaft ist drauf und dran, den Glauben zu verlieren, weil sie ohne ihn auszukommen meint.

Soziologen, Psychologen, Sprachwissenschaftler, Pädagogen und (sogar) Theologen beleuchten diesen bedrückenden Sachverhalt. Gelegentlich könnte bei der Lektüre des Buches der Eindruck entstehen, daß auch der noch verbleibende Rest von Christen „nicht mehr zu verwenden" sei. Doch das Anliegen des Buches ist in den Fragen formuliert: 1. „Ist Glaube mitmenschlich und gesellschaftlich zu verantworten?" 2. „Kann der Glaube intellektuell verantwortet werden?" Darauf wird (259—266) unter Berücksichtigung des in den einzelnen Beiträgen Gesagten vom Hg. eine zwar positive, aber trotzdem unbefriedigende Antwort gegeben, wenn z. B. die Transzendenz Gottes zu einer natürlichen Unerkennbarkeit übersteigert und in reformatorischer Art „die Glaubwürdigkeit des Glaubens nur im Glauben selbst erkennbar" genannt wird unter Ignorierung des Dogmas von 1870 (D 3026).
Es liegt wohl an der Kürze der Beiträge, daß manches vereinfachend, fast oberflächlich anmutet. Der gezogene Rahmen läßt kaum eigentliche Abhandlungen zu. Die verhältnismäßig große Zahl der Autoren verhindert eine gerade Linie. Auch hier müssen gegen manche Behauptungen und Schlußfolgerungen, schon gegen Methoden der Forschung Vorbehalte angemeldet werden, so etwa gegen die auch von anderen Veröffentlichungen des Autors her bekannte Leugnung des Wissenschaftscharakters der Theologie durch Rupert Lay. Die Universitäten müßten sicher noch auf eine Reihe anderer Wissenschaften verzichten, wollte man den hier vertretenen Wissenschaftsbegriff überall als Maßstab anwenden. Andererseits: Was sollte eine vom Glauben absehende Religionswissenschaft oder „Metatheologie" für die Ausbildung von Verkündern des Glaubens beitragen?
Dem Praktiker wird die Literaturauslese am Schluß des Buches willkommen sein. Im großen und ganzen ermöglicht das Sammelwerk dem kritischen Leser eine gewisse Orientierung über bestehende Meinungen und regt zu weiterem Studium an.

Wels *Peter Eder*

BASTIAN HANS-DIETER (Hg.), *Kirchliches Amt im Umbruch.* (Gesellschaft und Theologie, Praxis der Kirche. Nr. 7.) (296.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1971. Snolin DM 24.—.

In allen christlichen Kirchen des Westens ist das Amt in Krisen und Umbruch geraten. Es ist ein erfreuliches Zeichen ökumenischer Verbundenheit, daß sich in solch gemeinsamer Not ein evang. und ein kath. Verlag, evang. und kath. Christen, Theologen, Amtsträger, darunter der evangelisch-lutherische Landesbischof in Braunschweig und der katholische Diözesanbischof von Münster, zusammengetan haben, um „das Amt im Umbruch" zu be-denken. Das kirchliche Amt, schreibt Hg. einleitend, wird heute seinen Nachwuchs besser finden, „wenn es den Umbruch nicht verschweigt, sondern Aporien, Konflikte, Passionen beim Namen nennt".
So schreiben je ein evang. und kath. Theologe zur Theologie des kirchlichen Amtes, wobei man eine erstaunliche Annäherung des Verständnisses feststellt, je ein evang. und kath. Soziologe zur Soziologie und je ein evang. und kath. Pfarrer zur Organisation des kirchlichen Amtes. Es folgen vier evang. und fünf kath. Praxisberichte, die interessante Einblicke in die Arbeit eines Stadtpfarrers, eines Landpfarrers, eines Studentenpfarrers, einer Teampfarrei, eines Industriepfarramtes, der Telefon-, Krankenhaus- und Gefangenenpastoral und in die Arbeit an einer Akademie bieten. Dann folgen je zwei Berichte zu den Problemen „Die Frau und das kirchliche Amt" und „Das kirchliche Leitungsamt"; drei evang. und zwei kath. Statements über „Das kirchliche Amt im Urteil der Laien" und schließlich einige Überlegungen zum „Bild des Pfarrers in der Nachkriegsliteratur": Kultdiener oder Sozialreformer.
Die Probleme sind überall dieselben, und es ist hoch an der Zeit, daß wir — kath. und evang. Christen und Amtsträger — Erfahrungen austauschen und voneinander lernen und daß es auf beiden Seiten und untereinander zu echten Kommunikationen zwischen Theoretikern und Praktikern kommt. Den hier vorgelegten Berichten liegen sehr verschiedene Modelle und Modellvorstellungen zu-

grunde: „eine Art Spielmaterial", wie mit Recht gesagt wird, das zum Experiment anregen soll. Dabei ist die Rede von kommunaler und kirchlicher Planung, von der Arbeit in Team und Gruppe; vom Pfarrer auf Zeit und im Nebenamt; von parochialen Vorstehern mit Spezialaufgaben im Nebenamt, von spzialisierten Pfarrern in funktionsgegliederten Gemeinden, von den Mitarbeitern verschiedener Fachrichtungen in spezialisierten Diensten; von den Problemen in der üblichen Betreuungskirche; vom Trend zu kleinen, überschaubaren Personalpfarreien auf der einen Seite und zu Großpfarreien auf der anderen Seite; von der Berufsrolle des Pfarrers in der heutigen Gesellschaft und gegenüber den Erwartungen seiner Gemeinde; von Spezialisierung, Rationalisierung und Ökonomisierung, vom Autoritätsverfall, von der nötigen Sozialarbeit, von Amt und Ämtern der Frau; schließlich von der „Fach"-Pfarrerausbildung.

Nicht jeder wird alle Meinungen teilen; aber jeder, dem die Verkündigung der befreienden Botschaft Jesu ein Anliegen ist, wird dieses anregende Buch mit großen Nutzen lesen.

Wien *Ferdinand Klostermann*

RULLA LUIGI M., *Depth Psychology and Vocation.* A psycho-social Perspective. (438.) Gregorian University Press, Rome 1971. Paperback, Lire 5500.

Vf., Vorstand des Institutes für Psychologie an der Gregorianischen Universität in Rom, zeigt für seine Arbeit eine umfassende Vorbildung: Dr. med., 8 Jahre Chirurg in Turin, trat mit 32 Jahren in den Jesuitenorden ein und erhielt dort Ausbildung in Philosophie und Theologie, dann 4 Jahre Ausbildung in Psychiatrie. Vielleicht hat ihn seine eigene späte Berufung zu dieser Studie über den Priester- und Ordensberuf geführt. Er will erstmals eine „psycho-soziale" Theorie bringen. Sie kennt zwei Pole: Erstens den Einzelnen, der sich frei für den Priesterberuf entscheidet. Dieser Entschluß ist nicht nur durch klar bewußte, sondern auch durch unbewußte Motive geworden. So ist ein Zwiespalt, der Einsatz und Wirksamkeit lähmt, erklärbar. Zweitens die Autorität der Kirche, der sich der Einzelne unterordnet, die ihm Aufgaben und Haltung vorschreibt. Es ist das Schema Heideggers, der das Dasein des Einzelnen auch nur im „In-der-Welt-sein" und „Mit-sein" kennt. Diese Hinordnung zur Gemeinschaft ist dem Priesterberuf wesentlich, denn dieser Beruf weist wesentlich auf andere hin, denen das Wirken gilt. Vf. kommt dann auf sehr aktuelle Fragen: Autorität, lebenslängliche Treue im Beruf, Zölibat u. a. Um es gleich zu sagen: er ist in allem sehr konservativ, tritt für das Zölibatsgesetz ein und zitiert ausführlich die einschlägigen Konzilstexte („Lumen gentium", „Optatam" und „Presbyterorum") als Beweisquellen seiner Arbeit.

Das gewiß sehr aktuelle Thema vom Priesterberuf wird hier mit großer, ja zu großer Gelehrsamkeit behandelt: Die veraltete Form von Thesen, die schulmäßig pedantische Form der Begriffserklärungen (Definitionen) und Einteilungen, die Verklammerung des Textes in die riesige Literatur (30 Seiten!) ersticken stellenweise fast die Ausführungen. Dazu kommt, daß die Arbeit in englischer Sprache verfaßt ist.

Graz *Johannes Fischl*

FRANK GEORG KARL, *Die gefilterte Zeit.* Aufschriebe am Rand. (129.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1971. Brosch. S 78.—.

Vf. ist Professor für Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule in Eßlingen; er verfaßte mehrere Arbeiten über den englischen Religionsphilosophen Friedrich von Hügel und übersetzte englische Literatur. Vor allem beschäftigt ihn die Gottesfrage und die Frage nach dem eschatologischen Schicksal des Menschen. Seine Traktate „Himmel und Hölle" (1970) und „Zeitgenosse Tod" (1971) gehören zu diesem Themenkreis wie auch das allgemein verständlich gehaltene, für breitere Leserkreise bestimmte Buch „Die gefilterte Zeit". In Rundfunk und Presse sieht Frank wesentliche Organe für die Erwachsenenbildung auch in katholischer Sicht. Das Buch beschäftigt sich, wie der Titel sagt, mit der Zeit, und zwar mit unserer Zeit, die für so viele Menschen schwierig geworden ist, für noch mehr oft absurd wird. Die Welt von heute ist für den Menschen nicht mehr überschaubar, es wird für den einzelnen immer schwieriger, sich mit dieser Welt zu arrangieren, vor allem aber Gott noch in dieser oft sinnlos erscheinenden Welt zu erkennen.

Die drei Teile des Buches „Zwischen dem siebenten und achten Tag", „Das umschrittene Jahr" und „Das letzte Wort" versuchen immer aufs neue, in Momentaufnahmen das Bleibende im Vergehenden, das Sinnvolle im anscheinend Sinnlosen, das Letztgültige im Dahinschwindenden zu erkennen und dem Leser aufzuzeigen. Ob die kurzen Texte die Gesellschaft kritisch analysieren, ob sie zur Meditation auffordern, ob sie ein alltägliches Ereignis, ein Fest (Ostern, Neujahr, Bußtag, Pfingsten), eine persönliche Situation des Verfassers, eine Bibelstelle schildern und interpretieren: immer wird das Allgemeine im Besonderen gesucht, wird die Zeit „gefiltert", und immer bleibt etwas Unauflösbares, ein Ewiges, ein Wert zurück.

„Aufschriebe am Rande" soll wohl die Verdeutschung für „Marginalie" sein, doch „am Rande" meint auch, daß man sich immer aus der Hast und Hektik des Alltages hinausbegeben soll an den Rand, daß man von dorther erst zurückblicken kann, und daß man vom Rande her erst die rechte Übersicht und zugleich eine neue Aussicht gewinnen

kann. Das Buch kann uns Mut geben, uns vom Alltäglichen zu lösen, und will damit den Blick weiten für die Zeit nach dieser Zeit, für den achten Tag, der einmal sicher nach dem siebten kommen wird, wenn wir ihn auch nicht in der Kürze erwarten, wie es Paulus getan hat. So wird das Buch auch immer wieder zur Neudeutung bekannter Bibelzitate.
Ob Fernsehen oder Urlaub, ob Massentourismus oder Sprache, ob Ehe oder ein einfacher Ginsterbusch, ob Sexwelle oder Hochschulwahlen, ob Protestsong oder Max Frischs „Biographie"-Stück — jedes Ereignis, jeder Gegenstand führt den Vf. auf Gott, auf Christus und damit zur Deutung der Zukunft. Viel beschäftigt den Autor Ostern und das Auferstehungswunder und dessen Einordnung in die christliche Glaubenswelt unserer Zeit. So bietet das Buch immer neue Anregungen für Geistliche und Laien, für Geistliche als Grundlage zu Predigten, Aussprachen und Diskussionen mit Jugendlichen, für Laien als Lektüre zum Nachdenken, zur Entspannung und zu einem Umdenken.

Wels *Wilhelm Bortenschlager*

HOMILETIK

KAHLEFELD, H./KNOCH, O. (Hg.), *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. Die Evangelien (Lesejahr B), Hefte 3—4 (331—566.). Die Evangelien (Lesejahr C), Hefte 5.9.12 (429.). Die Episteln (Lesejahr C), Hefte 6—8, 10—11 (616.), Knecht, Frankfurt/KBW, Stuttgart 1970/1971. Kart.

Die beiden ersten Lieferungen dieses Werkes, das die ntl Perikopen der neuen Leseordnung für die Verkündigung erschließen will, sind bereits in dieser Zeitschrift 118 (1970) 403 besprochen und empfohlen worden. In den Jahren 1970—1971 ist die Sammlung nun auf 12 Faszikel angewachsen und umfaßt außer den Evangelienperikopen des Lesejahres B (Mk) die Episteln und Evangelien des Lesejahres C (Lk). Wer das Werk subskribiert hat, bezieht die Lieferungen zu einem verbilligten Preis.
Das Schema, nach dem die Perikopen besprochen werden, ist gleichgeblieben. Es hat sich offensichtlich bewährt. Die mitwirkenden Exegeten teilen sich weiterhin die Aufgabe mit Kerygmatikern, die jeweils im zweiten Teil Anregungen zur Meditation des Schrifttextes bieten, allgemeine Bemerkungen im Blick auf den Hörer machen und dann Vorschläge zur Predigt unterbreiten. Gegenüber den ersten Heften ist neu, daß die Namen der Bearbeiter nun auch im Inhaltsverzeichnis erscheinen. Das Werk war ursprünglich auf 16 bis 20 Lieferungen berechnet. Nachdem aber nun mit 12 Heften erst knapp die Hälfte des Gesamtwerkes vorliegt, dürfte der Gesamtumfang auf ca. 25 Lieferungen ansteigen. Wenn das Unternehmen abgeschlossen sein wird, liegt dem Prediger ein Handbuch zur biblischen Homilie vor, das ihm praktischen Nutzen bringen kann. Da sich die strenge Homilie als aktualisierende Perikopenauslegung (auch abgesehen von den Schwierigkeiten der eigentlichen Exegese) heute offenbar in einer Krise befindet, ist es besonders angebracht, daß die kerygmatischen Aufbereitungen nicht nur die eigentliche Homilie, sondern auch thematische Predigten ins Auge fassen.

Bochum *Gerhard Schneider*

RUPP WALTER, *Gottesdienste für heute.* (216.) Tyrolia, Innsbruck/Echter, Würzburg 1971, ²1972. Kart. S 140.—, DM 19.80.

Wenn auch der Wunsch nach jeweils selbst entworfenen Liturgiemodellen und Spontaneität zu Recht besteht bzw. man dem Argument „Jeder Gottesdienst ist eine einmalige Sache" zustimmen kann, zeigt doch gerade die Praxis, daß die radikale Verwirklichung dieser Forderung hinsichtlich der Materialien die Kräfte der verantwortlichen Gestalter im ganzen gesehen übersteigt. Mit anderen Worten: Vorlagen werden immer nötig sein — zumindest als Anregung und Quelle. Von daher sollte man solche Bemühungen nicht als „Vorschub leisten mangelnder Initiative" abqualifizieren, sondern sie vielmehr bzgl. Brauchbarkeit auf ihre Eignung prüfen.
Rupp ist es hervorragend gelungen, nicht nur ein gutes Grundkonzept und Einzelelemente vorzulegen, sondern er bietet sie auch in einer für den Gebrauch handlichen Weise dar. Man kann das Werk in zwei Teile gliedern. Im ersten sind, geordnet nach Themenkreisen (wie: Freiheit, Frohe Botschaft usw.), Texte aus der Profanliteratur, Gebete, Biblische Literatur und Fürbitten abgedruckt; der zweite stellt einige Muster für Schuldbekenntnisse, Kyrie-Rufe und Glaubensbekenntnisse, die je nach Bedarf Verwendung finden können, zur Verfügung. In einem konsequent durchgehaltenen Schema, das selbstverständlich reiche Variationsmöglichkeiten läßt, bringt Vf. einerseits einen jeweils abgerundeten Kreis von Bestandteilen zu einer bestimmten Thematik und erweist sich so sehr hilfreich für die Vorbereitung von konkreten Gottesdiensten. Daneben erleichtert der Aufbau die Suche nach Einzelstücken, die man für irgend einen „Anlaß" benötigt. Der „Anspruch der Gemeinden" — anderseits die oft fehlende Zeit — zwingen ja vielfach dazu, auf bereits Erprobtes zurückzugreifen. Hinsichtlich der Gebetstexte ist der ungekünstelte, knappe und frische Tenor zu begrüßen. Was die „Gebetsadresse" (speziell vieler Fürbitten) betrifft, fällt eine Vorliebe für die „Christusanrede" auf; damit wird sich nicht jeder leicht befreunden (Per Christum!). Auch sonst kann man bei den Fürbitten (z. B.

Gebetsaufforderung und Anliegenserie) manchmal anderer Meinung sein. Die Auswahl der Lesestücke berücksichtigt die verschiedensten biblischen Schriften und moderne Autoren. Gerade letzteres stellt (unbeschadet selbstverständlich kritischer Auswahl!) eine nicht zu unterschätzende Bereicherung des Gottesdienstes dar. Im praktischen Gebrauch wurden die Qualitäten des Buches, das bereits in 2. Auflage vorliegt, schon mehrfach bestätigt.

Bamberg *Hermann Reifenberg*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

DESSECKER KLAUS/MARTIN GERHARD/MEYER ZU UPTRUP, KLAUS, *Religionspädagogische Projektforschung.* (248.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1970. Paperback DM 18.—.

Die harte Kritik, die am RU, besonders am RU an den höheren Schulen geübt wird, ist sicher nicht unberechtigt. Sie richtet sich übrigens in den meisten Fällen nicht gegen den RU als solchen, sondern gegen die Art und Weise, wie er heute noch vielfach erteilt wird. Die mit der Materie vertrauten Fachleute sind der Überzeugung, daß der RU in der Schule in Zukunft sich nur behaupten wird, wenn er sich in die moderne Schule integriert und dem Schüler die Relevanz des christlichen Glaubens für die Gegenwart verdeutlicht wird. Von verschiedenen Gruppen werden in jüngster Zeit Untersuchungen durchgeführt und Überlegungen angestellt, um in Erfahrung zu bringen, wie die neue Aufgabe am besten gelöst werden kann. So haben in Baden-Württemberg mehrere Teams evangelischer Religionslehrer in einer zweijährigen Arbeit einen neuen Lehrplan für alle Klassen des Gymnasiums ausgearbeitet und das Modell eines problemorientierten Unterrichtes erstellt. Dabei wurden die neuesten Erkenntnisse der Didaktik und auch die Denkmodelle der Informationstheorie und Kybernetik mit in die Arbeit einbezogen.

Das Buch, das die Arbeit des Teams zusammenfaßt, ist in acht Kapitel aufgegliedert. Zunächst wird die Grundidee der religionspädagogischen Projektforschung (RPF) dargestellt. Das Hauptproblem für den Religionslehrer ist die Motivation. Wir dürfen nicht von vornherein annehmen zu wissen, was wir zu verkünden bzw. zu unterrichten haben. Der Partner, dem unser Dienst gilt, d. h. der Schüler in seinem gesamten sozialen Bereich, muß berücksichtigt werden. Bis jetzt ist leider noch keine genaue Kenntnis der Bedürfnisse der Schüler auf empirischem Weg erarbeitet worden. Es fehlt aber auch eine empirische Untersuchung über die Bedürfnisse der Religionslehrer. Dabei geht es vor allem um die Brauchbarkeit der derzeit zur Verfügung stehenden Lehrmittel und Unterrichtshilfen. Erst aufgrund all dieser Forschungen kann eine der heutigen Situation entsprechende Didaktik entwickelt werden.

Das 2. Kap. behandelt die Funktion, die Ziele und die Methoden des RU. Der Vf. dieses Abschnitts weist zunächst auf die große Bedeutung einer beweglichen Lehrplangestaltung hin. Eine solche bedeutet keineswegs den Verzicht auf eine Gesamtkonzeption. Erforderlich ist dabei eine gute Zusammenarbeit der Religionslehrer. Der ev. RU wird als „Dienst der Kirche an der Schule" betrachtet. Bei der Festlegung der Ziele sollten nach dem Vf. im Sinne der Curriculumsforschung drei Gesichtspunkte beachtet werden: die Bedürfnisse der Schüler, die Anforderungen, die dem Schüler aus der Gesellschaft entgegentreten und die Ansprüche der am RU beteiligten Fachwissenschaften mit Einschluß der systematischen Theologie. Alle Zielsetzungen müssen selbstverständlich dort eine Grenze haben, wo sie die Gefahr heraufbeschwören, der jungen Generation Bibel und Kirche zu verleiden. Der Unterricht soll Abwechslung bringen und offen sein für eine gesunde Kritik, offen aber auch zu Alternativen zur Meinung des Lehrers. Dieser darf seine eigene Meinung nicht verheimlichen, soll sie den Schülern aber auch nicht aufdrängen. Im Hinblick auf die drei Prinzipien Einzelner, Gesellschaft und geistiges Leben formuliert nun der Vf. pädagogische und theologische Intentionen. Für thematische Unterrichtseinheiten, z. B. Aggression und Bergpredigt, nennt der Vf. verschiedene Unterrichtsziele, die sich aus bestimmten Unterrichtsansätzen ergeben. Sehr interessant und pädagogisch gut durchdacht sind die Ausführungen über den kooperativen Unterrichtsstil im ev. RU. Eingehend wird die Gruppenarbeit und das Rundgespräch behandelt.

Das 3. Kap. bringt einen Lehrplanentwurf mit Empfehlungen zur Didaktik und Methodik der einzelnen Klassen. Es wird jeweils die Situation und die Aufgabe des RU einer jeden Gruppe aufgezeigt, worauf eine Stoffübersicht folgt. Für die Oberstufe ist außerdem eine Reihe von Themenkreisen zusammengestellt, die aktuelle Probleme betreffen. Im 4. Kap. wird ein Unterrichtsmodell mit dem Thema „Die Aggression im Leben des Christen" entworfen. Die in den vorhergehenden Kapiteln dargelegten Grundsätze sind dabei gut veranschaulicht. In einem weiteren Abschnitt beschäftigt sich der Vf. mit dem RU als Kommunikationsvorgang, sucht ihn mit den Denkmodellen der Kommunikationstheorie zu beschreiben und aus den Modellvorstellungen eine religionspädagogische Didaktik abzuleiten. Die drei letzten Kapitel des Buches sind verhältnismäßig kurz gefaßt und bringen wissenschaftstheoretische Aspekte zur Unterrichtsmodellentwicklung, Erfahrungsberichte und als Abschluß Vor-

schläge zur Planung eines religionspädagogischen Informations- und Dokumentationsdienstes.
Wir müssen für jede Arbeit dankbar sein, die darauf angelegt ist, dem Religionslehrer zu helfen, die großen Schwierigkeiten, die heute auf ihn zukommen, zu meistern. Die zahlreichen Abmeldungen vom RU in den Oberklassen vieler höherer Schulen in der Bundesrepublik sind ein Alarmzeichen. Das gilt für den katholischen Bereich genau so wie für den evangelischen. Wenn das Buch auch zunächst für die ev. Religionslehrer geschrieben wurde, so gelten seine Aussagen im großen und ganzen auch für die katholischen. Man mag da und dort vielleicht die Akzente etwas anders setzen oder in einzelnen Dingen anderer Meinung sein. Jedenfalls wird der Religionslehrer, der das Buch durchstudiert, wertvolle Anregungen und echte Hilfen für seinen Unterricht erhalten.

Linz *Bruno Schilling*

SCHMIDT HEINZ G. (Hg.), *Mit jungen Leuten.* Handbuch für die Jugendarbeit. Mit einem Lehrbuch, einem Lesebuch und einem Register. (228.) (Pfeiffer-Werkbücher 100.) München 1971. Kart. lam. DM 12.80, sfr 16.—.

Die Stellungnahme eines Lesers zu einem Buch hängt nicht zuletzt von den Erwartungen ab, mit denen er an es herangeht. Der Untertitel verspricht viel, desgleichen die Einleitung, in der sich die zehn Autoren (Psychologen, Pädagogen, Soziologen, Theologen) vorstellen und den Leser darauf vorbereiten, daß sie ihm keinesfalls „Rezepte" liefern wollen, sondern — und das wird im ersten Beitrag des Hg.s noch deutlicher — an seine Offenheit und Phantasie appellieren. Dies ist dazu angetan, im Leser Neugier und Hoffnung auf Brauchbares zu wecken, und er (in diesem Fall der Rezensent) folgt zuerst dem Impuls, sich die Literaturliste im Anhang anzusehen. Hier erlebt er allerdings eine Enttäuschung: in einer Vorbemerkung dazu versucht Hg. allerdings die sofort auffallende Subjektivität und Einseitigkeit der Literaturangaben durch die Bemerkung zu entschärfen, daß die Auswahl subjektiv sei, die sich gleichwohl zumeist mit grundlegenden Werken der Jugendarbeit befasse. Wenn die Subjektivität jedoch so weit geht, daß beispielsweise unter dem Stichwort „Schule" nur drei eher polemische Publikationen angeführt werden, die doch wohl nicht als grundlegend angesehen werden können, ist man versucht, von einer geradezu manipulativen Meinungsbildung zu sprechen. Ähnliches trifft zu beim Stichwort „Aufklärung"; das Stichwort „Sexualpädagogik" hingegen bietet eine ziemlich bunte Auswahl mit immerhin zwei grundlegenden Werken. Bei anderen Stichworten, z. B. „Lesen", „Jugendpsychologie", „Gesellschaft" etc., sind die Literaturangaben mager und nicht immer auf dem letzten Stand. Die Verwendbarkeit vieler hier zitierter Arbeiten für den Jugendleiter wäre noch näher zu untersuchen. Auf jeden Fall scheint die Bezeichnung „Lexikon" für diese Literaturliste eher übertrieben zu sein.
Nach diesen kritischen Betrachtungen der Literaturliste nun zu den Originalbeiträgen des Buches: Im 1. Teil, der sich „Lehrbuch" betitelt, wird unter den Überschriften „Zusammenleben", „Rollenverhalten", „Vom Vermitteln", „Auftrag der Kirche", „Mitmenschlichkeit" u. a. viel Konkretes und Brauchbares gesagt. Die Zielvorstellung der Autoren geht auf eine freie, phantasievolle und nicht autoritäre Ausrichtung der Jugendarbeit. Der 2. Teil, „Lesebuch", bringt außer einer Tonbandmitschrift eines Referates von Friedrich Mayer, gehalten bei der Bundeskonferenz der Kath. Jugend Österreichs im Frühjahr 1970, und einem Briefwechsel mit dem Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit über Fragen der außerschulischen Jugenderziehung, vier Interviews mit holländischen und zwei mit deutschen hauptamtlich in der Jugendarbeit Tätigen. Besonders das Referat von Prof. Mayer und die Interviews mit den Holländern zeigen, welches Maß an Bereitschaft und Mut zum Umdenken die Arbeit für und mit der Jugend heute fordert. Damit werden einige wichtige Anstöße zur Diskussion und zum Weiterdenken gegeben. Zum umfangreichen Adressenteil, der für die Jugendleiter in Deutschland sicherlich eine Hilfe darstellt, sei noch mit Bedauern vermerkt, daß Österreich und die Schweiz nicht berücksichtigt wurden.
Im ganzen gesehen bietet dieses „Handbuch" zwar etwas disparate, aber im einzelnen interessante Resümees aus wichtigen Gebieten der Jugendpsychologie und Jugendarbeit.

Linz *Josef Mayr*

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.

Um es gleich vorwegzunehmen: der Verfasserin geht es um einen gesellschaftsbezogenen Religionsunterricht. Dieser soll die Schüler zur konstruktiven Gesellschaftskritik und Gesellschaftsveränderung befähigen helfen. Diese Zielsetzung wird nun nicht einfach vom grünen Tisch aus vorgeplant, sondern erwächst hauptsächlich aus der Unterrichtspraxis und ihrer nachfolgenden Reflexion. Dabei kommt der Autorin zweifellos ihr Studium der Erziehungswissenschaften, der Politik, der Philosophie und Theologie zugute.
Die Lektüre dieses sehr problemoffen angelegten Buches vermag einen nachhaltigen

Eindruck von der Relevanz der soziopolitischen Unterweisung zu vermitteln und die allenthalben aufbrechende Erkenntnis zu festigen, wie sehr die christliche Botschaft gesellschaftsorientiert ist. Wie im praktischen Teil aufgewiesen wird, geht es dabei nicht um ein unterrichtliches Anliegen, das vielleicht erst in der gymnasialen Oberstufe zu behandeln wäre, sondern um eine Aufgabe, die ansatzweise schon in der ersten Pflichtschulstufe zu verwirklichen ist. Wer immer sich mit den vorgelegten Gedankengängen und Motivationen beschäftigt, wird dankbar vermerken, daß deren Durchführbarkeit in den ausführlichen Unterrichtsbeispielen und -skizzen getestet wird. Hier geht es zum einen um die Überwindung sanktionierter Verhaltensregeln, zum andern um eine Verlaufsbeschreibung einer Unterrichtseinheit zum Thema: Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, wobei das Dargelegte nicht als starres Modell zu verstehen ist, sondern bewußt zur kritischen Diskussion herausfordert. Ähnlich verhält es sich mit dem Lehrversuch zur Stillung des Seesturmes. Gedanken zu einer Erziehung des Friedens beschließen den informativen Band.
Dadurch, daß die Autorin in die Vielschichtigkeit der religionspädagogischen Fragestellung einführt, wird ihre Veröffentlichung betont lesens- und bedenkenswert.

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.

Dieser Sammelband vereinigt verschiedene Aufsätze, die der bekannte evangelische Religionspädagoge seit 1965 zur Pädagogik und Religionspädagogik verfaßt hat. Damit sind auch schon die beiden Bezugspunkte genannt, die immer wieder von verschiedenen Aspekten her angepeilt werden und deren differenzierte Verflochtenheit je neu bewußt gemacht wird.
Den klaren, betont wissenschaftsorientierten und ob der innewohnenden Problematik keineswegs mühelos zu verarbeitenden Gedankengängen kommt u. a. deswegen besondere Bedeutung zu, weil hier versucht wird, die mitunter sträflich vernachlässigte pädagogische Relation katechetisch-religionspädagogischer Bemühungen deutlich sichtbar zu machen. Der erste Teil der Aufsätze bezieht sich auf die Schule und ihre dynamischen Veränderungen, der zweite Teil ist der Religionspädagogik verpflichtet, wobei die umstrittenen Zielsetzungen des Religionsunterrichtes den Schwerpunkt darstellen. Es wird aber auch auf dessen Inhalte und die didaktischen Grundtypen eingegangen und vornehmlich der problemorientierte (thematische) Religionsunterricht nach dem sog. Kontexttypus umrissen. Besonders interessieren müßten auch die beiden abschließenden Aufsätze über den Sinn des Religionsunterrichtes und dessen Stellung in der Gesamtschule.

Dem aufmerksamen Leser wird sich bald erschließen, wie sehr die mitunter recht theoretisch erscheinenden Beiträge tatsächlich doch ungemein stark die Anliegen und Nöte der heutigen Religionslehrer aufgreifen, bewußt machen und Perspektiven eröffnen, die neuen Mut schenken können. Darin liegt zugleich auch die Empfehlung, die man diesem sehr gehaltvollen Sammelband mitgeben darf.

GROSCH HEINZ (Hg.), *Religion in der Grundschule.* Didaktische Reflexionen, Entwürfe und Modelle. (300 S., 12 Abb.) Diesterweg, Frankfurt/Patmos, Düsseldorf 1971. Kart. DM 24.—.

Wie im Vorwort von Kl. Wegenast vermerkt wird, ist diese Publikation darauf angelegt, dem Ruf der Religionslehrer nach einem erneuerten Konzept des Religionsunterrichtes der Grundstufe und nach Arbeitshilfen für den Unterricht nachzukommen. Vertreter verschiedener Konfessionen, Lehrer und Hochschuldozenten, Pädagogen und Theologen haben sich zusammengetan, „um kritisch über eigene Erfahrungen zu berichten und anhand von didaktischen Reflexionen, Entwürfen und Modellen Anregungen für die Arbeit im Religionsunterricht der Grundschule zu geben". (7)

Im 1. Abschnitt behandelt der Hg. die Bedingungen und Zielsetzungen des Religionsunterrichtes. Von dieser Basis aus werden im 2. Abschnitt didaktische Reflexionen entwickelt und dies anhand von Themen, die bereits in der Grundschule begegnen. Darunter ist der Aufsatz über „Das Kind und seine Welt als Thema des Religionsunterrichtes" sehr bedenkenswert. Als wegweisend erweist sich die Abhandlung über den „Biblischen Unterricht". Sie zeigt nicht nur die Problematik schonungslos auf, die sich aus dem Mißverhältnis von kindlicher Auffassungskraft und komplexer Textgestalt ergibt und oftmals zu späteren unheilvollen Glaubenskrisen führt, sondern sie legt auch Beispiele vor, wie diese Klippen umgangen werden können (Jüngerberufung, Paulus, atl Texte). Der 3. Abschnitt bringt Entwürfe und Modelle zu folgenden Themen: Schuld und Vergebung, Angst, Freundschaft, Unsere Welt, Jesus, Blinde werden sehend, Unsere Kirche, Glaube für die Welt. Der im Anhang vorfindliche Beitrag zu „Ostern" als einem Beispiel für einen fächerübergreifenden Unterricht, hat besonderen Informationswert. Zwar wird die eigentliche theologische Komponente mehr als nötig knapp gehalten, dafür wird aber gut sichtbar, wie Deutschunterricht, Sachkundeunterricht, Kunsterziehung und Religionsunterricht dieses umfassende Thema angehen.

Dieses Buch vermag sowohl eine festgefahrene Unterrichtspraxis gehörig aufzureißen, als auch besorgten und unsicher gewordenen Religionslehrern neue Wegmarkierungen aufzuzeigen.

BERG SIGRID, *Kurze literarische Texte für den Religionsunterricht.* Inhalt in Stichworten, Thematik, Altersstufe. Bd. I. (104) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1971. Paperback, DM 12.80.

Mehr denn je sieht sich der Religionslehrer veranlaßt, die heutige Weltwirklichkeit und ihren Niederschlag in Form der zeitgenössischen Dichtung in den Unterricht auf breiter Basis einzubringen. Die Autorin vermittelt nun in ihrem Buch 150 literarische Kurztexte für den Religionsunterricht ab der 5. Schulstufe. Diese Texte sind nach dem Alphabet der Verfasser geordnet, stichwortartig skizziert, wobei aber die wesentliche Aussage in Erscheinung tritt. Ein Quellenverzeichnis erleichtert die Benützung der Originaltexte, die — zumeist nach 1945 geschrieben und von 102 Autoren stammend — für den Lehrer in Lese- und Taschenbüchern leicht zugänglich sind.
Diese Textsammlung empfiehlt sich durch ihr literarisches Niveau, durch ihre Praxisnähe und vor allem durch den Umstand, daß sie dem Religionslehrer viel Zeit des Suchens und Prüfens erspart. Ein zweiter Band ist vorgesehen.

Linz *Franz Huemer*

ÖSTERREICHISCHE ARBEITSGEMEINSCHAFT „ARZT UND SEELSORGER" (Hg.), *Gefährdete Jugend.* Was können wir tun, daß sie ihre Chance nützt? (40.) Veritas, Linz 1971. Brosch. S 18.60, DM 2.70, sfr 3.—.

Das Heft bringt die Vorträge der Jahrestagung 1971 (7./8. Mai in Bad Ischl) der Österr. Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger". Zwei Grundreferate und vier Kurzvorträge befaßten sich mit der zeitgenössischen „Gefährdeten Jugend".
Im Einleitungsvortrag „Frustrierte Jugend" stellt *J. Revers* den Unterschied zwischen Frustration der Entwicklung der Individualität und Frustration der Bedürfnisse fest. Er analysiert die Begriffe von Frustration auf Repression und zeigt dann die Absurdität der Repressionstheorie von Marcuse. Das Verhältnis von Manipulation und Freiheit im Bereiche der Entwicklung und Erziehung, der Orientierungsverlust der Jugend im Pluralismus von heute wird offenbar. Das Vaterproblem findet eine Lösung in der Verbindung von Überlegenheit, Vorbildlichkeit und Liebespartnerschaft ihrer Träger.
Klar zeigt *F. Huemer* die Aufgaben des Priesters im Referate „Jugend heute in der Sicht des Religionspädagogen". Er schildert das Ringen der Jugend heute um die religiöse Klärung und hebt dabei das informatorische und religiöse Interesse hervor. Er sieht die Unsicherheit und Umbruchsituation, die er durch eine Befragung erhärtet (17). In der religiösen Führung betont er die Ganzheit in der Kindheit, den Erlebnisunterricht in der unterrichtlichen Weiterführung und das Emotionale in der Jugendführung. Er sieht die Bindungsscheuheit und die verminderte Glaubenspraxis von heute, aber auch das Suchen und Fragen der Jugend und will klärend in diesem Krisenstadium der Kirche auf die Weltwirklichkeit in liebendem Verstehen eingehen.
Sepp Schindler legt in seinem Vortrag „Jugendkriminalität" dar, daß der Mangel an väterlichem Vorbild kriminologen wirkt. Er verweist u. a. auch auf die Behinderungen und auf die Familienkonstellation und betont die Bewährungshilfen. Ein kurzes aber umfassendes und eindrucksvolles Referat hielt *H. Lenz* über den „Rauschgiftmißbrauch" und dessen Folgen, über die verschiedenen Medikamente und Drogen, über ihre schädigende Wirkung, über den Gedanken der Pseudoerlösung und über die Möglichkeiten der Vorbeugung und Behandlung.
Sehr informativ sprach *F. Zöchbauer* über die „Medienerziehung". Die Massenmedien sind der Ausdruck und Prägefaktor der Zeit. Man denke nur an das Fernsehen und die Spielfilme derzeit. 36 Prozent der Filme behandeln Sexprobleme, 35 Prozent stellen die Bedrohung in das Zentrum ihrer Thematik. (31) Ähnlich ist es bei den Fernsehspielen. Diese Kunstwerke sind die „Propheten" der Zeit. „Wenn es gelingt, durch entsprechende Verwendung und durch den Aufbau einer Medienerziehung die Chancen dieser Bildmedien zu nützen und zugleich ihre Gefahr weitgehend zu verhindern, dann werden Film und Fernsehen in der Zukunft die großen Helfer von Erziehung und Bildung sein." (33)
Als letzter Vortragender berührt *D. K. Schiller* in seinem Vortrag „Mangel an Lebenssinn" die Frage nach dem Wert des Lebens im Bereich der Jugend. Im Lebenssinn geht es nach Schiller um eine Idee, die dem Leben eine positive Bedeutung gibt: Halt, Mut, Freude, Schaffens- und Überwindungskraft. Die heranreifende Jugend sieht in der Außen- und Mitwelt oft ein Hindernis und revoltiert dagegen. Das kann phasenhaft oder auch krankhaft sein. Die pluralistische Gesellschaft überspielt vielfach den eigentlichen Lebenssinn. Selbstkritisch müssen die Erwachsenen im Kontakt mit der Jugend gemeinsam mit ihnen den immanenten Lebenssinn suchen und damit auch notwendig verbunden den geheimnisvollen Lebensgrund, das transzendentale Sein. Der letzte Lebenssinn läßt sich nach dem Autor nicht scientistisch, sondern fideistisch finden (39.)
Die Tagung hat in einer beachtlichen Niveauhöhe die Schwerpunkte der Jugendgefähr-

dung von heute überzeugend dargetan. Es sei dazu auch noch verwiesen auf das Buch: Brodil A. (Hg.), Jugend in Not. Wien o. J. (1959). Bundesministerium für Unterricht.

Linz *Alois Gruber*

HAMBURGER GERD, *Das kleine gelbe Schülerbuch.* (160.) Styria, Graz 1971. Kart. S 30.—, DM 4.—.

Nach einer Kathpress-Meldung vom 30. 11. 1971 hatte das Büchlein schon damals eine Auflagenhöhe von 40.000 Exemplaren erreicht. Nach Inhalt, Stil und Format ist es eine Gegenschrift gegen das kleine rote Schülerbuch und will auch als solche verstanden werden. Linksradikale Ideen sollen durch einen Blick hinter die Kulissen der Faszination beraubt werden, die sie vielfach auf die studentische Jugend ausüben. Es werden dabei dieselben Methoden angewandt, die für die neue Linke typisch geworden sind. In einer absichtlich lockeren Art werden Fakten und Zitate gebracht, die die Hintergründe aufzeigen sollen und damit die Ideale der neuen Linken plötzlich nicht mehr so ideal erscheinen lassen. Es wird aufgezeigt, daß Schwarz-Weiß(=Rot)malerei der Wirklichkeit nicht gerecht wird, und daß die Ideologiekritik der neuen Linken wiederum aus ideologischen Vorbehalten stammt. Den linken Gruppen, die jeder Form des Faschismus den Kampf angesagt haben, wird der Vorwurf des Linksfaschismus entgegengehalten.

Wenn die Sache selber nicht so ernst wäre, könnte man dem Vf. für seinen amüsanten Diskussionsbeitrag danken, der ihm mit diesem Büchlein geglückt ist. In der heutigen Situation wird es aber darüber hinaus eine Hilfe beim Finden des eigenen Standortes und für die Diskussion sein müssen. Wieweit es eine solche Hilfe sein kann, wird aber auch davon abhängen, wieweit die gegnerischen Standpunkte ideologisch festgefahren sind, wieweit eine Gruppe diesen Beitrag als unqualifizierten Mist abtun wird und die andere Gruppe ihn allein mit innerer Schadenfreude aufnehmen wird. Beides könnte an der Wirklichkeit vorbeigehen.

Als Wermutstropfen könnten manche Leser den schriftstellerischen Dreh empfinden, daß sich hinter den gelungenen Zeilen des ‚mitschüler gerd hamburger' der nö. Pfarrer Rudolf Scherrmann verbirgt (Kathpress.)

Linz *Josef Janda*

MISSIONSWISSENSCHAFT

HEINRICHS MAURUS, *Der große Durchbruch.* Franziskus von Assisi im Spiegel japanischer Literatur. (245.). Coelde, Werl/Westf. 1969. Paperback DM 14.50.

Vf. war zuerst lange Jahre als Missionar und Theologe in China tätig und wirkt seit dem zweiten Weltkrieg in Japan, wo er an einer kirchlichen Hochschule Dogmatik lehrt. Diesen beiden Komponenten seines Lebens begegnet man im Buch auf Schritt und Tritt; denn es verrät sowohl den geschulten christlichen Dogmatiker als auch den Kenner der buddhistischen und shintoistischen Geisteswelt Chinas und Japans. Zudem hat er als Franziskaner auch Interesse und Verständnis für alle Literatur, die sich mit Franz v. Assisi auseinandersetzt, der gerade in Japan eine außergewöhnliche Bedeutung erlangt hat. Aus diesen Voraussetzungen heraus entstand das Buch, das rund 10 *nicht*christliche japanische Autoren, die sich mit dem Heiligen von Assisi beschäftigt haben, in oft langen, Franziskus betreffenden Textauszügen einzeln zu Wort kommen läßt, um dann ihre jeweiligen Aussagen und Deutungen theologisch-missionarisch zu würdigen.

Der Aufbau des Buches ist somit klar; weniger klar ist jedoch die Zielsetzung, über die sich auch der Autor nur ganz allgemein ausspricht, wenn er von ‚Verkündigung und Preisung der Wege Gottes' (9) spricht oder von ‚dankbarer Huldigung an den Geist zweier großer Völker des Ostens' (17). Doch ist das nicht unbedingt ein Nachteil, da so eine sehr breite Leserschicht mit den verschiedensten Interessen angesprochen werden kann. Freunde und Fachleute franziskanischer Literatur werden dankbar sein für die übersetzten japanischen Texte und manche Anregung für eventuelle Forschungen erhalten. Wer sich für Missionsfragen interessiert, wird überrascht sein über die verschiedenen Aspekte der Heilswege, die aufgezeigt werden. Religionsphilosophisch-orientierte Leser haben eine einmalige Chance, an der Person des Hl. Franz den spezifischen Unterschied zwischen christlichem Verstehen (‚gnadenhafter Einbruch Gottes in das Leben') und buddhistischem Verstehen (‚Durchbruch des Menschen zur Eigentlichkeit') lebensnah ablesen zu können. Schließlich werden Freunde der ostasiatischen Literatur mit Genuß die sprachlich gut übersetzten Texte lesen (mehr als die Hälfte des Buches), in denen Künstler, Philosophen, Historiker, Dichter etc. zu Worte kommen.

Auf eine besonders aktuelle Bedeutung des Buches soll noch kurz hingewiesen werden. Gemeint sind die Meditationsmethoden und ‚Lehren' des Zen-Buddhismus, die gerade heutzutage bei uns im Abendland immer mehr Zulauf und auch in das christliche Meditationswesen langsam Eingang finden. Besonders die Frage der *religiösen Erfahrung* durch das *satori*-Erlebnis (‚Erleuchtung') sowie das Verhältnis zwischen ‚gnadenhaftem Einbruch' und ‚psychologischem Durchbruch' werden vom Autor klar offengelegt, so daß man genügend Urteilsgründe für eine Stellungnahme zur Unterscheidung des

Christlichen vorfindet. (Vgl. bes. 77—106, 139—189, 208—221.) Hierin scheint mir gerade für den pastoralen Bereich der besondere Wert des Buches zu liegen, zumal an der bekannten Person des Hl. Franz diese Fragen sich methodisch leicht aufzeigen lassen. Alles in allem ein ungewöhnliches Buch, dessen einzelne Abschnitte man immer wieder wie Essays lesen kann, dessen Grundstimmung jedoch nicht zu freudiger, tatkräftiger Willensentscheidung antreibt, sondern eher zu einer melancholischen Passivität verleitet, so daß man wirklich das Erlebnis eines ‚großen Durchbruchs' verspürt, wenn man dann an die Freiheit denkt, die Christus uns gebracht hat. Und das ist vielleicht ein indirektes *satori*-Erlebnis dieses Buches!

Noch ein wichtiger Hinweis: In der ‚Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft', 55 (1971) 280—285, hat der Autor selbst noch einmal Stellung genommen zu seinem Buch und zu Fragen, die in den Rezensionen laut geworden waren. Der Titel seines Artikels: „Franziskus von Assisi — Japanisch?".

Münster *Ludger Thier*

BAUMGARTNER JAKOB (Hg.), *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft.* (FS 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem-Immensee) (VIII u. 496.) NZM, Schöneck/Schweiz 1971. Kart. sfr 36.—.

Das Gründungsdekret des Schweizerischen Missionsseminars Bethlehem (Gründer Dr. Peter Bondolfi) trägt das Datum des 30. Mai 1921. Ursprünglich als Seminar nach Pariser Muster gedacht, wurde daraus im Laufe der Jahre eine ordensähnliche Gemeinschaft, die jedoch im Jahre 1967 wieder zu ihrer ursprünglichen Formgebung zurückkehrte. Das Seminar dient der Sammlung missionarischer Berufungen aus den Heimatdiözesen und dem Weltklerus, die besonders in den Missionsländern im zwischenkirchlichen Dienst eingesetzt werden. Seine ca. 400 Mitglieder arbeiten in Taiwan (früher in der Mandschurei), Rhodesien, Japan, Kolumbien, USA und Europa. Der wohl bekannteste Vertreter ist der jüngst verstorbene Joh. Beckmann, der die katholische Missionswissenschaft wie wohl kein anderer (außer seinem Lehrer Schmidlin-Münster) durch eigene Publikationen, die von ihm gegründete (1945) und redigierte „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft" und wissenschaftliche Reihen zu höchstem Ansehen gebracht hat.

In diesem Werk bieten Mitglieder des Seminars, sämtlich Beckmann-Schüler, hochwertige Beiträge, die sich nur zu einem geringen Teil mit der Geschichte des Seminars befassen. Allgemeine missionarische Fragen aus Theorie, Praxis und Geschichte, verbunden mit missionswissenschaftlich nützlichen Beiträgen aus Religionswissenschaft und Ethnologie nehmen den breitesten Raum ein. Es werden z. T. sehr heiße Eisen angefaßt, etwa Rassenfrage, Ortsklerus und katholische Kirche in Rhodesien. Im Ringen um das heutige Selbstverständnis der Mission scheut man vor zeitnahen Reflexionen um Anpassung, Mission und Theologie, Mission und Entwicklungshilfe, nicht zurück. Der mutigste Aufsatz dürfte der von Joh. Beckmann sein: „Utopien als missionarische Stoßkraft." Der Geist dieses Mannes liegt über dem ganzen Buch, das am Ende eines von vielfachen Utopien geprägten Zeitalters jene notwendige und echt christliche Versachlichung erkennen läßt, deren Anwendung ebenso schmerzhaft wie notwendig ist. Die Arbeit drückt den unbedingten Willen aus, nach neuen Ufern zu streben, ohne echten Werten der Vergangenheit die Treue zu künden.

Eine Festschrift, die durch Gründlichkeit, Aktualität, Einheit in Vielfalt besticht und überzeugt.

St. Augustin *Johannes Bettray*

Liturgie-wissenschaftliche Quellen und Forschungen

1/2 Das fränkische Sakramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Codex Sangall. No. 348) St. Galler Sakramentar-Forschungen I. Herausgegeben von Kunibert MOHLBERG OSB. 3., verbesserte Auflage, 461 Seiten, kart. 00,00 DM, ISBN 3-402-03379-8.

14 Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Von Franz Joseph DÖLGER. 1971, 2., um hinterlassene Nachträge des Verfassers vermehrte Auflage (im übrigen fotomechanischer Nachdruck der 1918 erschienen 1. Auflage), 180 Seiten, 1 Tafel, kart. 30,— DM, ISBN 3-402-03376-3.

21 Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike. Von Theodor KLAUSER. 1971, 2., erweiterte Auflage (fotomechanischer Nachdruck der 1927 erschienen 1. Auflage mit Ergänzungen des Verfassers), 218 Seiten, 33 Abbildungen, 23 Tafeln, kart. 40,— DM, ISBN 3-402-03382-8.

24 Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike. Von Emil FREISTEDT. 1971, 2. Auflage (unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 1928 erschienen 1. Auflage), 224 Seiten, kart. 37,— DM, ISBN 3-402-03384-4.

34 Le Mystère Liturgique d'aprés Sáint Léon le Grand. Par Marie Bernard DE SOOS OSB. 1971, 2. Auflage (unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 1958 erschienenen 1. Auflage), 158 Seiten, kart. 26,— DM, ISBN 3-402-03355-0.

53 Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter. Von Hermann REIFENBERG. Ein farbenprächtiges Bild vom Wechselspiel Gesamtkirche — Einzelkirchen tritt uns entgegen, wenn wir die Liturgie der rhein-mainischen Sprengel betrachten. Es zeigt sich, daß Gottesdienst kein starres Gebilde ist, sondern von dynamischer Vielfalt des in liturgische Feier eingebetteten Kerygma zeugt. Unter besonderer Berücksichtigung der Diözesen Würzburg und Bamberg. Teilband I: Bis 1671 Mainz-römischer Ritus). 807 Seiten, kart. 148,— DM, ISBN 3-402-03388-7 Teilband II: Seit 1671. Im Druck.

Aschendorff
Münster

VOM BADERLEHRLING ZUM WUNDARZT

Carl Rabl, ein Mediziner im Biedermeier

Ausgewählt und erläutert von Dr. Gottfried Roth
mit einem Beitrag von Rudolf Walter Litschel

160 Seiten, 29 Abbildungen, Ganzleinen, farbiger Schutzumschlag, S 160.—

„Dieses Buch zeigt nicht nur den Werdegang eines Mediziners im Biedermeier, es ist auch ein Zeitdokument, insbesondere über den Zeitraum von 1806 bis 1820, über den sich das Tagebuch des Baderlehrlings und jungen Mediziners erstreckt von seiner Gesellenzeit in Steyr, seinem Studium unter schwierigen Verhältnissen in Wien bis zu den Jahren, in denen er sich in Oberösterreich eine Praxis aufbaute . . ."
(Rieder Volkszeitung)

„. . . Kein Roman, kein Essay, nichts Wissenschaftliches. In Tagebuchform steht zu lesen, was ein normaler Verstand im Verein mit einem wachen, unverbildeten Blick zu berichten weiß. Ein Mann aus der Biedermeierzeit, Carl Rabl, erzählt, was er etwa von 1806 bis 1820 sah, erlebte und dachte . . ."
(Salzburger Nachrichten)

„. . . Kurzum, eine kulturhistorische und stadtgeschichtliche Publikation, zu deren Aufbau und Ausführung die Autoren und der Verlag zu beglückwünschen sind."
(Dr. Wilhelm Rieß, Welser Zeitung)

Oberösterreichischer Landesverlag Linz

GRÜNEWALD

Henry Fischer / Wolfgang Schöpping

Materialdienst Gemeindearbeit 2

Ca. 160 Seiten. Loseblattausgabe mit Ringbuch. Einzelpreis DM 24.–

Erfahrungsaustausch zwischen den Gemeinden auf der Grundlage gelungener oder nicht gelungener Praxis ist das Anliegen dieses Materialdienstes.

Die Jahresthemen im zweiten Ringbuch: Erwachsenenbildung in der Gemeinde – Hausbesuche – Gemeindemitglieder über 65 Jahre – Ökumenische Arbeit in der Gemeinde – Feste (in) der Gemeinde – Gesprächskreise – Herstellung von Pfarrbriefen.

Osmund Schreuder / Jan Hutjes

Priester zur Geburtenregelung Eine empirische Erhebung

Gesellschaft und Theologie / Sozialwissenschaftliche Analysen. In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München. 163 Seiten. Sn. DM 22.–

Der vorliegende Band berichtet in einer repräsentativen Untersuchung über die Einstellung holländischer, amerikanischer und kolumbianischer Priester zur Geburtenregelung. Insbesondere der Zusammenhang zwischen Einstellungen der Priester zu Fragen der Geburtenregelung und zu Ehe, Familie, Kirche und Amt macht diese Untersuchung zu einem kirchenpolitisch bedeutsamen Dokument.

Wybe Zijlstra

Seelsorge-Training Clinical Pastoral Training

Mit einem Nachwort von H.-C. Piper
Aus dem Holländischen von I. Piper-Goldhoorn. Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche. In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München. 189 Seiten. Sn. DM 16.50

Daß Seelsorge in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung verlor, liegt nicht zuletzt daran, daß die Seelsorger in ihrer bisherigen Ausbildung nicht eigens dazu befähigt wurden. Die in den USA entwickelten CPT-Kurse sollen Pfarrern und Theologiestudenten Gelegenheit bieten, sich im Umgang mit Menschen zu trainieren.

Matthias-Grünewald-Verlag • Mainz

NEUERSCHEINUNG

Schlägler Schriften 1

ELEONORE UHL

Dominik Anton Lebschy

Abt von Schlägl und Landeshauptmann von Oberösterreich

134 Seiten, 19 Schwarzweiß- und 3 Farbbilder, Format 16,5×24 cm, Ganzleinen, S 148.—.



Der vorliegende erste Band der „Schlägler Schriften" stellt eine der markantesten Gestalten des vergangenen Jahrhunderts vor: Dominik Anton Lebschy, Abt von Schlägl und Landeshauptmann von Oberösterreich. Eleonore Uhl zeigt mit dieser Biographie, die gleichzeitig auch als Festgabe zur 850. Jahresfeier des Prämonstratenserordens (1121—1971) gilt, das umfassende Lebensbild eines Mannes, der unablässig bemüht war, seiner Zeit und ihren Erfordernissen zu dienen. Zu seinen Lebensgrundsätzen gehörte „freie Bewegung und freie Äußerung zu gestatten. Ich werde es mir angelegen sein lassen, daß diese Freiheit auf keine Weise beirrt ist."

Oberösterreichischer Landesverlag Linz
A-4020 Linz, Landstraße 41

Jetzt in 7., vollständig erneuerter Auflage!

Dr. med. Josef Rötzer

Kinderzahl und Liebesehe

Ein Leitfaden zur Regelung der Empfängnis

Es ist viel zu wenig bekannt, daß alle empfängnisverhütenden Maßnahmen gerade an den wenigen fruchtbaren Tagen der Frau in einem überraschend hohen Ausmaß versagen. Sicherlich muß darin eine Hauptursache für die immer noch sehr hohen Zahlen der Abtreibungen gesehen werden.

Eine zuverlässige Bestimmung der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage ist daher für jedes Ehepaar von großem Interesse. Die am besten bekannte Methode von Knaus-Ogino ist relativ unsicher. Der Autor hat in jahrzehntelanger Arbeit eine zuverlässige Methode entwickelt, die einen ebenso hohen Sicherheitskoeffizienten aufweist wie die Pille.

Eindringlich und sehr leicht faßlich beschreibt Rötzer — sich dabei auf die Erfahrungen Tausender Ehepaare stützend — die Vorgangsweise und alle nur denkbaren Eventualitäten.

◆

Jeder pastorale Berater kennt aus eigener Erfahrung die vielfältigen Nöte, die mit Kinderzahl, Empfängnisverhütung, unerwünschten Kindern, Abneigung gegen die „Pille", Angst vor ehelichem Zusammenleben aus Angst vor den „Folgen" ... verbunden sind.

Er könnte dieses Buch als eine mögliche Alternative anbieten, als ebenso sicheren, aber „natürlichen" Weg gegenüber chemischen und technischen Methoden.

102 Seiten Text, 24 Seiten Anhang mit zahlreichen Abbildungen, Temperaturtabellen.

Paperback, öS 75.—, DM 10.80.

Verlag Herder Wien

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**
Heft 1/1972:	**In alten Räumen leben**
Heft 2/1972:	**Die Toten unter den Lebenden**

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

Tyrolia-Echter-Neuerscheinungen

in allen Buchhandlungen

Die Taufe der Kinder

von Ingrid Jorissen und Hans Bernhard Meyer S. J. mit Text und Ritus der Kindertaufe, Anleitung für das Taufgespräch, Gesänge aus dem künftigen EGB, Glaubenserziehung des Kleinkindes.
„Die Taufe der Kinder" leistet gute Dienste als pastorales Handbuch, als Tauf- und Gebrauchsbuch für Eltern und Paten, als Erziehungsbuch für Eltern von Kleinkindern.

164 Seiten, Snolineinband, S 88.—

Jugend im Konflikt

Probleme der Verwahrlosung und Kriminalität. Herausgegeben von Vladimir Satura. Mit Beiträgen von Ganner, Hagenbuchner, Kohler, Nowakowski, Nowak-Vogl, Rotter, Satura, Weiß.
Bewährte Fachleute aus Theorie und Praxis bieten Information und Hilfe für Eltern, Seelsorger und Erzieher.
Aus dem Inhalt: Drogenmißbrauch, Sexuelle Vergehen, Verwahrlosung. Viele Beispiele aus der Praxis mit Vorschlägen zu konkreter Hilfe.

128 Seiten, lam. Pappband, S 98.—

Roman Bleistein

Kurzformel des Glaubens

I. Prinzip einer modernen Religionspädagogik mit einem Vorwort von Karl Rahner.

Eingehend führt Bleistein eine Analyse moderner Bekenntnisformeln durch: den Aufbau und Stil der Bekenntnisse, die Aussagen über den modernen Menschen, die Rede von Gott, das Bekenntnis zu Jesus Christus, die Lehre vom Heiligen Geist, das soziale und politische Engagement des Christen.

180 Seiten, kartoniert, S 97.30

II. Texte.

Der zweite Band enthält die Texte, die im Problemband vorgestellt, besprochen und analysiert werden.

128 Seiten, kartoniert, S 74.50

Albert Descamps

Priester — Beruf im Widerstreit?

Konfrontation des Amtspriestertums mit der Herausforderung unserer Zeit.

Man sucht und braucht heute wieder die ausgewogene und sachliche Darlegung des Grundsätzlichen. Daher ist dieses Werk für jeden Priester wichtig, der um sein Selbstverständnis ringt, aber auch für jene Christen, die immer mehr ehemals „priesterliche" Aufgaben übernehmen.

190 Seiten, Paperback, S 88.—

Georg Karl Frank

Die gefilterte Zeit

Gott ist so in die Zeit eingegangen, daß eine Begegnung mit ihm in unserem Alltag möglich wird. In drei konzentrischen Kreisen wird das in den „Aufschrieben am Rande" gezeigt.

130 Seiten, Snolin, S 78.—

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.

Auslandsbezug 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.—	Luxemb., Belgien	bfrs 250.—	70.—
Deutschland	DM 19.50	5.—	USA	$ 5.—	1.25

zuzüglich Porto

Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-Theol. Hochschule der Diözese Linz.
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Josef Häupl, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.
Verlag und Druck: OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

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
1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ. Tel. 0 75 82/27 50

glasmalerei

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

RUDOLF RAINBACHER RUDIGIERSTR. 9

TEPPICHE·VORHÄNGE·TAPETEN
Linz, Rudigierstraße 9 Tel. 28927



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

J. Fischl:	Zur Psychologie des Zölibates
F. Zehrer:	Jesus, der „Herr" in der Passion
F. Staudinger:	„Verkündigen" im lukanischen Geschichtswerk
F. Hammer:	Über Möglichkeit und Inhalt religiöser Erfahrung
K. Hinrichsen:	Embryologische Aspekte eines Schwangerschaftsabbruchs
K. Fuchs:	Was uns bleibt
P. Gordan:	Kirche in der Welt von heute
J. Marböck:	Israels Gotteslob

120. Jahr 1972 3. Heft

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1972

		Seite
	Abhandlungen	
Johann Fischl:	Zur Psychologie des Zölibates	193
Franz Zehrer:	Jesus, der „Herr" in der Passion	203
Ferdinand Staudinger:	„Verkündigung" im lukanischen Geschichtswerk	211
	Pastoralfragen	
Felix Hammer:	Über Möglichkeit und Inhalt religiöser Erfahrung	219
Klaus Hinrichsen:	Embryologische Aspekte eines Schwangerschaftsabbruchs	224
	Mitteilungen	
Konstantin Fuchs:	Was uns bleibt	231
	Berichte	
Paul Gordan:	Kirche in der Welt von heute	237
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	242
Johannes Marböck:	Israels Gotteslob	247
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	256
	Buchbesprechungen	258
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Katechetik, Homiletik, Liturgik, Aszetik	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

Redaktion: Josef Häupl, Josef Lenzenweger, Johann Marböck, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Johann Fischl, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Schillerstraße 52/II. P. Konstantin Fuchs, D-68 Mannheim 1, Friedrich-Ebert-Straße 34. P. Paulus Gordan OSB, Generalsekretär, I-00153 Roma, Piazza dei Cavalieri di Malta 5. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. DDr. Felix Hammer, Univ.-Doz., A-1030 Wien, Stammgasse 8—10/I/19. Dr. Klaus Hinrichsen, Univ.-Prof., D-463 Bochum-Querenburg, Buscheystraße, Gebäude MA, Postfach 2148. Dr. Johann Marböck, Hochschulprof., A-4020 Linz, Stockhofstraße Nr. 6. Dr. Ferdinand Staudinger, Hochschulprof., A-3100 St. Pölten, Schreinergasse 1—2/4. DDr. Franz Zehrer, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Burgring 6/II r.

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.

JOHANN FISCHL

Zur Psychologie des Zölibates

Eine Reflexion zur Bischofssynode 1971

„Der Zölibat muß in der lateinischen Kirche beibehalten werden." Dieser lapidare Satz klingt wie ein Schlußstrich unter einer langen Debatte. Aber schon der nächste Satz lautet: „Unbeschadet sollen die Traditionen der Ostkirche bleiben, so wie sie nun in den verschiedenen Ländern Gültigkeit haben[1]." Es gibt also in derselben katholischen Kirche ein zweifaches Priestertum: Eines von verheirateten und eines von zölibatären Priestern. Vollkommener ist offenbar das zölibatäre Priestertum, denn wohl nur deshalb hat sich der Westen dafür entschieden. Es ist verständlich, daß die Bischöfe des Ostens auf diese indirekte Zurücksetzung recht empfindlich reagieren. Der ukrainische Erzbischof *Maxim Hermaniuk* sagt mit spürbarem Ärger: „Die Berufung zum Priesterum kommt nicht von der Kirche, geschweige denn von ihrer Autorität, sondern vom Hl. Geist. Diese Berufung ist dieselbe bei den verheirateten Priestern des Ostens und den zölibatären des Westens. Die Synode soll darum mit voller Klarheit feststellen, daß beide Formen des Priestertums authentisch christlich und katholisch sind und es den Bischofkonferenzen überlassen, welche Form sie für zeitgemäßer finden[2]." Auch der Patriarch von Antiochien, *Paul Pierre Kardinal Meouchi*, sprach sich im gleichen Sinne für die Aufhebung der Zölibatspflicht aus. Dennoch setzte sich die Auffassung des Westens mit 168 gegen nur 31 andere Stimmen durch. Eine größere Bereitschaft zeigte sich für den Vorschlag, zur Linderung der Priesternot auch verheiratete Männer reiferen Alters (viri pobati) zu Priestern zu weihen, der mit 107 gegen 87 Stimmen abgelehnt wurde. Man sah darin mit Recht ein Tor, das sich über kurz oder lang zur vollen Aufhebung der Zölibatspflicht auftun würde. Es waren also bei der Bischofssynode ganz offensichtlich schwerwiegende Gründe vorhanden, den Pflichtzölibat gegen die Einwände des Ostens und die großen inneren Schwierigkeiten des Westens doch im vollen Umfang aufrechtzuerhalten. Gerade diesen Gründen soll diese psychologische Analyse nachspüren.

Sexualität

Die wahren Quellen der heutigen Zölibatskrise liegen dort, wo man sie nicht sucht, nämlich bei der wissenschaftlichen Erforschung des Sexualtriebes. Biologie und Genetik, Psychologie und Soziologie haben in den letzten Jahrzehnten ein ganz neues Menschenbild geschaffen. Wir haben heute schon sehr genaue Einsichten in die Reifung der Geschlechtszellen, in den Vorgang der Befruchtung und in die Übertragung des Erbgefüges und der Erbkrankheiten. *Siegmund Freud* vermittelt uns in der Psychoanalyse neues Wissen um die Bedeutung der Sexualität für den Aufbau der menschlichen Persönlichkeit. Wir wissen erstmals durch ihn, daß die Grundstruktur des Charakters schon im frühkindlichen Alter festgelegt wird, wir erfahren von der Triebverdrängung, die zu unheilvollen Neurosen führen kann, wir hören aber auch, daß richtig verneinte Triebe durch eine Sublimierung zu den höchsten Leistungen sozialer, wissenschaftlicher, künstlerischer oder auch religiöser Art führen können.

---

[1] Bischofsynode 1971, Der priesterliche Dienst, 2. Teil: 4. Der priesterliche Zölibat, in: Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Graz-Seckau, 1972, I. 11.

[2] Wiener Zeitung vom 3. Oktober 1971: Zölibat — sehr heißes Eisen. Es ist bezeichnend, daß alle Zeitungen und Illustrierten gerade das Thema vom Zölibat aufgriffen, weil sie Publikumsinteresse witterten — und fanden. — Sehr wenig glaubwürdig wirkt die Behauptung von *Wilhelm Bertrams*: „Mit der echten Berufung zum Priestertum (in der lateinischen Kirche) ist deshalb auch immer die Berufung zur Virginitas gegeben." Der Zölibat des Priesters, Würzburg 1962, 77. Das ist ein logischer Widerspruch: entweder ist dann das Priestertum des Ostens keine „echte" Berufung oder der Hl. Geist beruft im Osten anders als im Westen.

Diese neuen Erkenntnisse sind von der heutigen Theologie noch längst nicht genügend rezipiert worden. Man holt sich über Sexualität und Ehe noch immer Auskunft bei *Augustinus* und *Thomas von Aquino*, die darüber wissenschaftlich nicht mehr wissen als unsere Eltern von Mondflügen. Verächtliche Auffassungen manichäischen Ursprunges über das „Fleisch" als Sitz des Bösen und die Ehe als „gesetzlich erlaubte Sünde" fließen auf den Kanälen von „Abtötung" und „Bußübung" noch in die heutige Seelsorge. Die Frau ist nicht, wie *Thomas v. A.* glaubte, nur ein passives Gefäß, in dem der männliche Same entwickelt wird. Sie steuert genau 50 Prozent des Erbgutes und dazu die ganze Nahrung des Embryo bei. Die Emanzipation der Frau auf allen Gebieten bis zur Forderung der Priesterweihe ist eine Frucht der modernen Biologie. Alte Tabus und Mythen, Metaphysik und Ideologien, ja selbst für die christliche Moraltheologie so wichtige Begriffe wie „Natur" und „Zweck" müssen heute der experimentellen Erforschung der sexuellen Vorgänge und ihrer technischen und chemischen Beherrschung weichen. Wir sehen das etwa bei der Hemmung der Ovulation durch die „Anti-Baby-Pille". Die „Sexwelle" unserer Tage ist nur ein sicher bald vorübergehender Protest der Jugend gegen Tabu, Puritanismus und Prüderie, die jede, selbst die harmloseste Lust zu verbieten suchte. Wissenschaftlich sieht man das Sexuelle neutraler, objektiver und harmloser. Eine richtige sexuelle Aufklärung beseitigt jene ungesunden Spannungen, mit denen diese ganze Sphäre überladen war.

Marc Oraison berichtet, daß sich bei einer psychologischen Untersuchung in einem großen Priesterseminar in Frankreich herausstellte, daß 70 Prozent der jungen Männer (Durchschnittsalter 21) einen „Mutterkomplex" hatten. Der Vater war nicht vorhanden, entweder tot, außer Haus, kränklich, jedenfalls ohne Bedeutung für die Erziehung. Die Mutter war tief religiös, mit dem unbewußten Wunsch, das Kind möge nie einer anderen Frau gehören und Priester werden. Der Wunsch wird unbewußt in frühen Jahren vom Kind übernommen, und eine Abwehrhaltung gegen die Frau setzt ein, die die sexuelle Reifung verhindert. Klein- und Großseminar isolieren den Pubertierenden von der Umwelt. *Oraison* weist als Arzt, Priester und Pädagoge darauf hin, daß die Masturbation als Durchgangsstadium der Entwicklung normal, harmlos und ohne gesundheitliche Schädigung ist. Eine richtige Aufklärung soll den Pubertierenden helfen, sie zu beherrschen und in die Persönlichkeit zu integrieren. Durch falsche Erziehung entstehen Gewissenskonflikte, durch Drohung mit Todsünde und gesundheitlichem Ruin kommt es zu Neurosen, die unheilvoll weiterwirken. Unterdrückungen und Stauungen führen oft dazu, daß erst in späteren Lebensjahren (zwischen 30 und 40) Ausbrüche aggressiver Art als Rache für den Zwang alles zerstören[3]. Auch der Züricher Psychotherapeut *Karl Guido Rey* kam durch seine Reihenuntersuchungen zum Ergebnis, daß zwei Drittel der Befragten wegen einer stark dominierenden Mutter eine krankhafte Mutterbindung hatten, die lebenslang anhielt, zwischen kindlicher Abhängigkeit und Aggressivität wechselte und nach dem Tode der Mutter in einer anderen Frau einen „Mutterersatz" suchte.

Das Dekret über die Ausbildung der Priester („Optatam totius") hat bereits viele dieser Erkenntnisse in die erstrebte Reform übernommen. Wenn auch die tridenti-

[3] *Marc Oraison*, Psychologie des ehelosen Lebens, Mainz 1969, 98. Oraison ist Dr. med. und Dr. theol., er ist Priester (Ordensmann) und hat Fachstudien in Psychologie und Psychiatrie. Er ist wegen seines ausgeglichenen Urteils ein glaubwürdiger Zeuge. — Er weist darauf hin, daß sexuell nicht integrierte Priester eine verkrampfte Haltung der Frau gegenüber zeigen. *Ottilie Mosshamer* schreibt darüber: „Am schwersten zu ertragen ist ein gewisser Typ hochmütig Überlegener, die von der Frau kaum anders Notiz nehmen als von einer Angestellten in einem Betrieb. Man fühlt sich bei der Begegnung mit ihnen einfach gedemütigt, ohne daß etwas Kränkendes gesprochen würde. Sie verstehen es, über einen Menschen hinwegzusehen und ihn weit unter sich zu lassen." Priester und Frau, Freiburg/B. 1958, 80. Diese Haltung zeigt *W. Bertrams*, wenn er sagt: „So ist praktisch eine Freundschaft zwischen Personen verschiedenen Geschlechtes eine Unmöglichkeit." Der Zölibat des Priesters, 1962, 85.

nischen Seminare erhalten bleiben sollen, so mögen doch durch stärkeren Kontakt mit dem Elternhaus und der Welt und durch Hinausschiebung des Weihealters sexuelle Fehlentwicklungen vermieden werden. Das Priestertum darf kein ehrenhaftes Alibi für Impotente, für Neurotiker, Homosexuelle und andere Anomale werden. Ein guter Priester wird nur derjenige werden, der auch ein guter Ehemann geworden wäre. Was wir heute dringend brauchen, ist eine neue Sexualethik, die auf den heutigen Kenntnissen über die Sexualität aufbaut.

Überwindung der Sexualität

Baruch Spinoza gibt uns in seiner großen „*Ethik*" die Weisung: „Jeder Affekt kann nur durch einen stärkeren Affekt überwunden werden, der stärkste von allen Affekten aber ist die intellektuelle Gottesliebe." Der negative Weg der „Abtötung", der „Entsagung", des „Verzichtes" und des „Opfers" führt zu nichts! Je heftiger du „Nein" sagst, je öfter du dein „Nein" wiederholst, je stärker du mit dem Fuß zu Boden stampfst und die Gesichtsmuskeln straffst — um so lockender wird das Verbotene, um so mehr festigt es sich in deiner Seele. *Petrus* und *Andreas* gingen nicht mit Jesus, weil sie auf Boot und Netze „verzichteten", sondern weil sie, von der Persönlichkeit Jesu gepackt und von der Größe des verheißenen Reiches fasziniert, gar nicht anders konnten, als alles zu lassen und mit ihm zu gehen. Auf 100 S „verzichtest" du nicht, wenn dir 1000 S an deren Stelle gegeben werden.

Max Scheler zeichnet von unten nach oben folgende Wertpyramide: materielle, biologische, geistige, sittliche und religiöse Werte. Wie können wir über die Sexualität hinweg zu höheren Werten aufsteigen? Durch die Erkenntnis und die Liebe. Zwischen Erkennen und Leidenschaft herrscht eine Polarität. Steigert sich die Leidenschaft bis zur Weißglut, so hört jede vernünftige Überlegung auf. Könnte umgekehrt eine Erkenntnis zur letzten Klarheit gelangen, so schweigen in ihr alle Leidenschaften. *Karl Jaspers:* „Nicht nur Liebe, auch Haß führt zum Wissen. Wo Wissen sich entfaltet, sind unsere Leidenschaften wirksam; wo Wissen gelingt, haben wir unsere Leidenschaften suspendiert. Wo aber Wissen sich in letzter Freiheit vollenden könnte, da wäre das Sein dem liebenden Erkennen bis in den Grund sichtbar[4]."

Was wäre ein „Geistlicher" ohne geistiges Leben? Wo gar kein geistiger Eros glüht, weder für Theologie noch für Literatur, Kunst oder irgendeine Wissenschaft, dort haben in einem Leerfeld Triebe und Leidenschaften eine unbedingte Herrschaft. Wo aber Geist da ist, dort zeigt sich die Ambivalenz des Sexuellen. Auf der einen Seite drängt Sexualität durch Zeugung von Kindern in das Transzendente, auf der anderen Seite aber ist der Zeugende hineingehalten in den baldigen Tod. Einerseits sind Eheleute „zwei in einem Fleische", andererseits kann die Einmaligkeit und Sonderheit der Person nie überwunden werden. Es sind zwei Komponenten da: sexueller Trieb und seelisches Verstehen. Sie können auseinanderfallen. Es gibt Eheleute, die einander hassen, aber sexuell nicht voneinander loskommen. Es zeigt sich, daß es der Genius der Art gar nicht abgesehen hat auf dein Glück, sondern auf die Fortpflanzung des Geschlechtes. Du kannst todunglücklich sein, wenn nur gesunde Kinder geboren werden. So führt uns die Ambivalenz des Triebes hinauf zu höheren Werten.

Platon sagt im Phaidros (c. 30): „Der Eros entzündet sich beim Anblick des Schönen, das ein Abbild der ewigen Schönheit ist, die wir geschaut haben, noch ehe wir in diesem Leibe waren. Menschen von gewöhnlicher Geistesart suchen im Fleische zu zeugen, um sich in Kindern irdische Unsterblichkeit zu sichern. Wer aber von höherer Geistesart ist, erschauert in tiefster Seele und sucht in der Seele des Geliebten zu zeugen die Erkenntnis des Wahren und die Liebe zum Guten, um sich Kinder zu schaffen für die Unsterblichkeit." Das in der Ehe erlebte Teilglück drängt zum vollen und unver-

[4] *Karl Jaspers*, Europa der Gegenwart. Wien 1947, 27.

gänglichen Glück. Darum sagt der Mystiker *Johannes ab Angelis* von der Ehe: „Jede Liebe ist unglücklich." Und wenn jemand zu oft beteuert, er sei in seiner Ehe „ganz" glücklich, so ist das nur ein Alibi für eine verbliebene Leere.

„Der stärkste von allen Affekten ist die intellektuelle Gottesliebe." Wer einmal über die Grenzen aller Fragwürdigkeit und Zweideutigkeit hinausgekommen ist, sieht in jenem Urquell alle Einzeldinge „im Spiegel der Ewigkeit"[5]. Nur diese Gottesliebe ist von jeder Bitterkeit und Enttäuschung frei: Sie ist reine Liebe ohne Haß, reine Flamme ohne Rauch, reines Licht ohne Verbrennung, reiner Friede ohne Bangen. Die irdischen Dinge locken nicht mehr, die äußeren Drohungen haben ihren Schrecken verloren, selbst der Tod hat kein Grauen mehr, er ist ja kein Aufhören, sondern nur Wandel des Seins von einer Form in eine vollkommenere. *J. W. Goethe*, der von seinen Leidenschaften hin und hergeworfen wurde, war von dieser Idee des Seelenfriedens in Gott tief ergriffen und schreibt im Faust:

„Entschlafen sind die wilden Triebe
In ihrem ungestümen Tun.
Es regt sich nun die Menschenliebe,
Die Gottesliebe regt sich nun."

Friedrich Nietzsche sagt in seinem „Nachtlied", das im Nietzsche-Stein am Silser See eingraviert ist:

„Denn jede Lust will Ewigkeit,
Will tiefe, tiefe Ewigkeit."

Die Gnade setzt die Natur voraus. Wir würden die Botschaft des Evangeliums nicht aufnehmen können, wäre nicht von Natur aus in uns eingeschrieben eine Sehnsucht nach jenen transzendenten Gütern, die alle Sexualität übersteigen. Es gibt und gab darum eine große Anzahl von Menschen, die ehelos geblieben sind, um sich ganz Idealen zu widmen, die Ehe und Familie weit übersteigen.

Das Reich der Auferstehung

Die Sadduzäer, die nicht an die Auferstehung der Toten glaubten, stellten an Jesus folgende Frage: Eine Frau hat jeweils nach dem Tode ihres Mannes siebenmal geheiratet. Wem von ihnen wird die Frau nach der Auferstehung angehören? Alle sieben haben sie ja zur Frau gehabt. Jesus antwortete: „Die Kinder dieser Welt nehmen zur Ehe und werden zur Ehe genommen. Die aber jener Welt und der Auferstehung von den Toten für würdig erachtet werden, nehmen nicht mehr zur Ehe und werden nicht mehr zur Ehe genommen. Sie können dann auch nicht mehr sterben. Sie sind den Engeln gleich und Kinder Gottes, da sie Kinder der Auferstehung sind[6]." In diesem transzendenten Reich hat die Sexualität ihren Sinn verloren, sexuelle Gemeinschaft und Zeugung haben einer neuen Form des Lebens Platz gemacht. Jesus ist selbst als Künder dieses Reiches von Maria nicht durch sexuelle Zeugung, sondern durch den Hl. Geist empfangen worden. „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Geblüte, nicht aus dem Wollen des Fleisches, nicht aus dem Wollen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind[7]."

---

[5] „Sub specie aeternitatis." Dieser in der Theologie so oft verwendete Ausdruck stammt von *Baruch Spinoza*, der durch die Verbindung der jüdischen Theologie und griechischen Philosophie den Gipfel rationalen Erkennens bildet. Ethica, II. prop. 44, cor. 2.

[6] Lk 20, 32—36.

[7] Jo 1, 13. Jesus lenkt den Blick immer vom Sinnlichen ins Ewige: „Selig ist der Leib, der dich getragen, und die Brust, die dich genährt hat." „Ja, vielmehr selig sind die, die das Wort Gottes hören und es befolgen." Lk 11, 27—28.

Wir stehen hier bei der letzten und tiefsten Begründung des Zölibates. Er nimmt seine Kraft aus dem lebendigen, wachen und leidenschaftlichen Einsatz für jenes Reich, das an Wirklichkeit, Dauer und Größe alles Irdische übersteigt. Dieses Reich ist die kostbare Perle, deretwillen wir alles hingeben, um sie allein zu besitzen, sie ist der verborgene Schatz, den wir allein besitzen wollen. Dieses Reich ist unsere ewige Heimat, in der alles Leid vergeht und jede Träne getrocknet wird. „Seid ihr auferstanden mit Christus, so sucht, was oben ist und nicht was auf Erden." Dazu ist die Aufgabe dringend: „Brüder, die Zeit ist kurz. Darum sollen die, die eine Frau haben, leben, als hätten sie keine ... Bist du ledig, so suche keine Frau, denn die Gestalt dieser Welt vergeht."

Der Zölibat ist also ein *existentielles Zeugnis* für das Reich der Auferstehung. „Die Priester verzichten um des Himmelreiches willen auf die eheliche Gemeinschaft, hangen dem Herrn in ungeteilter Liebe an, sie geben Zeugnis für die Auferstehung in der künftigen Welt und gewinnen so wirksame Hilfe zur ständigen Übung jener vollkommenen Liebe, daß sie in ihrer priesterlichen Arbeit allen alles werden wollen[8]." *Peter Lippert* zeigt, wie erst die evangelischen Räte enthüllen, was Christsein im letzten Grunde meint: „Das Auslangen in der Hoffnung auf das Kommen des Reiches, das Ausschauhalten danach, daß Gott seinen Plan mit der Menschheit an sein Ziel bringe und die begonnene Erlösung vollende[9]." Die religiösen Orden, die diese Räte in vollem Ernst leben, hatten in der Kirche eine „spirituelle Führungsrolle", denken wir nur an die großen Philosophen des Mittelalters oder an die Missionäre. Dieser existentielle Einsatz ist heute die einzige Predigt, die das Volk noch glaubt. Die „gelehrten Aufsager" (Kierkegaard) sind nur noch „Papiertiger", aber keine echten „Wahrheitszeugen". In Ländern, wo Christentum von Priester und Volk noch existentiell gelebt wird, gibt es weder Zölibatskrise noch Priestermangel.

Zölibatskrise

Die Zölibatskrise darf nicht isoliert gesehen werden, sie ist nur eine sekundäre Erscheinung des gesamten Wandels des Priesterbildes in unserer Zeit. Ein neuer Zeitgeist hat uns überrollt und auch vor dem Priestertum nicht Halt gemacht.

Der neue Zeitgeist zeigt sich auf den Lehrstühlen der Theologie selbst. Die offiziellen Dokumente der katholischen Lehre zeigen vom II. Vatikanum 1962 bis zur Bischofssynode 1971 hinsichtlich des Sakramentes der Priesterweihe kein Abgehen von der alten Doktrin. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche („Lumen gentium", 10) lehrt von neuem, daß zwischen dem allgemeinen Priestertum aller Getauften und dem Amtspriestertum nicht ein gradueller, sondern ein wesentlicher Unterschied bestehe. Nur der geweihte Priester kann das eucharistische Opfermahl gültig vollziehen (a.a.O., 28). Der Weihecharakter (character indelebilis) ist der Seele des Priesters so unverlierbar eingeprägt, daß er ihm selbst nach Austritt und Ehe noch verbleibt („Presbyterorum ordinis", 2). Als Ergebnisse neuerer Forschungen hören wir heute aber ganz andere Auffassungen. So lehren heutige Bibliker, daß sich aus dem ganzen NT ein eigenes Sakrament der Priesterweihe nicht beweisen lasse[10]. Andere Profes-

---

[8] Dekret über die Ausbildung der Priester: „Optatam totius" 10.

[9] Die evangelischen Räte — Grundprinzip oder Sonderform christlicher Spiritualität, in: Die Kirche im Wandel der Gegenwart (FS f. Joseph Kardinal Höffner) Köln 1971, 667.

[10] Wie weit die radikale Kritik alter Lehren heute reicht, zeigen folgende 5 Thesen, die Prof. Josef Blank (Universität Saarbrücken) im Dez. 1969 in Graz (Kathol. Bildungshaus Mariatrost) vertreten hat: 1. Ein besonderes Priestertum kennt das NT nicht. 2. In den paulinischen Gemeinden ist die Presbyterverfassung unbekannt. Sie taucht erst in den nachpaulinischen Briefen auf. 3. Jesus verkündete das Gottesreich als Gesamtheit eines neuen Israel ohne sozialen Unterschied mit Aufhebung aller Kasten. 4. Die Gemeinschaft der 12 Apostel stammt nicht von Jesus. 5. Die Mahlgemeinschaft der Eucharistie unterscheidet sich nicht von anderen Mahlgemeinschaften.

soren gehen noch viel weiter und behaupten, Jesus habe überhaupt keinen Priesterstand gewollt und das heutige Priestertum lasse sich darum von Jesus her nicht legitimieren.

F. Klostermann vertritt die Ansicht, alle Getauften seien Priester. „Das Herrenwort ‚Tut das zu meinem Gedächtnis' ist nicht exklusiv an die Vorsteher der Gemeinde, sondern an die Gemeinde selbst gerichtet. Tatsächlich wird heute erwogen, ob und wieweit die Kirche — wenigstens unter bestimmten Umständen — Christen, also auch Laien, jene priesterlichen Handlungen vollziehen lassen könnte, die bisher ausschließlich dem Amtspriestertum vorbehalten waren: Also das Vorstehen in der eucharistischen Feier, das Spenden der sakramentalen Lossprechung oder der Krankensalbung[11]." Klostermann kann sich mit seiner Ansicht auf eine Reihe von bedeutenden Theologen berufen. Praktisch werden schon jetzt immer mehr Funktionen an Laien abgegeben, die bisher ausschließlich von Priestern vollzogen wurden: Austeilung der Kommunion, Predigt und Religionsunterricht. Geweihte Diakone taufen, halten Trauungen, segnen Tote ein, halten Segensandachten — und leiten auch schon Pfarreien. Man überlegt, ob in Hinkunft solche Diakone nicht die eigentlichen Vorsteher der Pfarren (Pfarrer) sein könnten und eventuell nur ein Amtspriester gelegentlich von diesen Pfarrern zu Gottesdiensten (Messen) herbeigerufen werden könnte. So fühlen sich die Priester entwurzelt, sie haben in der heutigen Leistungsgesellschaft keine rechte Position mehr, sie streben einen weltlichen Beruf an, Priesteramt nur nebenbei und auf eine begrenzte Zeit und Frauen als Priesterinnen an ihrer Seite. Eines ist klar: Gibt es keine Priesterweihe, so auch keinen Zölibat, denn nur eine sakramentale Weihe kann eine ganze Hingabe rechtfertigen, nicht aber bloß gelegentliche Funktionen.

Dazu kommt, daß die Sexualität unter dem Einfluß der Zeit wieder positiv gesehen wird und die Ehe in ihrer Würde und in ihrem Wert gleichsam neu entdeckt worden ist. Seminare für Ehevorbereitung, Mütterschulen und Familienfeste werden so hochgespielt, daß man im Eifer den angeblich so hohen Wert der Jungfräulichkeit ganz vergessen hat. Die unverheirateten Mädchen brachten die Pfarrer bei den Standeskommunionen im Advent und in der Fastenzeit schon immer in Verlegenheit. Die superadultae waren im öffentlichen Leben schon längst heimatlos, jetzt haben sie auch in der Kirche ihre Heimat verloren. Mancher Priester muß sich sagen, daß er mangels einer glücklichen Ehe die volle Reifung seiner Persönlichkeit durch gegenseitige Liebe und Opfergesinnung nicht erreicht hat. Er hat sich aus dem Beruf heraus — und in die Ehe hineinmanövriert. Die Wahl wird ihm heute dadurch erleichtert, daß er berufsmäßig mit Laienkatechetinnen, Pfarrhelferinnen, Lehrerinnen usw. zusammenarbeitet. Laisierung gilt auch nicht mehr als Schande, da er auf große Vorläufer hinweisen kann. Im Gewissen fühlt er sich beruhigt, weil er auch Bischöfe und Kardinäle kennt, die den Zölibat ablehnen.

Hinter der ganzen Entwicklung steht die schon lange wirkende *Säkularisierung*, die Gott auf die Erde herabholt und ihn so der Erde angleicht, daß man ihn auch hier kaum mehr merkt. Man betet nicht um Fruchtbarkeit, sondern streut Kunstdünger; man braucht keinen Wettersegen, sondern gute Blitzableiter; man hält keine Novene für die Gesundung der Mutter, sondern bringt sie ins Spital. *Oscar Cullmann*, der protestantische Beobachter beim II. Vatikanum, schreibt von dieser Entwicklung: „Die modernen Theologen wollen jedes Ärgernis ausschalten, sie wollen wissenschaftlich auf der Höhe sein, sie schämen sich des alten Evangeliums und hängen ihr Mäntelchen nach dem Winde. Aber so sagt man weiter nichts, als was Spezialisten der Teilwissenschaften viel besser sagen. Die Welt wird uns erst wieder hören, wenn wir

[11] *F. Klostermann*, Sind alle Priester? Graz 1969, 26. Priester für morgen, 1970. Über die Ordination der Priester vgl. auch: Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in: Una Sancta 24 (1969) 9—20 und *H. Küng*, Die Kirche. Freiburg/B. 1967, 437—457 und 465—522. Ferner: *Duss von Wardt*, Was kann der Laie ohne Priester? in: Concilium 4 (1968) 275—288.

den Mut haben, das unverkürzte Evangelium zu predigen mit Einschluß des Ärgernisses des Kreuzes. Reformen müssen sein, aber wichtiger ist, daß die Grundlage des Glaubens dabei unbestritten bleibt[12]." *Gabriel Marcel* sieht den größten Schaden der Säkularisierung darin, daß dabei den Menschen mehr und mehr die *Ehrfurcht vor dem Heiligen* verlorengeht, ohne die es keine Religion geben kann. „Die modernen Theologen machen aus der göttlichen Dreifaltigkeit eine menschliche Dreifaltigkeit von Nietzsche, Marx und Freud. Sie drehen die Aussagen dieser Männer so lange, bis sie schließlich in unser christliches Weltbild passen[13]."

Mit dieser Entwicklung geht natürlich die gesellschaftliche Abwertung des Priesterstandes Hand in Hand. Sogar auf dem Lande, wo der Pfarrer durch Jahrhunderte eine zentrale und führende Position hatte, wird er mehr und mehr zu einer Randerscheinung im Kreuzfeuer einer nicht immer wohlwollenden Kritik. Innerlich in seiner Position unsicher geworden, gesellschaftlich nicht mehr überall geachtet und willkommen, übt er seinen Beruf nicht mehr mit der alten Begeisterung und dem sicheren Vertrauen auf die Zukunft aus. Das ist der tiefste Grund, warum er auch nicht mehr imstande ist, in der Jugend seiner Umgebung neue Priesterberufe zu zeugen.

Zölibatsgesetz?

Wenn sich Laien die Debatten über den Zölibat anhören, so ist ihr Refrain immer derselbe: „Die wollen natürlich heiraten! So laßt sie doch heiraten!" — Sie haben vielleicht den eigentlichen Sinn dieser Debatten doch nicht ganz erfaßt. *Joseph H. Fichter S. J.*, ein sehr rühriger Soziologe mit einer ausgezeichneten Kenntnis der Lage in den USA, berichtet über eine Befragung von über 3000 Priestern: 62 Prozent der Befragten wünschten die Aufhebung der kirchlichen Zölibatsvorschrift, aber nur fünf Prozent von ihnen erklärten, daß sie in diesem Fall selber heiraten würden[14]. *Céspedes* erklärte nach schwerer Seelsorgsarbeit im kommunistischen Kuba: „Meiner Meinung nach ist die kirchenrechtliche Vorschrift zu revidieren; die Gesetzgebung des Ostens erscheint mir als dem Evangelium gemäßer, und doch habe ich den Zölibat nie so sehr geschätzt wie heute nach drei Jahren des Heilsdienstes in Kuba[15]." Das ist übrigens auch die Haltung von vielen ernstzunehmenden und abgewogenen katholischen Laien. Ein anglikanischer Pfarrer gestand mir, er schätze die katholische Kirche in ihrer Lehre und auch in ihrem kanonischen Recht so hoch, daß er auch täglich das römische Brevier bete und den Zölibat gewissenhaft befolge. Auf meine Frage, ob seine Gemeinde seinen Zölibat schätze, gab er zur Antwort: „Nein, sie sind verärgert, sie halten mich für nicht normal, sie vermissen die Frau Pfarrer in der Seelsorge." Umfragen großen Stils haben auch in Österreich und Deutschland gezeigt, daß die Laien zum Großteil auch bei uns nicht an der Beibehaltung der Zölibatspflicht interessiert sind.

Warum sind auch jene Priester gegen das Zölibatsgesetz, die selbst nicht heiraten würden? *Paulo E. A. Ponte* antwortet: „Die gesetzliche Auflegung des Zölibates ist etwas Widersprüchliches: Eine Gabe Gottes kann nicht kraft eines Gesetzes auferlegt werden[16]." Er würde sich über eine Aufhebung freuen: „Die Aussicht auf eine Änderung des geltenden Gesetzes bestärkt in mir die Kraft und die Liebe, die meinen Zölibat zu etwas Sicherem und Beglückendem machen[17]." Der begeisterte und totale Einsatz für das Reich Christi ist mehr als bloß die Befolgung einer Vorschrift. Der

---

[12] Schreiben an das „Kolloquium katholischer Intellektueller" in Straßburg 1971.
[13] Gabriel Marcel führte beim genannten „Kolloquium" den Vorsitz und hielt dort selbst ein Referat.
[14] America's Forgotten Priests — What They Are Saying 1968, in: Concilium 5 (1969) 230.
[15] *Carlos Manuel de Céspedes*, Sacerdocio y situación en Cúba, in: Concilium 5 (1969) 232.
[16] „Revista Eclesiastica Brasileira", Sept. 1967, in Concilium 5 (1969) 233.
[17] A. a. O. 233.

wahre Wert und die Größe des Zeugnisses für das Reich der Auferstehung wird durch das Gesetz verdeckt, ja entwertet. Man schätzt den, der ein Kind mit größtem Risiko aus den Fluten des Hochwassers rettete; aber kann man so etwas gesetzlich vorschreiben? Man verweist auch darauf, daß das Gesetz einen Eingriff in die innersten Bereiche der persönlichen Freiheit bedeute und das Selbstgefühl herabsetze. „Der kommt für eine Ehe gar nicht in Frage, er ist ja Priester" — ist etwas anderes, als sich frei zur Ehelosigkeit entschließen, obwohl man „auch in Frage kommt".
Eine ehrliche Aussprache in einer so wichtigen Sache wäre dringend notwendig. Und doch wird diese durch Affekte, die oft nur ein Alibi für eigene Wünsche sind, und eine Sensationssucht, die TV und Presse zu einer widerlichen Show aufziehen, ungemein erschwert. So gab in den USA *P. James Kavanaugh* seinem Buch den reißerischen Titel: „Ein moderner Priester schaut auf seine altmodische Kirche zurück[18]." Für ihn ist der Zölibat ein „sinnloses Gesetz", das nur noch von Priestern befolgt wird, die nicht den Mut haben, „auf eigenen Füßen zu stehen". Er sollte nicht darauf stolz sein, daß sein Buch ein Bestseller wurde, sondern sich fragen, ob es fair ist, dies mit so billigen Mitteln zu erreichen. Auch die Art, wie die Priester- und Solidaritätsgruppen in Chur und Rom ihre „Parallel-Synoden" aufgezogen haben, zeigt wenig Takt und noch weniger Ehrfurcht vor dem Heiligen. Es ist doch eine Herausforderung, daß die „Operation Synode" in Rom ihre „Sitzungen" ausgerechnet im Café „San Pietro" abhielt, ebenso wie die Erklärung ihres Sprechers (eines Theologieprofessors): „In zehn Jahren spätestens wird alle Welt wissen, daß man der Zukunft in der ‚Operation Synode' näher war als auf der Synode, im Café ‚San Pietro' näher als in der Basilika ‚San Pietro'[19]."
Das ruft natürlich Gegenaktionen konservativer Kreise auf den Plan, die nicht weniger zu verurteilen sind. So verteilte die „Grand Alliance Catholique pro Ecclesia Romana" während der Synode auf dem Petersplatz Flugblätter mit Slogans wie: „Aufhebung des Zölibates ein Verbrechen", „Weihe von verheirateten Männern eine Heuchelei", „Der Fluch Gottes über die Bischöfe, die etwas ändern". Proteste und Demonstrationen nehmen Formen an, als ginge es um Bierpreiserhöhung oder Abschaffung der Hochschultaxen. Sadistische Formen der Selbstzerfleischung. Unsere Feinde stehen heute nicht außen, sondern in unseren eigenen Reihen.
Dennoch sollte uns diese erhitzte Atmosphäre nicht abhalten, jene Fragen durch einen ernsten Dialog einer Lösung zuzuführen, die im Klerus Unruhe und Mißtrauen erzeugen werden, bis sie beantwortet sind. Es handelt sich vor allem um drei Fragen:

1. *Göttliches und menschliches Recht:* Die kirchliche Hierarchie hat das Recht, die Priesterweihe jenen zu erteilen, die sie für die geeignetsten hält. Sie kann darum solche auswählen, die ihre Bereitschaft zum totalen Einsatz durch die freiwillige Ehelosigkeit beweisen. — Was aber, wenn solche Kandidaten nicht mehr in genügender Zahl vorhanden sind? In Lateinamerika, dem priesterärmsten Land der ganzen Welt, ist das schon längst der Fall. Dort kommt auf 5000 Katholiken nur ein Priester. Bischof *Pedro P. Koop* sagt warnend: „Die Bischöfe sollen sich keine Illusionen machen! Das Schicksal der lateinamerikanischen Kirche steht auf dem Spiel. Man muß sich dazu entscheiden, entweder die Zahl der Priester unverzüglich zu erhöhen durch Herbeiziehung von Ledigen oder Verheirateten, oder dann dem traurigen Untergang der Kirche in Lateinamerika zuzusehen[20]." Der Exarch *Alias Andraos* (Buenos Aires) stellt die Kernfrage: „Wir stehen vor zwei Rechten: Vor einem Recht, das der göttlichen Ordnung angehört, und einem anderen, das der kirchlichen Ordnung angehört[21]." Der Auftrag des Herrn: „Geht hinaus in alle Welt, verkündet das Evange-

[18] A Modern Priest Looks at His Outdated Church, New York 1967.
[19] Der Spiegel, Nr. 43/1971: Priester — Beruf ohne Zukunft? Massenflucht aus dem Joch Christi. 101.
[20] „Voces", Nov. 1966, in: Concilium 5 (1969) 233.
[21] „Criterio" v. 9. März 1967, in: Concilium 5 (1969) 233.

lium allen Geschlechtern" ist wichtiger als die Einhaltung einer noch so lieben kirchlichen Tradition. Echte Hirtensorge („Weide meine Schafe!") muß eben nach neuen Wegen suchen. Die Synode von Santiago (Chile) verlangt stürmisch die Ordination auch verheirateter Männer und konstatiert mit deutlicher Verärgerung: „Warum machen wir aus etwas, was gar nicht wesentlich ist, ein entscheidendes Hindernis[22]?" *Hans Küng* meint: „Es werde in der katholischen Kirche keine Ruhe mehr geben, bis die Ehelosigkeit (der Priester) wieder wie ursprünglich der freien Entscheidung des einzelnen anheimgestellt" sei[23]. Nach *John Cogley* ist die Entscheidung bereits gefallen: „Die Diskussion über den Zölibat des Klerus hat bereits einen Punkt erreicht, von dem aus es kein Zurück mehr gibt[24]."

2. *Gesetz und Sünde:* Der Patriach *Maximos V. Hakim* vergleicht Ost und West und sagt: „... daß kein Grund zur Angst besteht, die von der Ostkirche gewährte Freiheit, zwischen Zölibat und Ehe zu wählen, könne nach und nach den kirchlichen Zölibat zum Verschwinden bringen ... In dieser Freiheit der Wahl und der Hingabe haben wir im Gegenteil weniger Fehltritte zu beklagen und mehr Tugenden zu bewundern[25]." Es zeigt den Seelsorger im Patriarchen, daß er an die Sünden denkt, die von denen begangen werden, die den Zölibat versprochen haben und ihn doch nicht befolgen. Hier liegt wohl der dunkelste und schwerwiegendste Punkt der ganzen Frage. Die ganze Tragik leuchtet in einer Erklärung der Solidaritätsgruppe von Chur auf: „Immer mehr Priester, wenn sie im Amt bleiben wollen, sehen sich durch das kirchliche System gezwungen, eine heimliche Ehe zu führen. Das widerspricht der persönlichen Freiheit und Würde des Menschen und ist erniedrigend, besonders für die betroffenen Frauen[26]." Natürlich sind sie nicht „gezwungen". Sie könnten austreten und heiraten. Aber so einfach ist das doch nicht. „Wer die Intensität erlebt hat, mit der nicht wenige trotz der geplanten Eheschließung an ihrem Priestertum hängen, wird sich über dieses Anliegen nicht hinwegsetzen können[27]."
Man sage nicht einfach: „Was kümmert mich mein Bruder Abel?", sondern suche sich in die Lage dieses armen Mitbruders hineinzudenken: Er liest, daß sich seine Lehrer der Theologie eher für die Aufhebung des Zölibatsgesetzes aussprechen; er kennt Namen von Bischöfen und Kardinälen, die sich ebenfalls gegen den Zölibat äußerten; er glaubt, daß die alten Bischöfe und Kardinäle gar nicht imstande sind, die Lage der Jugend von heute zu verstehen, sie lebten in einer ganz anderen Zeit und können sich in diesem Alter nicht mehr umstellen; er wird durch den Zeitgeist in dieser Einstellung gegen die alte Generation bestärkt; er glaubt nicht, daß die Neger und Asiaten („Entwicklungsländer") theologisch so weit sind, um über Verhältnisse in Europa mitentscheiden zu können. So hält gar mancher diese Vorschrift für unberechtigt, veraltet, nicht mehr verpflichtend. Die Situation ist von Priester zu Priester verschieden und der Werdegang oft recht verwickelt. Man wird aber an das Wort Jesu denken: „Wer von euch ohne Schuld ist, der werfe den ersten Stein auf sie." Die Frage aber bleibt: Soll das Zölibatsgesetz trotz der ganzen Tragik ohne jede Lockerung aufrechterhalten werden?

3. *Vertrauensfrage:* Eine halbe Million Dollar gaben die Bischöfe der USA für eine umfassende Rundfrage im Klerus, um die Haltung in Fragen der Disziplin, Liturgie und Moral zu erkunden. Die Rundfrage erstreckte sich über zwei Jahre. Mitte Februar 1972 berichtete der Soziologe *Andrew Greeley*, Direktor des Priesterseminars

---

[22] Erklärung von 219 ausländischen Priestern zu Handen der Bischöfe von Chile, Aug. 1967, in: Concilium 5 (1969) 233.
[23] Concilium 5 (1969) 224.
[24] A. a. O. 229.
[25] Zum Zölibat des Klerus, in: Der Seelsorger 39 (1969) 155.
[26] Der Spiegel, Nr. 43/1971, 97.
[27] *A. Dordett*, Lex coelibatus, in: Der Seelsorger 39 (1969) 252.

in Chicago, einem Komitee von Bischöfen und Priestern über das Ergebnis. Er sagte: „Aufrichtigkeit zwingt mich zu sagen, daß die grundlegende Krise im Klerus im Zusammenbruch des *Vertrauens* der Priester in ihre Bischöfe liegt[28]." Sie halten die Bischöfe bildungsmäßig nicht für berechtigt, daheim oder gar in Rom autoritär über Dinge zu sprechen, in denen sie keine Spezialkenntnisse haben. 20 oder 30 Bischöfe sollten sich wirklich gründlich in Spezialgebiete einarbeiten, um wissenschaftliche Autorität zu sein, darüber zu reden. Sie halten ihre Bischöfe auch nicht für glaubwürdig. Die Priester können es nicht glauben, daß die Bischöfe selbst noch davon überzeugt sind, daß der Zölibat als Gesetz heute noch zeitgemäß ist, daß es wirklich Aufgabe der Kirche ist, Wege zur Geburtenkontrolle zu weisen und daß die Unauflöslichkeit der Ehe auch heute noch gelehrt werden soll. Sie meinen, daß die Bischöfe vieles nur aus Gehorsam gegen Rom anordnen. Sie sind darum enttäuscht, daß ihre Bischöfe in Rom für die Zölibatsgesetze stimmten, obwohl sie die gegenteilige Haltung ihrer Priester kannten.

Ähnlich liegen die Dinge auch in der deutschen Bundesrepublik, wo vorhergegangene Rundfragen anders aussahen als das, was die Bischöfe dann in Rom vertreten haben. Wenn ein Bischof Priester- und Diözesanrat zwar einberuft, aber doch praktisch ganz anders handelt („ich entscheide, euer Votum bindet mich nicht!"), wenn er seine Abweichung auch gar nicht begründet, ist das Vertrauen weg und die Zusammenarbeit gefährdet. Es kommt zu einer *Zweigeleisigkeit* zwischen dem, was in den amtlichen Dokumenten steht und dem, was wirklich gelebt wird. Liest man die Dokumente der offiziellen Kirche, so klingt uns vertraute Dogmatik entgegen, wie wir sie vor 40 Jahren gelernt haben. Hört man aber Vorträge von Professoren über neueste Forschung, so vernehmen wir eine andere Theologie. Das wird verhängnisvoll, weil die kirchliche Autorität im Glauben und in der Disziplin die Wirklichkeit nicht mehr erreicht. Selbst *P. Pedro Arrupe*, der Generalobere der Jesuiten, ein bekannt loyaler Anhänger des Papstes, sagt von der Synode 1971: Sie hat sich in eine reine „Verteidigungshaltung" zurückgezogen, sie hat nur die Dekrete des II. Vatikanums wiederholt, aber sich als unfähig erwiesen, auf die brennenden Fragen der Jugend eine Antwort zu geben.

Gesetze sind für das Allgemeinwohl da. Ändert sich die Lage, können die alten Gesetze ihre Aufgabe nicht mehr erfüllen, so werden Novellierungen notwendig. Wir erleben diese laufende Anpassung der Gesetzgebung an die jeweiligen Zeitverhältnisse dauernd in unseren staatlichen Parlamenten. Auch die Kirche vollzieht seit dem II. Vatikanum ein dauerndes aggiornamento. Denken wir an das Freitagsgebot: Die vielen Ausnahmen schufen eine solche Verwirrung, daß niemand mehr wußte, ob er noch verpflichtet ist oder nicht. Das Gebot schuf mehr Gewissenskonflikte als Nutzen. Es wurde nicht abgeschafft, sondern novelliert: Jeder weiß, was ihm in seiner Situation ein echtes „Opfer" bedeutet, das bringe er als sein Fastenopfer. Eine ähnliche Novellierung wäre heute auch für den Zölibat fällig.

*

Der vorliegende Artikel würde ganz mißverstanden, würde man ihn als Forderung zur Abschaffung des Zölibates auffassen. So wenig man das Fasten „abschaffen" soll, so wenig soll der Zölibat „aufgehoben" werden. Nein, er ist ein so hohes Ideal, die totale Hingabe des Priesters an seine einmalige Sendung ist seinem Berufe so entsprechend, daß man alles tun sollte, um diese Begeisterung neu zu wecken. Das Ideal ist und bleibt, daß alle Priester dem Herrn in ungeteilter Liebe anhangen und ihr Leben zur Gänze als Brandopfer dem Herrn weihen. Die Frage ist einzig und allein nur, ob dieses Ideal durch Dekrete, Absetzungen und Ortsverweise erreicht werden

[28] Time vom 21. Februar 1972.

kann. *Galilei, Darwin, Teilhard de Chardin* und so viele andere haben gezeigt, wie wenig man den Pfad zum Wahren und Guten durch Zwangsmaßnahmen steuern kann. Das weckt nur Widerstand und vernichtet die Freude. Was heute so lebenswichtig wäre, ist die Wiederherstellung des unbedingten *Vertrauens*, daß die Priester in ihren Bischöfen wieder ihre geistlichen Väter, wohlwollenden Freunde und Helfer sehen können. Freilich birgt Vertrauen immer ein Risiko, es kann enttäuscht und mißbraucht werden. Aber es gilt die Parole: „Man muß Priester wagen, um Priester zu gewinnen!" Schließen wir darum mit einem Satz von *Paulo E. Andrale Ponte*, der aus tiefgläubiger Seele und in einer glühenden Liebe zur Kirche diese Frage so gründlich durchdacht hat: „Tritt in der Sorge um die Aufrechterhaltung des Zölibates nicht die Angst zutage, daß ohne dieses Gesetz sich die Zahl der zölibatären Priester stark vermindern würde? Wäre es nicht besser, man ließe es zu, daß der Herr der ist, der sowohl die Priesterberufe wie die Berufungen zur Ehelosigkeit weckt, und man sähe in beiden Fällen von jeglichem juridischem Drucke ab[29]?"

[29] „Revista Eclesiastica Brasileira", Sept. 1967, Celibato Sacerdotal e Lei do Celibato, in: Concilium 5 (1969) 233.

FRANZ ZEHRER

Jesus, der „Herr" in der Passion

Es fällt auf, daß in den Leidensgeschichten — im Unterschied zum restlichen Teil der vier Evangelien — der Jesus-Titel „der Herr" (Kyrios) entweder nie (so bei Mk[1] und Jo[2]) oder nur sehr selten vorkommt, nämlich einmal bei Mt (26, 22) und viermal bei Lk (22, 33.38.49.61). Nichtsdestoweniger durchleuchtet die Kyrios-Würde Christi in den Leidensgeschichten immer wieder, mehr oder weniger deutlich, das Dunkel der Passion. Bevor darangegangen wird, das Aufleuchten der Herrenwürde Jesu in den Leidensgeschichten im einzelnen aufzuzeigen, scheint es angezeigt zu sein, die viel diskutierte Frage nach dem Ursprung und Wesen des Kyrios-Titels Jesu zu behandeln.

I) Ursprung und Wesen des Kyrios-Titels Jesu

Wenn die Urkirche Jesus als den „Herrn" bezeichnete und verehrte, so brachte sie damit zum Ausdruck, daß Jesus seit seiner Erhöhung „alle Gewalt im Himmel und auf Erden" (Mt 28, 18) inne hat[3]. Das gläubige Bekenntnis zu Jesus als dem Kyrios schließt, wie unten noch des näheren darzutun sein wird, den Glauben an die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und somit an die Gottheit Jesu ein.

Nach der von *W. Bousset* in seinem umstrittenen Buch Kyrios Christos[4] vertretenen Auffassung, zu der sich im wesentlichen auch *R. Bultmann*[5] bekannte, wäre die

[1] Im restlichen Mk-Ev ist der Kyrios-Titel Jesu selten: 2, 28; 5, 19 (beide Male im Munde Jesu); 7, 28; 10, 53; 11, 3 — in deutlichem Unterschied zu den drei übrigen Evangelien, wo dieser Titel außerhalb der Passion häufig ist.

[2] Wohl aber findet sich die Kyrios-Bezeichnung Jesu in den der Jo-Passion unmittelbar vorangehenden Kapiteln 13—17, die von den Vorgängen im Abendmahlsaal handeln und daher als Vorspiel der Jo-Leidensgeschichte betrachtet werden dürfen, nämlich in Jo 13, 6. 9. 25. 36. 37; 14, 5. 8. 22; hieher gehört auch 13, 13. 14, wo „Herr" zweimal im Munde Jesu vorkommt.

[3] *O. Cullmann*, Die Christologie des Neuen Testaments, [2]1958, 202.

[4] [1]1913; [4]1935.

[5] Theologie des Neuen Testamentes, [3]1958, 127 f.

absolut gebrauchte Kyrios-Bezeichnung für Jesus erst unter dem Einfluß und im Bereich des Hellenismus gebräuchlich geworden; nur vom Hellenismus her (unter Einfluß des hellenistisch-heidnischen Götter- und Herrscherkultes) sei die Entstehung dieser im absoluten Sinn eines göttlichen Herrschers gemeinte Bezeichnung Jesu erklärbar. Zwar sei bereits im Bereich der palästinensischen Gemeinde Jesus „Herr" genannt worden, wobei man jedoch diese Bezeichnung lediglich im damaligen Alltagssinn als Höflichkeitsbezeichnung wie etwa das franz. „Monsieur" gemeint habe. Nach *Bousset* führt keine Brücke von jenem im rein profanen Sinn verstandenen „Herrn" zum „Kyrios", als den die hellenistischen Gemeinden Jesus kultisch zu verehren begonnen hätten. Bei dieser Kyrios-Bezeichnung Jesu habe es sich um einen ganz neuen, im Christentum bis dahin noch nicht dagewesenen Gebrauch gehandelt, der, wie bereits gesagt, erst auf dem Boden des Hellenismus entstanden und nur von dort her erklärbar sei[6].

Als sicher darf gelten, daß sich Jesus kaum jemals weder „Herr" nannte, noch sich von den Jüngern so genannt wissen wollte[7]. Aufgrund des einschlägigen Befundes in den Evangelien kommt *W. Foerster*[8] zum zweifelsohne zutreffenden Ergebnis: „In nennenswerter Weise ist Jesus während seines Erdenwandels weder mit ‚Herr' angeredet worden, noch ist von ihm als dem ‚Herrn' gesprochen worden[9]". Andererseits geht aber aus den Evangelien nicht minder deutlich hervor, daß Jesus die Jünger mit „herrenmäßiger Vollmacht gerufen und geleitet" hat[10].

Daß bereits die palästinensische Urgemeinde „Herr" im absoluten Sinn als Bezeichnung für den erhöhten Jesus gebrauchte, ergibt sich aus dem in Aramäisch, der Sprache Jesu, seiner Jünger und der palästinensischen Gemeinde, überlieferten Ruf „Maranatha" (vgl 1 Kor 16, 22).

Wie zuletzt *K. G. Kuhn*[11] gezeigt hat, kann „maranatha" sprachlich in zweifacher Weise erklärt werden: 1) als marana' tha' = „unser Herr, komm!" und 2) als maran 'atha' = „unser Herr ist gekommen". Da bei der zweiten Interpretation „'atha'" auch als perfektisches Präsens („unser Herr ist gekommen" als = „unser Herr ist jetzt da, ist gegenwärtig") genommen werden kann[12], ergeben sich, auf den Sinn gesehen, folgende *drei* möglichen Auffassungen von „Maranatha": 1) als *Gebetsruf* (Bitte um die Parusie): „unser Herr, komm!", 2) als *Bekenntnis:* „unser Herr ist gekommen" und 3) als bekennende *Aussage* (bei der Feier des Herrenmahles): „unser Herr ist jetzt gegenwärtig".

Aufgrund seines aramäischen Wortlautes kann „Maranatha" naheliegend nur in der aramäisch redenden Christenheit, d. h. in der palästinensischen Urgemeinde, entstanden sein. Aus dem Umstand aber, daß Paulus in seinem an griechisch sprechende Leser gerichteten 1. Korintherbrief (16, 22) „Maranatha" ohne nachfolgende Übersetzung aufnimmt, ergibt sich klar, daß „es sich" bei diesem Ausdruck „um eine festgeprägte und in den Gemeinden verbreitete Formel handelte"[13], deren Sinn deshalb sicherlich auch von den hellenistischen Christen ohneweiters verstanden wurde. So ist denn „Maranatha" ein wichtiges Zeugnis dafür, daß schon die palästinensische

---

[6] Näheres über die durch *Bousset* ausgelöste Kontroverse bezüglich des Ursprungs des Kyrios-Titels Jesu s. bei *O. Cullmann*, Christologie, 200 ff; *E. Schweizer*, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (AThANT Bd. 28), 1962, 77 ff.

[7] Der Kyrios-Titel im Munde Jesu bei Jo 13, 13 f geht sicher auf die nachösterliche Gemeinde zurück; ebenso wohl auch bei Mk 2, 28; 5, 19 und an den übrigen Stellen in den Evangelien, wo Jesus von sich als dem „Herrn" direkt oder indirekt (vgl. Mt 22, 43. 45 Parr) spricht.

[8] ThW III 1092/Z. 32—47, wo eine Zusammenstellung der einschlägigen Stellen der Evangelien geboten wird.

[9] ThW III 1093/Z. 19—21.

[10] *E. Schweizer*, Erniedrigung und Erhöhung, 77.

[11] Artikel „Maranatha", ThW IV, 470—473.

[12] ThW IV, 472.

[13] *K. G. Kuhn*, ThW IV 473/Z. 25 f.

Urgemeinde den erhöhten Christus als ihren „Herrn" bekannte und verehrte. *Der Ursprung des Kyrios-Titels* Jesu ist demnach eindeutig *in der palästinensischen Urgemeinde* zu suchen[14] [15].

O. Cullmann[16] vertritt die Ansicht, „Maranatha" sei als *Gebet* zu verstehen. Die von ihm angeführten Gründe sind einleuchtend: Es ist nicht zu leugnen, daß ἔρχου, κύριε („komm, Herr ...") in Apk 22, 20 die griechische Übersetzung von „Maranatha" darstellt; aus ihr geht hervor, daß der Verfasser der Apokalypse (und sicher nicht nur er allein in der damaligen Christenheit) „Maranatha" als Imperativ, d. h. als Gebetsruf, verstanden hat. Einen weiteren Beweis für diese Interpretation findet *Cullmann* in Did 10, 6, wo sich „Maranatha" als Abschluß eines (eucharistischen) *Gebetes* vorfindet und daher dort wohl auch selbst als Gebetsruf gemeint ist. Ob nun die Formel „Maranatha" als Bekenntnis oder, was nach den soeben wiedergegebenen Ausführungen *Cullmanns* wahrscheinlicher zu sein scheint, als Gebetsruf gemeint ist, in jedem Fall ist es unmöglich, in ihr „mar" („Herr") als bloße Höflichkeitsanrede, die nicht mehr bedeuten würde als „rabbi" („Meister"), zu verstehen[17]. Vielmehr „muß" in dieser Formel „‚mar' jenem Sinn schon ganz nahekommen, der in der Formel ‚Kyrios Christos' vorliegt, d. h. es muß soviel bedeuten wie ‚göttlicher Herrscher'. *Er* ist es, der beim Brotbrechen in die versammelte Gemeinde kommt, der gleiche Herr, der am Ende zur Vollendung aller Dinge wiederkehren wird, und der schon jetzt – allerdings unsichtbar – herrscht" (*O. Cullmann*[18]).

---

[14] *O. Cullmann*, Christologie, 209–221; *W. Foerster*, ThW III, 1087–1094 (s. bes. 1094); *E. Schweizer*, Erniedrigung und Erhöhung, 77–86; *K. G. Kuhn*, ThW IV, 474; *F. Mussner*, Art. Kyrios (im NT), LThK VI (1961), Sp. 713 f.

[15] Nach der jüngst von *K. Berger* in seinem Aufsatz „Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel", NTS 17 (1971), 413–422, veröffentlichten Auffassung wäre der Kyrios-Titel Jesu aus dem *hellenistischen Judentum* abzuleiten, denn dieses komme primär als Umwelt für das frühe Christentum in Frage (414, Anm. 2). Bei diesem christologischen Hoheitstitel handle es sich näherhin um eine *Interpretation der Botenfunktion Jesu*, d. h. seiner Funktion als Gesandter Gottes, als Mittler zwischen Gott und den Menschen (422). Zur Begründung seiner Auffassung weist B. auf hebrHen und auf Memar Marqah hin. Im hebrHen erhält *Henoch* „alle siebzig Namen Gottes", und in Verbindung damit wird ihm die „Herrschaft" verliehen, d. h. die Vollmacht, Gottes Wort und Willen zu übermitteln. In Memar Marqah wird dem *Moses* der „Name Gottes" und damit die Macht über die Geschöpfe erteilt. Bei Henoch und Moses sei demnach die Mitteilung des „Namens Gottes" die Voraussetzung für ihre Funktion als Gesandte Gottes (415 f). Ein analoger Tatbestand liege bei Phil 2, 9–11 vor, wo an Jesus der „alle Namen überragende Name" (V 9) und in Verbindung damit die Kyrios-Würde (V 10) und der Kyrios-Titel (V 11) verliehen wird. Die Verbindung von Botenfunktion und Gottesname liege auch in gewissen jüdischen Texten vor, in denen die Engel als „Herren" oder „Herrschaften" (vgl. Eph 1, 21; Kol 1, 16) bezeichnet werden (417). B. hält es für durchaus möglich, daß Maranatha und der Kyrios-Titel Jesu insofern miteinander zusammenhängen, als beide traditionsgeschichtlich von der gleichen Quelle herzuleiten sein dürften.
Wenn der gut fundierte, geistvolle Erklärungsversuch Bergers zutrifft, dann stellt er gewissermaßen eine Verbindung zwischen der heute weithin angenommenen Ableitung des Kyrios-Titels von „Maranatha" und der Hypothese Boussets dar, durch die diese allerdings insofern wesentlich modifiziert wird, als die Wurzeln für den Kyrios-Titel nicht im heidnischen, sondern im *jüdischen* Hellenismus gesucht werden.

[16] Christologie, 215–217.

[17] In der Regel ist der vorösterliche Jesus von seinen Jüngern mit „rabbi" („Meister" Mk 9, 5; 11, 21; 14, 45 [= Mt 26, 49]; Jo 1, 38. 49; 3, 2; 4, 26 u. ö.) angeredet worden; ausnahmsweise kam jedoch, wie *W. Foerster*, ThW III, 1093/Z. 6 ff, richtig annimmt, auch die Anrede Jesu vor Ostern mit „mari" („Herr") vor; vgl. Jo 13, 13, wo sich Jesus auf die beiden Anreden „Meister" und „Herr" bezieht; vgl. auch Mt 7, 21 f; 25, 11; Lk 6, 46: wenn die dort vorkommende Verdoppelung von „Herr" sicherlich semitisch ist, dann wohl auch das Wort selbst. Wie *Foerster*, a. a. O., Z. 22 f, mit Recht vermutet, „liegt" in der ausnahmsweisen Anrede des vorösterlichen Jesus mit „mari" („Herr") „die Wurzel für einen späteren Gebrauch, nämlich den, vom geschichtlichen Jesus als dem Kyrios zu sprechen".

[18] Christologie, 219.

Somit läßt die Formel „maranatha" deutlich erkennen, daß Jesu Kyrios-Hoheitstitel schon im Glauben der palästinensischen Urgemeinde an Jesus als den Erhöhten, der als solcher bereits in der Gegenwart wirksam ist und am Ende dieser Weltzeit wiederkommen wird, grundgelegt ist. Entscheidend für dieses Verständnis des Kyriostitels war die Auferstehung Jesu. Ohne sie hätten die Jünger im Rückblick auf ihr persönliches Verhältnis zum vorösterlichen Jesus höchstens sagen können, daß Jesus ihr Herr *war;* hier geht es jedoch darum, daß Jesus der Herr *ist.* Schematisch vereinfachend könnte man also sagen: Vor Ostern war Jesus der „Meister", seit seiner Auferstehung und Erhöhung ist er der „Herr".
Einen Ansatzpunkt für den in der Formel „Maranatha" vorliegenden absoluten Gebrauch von „der Herr" für den in die göttliche Herrlichkeit erhöhten Gottmenschen Jesus hatte die Urgemeinde in der sicher bereits zur Zeit der Entstehung des Christentums bei den Juden gebräuchlichen Umschreibung des Gottesnamens JHWH mit „adonai". Damals war es nämlich üblich, bei der Lesung im jüdischen Gottesdienst den Gottesnamen durch „adonai" = Herr (griech. κύριος) zu ersetzen. An diesen für das damalige Judentum in Palästina wie in der Diaspora nachweisbaren Gebrauch von Adonai-Kyrios als *liturgischer Gottesbezeichnung* konnte das Urchristentum bei seiner im Kult gebräuchlich gewordenen Bezeichnung Jesu als des „Herrn"[19] anknüpfen[20].

So wenig die Auffassung von Jesus als dem erhöhten „Herrn" erst auf hellenistischem Boden entstanden ist, so sicher ist, daß die Verbreitung dieses Jesustitels im Bereich des Hellenismus durch den bereits vorhandenen heidnischen Gebrauch von „kyrios" — vor allem im Zusammenhang mit dem Kaiserkult[21] — wie auch durch seine Verwendung als Gottesbezeichnung in der LXX[22] begünstigt wurde. Zu der weit verbreiteten Verwendung des Kyriostitels als Hoheitsbezeichnung Jesu wäre es jedoch nie gekommen, hätte nicht die palästinensische Urgemeinde schon in frühester Zeit Jesus als den „Herrn" angerufen.
Die Bekenntnisformel „Kyrios Jesus" (vgl. Röm 10, 9; 1 Kor 12, 3; Phil 2, 11) gehört zu den ältesten Glaubensformeln des Urchristentums; in dem darin enthaltenen Bekenntnis „Jesus ist der Herr" kommt in kürzester Form das Wesen des Christusglaubens des Urchristentums zum Ausdruck. Dieses Kyrios-Bekenntnis bezieht sich zwar nur auf die *gegenwärtige* Funktion Jesu, nämlich auf seine Würde und sein Wirken als erhöhter Herr. Von hier aus kann jedoch in der Blickrichtung sowohl nach rückwärts als auch nach vorwärts das *ganze* Werk Christi als miteingeschlossen betrachtet werden: sein Erlöserwirken auf Erden wie auch seine Wiederkunft in Herrlichkeit[23]. Einen Ansatzpunkt für den bereits bei Mk einige Male nachweisbaren[24], in den übrigen Evangelien aber überaus häufigen Gebrauch, vom „geschichtlichen" Jesus als dem Kyrios zu sprechen, darf man in der ausnahmsweise gebrauchten Anrede des vorösterlichen Jesus mit „Herr" von seiten der Jünger und anderer Zeitgenossen sehen[25]. Wir halten also fest, daß in urchristlicher Schau auch der irdische Jesus, *mit Einschluß des leidenden Christus,* bereits in der Gloriole des Kyrios gesehen wird. Was den Passions-Christus angeht, wird diese Schau des Urchristentums im zweiten Teil dieses Artikels anhand zahlreicher Beispiele illustriert werden.

Abschließend sei noch ein Wort über das Verhältnis der Kyrios-Würde Jesu zu seiner Gottheit gesagt. Die Kyrios-Würde, die das Urchristentum Jesus zuerkannte, schließt

---

[19] Der „Sitz im Leben" der Formel „Maranatha" ist das Herrenmahl; vgl. *O. Cullmann,* Christologie, 219; *E. Schweizer,* Erniedrigung und Erhöhung, 80 f.
[20] *O. Cullmann,* Christologie, 205—207.
[21] Näheres hierüber s. ThW III, 1052—1056 *(W. Foerster);* vgl. auch *O. Cullmann,* Christologie, 203 f.
[22] Ausführlich hierüber bei *O. Cullmann,* Christologie, 206 f; vgl. ferner ThW III, 1056 f *(G. Quell).*
[23] *O. Cullmann,* Christologie, 222.
[24] Vgl. Mk 5, 19; 7, 28; 10, 51; 11, 3.
[25] Vgl. oben Anm. 17!

den Glauben an die Gottheit Christi ein, oder vielleicht besser gesagt: sie setzt ihn voraus; denn „es kann", wie *O. Cullmann*[26] feststellt, „nicht geleugnet werden, daß im Neuen Testament die Gottheit Christi vorausgesetzt ist; nur geschieht dies eben immer im Anschluß an den Glauben, daß er (Christus) seit seiner Erhöhung die Herrschaft ausübt". Dem Urchristentum „geht es primär um die Funktion, nicht das Sein" (Christi). Letzteres, das göttliche Sein und Wesen Christi, ist allerdings die notwendige Voraussetzung für die Kyrios-Funktion; das wurde im Urchristentum als selbstverständlich angenommen. Das Gesagte wird durch die bekannte Tatsache bestätigt, daß „Kyrios", der Übersetzungsausdruck für den atl Gottesnamen in der LXX, in der (im NT greifbaren) Sprache des Urchristentums unbedenklich Christus beigelegt wird; es sei hier nur auf Phil 2, 10 f und Hebr 1, 10—12 verwiesen, wo Kyrios-Stellen des ATs — es handelt sich um Is 45, 23 und Ps 102 (101), 26—28 — ohneweiters auf Christus angewendet werden.
Wenn demnach mit der Kyrios-Würde Jesu seine Gottheit stets mitgedacht wurde, so war es folgerichtig, daß man alle Würdetitel Gottes (ausgenommen selbstverständlich Gottes Vatername) und alle göttlichen Eigenschaften auch von Jesus aussagte und gläubig bekannte, und zwar nicht nur vom erhöhten Christus, sondern auch vom irdischen Jesus. So z. B. wurde der Passions-Christus als mit göttlicher Allwissenheit ausgestattet gesehen, wie dies anschließend anhand von Beispielen aus der Leidensgeschichte gezeigt werden wird.

II) Jesus, der „Herr" in der Passion

1) Ein für das Bild des Passions-Christus charakteristischer Zug ist das *Vorauswissen* Jesu des Leidensschicksals, das ihm bevorstand. In den Leidensgeschichten kündigt Jesus verschiedene, in der Zukunft liegende Einzelheiten der Passion an und offenbart dadurch ein übermenschliches Wissen. *Jesus weiß* bzw. sagt *voraus:* sein bevorstehendes Begräbnis (Mt 26, 12 Parr, anläßlich der Salbung in Bethanien[27]); die Einzelheiten bei der Findung des Abendmahlsaales (Mk 14, 13—15; Lk 22, 10—12); den Verrat des Judas (Mt 26, 21—25 Parr); die Flucht der Jünger und ihre Zerstreuung in der Nacht des Gründonnerstages (Mt 26, 31 Parr; vgl. Jo 16, 32); den ihm bevorstehenden Leidenskelch (Mt 26, 37 ff Parr = Ölberggebet des Herrn; vgl. Jo 12, 27 = die sog. johanneische Ölbergstunde); die unmittelbare Nähe seiner Auslieferung und der damit beginnenden Passion (Mt 26, 45 Par; vgl. Jo 12, 23).
In diesem Zusammenhang ist auf die sog. drei Leidensweissagungen (Mt 16, 21 Parr; 17, 22 f Parr; 20, 18 f Parr)[28] wie auch auf die sonstigen Leidensankündigungen Jesu während seines öffentlichen Wirkens hinzuweisen, bei denen sich der Herr gelegentlich mit flüchtigen Andeutungen der Passion begnügte. Das trifft zu bei: Mt 9, 15 Parr (die Jünger werden fasten, „wenn der Bräutigam von ihnen genommen sein wird");

[26] Christologie, 243.
[27] Offenbar wegen des Hinweises Jesu auf sein Begräbnis (und indirekt auch auf seinen Tod) in Mt 26, 12 Parr wurde diese Salbungsgeschichte (Mt 26, 6—13 Parr) nachträglich in die Passion aufgenommen. Daß sie ursprünglich nicht dazu gehörte, wird nicht mit Unrecht aus dem Umstand erschlossen, daß sie den Fortgang der Handlung hemmt (verzögert) — auf den Todesbeschluß des Hohen Rates (Mt 26, 1—5 Parr) würde als unmittelbare Fortsetzung sachlich sehr gut der Pakt des Judas mit den Hohenpriestern (Mt 26, 14—16 Parr) passen — und so in etwa im Zusammenhang stört. Vgl. *W. Grundmann,* Das Ev. nach Mk (ThHKNT II) [2]1962, 276; *J. Schmid,* Das Ev. nach Mk (RNT) [3]1954, 253.
[28] Man wird kaum leugnen können, daß gewisse in den Leidensweissagungen vorkommende Einzelheiten ex eventu nachträglich eingetragen wurden (vgl. *K. H. Schelkle,* Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T. (1949), 65 f; *E. Schweizer,* Erniedrigung und Erhöhung, 43). Doch muß daran festgehalten werden, daß Jesus während seines öffentlichen Wirkens wiederholt auf die ihm bevorstehende Passion hingewiesen hat. Es gibt ja in den Evangelien mehrere Leidensankündigungen, die so allgemein gehalten sind, daß bei ihnen die Annahme einer Formulierung ex eventu von vornherein ausscheidet: Mt 9, 12 c—d; Lk 9, 44; 12, 50; 13, 33 f (*J. Jeremias,* ThW V, 712/Z. 5—7).

Mt 20, 22 Parr (Gespräch Jesu mit den ehrgeizigen Zebedäussöhnen: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde?"); Mk 9, 12 (über den Menschensohn steht geschrieben, „daß er viel leiden und verachtet werden soll"); Lk 12, 50 („Mit einer Taufe muß ich getauft werden ...[29]; vgl. dieselbe Redensart Jesu bei Mk 10, 38); Lk 13, 32 f („es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkommt"); Mt 21, 37–39 Parr (die Tötung des Sohnes im Gleichnis von den bösen Winzern); Jo 12, 24 f (nur wenn das Weizenkorn stirbt, bringt es viele Frucht). Aus allen diesen Voraussagungen bzw. Andeutungen geht klar hervor, daß Jesus von der Passion nicht überrascht wurde, sondern ihr mit voller innerer Fassung entgegenging.

2) Damit kommen wir zu einem zweiten charakteristischen Zug in den vier Leidensgeschichten: es ist dies die auffallende *Hoheit und Würde*, die der Passions-Christus in seinem Reden und Handeln an den Tag legt.
Das hoheitsvolle Gehaben Jesu in seinem Leiden ist bereits in der markinischen Leidensgeschichte deutlich, obwohl dort auch der „menschliche" Jesus, der für das Christusbild des ganzen Mk-Evangeliums kennzeichnend ist[30], stark in Erscheinung tritt. Das zeigt sich besonders klar in der Darstellung des Gebetsringens Jesu in Gethsemani bei Mk. Dort wimmert Jesus fast wie ein Kind (vgl. den kindlich klingenden Anruf: „Abba, Vater"[31] bei Mk 14, 36 b, „Abba" ist markinisches Sondergut!) und muß sich erst allmählich zur Gottergebenheit durchringen, von der am Beginn des Gebetes noch kaum etwas zu spüren ist. Man vergleiche dagegen die parallele Darstellung bei Mt und Lk, wo im Bedingungssatz „wenn es möglich ist" die prinzipielle Ergebenheit in den Willen des Vaters bereits am Anfang des Gebetes klar zum Ausdruck kommt.
Erscheint so die bei Mk beschriebene anfängliche Fassungslosigkeit des Ölbergchristus bereits bei Mt abgeschwächt, so trifft dies noch in höherem Maß bei Lk zu, in dessen Gethsemaniperikope die bei Mk (wie auch bei Mt) sich findenden Details vom „zitternden und zagenden" und „zu Tode betrübten" Jesus (Mt 26, 37; Mk 14, 33) nicht vorkommen; zudem ist die fast nach Verzweiflung klingende Angabe „er (Jesus) warf sich (zum Gebet) nieder" (Mt 26, 39; Mk 14, 35) bei Lk 22, 41 bewußt abgeschwächt in „er kniete nieder". Infolge dieser Besonderheiten in der lukanischen Darstellung gewinnt der Lk-Leser den Eindruck, Jesus habe das Ölberggebet mit bereits voller innerer Fassung begonnen.
Die in der markinischen Ölbergperikope sehr deutlichen Züge der Angst und Verzagtheit Jesu angesichts des bevorstehenden Leidens, die schon bei Mt und noch mehr bei Lk merklich zurücktreten, sind in der johanneischen Leidensgeschichte völlig verflüchtigt; dort ist vom Gebetsringen Jesu am Ölberg überhaupt nicht die Rede. Johannes hat jedoch diese Szene nicht völlig übergangen; vgl. Jo 12, 27 f (die „johanneische Ölbergstunde"), wo sie vorweggenommen erscheint.
Der „menschliche" Jesus tritt bei Mk besonders stark im Verlassenheitsruf des Gekreuzigten (15, 34), den allerdings auch Mt (27, 46) bringt, in Erscheinung; an seiner Stelle bietet Lk (23, 46) das ergebungsvolle Sterbegebet Jesu: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist"[32]. Noch weiter als Lk geht Jo in der Verklärungsten-

[29] Diese Lk-Stelle erinnert in ihrem zweiten Teil inhaltlich stark an die „johanneische Ölbergstunde" (Jo 12, 27).
[30] Vgl. *F. Zehrer*, Einführung in die synopt. Evangelien, (1959), 77 (Nr. 163).
[31] Das aramäische „Abba", das eigentlich eine Verkleinerungsform (vgl. das kleinkindliche „Vati") darstellt (*J. Jeremias*, in: Synopt. Studien [FS f. *A. Wikenhauser*] 1953, 89), war in der damaligen Alltagssprache als Lallwort des Kleinkindes für „Vater" gebräuchlich (*G. Schrenk*, in: ThW V, 985).
[32] Es wäre jedoch unpassend, den Verlassenheitsruf Jesu als „Verzweiflungsschrei" zu bezeichnen; von einer Verzweiflung kann hier nicht die Rede sein (gegen *E. Lohmeyer*, Das Ev. nach Mk, [KEK] [11]1951, 245). Jesus wendet sich ja an „seinen" Gott, an dem er — wie der Psalmist, dessen Worte (Ps 22 [21], 2) er hier in den Mund nimmt — unerschütter-

denz des sterbenden Heilandes, wenn er diesen mit dem Siegesruf „Es ist vollbracht" (19, 30) sein Erdenleben und -wirken beschließen läßt.

Neben den noch stark hervortretenden „menschlichen" Zügen im markinischen Bild des Passions-Christus lassen sich jedoch dort auch auffallende *hoheitsvolle Züge* feststellen; so z. B. die hoheitsbewußte Wendung in den Anweisungen Jesu zur Findung des Abendmahlsaales: „der Meister läßt dir sagen..." (Mk 14, 14; ebenso auch bei Mt 26, 18 und Lk 22, 11) und besonders das überlegene Auftreten Jesu sowohl bei seiner Gefangennahme (Mk 14, 48 f; ähnlich bei Mt 26, 55 f und Lk 22, 52 f; in gewaltiger Steigerung bei Jo 18, 4—8[33]) als insbesondere vor dem Hohen Rat (Mk 14, 62; vgl. Mt 26, 64; Lk 22, 67—70).

Sind also bereits am markinischen Leidens-Christus auffallende Hoheitszüge festzustellen, so trifft dies in zunehmendem Maß bei Mt und besonders bei Lk zu, wie dies aus jenen hoheitsvollen Christusstellen hervorgeht, die sich bei ihnen zusätzlich zu den bei Mk vorkommenden Hoheitszügen vorfinden, u. zw. jeweils als Sondergut: Mt 26, 53 (Hinweis Jesu gegenüber dem Schwertschläger, daß der Vater ihm „mehr als zwölf Legionen Engel" schicken könnte); Lk 22, 29 f (das „Herrschafts"-Vermächtnis Jesu für seine Jünger im Abendmahlsaal); Lk 22, 47 f (das überlegene Auftreten Jesu bei seiner Gefangennahme hindert Judas, seine Absicht, Jesus zu küssen, auszuführen; vgl. dagegen Mt 26, 49 und Mk 14, 45, wo von der Ausführung des Judaskusses erzählt wird). Die innere Fassung, mit welcher Lk (im Unterschied zu Mt und Mk) den Herrn das Ölberggebet beginnen läßt, und das Fehlen des Verlassenheitsrufes (Mt 27, 46; Mk 15, 34) bei Lk lassen dort das Bild des lukanischen Passions-Christus nur noch übermenschlicher und dadurch hoheitsvoller erscheinen.

Gegenüber den synoptischen Evangelien erfährt bei Jo die Darstellung der übermenschlichen Erhabenheit Jesu in der Passion eine gewaltige Steigerung. Die geradezu überirdische Hoheit des johanneischen Leidens-Christus, die anschließend durch Beispiele zu erläutern sein wird, hat ihre Begründung in der typischen Auffassung der johanneischen Christologie, daß mit der Erhöhung Christi ans Kreuz bereits seine Erhöhung in die Herrlichkeit beginnt: In der Schau des vierten Evangelisten fallen Passion und Erhöhung in die Herrlichkeit in eins zusammen; vgl. Jo 13, 31: *„Jetzt"* — d. h. zu dem Zeitpunkt, da infolge des Wegganges des Judas (vgl. V 30) das Drama der Passion abzurollen beginnt — „ist der Menschensohn (bereits) verherrlicht"; ähnlich bei Jo 17, 1. In dieser Schau erscheint nun der Leidensweg Jesu nicht wie bei den Synoptikern als der Weg Christi *zur* Herrlichkeit (so besonders deutlich Lk 24, 26!), sondern sozusagen bereits als Weg *der* Herrlichkeit. Aus dieser christologischen Betrachtungsweise heraus läßt Jo den Leidens-Christus geradezu als den bereits erhöhten und verherrlichten „Herrn" durch die Passion gehen.

Dies zeigt sich bereits deutlich bei der johanneischen Darstellung der Gefangennahme Jesu, bei der die Häscher unter dem Eindruck der göttlichen Majestät, die im Wort des Herrn: „Ich bin es" (das den Klang eines Offenbarungswortes hat[34]) aufleuchtet, zunächst erschrocken zurückweichen (Jo 18, 4—6). Wenn bei Lk (22, 47)

---

lich festhalten will. (So interpretieren *J. Schmid* [RNT], *W. Grundmann* [ThHK] und *E. Klostermann* [HbNT] in ihren Mk-Kommentaren diesen Ruf Jesu.) Zum Verständnis dieses Jesuswortes ist der *ganze* Ps 22 heranzuziehen, in dessen zweiter Hälfte (vom Vers 23 an, s. bes. Vers 25!) das unerschütterliche Gottvertrauen des Psalmisten in seiner Todesangst deutlich wird. Damit soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, daß der Verlassenheitsruf die zutiefst gefühlte seelische Not des sterbenden Gekreuzigten wiedergibt, etwa gleich einem „Ich kann nicht mehr"! Ist aber dieser Ausruf Jesu letztlich und eigentlich doch eine Äußerung des Vertrauens zum Vater, an den sich Jesus in seiner Not klammert, dann ist er, sachlich betrachtet, nicht sehr verschieden von dem ganz anders klingenden Sterbegebet Jesu bei Lk 23, 46.

[33] Näheres über Joh 18, 4—8 wird weiter unten zu sagen sein.

[34] Vgl. Jo 8, 24. 28. 58!

Judas unter dem Eindruck der Hoheit Jesu den beabsichtigten Kuß nicht auszuführen vermag, so ist in der johanneischen Perikope von der Gefangennahme Jesu nicht einmal mehr von einer Kußabsicht des Verräters die Rede; schon der bloße Gedanke an den schändlichen Judaskuß scheint Jo im Hinblick auf die göttliche Erhabenheit Jesu unerträglich gewesen zu sein. In wahrhaft „königlicher" Hoheit, die dem Bewußtsein seiner überirdischen Königswürde (18, 36 f) entspringt, steht und redet Jesus vor Pilatus (18, 33—37; 19, 11)[35], nachdem er bereits vor Annas eine imponierende Haltung an den Tag gelegt hatte (18, 20 f). Es ist wohl christologisch motiviert, wenn Jo (19, 17) mit merklicher Betonung hervorhebt, daß Jesus „selbst" sein Kreuz zur Richtstätte getragen habe; von einer fremden Hilfe beim Kreuztragen wird bewußt nichts gesagt; vgl. dagegen Mt 27, 32 Parr (Simon von Cyrene). Dieselbe christologische Motivierung steht wohl auch hinter der feierlich umständlichen Formulierung: man habe Jesus zugleich mit „zwei anderen" gekreuzigt, „zur einen und zur anderen Seite, Jesus aber in der Mitte" (19, 18). Daß die beiden Mitgekreuzigten Verbrecher waren (vgl. Mt 27, 38 Parr), wird bei Jo vorsätzlich verschwiegen, wie denn dort auch die an den gekreuzigten Jesus gerichteten Lästerworte seiner Gegner (Mt 27, 39—40.41—43.44 Parr) übergangen werden; beides hätte die betont weihevolle Atmosphäre des johanneischen Golgotha-Bildes gestört. Nicht mit dem die echte menschliche Not des Gekreuzigten verratenden Verlassenheitsruf — wie bei Mt (27, 46) und Mk (15, 34), auch nicht mit dem ergebungsvollen Sterbegebet — wie bei Lk (23, 46), sondern mit dem sieghaften Ruf: „Es ist vollbracht!" läßt Jo (19, 30) den Herrn sein irdisches Leben und Wirken beschließen[36]. Weil zum übermenschlich-erhabenen Christusbild, das nicht nur für die johanneische Leidensgeschichte, sondern auch für das übrige Jo-Evangelium charakteristisch ist, die Ölbergstunde, Jesu „menschlichste" Stunde, schlecht gepaßt hätte, darum wohl ist sie in der Johannespassion (nicht aber im Jo-Evangelium, vgl Jo 12, 27 f!) übergangen.

Aus den Hinweisen im zweiten Teil dieses Artikels dürfte hinlänglich klar hervorgehen, daß die urchristliche Verkündigung den Christus der Passion (wie überhaupt den vorösterlichen Jesus) *von Ostern her* betrachtete und ihn daher als den sah, als der er in der nachösterlichen christlichen Gemeinde geglaubt und verehrt wurde: als den erhöhten, mit göttlicher Vollmacht ausgestatteten „Herrn". Diese nachösterliche Schau des urchristlichen Glaubens, die in einem stufenweisen Crescendo bereits in den Leidensgeschichten nach Mk, Mt und Lk festgestellt werden kann, ist besonders deutlich in der Passion des jüngsten unter den vier Evangelien, jenes nach Johannes.

---

[35] *J. Blank*, Die Verhandlung vor Pilatus, Jo 18, 28—19, 16 im Lichte johanneischer Theologie, BZ-NF. 3 (1959), 60—81, hat gezeigt, daß der Prozeß Jesu vor Pilatus in der Jo-Passion stark vom Königsmotiv beherrscht wird.

[36] Am königlich sieghaften Kreuzesbild des Jo-Evangeliums hat sich nicht nur der Dichter des „Vexilla Regis" inspiriert (vgl. in der dritten Strophe dieses Hymnus: „Regnavit a ligno deus"), sondern auch die Kreuzesdarstellung der romanischen Plastik mit ihrem am Kreuzes-„Thron" aufrechten Christus, dessen Blick nicht zu Boden gerichtet ist, sondern hinausgeht in die Unendlichkeit des von ihm als König beherrschten Alls.

FERDINAND STAUDINGER

„Verkündigen" im lukanischen Geschichtswerk

Das II. Vatikanum spricht ausführlich und eindringlich über Notwendigkeit und Bedeutung zeitgemäßer Verkündigung (Offenbarungskonstitution, Liturgiekonstitution, Pastoralkonstitution, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Priesterausbildungsdekret, Dekret über die Massenmedien)[1]. Zahlreiche offizielle und offiziöse Einzelveröffentlichungen und Verlautbarungen zu dieser Thematik begegnen im nachkonziliaren Schrifttum. Die neue Perikopenordnung ist ein bedeutsamer Schritt nach vorn in der gesamtkirchlichen Verkündigungsarbeit. Verschiedene Predigthilfen werden angeboten[2]. Was läßt sich zu dieser Thematik vom NT her sagen?

„Verkündigen" — κηρύσσειν ist biblischer Terminus, der im NT 61mal begegnet[3] und etwa 25mal in der LXX (z. B. Ex 32, 5; Is 61, 1; Sach 9, 9), wo er Übersetzung verschiedener hebräischer Ausdrücke ist[4]. Auffällt, daß die johanneischen Schriften, ausgenommen Apk 5, 2, die Worte κηρύσσειν und εὐαγγελίζεσθαι nicht kennen. Jo bevorzugt dafür μαρτυρεῖν. „Kerüssein" wird oft mit „euangélion" verbunden. So heißt es z. B. Mk 1, 14: „Nachdem aber Johannes überliefert war, kam Jesus nach Galiläa und *verkündigte* die Frohbotschaft Gottes (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ)." Vergleiche Mk 13, 10; 16, 15; 1 Thes 2, 9; Gal 2, 2; Kol 1, 23. Mit den Verben κηρύσσειν und προκηρύσσειν hängen das ganz selten gebrauchte Substantiv κῆρυξ (Herold, Verkünder, Prediger) und das relativ wenig benützte Wort κήρυγμα (nur achtmal), Bekanntmachung, Verkündigung, Predigt, eng zusammen.

Das Verbum κηρύσσειν kennen Homer, Papyrusinschriften, Philo, Josephus Flavius, das Corpus Hermeticum (vgl. I, 27 ff) und die rabbinische Literatur („karaz"). Die Grundbedeutung lautet: Herold sein, als Herold (aus)rufen, proklamieren, durch einen Herold (öffentlich) bekanntmachen, folglich auch: verkündigen, predigen[5]. Als biblisch-theologischer Terminus ist bei κηρύσσειν der rein materielle Sinn „laut rufen" beinahe völlig verblaßt. Am ehesten ist er noch Mt 10, 27 und Lk 12, 3 erhalten. Im biblisch-theologischen Sinn ist „Verkündigen-Verkündigung" die Mitteilung einer göttlichen Botschaft im Auftrag des sich offenbarenden Gottes[6]. Κηρύσσειν hat im NT hauptsächlich zum Inhalt: die Königsherrschaft Gottes, Christus und sein Erlösungswerk, das Evangelium und das Wort. Im technischen Sinn („predigen") begegnet der Ausdruck Mk 3, 14; Apg 10, 42; Röm 10, 14 f; 1 Kor 9, 27. Die sprachliche Entwicklung läuft parallel mit der von εὐαγγελίζεσθαι, einem lk Lieblingsausdruck[7] von

---

[1] Vgl. die Zusammenfassung der Fundstellen in: *K. W. Kraemer*, Vatikanum II. Vollständige Ausgabe der Konzilsbeschlüsse (Fromms Taschenbücher 44), Osnabrück [4]1967, 782 f.

[2] *B. Dreher*, Neues Predigtwerk, Graz 1970 f; Am Tisch des Wortes. Neue Reihe, Stuttgart 1969 ff; *H. Kahlefeld / O. Knoch* (Hg.), Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung, Frankfurt a. M. / Stuttgart 1969 ff; *A. Höfer*, Predigt und heutige Exegese. Eine Handreichung für Seelsorger, Freiburg 1968; vgl. jetzt ÖKB-Information 109 ff.

[3] Mt 9mal, Mk 14mal, Lk 9mal, Apg 9mal, außerdem noch 4mal in D: Apg 1, 2; 16, 14; 17, 15; 19, 14; diese Texte werden im folgenden nicht berücksichtigt. Röm 4mal, 1 Kor 4mal, 2 Kor 4mal, Gal 2mal, Eph, Phil, Kol, 1 u. 2 Tim je 1mal, 1 Petr, Apk je 1mal; vgl. *R. Morgenthaler*, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Zürich 1958; *ders.*: Statistische Synopse, Zürich 1971.

[4] Am häufigsten Übersetzung von qara' — rufen.

[5] *G. Kittel* (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament III, Stuttgart 1957, 682—717 (Friedrich); *W. Bauer*, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin [5]1958; *H. Schürmann*, Kerygma, in: LThK [2]VI, 122—125; *R. Koch*, Verkündigung, in: J. B. Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch II, Graz [3]1967, 1392—1404; vgl. auch Kleines Stuttgarter Bibel-Lexikon, Stuttgart (KBW) 1969, 324 f.

[6] *H. Haag* (Hg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln [2]1968, 1827.

[7] 10mal im Ev., 15mal in der Apg; Mt verwendet den Ausdruck nur 1mal, nicht kennt ihn Mk und Jo.

gleicher Bedeutung (vgl. Lk 8, 1), aber mit besonderer Betonung der Freude, des Sieges und der heilschaffenden Huld Gottes. Das proklamatorische Element, gestützt auf das Zeugnis, ist dem Verkündigen eigen. Anspruchscharakter und Autorität liegen also schon im Begriffsfeld des Wortes. Der Kontext bestimmt näher Verkündiger und Zuhörer, Inhalt und Forderung der Botschaft. Das heute gern in den Mund genommene Wort „Kerygma" ist, wie dieser kurze Überblick erhellt, ein schillernder und recht anspruchsvoller Ausdruck, der Umsicht und Sorgfalt gebietet.

Das NT kennt auch noch andere Worte für „verkünden, verkündigen" und „predigen": ἀγγέλλω und seine Komposita, ὁμιλεῖν, ἀποφθέγγεσθαι, ἐξηγεῖσθαι, γνωρίζειν u. a.[8]; für „Verkündigung, Predigt" außer κήρυγμα noch ἀκοή, für den Verkündiger, den Herold neben κῆρυξ den καταγγελεύς (nur Apg 17, 18); zu nennen ist noch das zweimalige ἀγγελία (1 Jh 1, 5; 3, 11) für „Botschaft"[9]. Verkündigen ist für die ntl Heilsordnung so *wesentlich*, daß sie den Sinn und Zweck der öffentlichen Wirksamkeit des Täufers (Mk 1, 2 f; Mt 3, 3; Jo 1, 23), Jesu (Mk 1, 14.38) und der Apostel (Mk 3, 14; Apg 6, 2.4; 1 Kor 1, 17; 9, 16; vgl Lk 6, 13) darstellt. Sie setzt Sendung durch Gott bzw. durch Christus voraus (Röm 10, 15 u. ö.). Jesu Christi Autorität und letztlich die des himmlischen Vaters (Lk 10, 16; 2 Kor 5, 20; Tit 1, 3; Hebr 1, 2) tragen die Predigt der Apostel.

Im folgenden beschränken wir uns auf den Ausdruck κηρύσσειν und dabei wieder auf das *lukanische Geschichtswerk*[10]. Die Aussagefülle andrer Texte soll damit keineswegs geschmälert werden. Eine genauere Betrachtung der einschlägigen lk Textstellen dürfte einige Aspekte ergeben, die das gegenwärtige Mühen um Predigterneuerung[11] befruchten könnten.

1. Textübersicht und Vergleiche

Die *neun* Belege im *Lk-Ev* sind: Lk 3, 3; 4, 18.19; 4, 44; 8, 1; 8, 39; 9, 2; 12, 3; 24, 47. Sie sind also über das ganze Ev verstreut, stehen aber häufiger im ersten Teil vor dem Reisebericht.

Die *acht* Stellen der *Apg* sind: Apg 8, 5; 9, 20; 10, 37.42; 15, 21; 19, 13; 20, 25; 28, 31, ebenfalls über die ganze Schrift verteilt, aber erst beginnend im Abschnitt, der die Missionstätigkeit der jungen Kirche einleitet. Alle Belegstellen finden sich in bedeutsamen Zusammenhängen oder an markanten Einschnitten. Zwei Stellen (Lk 3, 3; Apg 10, 37; vgl 13, 24) reden von der Verkündigungstätigkeit des *Täufers;* Lk 4, 18 ist *Zitat* aus Is 61, 1–2 a (LXX) und V 19 stammt aus Is 58, 6 mit Anspielung auf Is 62, 2. Jesus sieht jetzt das Prophetenwort in seinem Auftreten erfüllt. Zwei Belege (Lk 4, 44; 8, 1) sprechen summarisch von *Jesu* Verkündigungsarbeit; Lk 9, 2; 24, 47; Apg 10, 42 handeln von der Verkündigung der *Jünger* im Auftrag

---

[8] Vgl. die Zusammenstellung ThW III/702.

[9] Vgl. auch *G. Richter*, Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament (RNT 10), Regensburg 1962, 949 ff.

[10] Außer den üblichen Lk-Kommentaren von *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium I (HThK III/1), *J. Schmid* (RNT 3), *W. Grundmann* (HThK 3), *K. H. Rengstorf* (NTD 3), *A. Schlatter*, *M. J. Lagrange* seien aus der Fülle der Spezialuntersuchungen nur noch genannt: *H. Conzelmann*, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen [5]1964; *W. Grundmann*, Die Geschichte Jesu Christi, Berlin 1961; *S. Schulze*, Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten, Hamburg 1967; *H. Conzelmann*, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967.

[11] Vgl. die Reihenwerke „Am Tisch des Wortes" und „Dienst am Wort"; *F. Kamphaus*, Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten, Mainz 1968; *K. Frör*, Wege zur Schriftauslegung. Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt, Düsseldorf 1965; *A. Höfer*, Predigt und heutige Exegese. Eine Handreichung für den Seelsorger, Freiburg-Basel-Wien 1968; *A. Stöger*, Aufwertung der Homilie. Bibeltheologische Wörterbücher als Predigthilfe, Der Seelsorger 36 (1966) 30–35; *A. Strobel*, Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage, Göttingen 1967.

Jesu und Lk 12, 3 mahnt Jesus mit einem *Sprichwort*, daß einmal alle existentielle Geheimnistuerei gelüftet wird; Lk 8, 39 beruft der Herr den vom Dämon *befreiten Besessenen* von Gerasa in die Verkündigungsarbeit. *Philippus*, der Diakon, widmet sich in Samaria der Evangelisation (Apg 8, 5). Apg 9, 20; 20, 25; 28, 31 stellen *Paulus* als Künder der nachösterlichen Heilsbotschaft vor; selbst Pauli erklärte *Gegner* versuchen durch Nachahmung (Apg 19, 13) des Apostels für ihre selbstsüchtigen Ziele Profit zu schlagen. *Moses* wird jeden Sabbat in der Synagoge verkündet (Apg 15, 21), erklärt Jakobus in der Auseinandersetzung um die Aufnahme der Heiden in die Kirche auf dem Apostelkonzile. Aus dieser Vielzahl der Verkündiger heben sich deutlich drei Gruppen ab: Johannes der Täufer, Jesus und die Jünger (Apostel). Ihre Sendung liegt im κηρύσσειν, das ist neu gegenüber dem AT[12].

Der einfache *synoptische Vergleich* ergibt: vier lk Stellen stehen in Perikopen, die zur triplex traditio zählen (Lk 3, 3; 4, 44; 8, 39; 9, 2), sind aber von Lk stärker akzentuiert; Lk 12, 3 wird wahrscheinlich der Logienquelle beizuzählen sein; Lk 4, 18–19; 8, 1 und 24, 47 sind lukanisches Sondergut und für unsere Fragestellung besonders interessant; zu dieser letzten Gruppe rechnen wir auch alle Belege aus der Apg. Lk verwendet den Ausdruck κῆρυξ nicht[13], auch κήρυγμα begegnet nur Lk 11, 32, wo von der Bekehrung der Niniviten auf die Predigt des Jonas hin die Rede ist[14]. Sprachlich und sachlich läßt sich bei Lk an allen angeführten Stellen reflektierte und sorgfältige Wortwahl erkennen entsprechend seiner Prologsintention (Lk 1, 1–4). Κηρύσσειν meint bei Lk vor allem den *Akt, das Ereignis* des Verkündigens, aber nicht nur[15].

2. Die Einzeltexte und ihre Aussage

a) *Die Stellen aus der triplex traditio*

Überblicksweise sollen die Belege auf lukanische Besonderheiten hin befragt werden. Auf Details und überlieferungsgeschichtliche Fragestellungen muß verzichtet werden. Alle in Frage stehenden Texte gehören zum ersten Großabschnitt des Evangeliums.

Lk 3, 3 (Mk 1, 4; Mt 3, 1): „Und er (= Johannes) kam in die ganze Umgegend des Jordans und predigte (κηρύσσων) eine Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden." Nach dem Synchronismus (Lk 3, 1–2) mit seiner sechsfachen Zeitbestimmung übernimmt Lk in V 3 die Mk-Akoluthie. Er trennt Berufungsort (Wüste) und Wirken des Täufers. Er allein betont „die ganze Umgegend des Jordans". Die Bußpredigt als Vorbereitung auf das Kommen des Messias ergeht an alle, gilt dem ganzen Land. Keiner ist ausgeschlossen und soll sich benachteiligt fühlen. Lk legt Wert darauf, daß die Verkündigung *universell* ist. Es gilt für den Täufer, für Jesus, die Jünger und Apostel und schließlich für alle dazu Berufenen. Ausnahmslos alle uns interessierenden lukanischen Stellen betonen diesen *Universalismus*. Das Wörtchen πᾶς (alle, ganz) unterstreicht Lk 3, 3; 24, 47; Apg 15, 21; 20, 15; 28, 31; wohl eine deutliche Tendenz des Autors. Sonst fehlen einschränkende Beifügungen, vielmehr wird

---

[12] Man sollte freilich nicht einseitig nur die Verkündigung sehen, sondern auch den übrigen lukanischen Aussagen entsprechen, die vom Lehren, Wunderwirken, der Passion und Auferstehung Jesu und vom Tun der Apostel handeln, um die ganze Breite der lukanischen Zeugnisgabe und ihre Wirklichkeit in den Griff zu bekommen. Sicher ist uns alles in Verkündigungsform überliefert (Dei Verbum Nr 19), denn ohne verkündigendes Wort der Kirche wüßten wir gar nichts vom Christus. Die Schwierigkeit liegt für uns, wie es scheint, darin, daß wir Ereignis und verkündigenden Bericht vielfach wegen der Eigenart der Quellen und der geschichtlich-phänomenologischen Art der Weitergabe von Geschehenem, die immer zugleich Interpretation ist, nicht mehr sauber scheiden können.

[13] Κῆρυξ steht in der späten ntl Briefliteratur: 1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11; 2 Petr 2, 5.

[14] Außer Mt 12, 41 nur noch bei Paulus.

[15] Kerygma kann im NT Inhalt, Akt und Amt der Verkündigung bedeuten; vgl. RGG³ III, 1250 (H. Ott).

positiv durch ὅλη (Lk 8, 39; Apg 10, 37) oder die allgemeine Form der Substantive die umfassende Verkündigungsarbeit herausgehoben. Dies entspricht dem Gesamtanliegen des lukanischen Geschichtswerkes.

Lk 4, 44 (Mk 1, 39; Mt 4, 23): „Und er predigte (κηρύσσων) in den Synagogen Judäas". Charakteristischerweise schreibt Mt διδάσκειν. Gegenüber Mk 1, 39; par. Mt 4, 23 (Galiläa) setzt Lk verallgemeinernd „Judäa". Wie Lk 1, 5; 6, 17; 7, 17; Apg 10, 37 u. a. ist damit ganz Palästina gemeint (Universalismus!). Über den Inhalt der Predigt Jesu ist nichts gesagt, wohl aber über den *Ort:* es ist die Synagoge. Lk 8, 1 predigt Jesus in den Städten und Dörfern, Paulus verkündet nach seiner Bekehrung auch in Synagogen (Apg 9, 20) und Moses wird ebenso in der Synagogenliturgie verkündet, wenn die nach ihm benannten Bücher jeden Sabbat gelesen werden. Lk 4, 43 heißt es, daß Jesus auch andren Städten die frohe Botschaft vom Reiche Gottes verkündigen muß (vgl. Mk 14, 9).

Verkündigung geschieht vornehmlich im dafür bestimmten kultischen Raum, wenn auch nicht ausschließlich. Für die Bibel ist der Ort der Verkündigung nicht belanglos. Er bestimmt auch Atmosphäre und Aufnahmebereitschaft.

Lk 8, 39 (Mk 5, 20): „‚Kehre zurück in dein Haus und erzähle, was Gott Großes an dir getan hat'. Da ging er weg und verkündigte (κηρύσσων) in der ganzen Stadt, was Jesus Großes an ihm getan hatte".

Mt 8, 28—34 überliefert diesen Auftrag nicht. Im Schlußlogion der Perikope von der Befreiung des Besessenen von Gerasa strafft Lk die breite Mk-Schilderung und ersetzt das mehrdeutige markinische ὁ κύριος (5, 19) durch das eindeutige ὁ θεός[16]. Was Mt 5, 16 als letztes Ziel (Lobpreis des himmlischen Vaters) gelebter Jüngerschaft verlangt ist, wird hier exemplifiziert. Gott manifestiert sich in Jesus und seinen Machterweisen, besonders in den Dämonenbannungen, machtvoll und anschaulich[17]. Gottes Königsherrschaft kommt darin zum Durchbruch (Mk 1, 15 parr; vgl Lk 8, 1; 9, 2). Sie soll und darf nicht verborgen bleiben, deshalb ist der Heile aufgerufen, eingeladen und gesendet zum Verkünden. Dieser stellt sich dem Auftrag! Ob es leicht oder schwer war, wird nicht gesagt, betont ist nur die Tatsache des Gehorsams gegenüber dem Rufe Jesu. *Entscheidung* ist gefordert. Verkündigungstätigkeit und Verkündigungsinhalt stellen ständig vor die Entscheidung. Alle ntl Schriften bezeugen dies und das Christusereignis selbst ist eigentlicher Beleg dafür. Von hier läßt sich leicht der Bogen schlagen zur lukanischen Zeugnistheologie, auf die noch zurückzukommen sein wird.

Lk 9, 2 (Mt 10, 7; Mk 6, 12): „Und er sandte sie aus, das Reich Gottes zu verkündigen (κηρύσσειν) und zu heilen". Mt gestaltet eine Sendungsrede (9, 35—11, 1), Lk folgt dem Mk, aber mit Abweichungen, die sich aus dem lukanischen Gesamtkonzept ergeben. Aufgabe und Ausrüstung schenkt Jesus den Zwölfen (vgl Mk 3, 14—15). Dynamis und Exusia erhalten sie über alle Dämonen (Lk 9, 1) und die Vollmacht, Kranke zu heilen. Lk ist die Heiltätigkeit als Bezeugung der Verbalverkündigung wichtig[18]. Präzis faßt er den Auftrag: *Verkündigung* des *Gottesreiches und Heilen.* Die Tat soll das Wort stützen und das Wort das Tun erläutern. Die Basileia Gottes

---

[16] Lk redet nie von der Dekapolis; zur Problematik der Perikope vgl. noch *E. Haenchen,* Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen, Berlin 1966, 189 ff; *H. Schürmann,* Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968.

[17] *F. Zeilinger,* Zum Wunderverständnis, BiLit 1969, 27—43; *F. Staudinger,* Die neutestamentlichen Wunder in der Verkündigung, in: BM 44 (1968) 355—366 (Literatur); *R. Pesch,* Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage. (Qu. disp. 52), Freiburg 1970, bes. 17—25 und 135—158.

[18] Vgl. Apg 3—4 und die anschaulich geschilderten Wunderberichte im Ev.

in all ihren Bezügen und Implikationen[19] ist zu verkündigen. Nebensächlichkeiten oder Eigenbröteleien werden nicht einmal erwähnt!
Stellen wir die Ergebnisse kurz zusammen: Lk übernimmt an diesen vier Stellen Mk-Stoff, unterstreicht aber in Hinblick auf das Verkündigen den universalen Charakter, den liturgischen Ort, das Entscheidungselement und umschreibt den Inhalt der Verkündigungstätigkeit mit Reich Gottes und Heilen als Weiterführung des Werkes Jesu. Dieses Ergebnis wird durch die nur dem Lk zugehörigen Texte bestätigt und entfaltet.

b) Der Beleg aus der Logienquelle

Lk 12, 3 (Mt 10, 27): „Deshalb wird alles, was ihr im Dunkeln gesprochen habt, im Lichte gehört werden, und was ihr in den Kammern ins Ohr sagtet, wird auf den Dächern verkündet werden" (κηρυχθήσεται). Dieses gnomische Krisislogion steht im sogenannten ersten Exkurs (11, 1—13, 21) des lukanischen Reiseberichtes (Lk 9, 51—19, 27)[20]. Lk 12, 1—53 zeichnet in einer großangelegten Komposition die Stellung der Jüngergemeinde in der Welt. V 2—3 begründet nach Lk die Warnung von V 1 vor dem Sauerteig der Pharisäer. Der Heuchler kann auf Dauer seine Rolle nicht durchhalten; dies gilt aber grundsätzlich, wie die sprichwörtliche Formulierung nahelegt. Angewendet auf die Verkündigungssituation des Evangelisten[21] heißt das, daß der Botschaft des Jüngers (= des Glaubenden), die letztlich des Herren Wort ist, eine an die Öffentlichkeit drängende Kraft innewohnt[22]. Ein zweigliedriger Maschal illustriert dies. Im dunklen Winkel Geflüstertes dringt ans Licht der Öffentlichkeit und Geheimes, in der innersten Kammer des Hauses ins Ohr Gesagtes, wird von den Dächern proklamiert werden[23]. Die Sache des Glaubenden ist *Weltangelegenheit*, dafür sorgt schon Gott (vgl. ganze Apg!). Kleinheit und Begrenztheit des Wirkens sind kein Grund zum Verzagen. Lk 24, 47 ff; Apg 1, 8; 10, 42, die sogenannten Missionsreden der Apg und der ganze Abschnitt Apg 7, 1—11, 26 wollen u. a. nachweisen, daß die kirchliche Verkündigung *legitim* ist und sich *kontinuierlich* weiterentfaltet, daß vor allem aber die missionarische Tätigkeit dieser Kirche von Gott gewollt und vom Wirken des Geistes getragen ist. Im Licht der ganzen lukanischen Theologie wird man formulieren dürfen: echte Christusverkündigung, wirkliches Ansagen der Frohbotschaft *geht alle* göttlichen Wohlgefallens (Lk 2, 14) *an* und verträgt sich nicht mit sektiererischer Kleinkrämerei. Der Ganzeinsatz des Verkündigers ist selbstverständlich vorausgesetzt.

c) *Lukanisches Eigengut*

Lk 4, 18—19: „Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat. Den Armen die Frohbotschaft zu verkünden (εὐαγγελίσασθαι) hat er mich gesandt, zu verkünden (κηρῦξαι) Gefangenen Befreiung und Blinden Augenlicht (Aufblick), Mißhandelte in Freiheit zu setzen, (19) auszurufen (κηρῦξαι) das angenehme Jahr des Herrn.

Nach der Eingangstrilogie (Wirken des Täufers, Taufe Jesu, Versuchung Jesu) stellt Lk bewußt die vom Geist ganz erfüllte (Lk 3, 22; 4, 1.14) und in die Prophetenworte des Isaias gekleidete Predigttätigkeit des Kyrios in seiner Vaterstadt und ihre deutliche

---

[19] Vgl. u. a. *R. Schnackenburg*, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg [4]1965; *ders.*, Reich Gottes, in: BthWb II, 1156—1178.
[20] *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Lukas (ThHk 3), Berlin [2]1963, 197—200, 252 f.
[21] *Friedrich* (ThW III/703) tritt sehr entschieden für die profane Bedeutung von κηρύσσειν in Lk 12, 3 ein und verneint eine Anwendung auf die Tätigkeit der Jünger.
[22] Vgl. *K. H. Rengstorf*, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen [9]1962, z. St.; *A. Plummer*, A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke (ICC), Edinburgh [5]1960, z. St.
[23] *H. L. Strack - P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, München [3]1961, 579—580.

Ablehnung an die Spitze des öffentlichen Wirkens Jesu. In diesem *Programm Jesu* werden lukanische „Kreuzestheologie", Betonung der Prophetenwürde Jesu und das Interesse am Hl. Geist[24], das Thema Freude und Heil, — lauter typisch lukanische Interessen —, vorgezeichnet. Gegenüber dem LXX-Text ist Lk geringfügig geändert und kunstvoll aufgebaut[25]. Die ersten beiden Verszeilen sprechen von der Ausstattung mit dem Geist und von Gottes Auftrag. Mit Salbung ist Amtsübertragung und mit dem Geist die Amtsausrüstung gemeint. V 18 c–19 behandeln in einem Vierzeiler das Werk des Heilsbringers: erste und letzte Zeile entsprechen sich und explizieren das Verkünden; 2. und 3. Zeile erklären die Heilandstätigkeit des Messias. Κηρύσσειν und εὐαγγελίζεσθαι stehen hier wie Lk 8, 1 parallel. Freuden- und Siegesbotschaft künden (Lk 4, 43; Apg 8, 12; Lk 16, 16) und Heilsbotschaft den Armen ansagen, d. h. den materiell Zu-kurz-Gekommenen, jedoch für Gott und seine Botschaft Offenen, kurz, Jesu Sendung und Auftrag als Erfüller messianischer Hoffnungen zu vermelden, das Heil zu schaffen in seiner Person und „ein Gnadenjahr von seiten Jahwes zu verkündigen"! Das Bild stammt vom Jubeljahr (Lv 25, 8—55) und meint metaphorisch das Gesamtwerk des Messias. Mit Jesu Auftreten ist die Heilszeit da (vgl. Hebr 1, 1–2), ein weiterer Messias kommt nicht mehr. *Verkündigen ist Heilstat Gottes* (Lk 4, 16–21; 10, 9; 17, 21; Mt 11, 5; Mk 1, 15). Jesus Christus ist der Enderfüller aller Prophetie[26].
Diese Botschaft ist dem Evangelisten bedeutsam genug, sie weiterzutragen, weil sie auch das Heil seiner Leser angeht. Lk verfolgt also eminent kirchliches Interesse. Christus selbst ist das persönlichste Kerygma Gottes an uns, das fortlebt in seiner Kirche durch das Wirken des nämlichen Geistes, von dem Lk 4, 18 a redet.

Lk 8, 1: „Und es begab sich anschließend, und er wanderte von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf und proklamierte (κηρύσσων) und verkündete (εὐαγγελιζόμενος) die Frohbotschaft von der Herrschaft Gottes, und die Zwölf mit ihm."
Diese Sammelnotiz leitet über von der Sünderin-Perikope (7, 36—50) zur Wiederaufnahme des Mk-Stoffes in Lk 8, 4 ff = Mk 4, 1 ff (Sämannsgleichnis). Sie ist ein Musterbeispiel lukanischer Zusammenfassungen über den *Siegeslauf der Evangelisation.* Jesus, die Jünger und die Kirche sind für Lk Wandernde. Christus ruft die Frohbotschaft aus. Sein ganzes Wirken steht im Dienste des *Gottesreiches,* ist Ausdruck und Zeichen der anbrechenden und sich durchsetzenden Königsherrschaft, — freilich entscheidend nur für den, der sich im Glauben erfassen läßt. Die Zwölf (Artikel!)[27] begleiten ihn. „Die Gemeinschaft mit ihm schafft die Grundlage ihres Hörens und Lernens, ihres Verkündigens und Wirkens im Volk. Jesus mit den Zwölf ist der Kern des neuen Gottesvolkes"[28].

Lk 24, 47: „Und daß gepredigt wird (κηρυχθῆναι) in seinem Namen Umkehr zur[29] Vergebung der Sünden bei allen Völkern, angefangen von Jerusalem".
Der Beleg findet sich im Erscheinungsbericht des Auferstandenen am Osterabend in Jerusalem (Lk 24, 36–53)[30]. Lk verteidigt zunächst sehr massiv die Wirklichkeit des

---

[24] Vgl. zur Thematik u. a. den aufschlußreichen Exkurs in RNT 3, 107—109, ferner *M. Schmaus,* Heiliger Geist, in: Sacramentum Mundi 2, 615—627.
[25] *J. Jeremias,* Das Evangelium nach Lukas, 1930 z. St.; *A. Stöger,* Das Evangelium nach Lukas (Geistliche Schriftlesung 3/1), Düsseldorf 1964 z. St.
[26] Lk 24, 25—27. 44—47; Mt 11, 4 f. 10—15; Jo 5, 39. 45—47 u. a.
[27] Οἱ δώδεκα ist geprägter Terminus und steht bei Lk noch 9, 1. 12; 18, 31; 22, 3. 47 und Apg 6, 2.
[28] *A. Stöger,* a. a. O. 216.
[29] Die Lesart εἰς (P^{75} 01 B syrp cop Diatessaron) wird dem καί trotz häufiger Bezeugung aus sachlichen Gründen vorzuziehen sein.
[30] Aus der Masse der Literatur sei nur angeführt *J. Kremer,* Die Osterbotschaft der vier Evangelisten, Stuttgart 1968, 72 ff (Literatur); *F. Schnider - W. Stenger,* Die Ostergeschichten der Evangelien, München 1970, 88—91 (Literatur!).

Auferstehungsleibes Jesu (V 36—43) und fügt dann Abschiedsworte (V 44—49) und den eigentlichen Abschied des Auferstandenen (V 50—53) an. Lk 24, 44—47 a skizziert die *Osterbotschaft* als Erinnerung an die Weissagungen und als Begründung eines neuen Schriftverständnisses (V 45). V 47 b—48 werden Zeugen bestellt: „Angefangen von Jerusalem werdet ihr Zeugen sein!"[31], damit ist der Weg der christlichen Verkündigungsarbeit angegeben, wie ihn die Apg auch beschreibt. Das Thema setzt Apg 1, 8 fort: von der hl. Stadt Jerusalem, wo Jesus das Prophetenschicksal erlitt und so das Heilswerk vollbrachte und mit der Verherrlichung und Geistsendung krönte, wandert die Frohbotschaft im Wort und Leben der berufenen Zeugen, die von Anfang an dabei waren (vgl Apg 1, 21 f; Lk 1, 2), nach ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde.

Lk 24, 46—47a führt der Auferstandene drei im AT über den Christus angekündigte Themenkreise an: das Leiden und Sterben des Christus, die Auferstehung am dritten Tag und die Bußpredigt zur Vergebung der Sünden in seinem Namen[32]. Die *universale Bußpredigt* zur *Sündenvergebung* im Namen Christi bezeichnet Lk als im AT vorausgekündigt und verbindet sie eng mit dem Osterereignis, ja läßt sie letztlich (Kap 24) im Oster- und Pfingstmysterium erst begründet sein. Apg 10, 43 begegnet die gleiche Gedankenführung: „Von diesem legen alle Propheten Zeugnis ab, daß jeder, der an ihn glaubt, Nachlaß der Sünden erhält durch seinen Namen" (vgl. Apg 3, 24). *Wie* nach lukanischem Verständnis die Umkehr im Namen Jesu die Sündenvergebung bewirkt, ist Apg 2, 38 klar ausgedrückt und bei Pl und Jo reichlich bestätigt: „Kehrt um, und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden" (vgl. Apg 5, 31; Lk 3, 7 ff). Die Predigt der Umkehr führt zur *Taufe* und sie bewirkt den Nachlaß der Sünden. Mt 28, 19 begegnen wir der gleichen Aussage. Der Verkündigungsauftrag ist universal (vgl Mk 16, 15; Apg 22, 21; Gal 1, 16; Jo 10, 16). *Reich Gottes, Metanoia* und als Folge *Sündenvergebung,* beide vom Oster-Pfingstgeschehen getragen, machen an unserer Stelle den Inhalt des Verkündigens und Proklamierens der Jünger aus.

Die Texte der Apg[33] wurden zum Teil schon mitbesprochen; sie sollen abschließend gemeinsam erläutert werden. *Inhalt* der apostolischen Verkündigung ist der Messias (Apg 8, 5) Jesus, der Sohn Gottes (9, 20; 19, 13), der „von Gott bestimmte Richter der Lebendigen und der Toten" (10, 42), „das Reich Gottes" (20, 25; 28, 31) und die „Lehre über den Herrn Jesus Christus" (28, 31). Paulus ist diese Predigt erst möglich seit dem Damaskusereignis[34], aber dann verkündet er immer wieder (9, 20, Imperfekt) die Gottessohnschaft Jesu (vgl. nur Röm 1, 3 f). Die Missionsreden der Apg[35], von denen in unserer Fragestellung die Petruspredigt im Haus des Cornelius (10, 34—43) zweimal aufscheint, bezeugen und verkünden Tod und Auferstehung Jesu, wobei diese kerygmatisch mehr ausgewertet wird. Paulus trägt die Verkündigung und ihr den Juden und Heiden anstößiger Inhalt (vgl Apg 17, 32; 1 Kor 1, 22 ff) Neid und Eifersucht in Ephesus ein (Apg 19, 13). Man versucht ihn aus schnöder Geldgier nachzuäffen, was u. a. zum bitteren Abschied von den Vorstehern aus Ephesus zu Milet führt (Apg 20, 17—38). Paulus wird seine Gläubigen, unter denen er „als Verkündiger des Reiches wandelte" (20, 25) nicht mehr sehen. Nach Lk erreicht der Siegeslauf des Evangeliums das gesetzte Ziel (Apg 1, 8) im Augenblick des Eintreffens des gefangenen Heidenapostels in der Metropole der damaligen Welt, in Rom. Dort verkündet er „mit Freimut ungehindert", in Gewahrsam gehalten, „das Reich Gottes" und den Herrn Jesus Christus (bezeichnende Titel!).

---

[31] Die Wendung „Angefangen von Jerusalem" kann zu V 47 a gezogen werden (vgl. Is 2, 3), durch andre Satzzeichensetzung aber auch zu V 48, wie oben.

[32] Diese Ausdrücke des Auferstandenen finden sich fast wörtlich in den Reden der Apg.

[33] *E. Haenchen,* Die Apostelgeschichte (KEK), Göttingen [13]1961.

[34] Vgl. *G. Lohfink,* Paulus vor Damaskus (Stuttgarter Bibelstudien 4), Stuttgart 1965.

[35] Vgl. *U. Wilckens,* Die Missionsreden der Apostelgeschichte, Neukirchen-Vluyn [2]1963.

3. Zusammenfassung

Wenn wir die mehrschichtigen biblischen Aussagen des lukanischen Geschichtswerkes *zusammenfassen* und mit dem eingangs erwähnten Anliegen des II. Vatikanums konfrontieren[36], dann könnte man etwa sagen: Person und Heilswerk Jesu Christi, des Auferstandenen, bilden den Mittelpunkt apostolischer Verkündigung (Apg 8, 12; 28, 31 u. ö.). Sie predigen Tod und Auferstehung Jesu als Heilstatsachen[37]. Das Wort des Herrn ist auch und vor allem ein *Wort vom Herrn* (vgl. Apg. 10, 36—41). Alle Belege von „kerüssein" im lukanischen Geschichtswerk sind fest verbunden mit den theologischen Hauptthemen dieses biblischen Autors: mit seinem Christusbild (Kyrios, Heiland, Prophet), der Reich-Gottesbotschaft und dem gerade bei Lk damit zusammenhängenden kirchlichen Interesse, vor allem aber mit der Oster- und Pfingstverkündigung und dem Interesse am Hl. Geist, der legitimen und kontinuierlich sich entfaltenden Missionierung der Welt durch Jünger und mit dem Thema der Heilsfreude, die auf Grund echter Metanoia geschenkt wird in der Taufe. Das Verkündigen ist für den Täufer, für Jesus selbst, für die Apostel und den Jünger aller Zeiten mühsam und gefahrvoll. Er darf nicht dem Ohrenkitzel erliegen. Um ein Proklamieren einer echten Sieges- und Freudenbotschaft an alle ohne Ausnahme geht es unter Berücksichtigung der jeweiligen örtlichen und zeitlichen Gegebenheiten und Anforderungen. Die Apostel und ihre Mitarbeiter sollen sich als Diener (διάκονοι, ὑπηρέται) Gottes (1 Thes 3, 2; 2 Kor 6, 4) und Jesus Christi (1 Kor 4, 1; 2 Kor 11, 23; Eph 6, 21; Kol 1, 7; 1 Tim 4, 6; vgl. Röm 15, 16) verstehen[38]. Immer ist Gottes Ehre, das Heil des Bruders und die unverfälschte Bezeugung der ganzen aufgetragenen Verkündigungswirklichkeit Ziel des biblischen Predigers. Der Indikativ des Offenbarungsangebotes impliziert den Entscheidung heischenden Imperativ, der allen gilt, die sich Jünger, Christen nennen, vorzüglich den Predigern selbst.

---

[36] Hier muß auf die umfangreichen Vorarbeiten der österreichischen und der deutschen Diözesansynoden verwiesen werden und auf eine notwendige Reflexion diesbezüglicher Synodenbeschlüsse. Zur Thematik vgl. beispielsweise *W. Beilner*, Predigten und Formeln im Neuen Testament, ThPQ 119 (1971) 13—26; *ders.*, Vierzehn Thesen zur Laienpredigt, Österr. Klerusblatt 104/5 (1971) 49—50.

[37] Die Verkündigung der Apostel unterscheidet sich vom späteren Kerygma dadurch, daß sie Augenzeugen des Lebens, Sterbens und insbesondere der Auferstehung und Herrlichkeit Jesu sind: Lk 1, 2; 24, 46—48; Jo 1, 14; 15, 27; 19, 35; Apg 1, 8. 21 f; 2, 32; 9, 4 ff Parr; 10, 41 f; 13, 31 u. ö.; 1 Petr 5, 1; 2 Petr 1, 16—18; 1 Jo 1, 1—3; 4, 14; 1 Kor 15, 1—8; 9, 1; Hebr 2, 4.

[38] Aus der umfangreichen und vielschichtigen Literatur zu Amt und Priestertum sei hier nur verwiesen auf *A. Descamps*, Priester — Beruf im Widerstreit? Eine Konfrontation des Amtspriestertums mit der Herausforderung unserer Zeit, Innsbruck-Wien-München 1971. — Vgl. auch die Ergebnisse der 2. Bischofssynode zu Rom (1971).

FELIX HAMMER

Über Möglichkeit und Inhalt religiöser Erfahrung

I.

Unsere Zeit ist wenig theoretisch. Der alte Gegensatz von Glauben und Wissen hat viel an Schärfe verloren. Auch der moderne Intellektuelle klagt weniger über rein rationale Unklarheiten seiner Glaubenspraxis. Niemand wird über diese Entwicklung ungetrübt froh sein können. Denn sie birgt die Gefahr eines neuen Irrationalismus, der sich mitunter sehr fromm zu geben versteht. Daß auf solchem Boden auch die verschrobensten religiösen Vorstellungen und Praktiken gutes Gedeihen finden, zeigen die verschiedenen Erweckungsbewegungen, die längst nicht mehr ein Reservat der USA sind.

Doch erhält sich die Spannung zwischen Glauben und Wissen heute in neuer, unverwechselbar zeitbedingter Form. An die Stelle rationaler Bewältigung ist der Wunsch nach *Erfahrung* und *Erleben* der christlichen Zentralgehalte getreten. Das moderne Effektivitätsdenken, das Christentum und Christen „an ihren Früchten erkennen" will (vgl. Mt 7, 16) — hier klingt bereits die grundsätzliche Legitimität dieses Verlangens an —, stellt unverblümt die Frage, die dem Verfasser in seiner bald siebenjährigen Tätigkeit in der Hochschulseelsorge immer wieder begegnet: „Was gibt mir das?" Unter Erfahrung versteht man dabei nicht die Tätigkeit der Vernunft, die transzendentale Räume freisetzt, die dann selbstverständlich auch transzendental zu „erfahren" sind. Gemeint ist vielmehr ein ganzheitliches, wesentlich sinnlich-leibhaft geprägtes Erleben mit hohem subjektivem Gewißheitsgrad und einer Dynamik, die nicht privat bleibt, sondern zur partnerschaftlichen Mitteilung drängt und so „gesellschaftlich" wirksam wird[1]. Philosophiegeschichtlich beleuchtet: *Diltheys* „ganzer Mensch" revoltiert gegen *Kants* „erkennendes Subjekt", in dessen Adern „der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit" rinnt[2]. Diese Entwicklung gilt es zu erkennen, ohne Verkürzung der grundsätzlichen Rationalität des menschlichen Daseins, um so die spätestens seit *Pascal* etablierte unselige Trennung von „Herz" und „Verstand" zu überwinden.

Es gab in unserem Jahrhundert einen in seinem Scheitern lehrreichen religionsphilosophischen Versuch einer Erfahrungsreligiosität in der Religionsphänomenologie *Max Schelers*. Scheler († 1928) war geraume Zeit das Fanal des akademischen Katholizismus deutscher Zunge, erzielte aber auch beachtliche Breitenwirkung. Sein Ansatz erscheint freilich heute mehr denn je unbefriedigend. Denn das eigentliche Problem der religiösen Erfahrung wird mit dem selbstverständlichen Hinweis auf einen gegebenen „mystischen", „unmittelbaren (!) Erfahrungskontakt mit der Gottheit" und ein „erlebtes (!) Hereinleuchten der unendlichen Vernunft in die endliche Vernunft"[3] schon im Keim entschärft. Auf diesem Hintergrund wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen zur, ebenfalls mannigfach erfahrbaren, philosophischen Wesensaussage. Das Ende dieser theonomen Anthropologie, der in Drang und Geist gespaltene, selbst erlösungsbedürftige Gott des späten Scheler, zeigt schließlich systemimmanent die Verkehrtheit des Anfangs[4].

Indes hat Schelers Religionsphilosophie die Notwendigkeit religiöser Erfahrung deutlich gezeigt, lange bevor der Ruf danach allgemein laut wurde. Die *philosophische* Begründung dieser Forderung fällt nicht schwer. Was in keiner Weise in menschlichen

---

[1] Der rein transzendentale Ansatz wird gelegentlich auch in der theologischen Literatur als „Engführung" bezeichnet; vgl. *J. B. Metz*, Zur Theologie der Welt; Mainz 1968, 76.

[2] Vgl. *W. Dilthey*, Gesammelte Schriften I; Leipzig 1922, XVIII.

[3] *M. Scheler*, Vom Ewigen im Menschen. Gesammelte Werke V; Bern [4]1954, 21, 23, 164.

[4] Ausführlich dazu vgl. *F. Hammer*, Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen. Den Haag 1972.

Kategorien zu fassen und zu erleben ist, kann auf die Dauer nicht das Interesse und noch weniger die Zustimmung des Menschen beanspruchen. Für die menschliche *Vernunft* hat christliche Theologie das immer anerkannt. Sie steht und fällt ja mit dem ständig neuen Versuch, Gott und Göttliches auf den Begriff zu bringen. Mag ihr dabei oft nicht mehr gelingen als die exakte Ortung des Geheimnisses — alle theologische Bemühung bleibt Annäherung des Menschen an die ihm, gleichfalls mit menschlichen Mitteln, angebotene Heilswahrheit. Dasselbe gilt für die emotionale *Gesamterlebensfähigkeit* des Menschen. Was für die Vernunft recht ist, muß für den Wunsch nach hautnahem Erleben billig sein.

Die *theologische* Sicht findet gerade dafür bedeutsame Anregungen im NT: Das leibhafte „Hören", „Sehen" und „Tasten" des „Wortes des Lebens" ist der letztgültige Ausweis für das Zeugnis der Apostel, aber auch ihre Freude (vgl. 1 Jo 1, 1—4). Dem Petrus, der nichts anderes fragt als „Was bringt uns das ein?", wird ein Vielfaches des Verlassenen schon „in dieser Zeit" versprochen (Mk 10, 28—30; Lk 18, 28—30). Thomas darf, *bevor* er zum Glauben ohne Sehen ermuntert wird, die Hand in die Seite des Herrn legen (Jo 20, 24—29). Als Philippus endlich den Vater zu sehen verlangt — man spürt die Ungeduld zwischen den Zeilen —, wird er darob nicht getadelt, wohl aber unter Bestätigung des „Sehens" auf Jesus verwiesen: „Wer mich je sah, hat den Vater gesehen" (Jo 14, 9). In unübertrefflicher Kürze weist diese Antwort das ganze Inkarnationsgeschehen aus als Eingehen Gottes auf den Wunsch des Menschen nach leibhafter religiöser Erfahrung. Zugleich aber ist Inkarnation die Absage an jede *unmittelbare* Gotteserfahrung. Denn Christus ist „Bild" des Vaters im zweifachen Sinn von Erscheinung und Verhüllung dessen, der grundsätzlich „unsichtbar" bleibt (vgl. Kol 1, 15; Jo 1, 18). Wegen dieser Mittelbarkeit soll im folgenden nicht mehr von „religiöser Erfahrung", sondern von „religiösem Erfahrungshintergrund" gesprochen werden. Damit sind jene ganzmenschlichen Erfahrungen gemeint, die zwar Gott, Gnade, Heil in Christus nicht zwingend erleben lassen, wohl aber zur Annahme dieser christlichen Grunddimensionen disponieren durch ihren positiven Wertgehalt, der als „vollkommene Gabe" letztlich vom „Vater der Lichter" kommt (vgl. Jak 1, 17).

II.

Bevor im einzelnen ein der Not unserer Zeit wie der christlichen Botschaft gleichermaßen angemessener Erfahrungshintergrund skizziert werden soll, bedarf es einer theoretisch wie pastoral gleich bedeutsamen grundsätzlichen Charakteristik des in unserem Zusammenhang geeigneten und tragfähigen Erfahrungsmaterials.

Religiosität scheint, soweit sich die bisherige Menschheitsgeschichte überblicken läßt, zum Grundbestand des Wesens „Mensch" zu gehören. Ebenso ist sie kein Randphänomen, sondern Ausdruck der Tiefenperson. Negativ zeigt dies nicht zuletzt die Religionsfeindlichkeit aller mit ähnlich zentralem Anspruch auftretenden Gesamtorientierungen. Auch der in der Gottesliebe gipfelnde Aufruf des Alten und Neuen Bundes wendet sich an den „ganzen" Menschen: „Herz", „Seele", „Gesinnung" stehen als zeitlos wirksame Urworte für die Personmitte des Menschen (vgl. Mk 12, 29 f.). Dementsprechend müssen alle religiösen Erfahrungshilfen echte *Tiefenerfahrungen* sein, die den Menschen in seiner Substanz erfassen. Kaffeehausatmosphäre, Ö III-Stimmung, Pseudobegegnung im Flirt mögen erholsam sein. Als religiöse Erfahrungsstützen kommen sie nicht in Frage — nicht weil sie „weltlich" sind, sondern wegen ihrer Oberflächlichkeit. Gott gab sich zwar in der Wolke, in Blitz und Donner, im Säuseln des Windes, „auf vielerlei Weise" also und „zuletzt in seinem Sohn" (Hebr 1, 1 f.) zu erkennen — niemals aber im Geschwätz. Man wird auch als Seelsorger eines bejahten und vollzogenen „Abschieds vom Hochwürden" daran denken müssen. Der ewig lächelnde, stets „betriebsbereite" Pastoral-Hampelmann — man kann so leicht dazu werden — erinnert an das böse Wort (einer noch schlimmeren Zeit) vom

„Himmelskomiker". Manches in Liturgie und Verkündigung und mehr noch an einschlägigen Forderungen läßt befürchten, daß bisweilen das vielberufene „Menschliche" ins „Allzumenschliche" umschlägt. Oder sollte das Unalltägliche einer echten Begegnung, die zum Gespräch weder der Geräuschkulisse noch des Alkohols bedarf, sollten Fest und Feier in Sprache, Geste und Ausdruck nicht „menschlich" sein? Wem nichts Menschliches fremd ist, der wird auch die „Hochzeiten" und guten Stunden des Lebens nicht geringschätzen. Für die erfahrungsmäßige Verlebendigung wahrer Religiosität sind sie unentbehrlich.

Damit klingt bereits der andere Grundzug religiöser Erfahrungshilfen an. Soll wirklich der Ostermorgen und nicht der Karfreitag das letzte Wort haben, dann muß der Erlebnishintergrund der Frohbotschaft in möglichst *positiven* Erfahrungen liegen, die dem Menschen durch ihren inneren Wertgehalt Mut, Freude und Hoffnung vermitteln. Schon philosophisch ist klar, daß Erfahrung des Scheiterns als solche nur möglich ist auf dem Hintergrund eines, wenigstens intentional, vorweggenommenen reinen und ungetrübten „Wesens". Konkret und im Beispiel: Der Mensch schreckt vor dem Tod nur zurück, weil er ahnend erlebt, was „Leben" ist. Darum war die Todesangst Christi so intensiv! Und von der Schrift her sind „Leben", „Licht", „Kraft", „Liebe" hochpositive Grundworte, die nur dann als „bloß symbolisch" abgetan werden, wenn im Hörenden das entsprechende Erfahrungsecho ausbleibt. Hier ist noch manches zu tun. Hat doch die Verkündigung allzu lange der „Leere" vor der „Fülle" den Vorzug gegeben[5]. Und doch kann, daß „alles eitel ist", glaubhaft nur versichern, wer alles oder wenigstens vieles kennt und wach durchlebt hat. Das Überwiegen von Sünde vor Gnade hat als heimliche Tendenz ganze Theologien geprägt. Und doch floß die Gnade ausgerechnet dort über, wo das Maß der Sünde voll wurde (vgl. Röm 5, 20). Mag man mit düsteren Visionen Menschen vielleicht besser beherrschen — dem Seelsorger ist jedes Recht zu beidem genommen. Denn, so versichert Paulus seiner Gemeinde, „wir herrschen nicht über euren Glauben, vielmehr sind wir Mitarbeiter an eurer Freude" (2 Kor 1, 24)!

III.

Alle Versuche, religiöse Erfahrungshilfen zu geben, sind theologisch allein durch die Fleischwerdung des Wortes legitimiert. Seit einer aus der Mitte Gottes unser Leben am eigenen Leib erfuhr, ist die Welt zum „Milieu" Gottes *(Teilhard de Chardin)* geworden. Die Tatsache der Inkarnation selbst ist aber nur im Glauben faßbar und keine zwingende Erfahrung. Deshalb sind auch alle darauf beruhenden Erfahrungsstützen nicht eindeutig. Sie machen den Glauben nicht überflüssig. So ist alle christliche Erfahrung im Grunde unaufdringlich. Dadurch unterscheidet sie sich von Ideologie, die mangels innerer Kohärenz vielfach von der Besessenheit ihrer Anhänger lebt.

1. Der erste Bereich religiösen Erfahrungsmaterials betrifft die Frage nach *Gott*. Sie wird gegenwärtig mit erneuter Eindringlichkeit gestellt — ein gutes Zeichen für die Theologie. Das existentielle Ungenügen der rationalen Gottesbeweise ist offenkundig. Wenn eine selbst unverursachte Erstursache bzw. ein unbewegter Erstbeweger niemanden ernstlich erschüttert, so ist dies gar nicht sehr bedauerlich. Ein tragfähiger Erfahrungshorizont für die Gottesproblematik ist zu suchen. Hier bietet sich die schon am Kind erlebbare Erfahrung des Fragens und Fragenmüssens nach *Sinn* an. Dem

[5] Auch *K. Rahner* (vgl. Schriften zur Theologie III; Einsiedeln 1956, 108) wäre in diesem Zusammenhang zu fragen: Warum sollte vorwiegend gerade mit „tödlichem Schweigen", durch den „Geschmack des Todes" und „in einer unnennbaren, gleichsam weißen, farblosen und ungreifbaren Seligkeit" der „Heilige Geist am Werk" sein, wo wir doch Röm 1, 20 auf die bunte Welt verwiesen werden?

Menschen, auch dem einfachen, klar zu machen, daß er ohne Sinn nicht zu leben vermag, dürfte nicht schwerfallen. Auch der Überschritt vom jeweiligen Teilsinnbereich des Berufs, der Familie, der Selbsterfüllung auf einen Gesamtsinn des Ganzen des eigenen Lebens wie von Welt und Menschheit überhaupt ist ebenso erlebnismäßig nachvollziehbar wie rational einsichtig. Verweist man auf Gott als den Sinngrund allen Seins, so ist damit noch keineswegs jede Schwierigkeit behoben noch die Welt mit ihren Aufgaben übersprungen. Vielmehr wird mit der personalen Wirklichkeit einer letzten, heiligen Gerechtigkeit, die allein „gut" ist (vgl. Mk 10, 18), eine umfassende Motivation zum Leben trotz Versagens angeboten. Die theistische Weltsicht erweist sich so im besten Wortsinn „vernünftiger" als das existentialistische Pathos der Sinnlosigkeit. Vom Schreibtisch her wird dies weniger einleuchten als aus der Erfahrung eines Lebens in Hoffnung und Sorge. Nicht von ungefähr schreibt ein keineswegs kirchlicher, aber nüchtern humanistisch orientierter Denker unserer Tage: „Atheismus ist leichter gesagt als getan"[6] — noch leichter dürfte er gedacht als gelebt sein!

2. Weil die Schrift kein abstraktes System bildet, ist sie auch beim Letzten des Menschen, seinem Gesamtheil, um Ausdrücke nicht verlegen. *Heil* als gottgewirkte Vollendung des Menschen wird mit dem unmittelbar ansprechenden Grundwort „Leben" wiedergegeben. Nichts deutet auf eine spiritualistische Abschwächung dieses Vollbegriffs hin. Im Gegenteil: Der Großteil der „Zeichen" Jesu richtet sich gegen Krankheit und Tod. Damit werden Gesundheit und *Vitalität* zum erfahrbaren Niederschlag des in der leiblichen Auferstehung gegebenen Endzeitheils. Wort und Tun Jesu, gipfelnd in der Versicherung, die Krankheit des Lazarus sei „nicht zum Tod, sondern zur Verherrlichung Gottes" (vgl. Jo 11, 4), beschämt jene falsche Leidensmystik, die sich am christlichen Krankenbett so gern einschleicht. So werden erlebte Genesung und Gesundheit, die heute niemand mehr als etwas „bloß Körperliches" ansieht, zum unentbehrlichen Erfahrungshintergrund für die uns verheißene Verwandlung des armseligen Leibes hinein in den Herrlichkeitsleib Christi (vgl. Phil 3, 20 f.). Wenn „Himmel" und „ewiges Leben" vielfach in der Vorstellung so blaß und schemenhaft bleiben, dann nicht zuletzt wegen der Vernachlässigung der „Lebens"-Erfahrung in der Verkündigung. Wer von uns hat schon in dieser Sicht über Gesundheit und Krankheit gepredigt? Daß eine biblische Theologie der Krankheit neue Dimensionen ärztlichen Handelns freilegt, sei hier nur angedeutet[7].

3. Mit „Kraft" (δύναμις) und „Seinsmacht" (ἐξουσία) ist ein weiteres in unserem Zusammenhang bedeutsames Grundwort des Neuen Testaments genannt. Die Vermittlung von Sendung und Anspruch Jesu geschieht nicht schwächlich, sondern, gerade auch in der Passion (vgl. z. B. die Situation Jo 18, 22 f.), durch die machtvolle Ausstrahlung seiner Persönlichkeit. Jesus hatte Autorität aus dem Ursprung. Instinktsicher erfaßte es das einfache Volk: „Er lehrte sie wie einer, der Macht hat..." (Mt 7, 29; vgl. Jo 7, 46). Von da her ist schlicht uneinsichtig, warum religiöser Erfahrungshintergrund vornehmlich im Erlebnis der Ohnmacht und Defizienz gegeben sein soll. Das Grunderlebnis des gesunden Menschen ist die Erfahrung echten *Vermögens* und *Könnens*, ursprünglicher Macht über sich, andere und die Dinge seiner Umwelt[8]. Auch über sein eigenes Heil oder Unheil vor Gott entscheidet der Mensch

---

[6] *H. Plessner*, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie; Berlin ²1965, 346.

[7] Vgl. dazu *F. Hammer*, Medizin und Leben. Eine philosophisch-theologische Besinnung: Therapie der Gegenwart (München) 110 (1971) 1411—1427.

[8] Vgl. dazu *F. Hammer*, Homo dominans. Zur Anthropologie der Macht als Besitz und Autorität: Wissenschaft und Weltbild (Wien) 23 (1970) 197—203.

aus seiner Verfügung. Deshalb ist das Erleben persönlichen Könnens und Wagens eine wichtige religiöse Erfahrungshilfe und von größter Bedeutung für die Gewinnung eines richtigen Gottesbegriffs. Gott erstickt den Menschen nicht, sondern setzt ihn auf seine eigensten Möglichkeiten hin frei. Gott als auf den Menschen eifersüchtiger Tyrann ist jener Anthropomorphismus, der an der Wurzel jeder christlichen Lethargie haftet. In einer Zeit chronischer Überforderung mit ihrer Gefahr frustrierter Resignation ist der Christ mehr denn je zum Erlebnis eigenen Könnens, das über die „gute Meinung" hinausgeht, zu ermuntern.

4. Wir leben in einer Zeit neu entdeckter Partnerschaft und *Begegnung*. Auch davon können kräftige Impulse zur erfahrungsmäßigen Verlebendigung der christlichen Substanz ausgehen. Der Mensch als Wesen der Begegnung ist auch theologisch in guter Gesellschaft. Gott selbst lebt in seinem innersten Geheimnis nicht einsam und dulos verschlossen. Sein dreipersonales Leben hat Welt als Schöpfung und Erlösung allererst ermöglicht. Auch das Heil in Christus vollzieht sich von Anfang an partnerschaftlich, als „Gemeinde" und „Kirche" unter der bleibenden Verheißung des Herrn: „Wo zwei oder drei auf meinen Namen hin versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18, 20). Christentum ist Gemeinschaft und Füreinander. Gott selbst offenbart sich als jener, der hilfreich *für* uns da ist (vgl. Ex 3, 14). Wieder geht es um nichts Geringeres als die Vermittlung eines biblisch tiefen Gottesbildes. Das Erlebnis der Freundschaft vermag die christliche Rede von der Brüderlichkeit aus ihrer Schablonenhaftigkeit zu lösen. Natürlich und ungezwungen kommt dabei die emotionale Sympathie zu ihrem Recht. Sind wir doch auch von Paulus zwar auf „alle", „besonders aber auf die Hausgenossen des Glaubens" verwiesen (vgl. Gal 6, 10). Was Mitmenschlichkeit bedeuten kann, wird in unübertrefflicher Leibhaftigkeit schließlich in der Liebe der Geschlechter zueinander erlebt[9]. Wenn das AT für die leibliche Intimbeziehung den Ausdruck „Erkennen" wählt (vgl. Gn 4, 1.17.25; 19, 5.8 u. a.), dann ist damit treffend die Kraft gegenseitiger Selbsterschließung in der Liebe von Mann und Frau angedeutet. Und gerade der gottunmittelbare Mensch des guten Anfangs freut sich über die ihm von Gott — der auch da nicht „eifersüchtig" wird — zugeführte Frau (vgl. Gn 2, 18.23). Hier liegen Erlebniswerte, die, behutsam gefördert, erfahren lassen, daß Ehe nicht „umsonst" Sakrament ist.

5. Die Erfahrung — aber nur sie und kein miesmacherisches Apriori — zeigt, daß in allen genannten Erlebnisbereichen der Mensch trotz besten Willens nicht an ein gesättigtes Ende kommt. Sinn kann immer noch tiefer erfaßt werden, Leben und schöpferische Kraft immer noch wachsen, Begegnung vermag immer noch inniger zu geschehen. Hier ist der Ort, wo eine ungekünstelte und ehrliche *Defizienzerfahrung* religiös bedeutsam werden kann. Ohne zu verzagen wird der Mensch, der aus eigener Fülle seine Grenzen erlebt, dazu disponiert, sich bei allem Einsatz immer auch *beschenken* zu lassen. Wer wirklich und zu Recht selbstbewußte Menschen kennt, weiß, daß dies gar nicht so selbstverständlich ist. Und doch wäre der Christ einer rein in sich geschlossenen Diesseitigkeit — kein Christ mehr. Die letzte Vollendung wächst dem Menschen von Gott, als reines und unverdientes Geschenk zu. Von ihm allein darf es auch der Mensch festesten Selbststands getrost annehmen. Denn Gott kann zwar in höchster Souveränität mit dem Seinigen tun, was er will. Doch ist diese Verfügungsmacht nochmals umfangen von seiner Liebe, die, scheinbar so „ungerecht", dem Letzten ebensoviel gibt wie dem Ersten (vgl. Mt 20, 13—15). Trostvoll genug, denn wer wüßte schon, ob er nicht doch zu den Letzten gehört, wenn schon jene, die „alles Aufgetragene getan haben", „unnütze Knechte" sind (vgl. Lk 17, 10)?

---

[9] Vgl. dazu F. *Hammer*, Individuale Partnerschaft. Zur anthropologischen Bedeutung der Geschlechtlichkeit: Salzburger Jahrbuch für Philosophie XII/XIII (1968/69) 307—321.

KLAUS HINRICHSEN

Embryologische Aspekte eines Schwangerschaftsabbruchs

Über das Ende des individuellen Lebens stimmen in der Beurteilung ärztliche Feststellung, ethische Wertung und juristische Interpretation und Folgerung weitgehend überein. Da das individuelle menschliche Leben von den spezifischen höheren Funktionen des Gehirns abgeleitet wird, charakterisiert der sogenannte Gehirntod das Ende des Lebens[1]. „Die Zerstörung der für die Geistbetätigung wesentlichen Hirnstrukturen wird so in seiner Endgültigkeit notwendigerweise zum Ende der geschichtlichen Existenz des Menschen und seiner Personalität, auch dann, wenn andere Funktionsweisen des Gehirns das Leben des Organismus als das einer nur mehr biologischen Einheit noch ermöglichen sollten[2]."

Die gleiche Übereinstimmung will sich in der Beurteilung des Beginns individuellen Lebens trotz vieler Versuche nicht einstellen. Würde man die gleichen Kriterien „spezifisch höherer Funktionen des Gehirns[1]" anwenden, läge nach unserem bisherigen Wissen über den Funktionsbeginn im menschlichen Gehirn der Beginn einer „Geistbetätigung" in der zweiten Hälfte einer Schwangerschaft, frühestens am Beginn des 5. Monats[3]. Es mag hier unerörtert bleiben, ob der Begriff der Tötung oder gar des Mordes nicht notwendigerweise erst anwendbar wird, wenn es sich nachweisbar um die Vernichtung einer personalen Existenz handelt. Der Lebensbeginn unterscheidet sich vom Lebensende, das werdende Leben vom erlöschenden durch seine Potentialität. In der Beurteilung eines Eingriffs in den Werdeprozeß geht es sowohl um die Vernichtung einer Existenz einer bestimmten Ausprägungsstufe als auch um die Unterbindung ihrer weiteren und höheren Ausprägung. Das sog. „biogenetische Grundgesetz[4]", wonach die Ontogenese eine verkürzte Rekapitulation der Phylogenese sei, ist in dieser Form nicht mehr haltbar[5]. Die im Vergleich zum selbständig lebensfähigen Kind einfacheren Organisationsformen eines menschlichen Organismus in den frühen Stadien seines Werdens können nicht mit denen tierischer Organismen verglichen werden. Der Entwicklungsprozeß hat von Anfang an artspezifische Merkmale, obwohl auch er allgemeineren Regeln und Gesetzen folgt.

Nach einer dieser Regeln wird das Substrat spezieller und komplexerer Entwicklungsschritte durch vorangehende, einfachere erst bereitgestellt. Epigenetisch ist die Embryonalentwicklung, auch wenn sie einem im genetischen Code repräsentierten Plan folgt. Aufgrund der in den Erbanlagen gegebenen Eigenschaften des Keimes erlangt dieser erst unter artspezifischen Entwicklungsbedingungen die Fähigkeit, Anlagen durch Leistungen zu realisieren. In Abhängigkeit vom genaueren Ort (innerhalb des Keimes) und vom Zeitpunkt während der Entwicklung ist der ausgewertete Teil des genetischen Programms unter Einengung seiner Potenzen fortschreitend spezifischer. Dabei liegt in der Irreversibilität der Teilschritte die zunehmende Konkretisierung, das Definitive und schließlich Finale des Entwicklungsprozesses begründet.

Die Anfangsschritte sind durch existentielle und potentielle relative Unbestimmtheit gekennzeichnet. Die Vereinigung der einen Eizelle mit einem Spermium (von vielen Millionen hinsichtlich der Erbanlagen sich geringgradig unterscheidenden) bereitet die Möglichkeit zur Konkretisierung einer neuen Erbanlagenkombination, die sich aber

---

[1] *E. W. Hanack*, Zur strafrechtlichen Problematik von Beginn und Ende menschlichen Lebens. Der Nervenarzt 40 (1969) 505—509.

[2] *W. Ruff*, Individualität und Personalität im embryonalen Werden. Theologie und Philosophie 45 (1970) 24—59.

[3] *W. A. Himwich / H. E. Himwich* (Hg.), The developing brain. Elsevier Publ. Comp. Amsterdam, London, New York 1964.

[4] *E. Haeckel*, Generelle Morphologie der Organismen. Bd. 2. Berlin 1866, 300.

[5] *R. Siewing*, Lehrbuch der vergleichenden Entwicklungsgeschichte der Tiere. Parey-Verlag. Hamburg/Berlin 1969. *D. Starck*. Embryologie. 2. Aufl. Thieme-Verlag. Stuttgart 1965.

erst in der ersten Furchungsteilung aktualisiert[6]. Mit fortschreitenden Furchungsteilungen und der Entwicklung zur „Morula" wird die bestehende (und experimentell erwiesene[7]) Potenz der ersten Furchungszellen (Blastomeren) zu eigenständiger Entwicklung auf die Bildung einer Blastocyste hingeordnet (und eingeengt). Die Bildung von einer (oder von zwei) „inneren Zellmasse(n)", dem Embryoblasten, entscheidet kurz vor der Implantation über die Zuordnung der inneren Zellen zu einer oder zwei Keimscheiben. Und die beginnende axiale Differenzierung im Ektoblasten der Keimscheibe legt mit der Bildung des „Kopffortsatzes" erst die Zuordnung der ganzen Keimscheibe auf einen sich formenden Embryo, im Falle ihrer zweifachen Ausbildung gegebenenfalls auf zwei später selbständige Embryonen fest.

In der Untersuchung von Konkretisierungsstufen einer individuellen Entwicklung kann von den Möglichkeiten der Zwillingsbildung ganz abgesehen werden, die in der isolierten Entwicklung von Blastomeren (erste 48 Stunden nach der Befruchtung), der Teilung der inneren Zellmasse mit Ausbildung zweier Embryoblasten (6. und 7. Tag nach der Befruchtung) oder paralleler axialer Differenzierung in der Keimscheibe (bis zum 14. Tag post conceptionem) gegeben sind. Auch der sich nicht teilende Keim erreicht erst in der axialen Differenzierung (beginnend am 14. Tag der Entwicklung) die Stufe, in der die Vielzahl der Zellen einer soweit definitiven Ordnung und Zuordnung unterworfen und damit praesumptiven Organbereichen eingegliedert wird. Das Einzelschicksal jeder Zelle ist damit noch keineswegs determiniert, die Regulationsfähigkeit des Keimes noch wenig begrenzt. Die Einordnung der embryonalen Zellen in den Werdeprozeß eines Keimes, die Zentrierung der Teile zu einer Ganzheit[8] ist (für den normalen, nicht experimentell oder accidentell gestörten Ablauf) definitiv vollzogen, die Entwicklung des Keimes schreitet zur Bildung eines individuierten Keimlings (Embryo) fort.

In ihrer definierenden Wirkung für die Ontogenese eines Individuums stelle ich die frühe axiale Differenzierung (und damit die Individuation) über die Implantation. Die Aufnahme des Eies in das zeitgerecht vorbereitete Eibett der Uterusschleimhaut ist eine wesentliche, für die normale Entwicklung unerläßliche Bedingung. Jedoch gibt es keine Anhaltspunkte dafür, daß über die vielfach gesteigerten Möglichkeiten intensivierten Stoffwechsels hinaus der mütterlichen Schleimhaut eine eigene gestaltende Wirkung auf den Keim zukommt. Damit wird einer Definition des Schwangerschaftsbeginns[9] (aus Gründen der engen körperlichen Verbindung von Ei und mütterlichem Organismus) mit dem Ende der Eieinnistung nicht widersprochen. Die enge zeitliche Nachbarschaft des Abschlusses der Implantation (12. Tag) und des Beginns der Individuation (14. Tag), die hormonale Rückwirkung einer Implantation mögen aus Gründen der Nachweisbarkeit und somit der Praktikabilität erlauben, den Implantationsabschluß als entscheidende Zäsur nach der Befruchtung zu werten.

Die Veränderungen in der frühen Keimesentwicklung sind nicht nur quantitativer Art. Mit der Sonderung einer inneren Zellmasse (des Embryoblasten) und einer äußeren Zellschicht (des Trophoblasten) wird eine Funktionsteilung herbeigeführt. Die Zellen des Trophoblasten verlieren ihre Potenz einer Embryonalbildung zugunsten der Fähigkeit, invasiv in die Uterusschleimhaut einzudringen, diese aufzulösen und in ihren Bestandteilen als Nährmedium des Keimes (Histotrophe) aufzunehmen, sie an

---

[6] Eine „Kernverschmelzung" findet nicht statt, vielmehr bereiten sich Ei- und Samenzellkern je für sich auf die erste Furchungsteilung durch identische Reduplikation ihrer Chromosomen im Stadium der „Vorkerne" vor. Die Einordnung der kondensierten Chromosomen in die Äquatorialplatte der ersten Furchungsteilung leitet in der nun folgenden Mitose die Konstituierung des neuen Genoms in den Furchungszellen ein.

[7] *F. Seidel*, Die Entwicklungsfähigkeit isolierter Furchungszellen aus dem Ei des Kaninchens Oryctolagus cuniculus. Roux' Arch. Entw. Mech. Organ. 152 (1960) 43—130.

[8] *W. Ruff*, a. a. O. 44.

[9] U. v. a. *G. K. Döring*, Wann beginnt die Schwangerschaft. Deutsches Ärzteblatt 1971, 787—788.

den Embryoblasten weiterzuleiten. Damit ist eine erste höhere Organisationsstufe erreicht. Mit der Individuation wird wiederum aus den Zellen des Embryoblasten ein Teil dem aktiven Formungsprozeß zugeordnet, ein anderer Teil der Keimhülle (dem Amnion) eingegliedert, die eine wesentliche Funktion im Flüssigkeitsaustausch des Embryo übernimmt. Aus der zweistufigen ist eine dreistufige Organisation geworden.
Die nach der Individuation beginnende Phase der Organogenese ist durch ihre morphologische Vielfalt ebenso gekennzeichnet wie durch die Pluralität der zeitlichen Abläufe. Die Organbildung geht in Teilschritten vor sich, von denen
die *Determination* nur experimentell zu erschließen, am menschlichen Keim also nicht feststellbar ist;
die *Morphogenese* aus den Einzelstadien ablesbar, die ihr folgende *Histogenese* mikroskopisch erkennbar, hingegen
eine *Funktionsentwicklung* zwar teilweise mit histochemischen und physiologischen Methoden erfaßbar, endgültig aber nur im biologischen Versuch zu beweisen ist.
Diese, in der genannten Reihenfolge sich jeweils bedingenden Prozesse vollziehen sich in den einzelnen Organsystemen in unterschiedlichem Zeitablauf und also in verschiedenen Teilphasen nebeneinander. Das macht die Charakterisierung der embryonalen Entwicklung zunehmend unübersichtlich. In dem hier gegebenen Zusammenhang sei auf drei Bereiche hingewiesen, die wiederum den Bezug zum Ende der Lebensvorgänge aufweisen.

Kreislauf

In den ersten zwei Wochen nach der Befruchtung wird die Ernährung des Keimes nur durch Stoffabgabe von Zelle zu Zelle und durch inter- und transzelluläre Diffusion sichergestellt. Danach setzt in der Wand des Dottersackes und im Trophoblasten gleichzeitig eine Differenzierung von primitiven Blutzellen ein, während sich im Verlauf der Hauptdiffusionsströme Interzellularspalten zu ersten Gefäßen umformen. Diese Vorbereitungen führen mit der Entwicklung des Herzens (als einer zunächst nur kontraktilen Kapillare) eine Umstellung der Diffusions- zu einer Zirkulationsversorgung des Keimes herbei. Das in seiner Form noch primitive, in seiner Funktion unentbehrliche Herz ist damit das erste bleibende Organ mit definitiver Funktion.
Es nimmt beim Menschen am 18. Tag nach der Befruchtung seine Tätigkeit auf. In seiner grundlegenden Bedeutung für die Fortentwicklung des Keimes ist es auch in der menschlichen Ontogenese das ‚punctum saliens'[10].

Atmung

Die ‚innere' Atmung des Keimes, die Sauerstoffversorgung der embryonalen Zellen wird mit sich ausbreitenden Blutgefäßen durch den Kreislauf gewährleistet. Die ‚äußere' Atmung setzt bekanntlich erst mit der Lösung der Gefäßverbindung zur Plazenta nach der Geburt ein. Der Apparat dazu, die Lunge und die Luftwege, beginnen ihre Entwicklung in der 4. Woche nach der Befruchtung. Der drüsengangähnlich wachsende und sich verzweigende Bronchialbaum ist mit hoher Epithelauskleidung und spärlicher Gefäßversorgung für einen Gasaustausch völlig ungeeignet. In der „canaliculären" Phase der Lungenentwicklung von der 16. Woche an nimmt der Gefäßreichtum zu; es entstehen im Endteil des Bronchialbaumes, besonders in Kapillarnähe, Wandflächen mit dünnem Epithel. Erst von der 24. Woche an bilden sich echte Lungenbläschen. Mit ihrer steigenden Zahl und der Zunahme fein-

[10] Der Begriff geht zurück auf Aristoteles, Geschichte der Tierwelt VI, 3, wo das Herz des werdenden Vogels als hüpfender und springender Punkt bezeichnet wird. Der Aristoteleskenner Theodoros Gaza (gest. 1478) übersetzte diese Tätigkeit mit „quod punctum salit" in das Lateinische. Den Begriff in der Form „punctum saliens" benutzten erstmals Aldrovandi (Ornithol., 1610) und W. Harvey (Exercit. de gener. anim., 1651).

ster Blutgefäße in ihrer Wandung wird eine für den Gasaustausch taugliche Oberfläche zur äußeren Atmung bereitgestellt. Diese Atemfläche wird auch nach der Geburt noch erheblich vergrößert. Bei Frühgeborenen zu Beginn des 6. Monats ist die Fähigkeit zur selbständigen äußeren Atmung noch nicht voll entwickelt.
Bis zum Einsetzen der äußeren Atmung kann die Sauerstoffversorgung des Embryos durch den Gasaustausch in der Plazenta mit dem blutregenerierenden Teil einer Herz-Lungen-Maschine verglichen werden. Dieser Vergleich mag verdeutlichen, daß wie am Lebensende so auch während der Embryonalentwicklung aus der Form, in der eine Atmung sichergestellt wird, kein Lebenskriterium gewonnen werden kann.

Nervensystem

Von allen Organsystemen des Körpers hat das Nervensystem, insbesondere sein zentraler Anteil, die längste Entwicklung. In seiner ersten Anlage als Neuralplatte schon zu Beginn der 3. Woche p. c. erkennbar, reichen Wachstum und Differenzierung über die Geburt hinaus in die ersten Kindheitsjahre. In der Diskussion um die somatischen Voraussetzungen personalen Lebens wird insbesondere die Abgrenzung der Großhirnanlage als entscheidender Schritt zu einer weiteren Realisationsstufe gewertet[11]. Wie die Entwicklung des Zentralnervensystems insgesamt kennzeichnet auch die Ontogenie des Großhirns eine besonders große zeitliche Dehnung, d. h. zugleich eine zeitlich gedehnte Folge der genannten Teilschritte Determination, Morpho- und Histogenese sowie Funktionsentwicklung. Zeitliche Dehnung heißt hier aber nicht klar abgegrenzte Folge innerhalb des ganzen Gehirns. Vielmehr beginnt die Histogenese bereits in vorgebildeten Abschnitten, bevor die Morphogenese anderer Bereiche auch nur annähernd zu Ende geführt ist.
Eine erste Abgrenzung der Großhirnanlage als paarige, dünnwandige, bläschenförmige Ausstülpungen des Endhirns wird morphologisch in der 5. Woche p. c. möglich. Die Primärform der Großhirnhemisphären wird am Ende des 3. Monats erreicht, seine feinere Modellierung aber ist auch mit der Geburt noch nicht abgeschlossen. Die ersten Zellwanderungen zur Bildung einer primären Hirnrinde setzen zu Beginn des 3. Monats ein, die charakteristische Mehrschichtigkeit der Rinde wird in einzelnen Teilbereichen zu Beginn des 4. Monats gefunden, kommt aber erst nach der Geburt zum Abschluß. Die interzelluläre (synaptische) Verknüpfung der Zellen, die für eine Funktion unerläßliche „Verschaltung" wird von der 13. Woche an allmählich fortschreitend nachweisbar.
Versuche, den Funktionsbeginn des Gehirns durch Aufzeichnung der Aktionspotentiale zu erfassen, haben erste auswertbare Befunde in der 21. Woche ergeben[12]. Periodische Veränderungen in den Hirnstromkurven finden sich nicht vor dem 5. Monat[13]. Nicht mit Sicherheit kann entschieden werden, ob die elektroencephalographischen Befunde zu dieser Zeit aus Funktionspotentialen des Hirnstammes oder wirklich des Großhirns entstehen.

Kritische Entwicklungsphasen

Der Unbestimmtheit der ersten Entwicklungsstufen entspricht in der Organogenese die hohe Störanfälligkeit der Organanlagen. Entwicklungsstörungen auslösende Faktoren können im Keim selbst gelegen sein (Veränderungen im Genom, in den biochemischen Teilschritten seiner Realisierung, insbesondere Enzymdefekte), von der

---

[11] *W. Ruff*, a. a. O. 50.
[12] *M. B. Stemran / T. Hoppenbrouwers*, The development of sleep-waking and rest-activity patterns from fetus to adult in man. In: Sternam, McGinty u. Adinolfi (Hg.), Brain development and behavior. Academic Press New York, London 1971.
[13] *R. J. Ellingson*, Electrical activity of the developing brain. In: W. A. Himwich / H. E. Himwich (Hg.), The developing brain. Elsevier Publ. Comp. Amsterdam, London, New York 1964.

Mutter ausgehen (Ernährungs-, besonders Vitaminmangel, Erkrankungen mit Auswirkungen im Stoffwechsel, z. B. Diabetes, oder Übergang von Toxinen und Krankheitserregern, insbesondere Viren) oder von außen zugeführt werden (Strahlenwirkung, Medikamente). Die systematische Untersuchung von Fehlbildungen und ihren Ursachen führte zur Ermittlung von „teratogenetischen Determinationsperioden[14]" für die einzelnen Organsysteme. Damit ist gemeint, daß eine Schädigung, die zu einer bestimmten Zeit ausgelöst wird, eine „phasenspezifische" vom jeweiligen Entwicklungszustand abhängige Wirkung hat. Im Unterschied zu späteren Reaktionen auf Noxen sind zu dieser Frühzeit der Organbildung Ausmaß und Art einer Schädigung stärker abhängig vom Zeitpunkt der schädigenden Wirkung als von der Art des auslösenden Agens. Der Embryo vermag auf die Einwirkung noch nicht im Ganzen zu reagieren, er ist ihr gewissermaßen wehrlos ausgesetzt und trägt einen dem Schädigungsausmaß entsprechenden Defekt davon. Er vermag nur unvollständig diesen Defekt durch begrenzte Regeneration zu „heilen".

Die wichtigsten bekannten, für die Entwicklung des Embryos „kritischen" Entwicklungsphasen liegen zwischen der 3. und 7. Woche, einzelne reichen bis in die 15. Woche hinein. Erst im Verlauf des 4. Monats bildet der Fetus eigene Abwehrmechanismen aus, erlangt Reaktions- und damit auch Erkrankungsfähigkeit[15].

Störungen der menschlichen Ontogenese haben für den Embryologen die gleiche wissenschaftliche Bedeutung wie gezielt herbeigeführte Experimente am tierischen Keim. Die sehr begrenzte, auf das geschädigte Organ eingeengte Regenerationsfähigkeit zeigt, daß während der menschlichen Organogenese die organspezifische Determination der embryonalen Zellen bereits soweit unabänderlich ist, daß eine über das Organ hinausgreifende Regeneration (also eine Regulation) nicht mehr möglich ist. Die große Empfindlichkeit und hohe Störanfälligkeit der morpho- und histogenetischen Prozesse erweist andererseits die Labilität des Systems, die durch das Fehlen von Abwehrmechanismen mangelnde biologische Sicherung der Bildungspotenzen. Eine nähere, in diesem Rahmen nicht mögliche Interpretation der Phasenspezifität würde deutlich werden lassen, daß embryonale Organe immer dann leichter irritierbar und verletzlich sind, wenn ihre Zellen in Phasen aktiver Form- oder Strukturbildungen besonders große Leistungen zu erbringen haben.

Der Embryo ist nicht mehr mit der gleichen existentiellen Unsicherheit und potentiellen Unbestimmtheit belastet wie der Keim der ersten drei Entwicklungswochen. In der Zuordnung der Zellen zu einem sich gestaltenden Körper und zu bestimmten Organsystemen und Organanlagen, in ihrer Determination auf bestimmte, für das jeweilige Organ spezifische Teile des Entwicklungsprogramms, in der ständig fortschreitenden Realisierung dieser Programmteile erreicht der Embryo im „prozeßhaften Übergang von einer Möglichkeit zu der ihr entsprechenden Wirklichkeit[16]" eine für das jeweilige Entwicklungsstadium charakteristische, konkrete Stufe seiner Existenz.

Unter biologischen Aspekten kommt in der Beurteilung der Konkretisierungsstufen der zu erlangenden Funktionsreife das größte Gewicht zu. Die ihr vorausgehenden Entwicklungsprozesse (Morphogenese, Histogenese, Strukturbildung) sind unerläßliche Voraussetzungen, notwendige Bedingungen, die ihrerseits durch aktive Leistungen lebender Zellen erfüllt werden. In der Funktion, im Zusammenwirken des biologischen Substrates, d. h. der in Organe eingeordneten, mit speziellen Fähigkeiten ausgestatteten Zellen und den an wie in ihnen ablaufenden physiko-chemischen Prozessen, wird die qualitative Änderung während der Embryogenese am deutlichsten

[14] *E. Schwalbe*, Die Morphologie der Mißbildungen des Menschen und der Tiere. I. Teil: Allgemeine Mißbildungslehre (Teratologie). Jena 1906. 26 f.
[15] *O. Thalhammer*, Pränatale Erkrankungen des Menschen. Thieme-Verlag. Stuttgart 1967.
[16] *W. Ruff*, a. a. O. 41/42.

faßbar. Das für den Werdeprozeß sinngebende „Sich-selbst-Überbieten[17]" kulminiert in der selbständigen Lebensfähigkeit des Kindes.
Die realisierte Fähigkeit, eine spezifische Leistung für den ganzen Organismus zu erbringen, die wir Funktion nennen, tritt nicht von außen zum morphologisch und strukturell vorgebildeten Organ hinzu. Sie ist vielmehr die nächste, im Falle definitiver Funktionen letzte Organisationsstufe, die ein Teil des Keimes erreicht. Jede vorausgegangene Organisationsstufe schließt die „unmittelbar nächste Potenz[18]" ein, aber keine Stufe kann übersprungen werden.

*

Für eine Wertung der im Vorstehenden rekapitulierten wichtigsten Befunde der frühen Embryonalentwicklung stellt sich zuerst die Frage, ob die *Möglichkeit* oder die *realisierte* Möglichkeit individueller Entwicklung das entscheidende Kriterium sein soll. Damit wiederholt sich unter neuen Aspekten die alte Frage nach einer Praeformation oder Epigenese. Die genetische Erkenntnis einer weitgehenden Codierung möglicher Entwicklungsschritte im Genom hat zur Interpretation einer solchen Programm-Speicherung als einer Bestätigung der Praeformation in einem sublimierten Sinn geführt[19]. Auch von juristischer Seite ist argumentiert worden, daß von der Befruchtung bis zur Geburt und über sie hinaus keinerlei qualitative, sondern nur noch quantitative Unterschiede hervorgebracht würden[20].
Einer solchen Auffassung entsprechen die embryologischen Befunde in keiner Weise. Vielmehr ist es eben charakteristisch, daß der Keim auf der Grundlage des genetischen Programms im Zusammenwirken mit seiner Umwelt seine Anlagen zu einem komplexen, in sich abgestimmten System zunehmender Mannigfaltigkeit auch zu verwirklichen vermag.
Der Keim kann zwar nur realisieren, was auf Grund seiner codierten Entwicklungseigenschaften möglich ist. Diese Begrenzung auf ein Programm des Möglichen ist aber keine Festlegung eines unveränderlichen Ablaufs.
Wenn von entstehendem, werdendem, ungeborenem *Leben* gesprochen wird, ist damit nicht das biologische Phänomen Leben gemeint. Auch die Keimzellen, die nicht zur Befruchtung kommen, sind Träger menschlichen Lebens — allerdings in einer nach Dauer und Möglichkeit sehr begrenzten Form. Gemeint ist mit „werdendem Leben" vielmehr die zunehmende Individualisierung von Lebensvorgängen, ihre Zuordnung zu einer Ganzheit und das Fortbestehen dieser Individualität über Lebensdauer und Schicksal der einzelnen Zelle hinaus.
Damit wandelt sich die Frage nach dem Beginn individuellen Lebens zu der nach dem Beginn der konkreten geschichtlichen Existenz des einzelnen Menschen. Auch diese Frage ist nicht punktuell zu beantworten. Nicht mit einem Schritt, sondern mit einer Vielzahl aufeinander bezogener Schritte tritt der Mensch in seine raum-zeitliche Erscheinung.

*

Es unterliegt keinem Zweifel, daß ein Eingriff in den embryonalen Werdeprozeß — zu welchem Zeitpunkt auch immer — einen Lebensvorgang irreversibel unterbricht, der auf die Entstehung des selbständig lebensfähigen Menschen (in der Ein- oder Mehrzahl) ausgerichtet und damit das „bemerkenswerteste und dynamischste Ereig-

[17] *K. Rahner*, Die Hominisation als theologische Frage. In: P. Overhage / K. Rahner, Das Problem der Hominisation. Quaest. disputat. 12/13. Herder-Verlag. Freiburg 1961.
[18] *K. Rahner*, a. a. O. 79.
[19] *F. Büchner*, Von der Zeugung an ein Mensch. Deutsches Ärzteblatt 1972, 759—763 und 835—838. Jetzt im Gegensatz zu 1952 (Med. Klinik 47, 605—611), dort S. 610: „Erbgefüge und Umweltfeld sind also in der organismischen Entwicklung gleich mächtige stoffliche Determinanten."
[20] *K. Becker*, Zur Problematik des Lebensbeginns. FamRZ 1968, 409—412.

nis in der Natur[21]" ist. Ein solcher Eingriff bedarf unter den Forderungen eines ethisch gerechtfertigten Handelns in jedem Falle eines aus einer konkreten Situation hergeleiteten Rechtfertigungsgrundes. Der Abbruch des Entwicklungsprozesses verhindert nicht nur seinen Fortgang, sondern geht immer einher mit der Vernichtung einer Existenz in einer jeweils bestimmten Ausprägungsstufe. Je weiter der Entwicklungsprozeß fortgeschritten ist, je deutlicher die individuellen Merkmale zur Ausprägung gelangt sind, je vollständiger die Möglichkeit personalen Seins erfüllt und je näher der vom mütterlichen Organismus vielfältig abhängige Embryo zu einer unabhängig-selbständig lebensfähigen Existenz herangereift ist, um so stärker steht in der Beurteilung eines Eingriffs nicht der Gesichtspunkt einer Verhinderung weiterer Entwicklungsmöglichkeiten, sondern die Existenzvernichtung im Vordergrund. Damit kommt den Organisationsstufen in der Embryonalentwicklung eine besondere Bedeutung für das Gewicht jener Gründe zu, aus denen ggf. ein Schwangerschaftsabbruch vorgenommen werden soll.

Wer die vorgeburtliche Entwicklung des Menschen mit Ehrfurcht betrachtet, auch wer das embryonale Werden nicht als allein biologischen Vorgang deutet, wird das vorgeburtliche Leben des Menschen nicht höher bewerten können als das Leben nach der Geburt. Er kann damit das vorgeburtliche Leben auch nicht unter einen absoluten, grenzenlosen Schutz stellen und einer Rechtsgüterabwägung im Konfliktsfalle entziehen[22]. Für eine solche Rechtsgüterabwägung vermag ein Studium der Embryonalentwicklung zwar keine zeitlich fest determinierten Kriterien aufzuzeigen (wie etwa bei der Bestimmung des Todeszeitpunktes); jedoch ist zu fordern, daß auch eine rechtspolitische Entscheidung sich an den Anknüpfungstatsachen orientiert, die aus der Kenntnis embryonalen Werdens gewonnen werden können[23].

Welche rechtspolitische Entscheidung der Gesetzgeber auch treffen mag, auch in einem ggf. straffreien Bereich wird der einzelne — betroffene Frau wie behandelnder oder beratender Arzt — seiner persönlichen Entscheidung nicht enthoben.

---

[21] *G. L. Flanagan,* Die ersten neun Monate des Lebens. Rowohlt. Hamburg 1963.

[22] *G. Hornig,* Schwangerschaftsunterbrechung. Aspekte und Konsequenzen. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Gütersloh 1967.

[23] Der Deutsche Bundestag hat seine Entscheidung über eine Strafrechtsänderung zum § 218 StGB u. a. durch eine öffentliche Anhörung von Sachverständigen vorbereitet. Der Autor hat bei diesem Anlaß dargelegt, welche Abgrenzungen von Entwicklungsstadien für eine gesetzliche Regelung von Bedeutung sein können. (S. Niederschrift über die 74. Sitzung des Sonderausschusses zur Strafrechtsreform am 10. 4. 1972.)

KONSTANTIN FUCHS

Was uns bleibt

Der lebendige Kern des Glaubens

Die Überschrift mag für manche Ohren defaitistisch klingen. Sie erweckt Vorstellungen von Verlust, Rückzug, Niederlage, Sammeln des letzten schäbigen Restes, Preisgabe früheren Besitzes. So sind aber die Worte „Was uns bleibt" hier nicht gemeint; das sollen die folgenden Ausführungen zeigen.
Die Diskussion um das Unverzichtbare des Glaubens läßt nicht nach. In den Gesprächen prallen oft Begriffspaare aufeinander, die beim ersten Anblick unvereinbar zu sein scheinen, z. B. unverkürzter Glaube — Basisglaube, apostolisches Glaubensbekenntnis — Kurzformel. Diese Worte bedürfen immer eines Kommentars, nicht nur aus theologischen Gründen, sondern auch um seelsorglicher Erfordernisse willen.
Hier wird keine Kurzformel des Glaubens vorgeschlagen. Es wird auch nicht versucht, die genauen Grenzen zwischen dem Glaubenskern und den Erweiterungen aufzuzeigen. Erst recht geht es nicht um eine Reduzierung des Glaubensinhaltes, es kann sich nur handeln um seine Rezentrierung. Ob diese auch Auswirkungen haben kann auf den Umfang des Glaubens (ohne freilich seinen Wert und seine Bedeutung zu verringern), das kann wohl in den Schlußbemerkungen dieses Beitrages eher beantwortet werden als in der Einleitung.
Bei der Suche nach dem Kern geht es primär nicht um die Frage nach der Wahrheit, sondern nach dem Gewicht einer Aussage. Die Theologen und überhaupt alle Christen sind sich einig darin, daß es — selbst in der Welt des Glaubens — eine Hierarchie der Wahrheiten gibt. Auch das Vaticanum II spricht davon. Das Wort Glaubenskern bietet also keinen Grund zum Erschrecken. Alles Lebendige hat einen Kern; er ist der erste Träger und die treibende Kraft des Lebens. In vielen Wissenschaften spielt die Frage nach dem Kern eine große Rolle. Der Mediziner z. B. unterscheidet zwischen dem Kern einer Krankheit (dem Erreger, dem Herd) und ihren Symptomen.

I. Wo liegt der Kern?

Der Kern — das gehört beinahe schon zum Begriff — ist meistens etwas Verhülltes und Verborgenes. Er ist (z. B. bei den Früchten) umgeben von Fleisch und Schale. Wie finden wir den Kern dessen, was wir Glaubensinhalt nennen?

1. *Untaugliche Wege*

Es ist nicht leicht, die Kriterien zu bestimmen, die man an Glaubensaussagen anlegen muß, um sie richtig einzuordnen. Eine in der Theologie bekannte „Rangfolge" bieten die *Qualifikationen.* Vorläufer davon sind schon in den altchristlichen Wertungen der Irr- bzw. Rechtgläubigkeit zu sehen. Ging es anfänglich nur um die Reinheit der Lehre und um ihre Abgrenzung von Irrtümern, so spielte später ein theologisch-wissenschaftliches Interesse und der Wunsch eines tieferen Eindringens in die Wahrheit eine große Rolle. Die Frage nach der Gewißheit einer These trat in den Vordergrund; ihre Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit mit anderen Offenbarungsinhalten und kirchlichen Lehren — auch mit Aussagen und Anschauungen der Philosophie — wurde geprüft und beurteilt. Seit dem Ende des 19. Jhs wurde es üblich, in den theologischen Lehrbüchern bei den einzelnen Thesen auch die jeweilige Qualifikation anzugeben. Mit Hilfe dieser Hierarchie den Kern des Glaubens zu finden und die Grenzen abzustecken zwischen ihm und den nicht so gewichtigen und grundlegenden Wahrheiten, ist ein recht fragwürdiger und wohl unmöglicher Versuch, wenn auch ein geringer Zusammenhang zwischen Glaubenskern und den „ranghöchsten" Wahrheiten nicht zu leugnen ist.

Es erübrigt sich hier, die ganze Skala der Benotungen aufzuführen, die sich seit der ersten Zensuren-Tabelle (im Jahre 1314 von zehn Dominikanern erarbeitet) immer mehr erweitert und differenziert hat. Sowohl das Lehramt als auch die Theologen scheinen heute viel sparsamer und vorsichtiger mit solchen Listen umzugehen, wohl durch heilsame Erfahrungen belehrt. Daran wird auch der manchmal frenetisch erschallende Ruf nach Ordnung, nach Schlußstrich unter die Diskussionen, nach eindeutiger Sprache und abgrenzenden Urteilen nichts ändern, auch dann nicht, wenn der Ruf in Versammlungen orthodoxer oder sich orthodox gebärdender Katholiken noch oft wiederholt wird. In einer immer komplizierter werdenden Welt (auch des Glaubens) ist eine primitive Vereinfachung kein adäquates Heilmittel. Klare Entscheidungen in den Verwirrungen sind immer wünschenswert, aber nicht immer möglich. Wo die Grenzen der „notwendigen Ordnung" liegen, darüber gehen die Meinungen oft auseinander. Wir brauchen bei der Suche nach einer von allen gewünschten Festigung des Glaubens wahrscheinlich auch neue Mittel. Ein solches wäre wohl die Frage (bzw. die Antwort auf die Frage) nach dem lebendigen Kern des Glaubens.

Der Kern ist nicht gleichbedeutend mit dem Inhalt der *formellen Offenbarung*, obwohl wir von vornherein geneigt sind, in ihr wichtige Teile des tragfähigen Fundamentes zu sehen. Aber auch diese Inhalte wurden in einer ganz bestimmten geschichtlichen Situation verkündet und formuliert. Die (formelle) Offenbarung enthält u. a. zeitgebundene Formulierungen, zeitgebundene Vorschriften, ein zeitgebundenes Weltbild und z. T. ein zeitgebundenes Menschenbild. Letztere Tatsache macht z. B. die Diskussion möglich, ob der Ausschluß der Frau vom ntl Priesteramt eine Folge des damaligen Frauenbildes war (und damit revidierbar ist), oder ob damit eine für alle Zeiten gültige Entscheidung durch Christus getroffen wurde, deren Begründung er, weil sie damals nicht notwendig war, nicht gegeben hat.

Auch die Gesamtheit der formellen *Dogmen* ist nicht gleichbedeutend mit dem Kern des Glaubens. Es ist ein stark hinkender Vergleich (gelegentlich gebraucht), wenn man die Dogmen das Knochengerüst nennt, das erst dem Leib des Glaubensinhaltes Stärke und Festigkeit verleihen könnte. Selbstverständlich gehören die definierten Lehren der Kirche zum depositum fidei, aber es gibt unter ihnen auch „Randdogmen", die einmal formuliert wurden, weil sie *damals* notwendig waren oder für notwendig gehalten wurden. Ihre Leugnung, so glaubte man, würde zu einem Dammbruch führen, durch den der ganze Glaube zerstört werden könnte. Es ist möglich, daß der Inhalt eines solchen Dogmas heute keine Rolle mehr spielt, weder in der Glaubensverkündigung der Kirche noch in der Glaubensbegründung des Gläubigen, da die Fragestellung vielleicht eine ganz andere geworden ist und bessere Argumente für den Unterbau oder Aufbau des Glaubens gefunden wurden. Vielleicht war der Inhalt der Glaubensaussage ein notwendiger Damm gegen eine Irrlehre, die heute nicht mehr existiert und auch infolge neuer Erkenntnisse nie mehr eine Rolle spielen kann. In früheren Zeiten wurde auch manches für „im Offenbarungsgut enthaltene Wahrheit" gehalten, was nur eine mit dem damaligen Weltbild verbundene Vorstellung war, z. B. die Meinung, daß die Sonne sich um die Erde drehe.

Die *regula fidei* verstehen wir nicht als eine Richtschnur für den Glauben, sondern als einen Maßstab, der uns im Glauben gegeben ist. Mit dieser Regel steht das Feste, Unveränderliche, Wesentliche, Unverzichtbare in engem Zusammenhang. Trotzdem ist davon der lebendige Kern zu unterscheiden, bei dem es nicht nur um ein depositum geht, um einen bestens gesicherten Schatz, sondern auch um die Frage, ob und wie der Schatz heute gefragt und gebraucht wird und im Umlauf ist.

Die *regula fidei proxima*, das Lehramt der Kirche bzw. seine Äußerungen sind nicht identisch mit dem gesuchten Kern, zumal nicht alle Aussagen mit der gleichen Autorität verkündet werden, da viele Personen und Institutionen daran partizipieren. Selbst die Aussagen des Papstes sind nicht alle von derselben Autorität getragen, was glücklicher-

weise in jüngerer Zeit besser und genauer unterschieden wird als früher. Wäre in den einleitenden Bemerkungen anläßlich der Verkündigung von „Humanae vitae" nicht ausdrücklich erklärt worden, daß es hier nicht um eine unfehlbare Lehrentscheidung gehe, dann hätte sicher eine ganze Reihe von Kommentatoren von Unfehlbarkeit gesprochen. Im Lauf der Geschichte hat es in concreto bezüglich des Autoritätsgrades, der natürlich mit dem Sicherheitsgrad zusammenhängt, viele Unsicherheiten und Meinungsverschiedenheiten gegeben (z. B. Frage der Unfehlbarkeit bei Heiligsprechungen, Enzykliken usw.). Wenn auch der Sicherheitsgrad nicht das Kriterium ist, nach dem wir den Glaubenskern bestimmen, so verlangen wir doch, daß sich die Kernwahrheiten durch einen hohen Grad von Sicherheit auszeichnen.

Die *regula fidei remota,* im allgemeinen verstanden als der ganze Glaubensinhalt, wie die Kirche ihn von den Aposteln empfangen hat, kann wiederum nicht gleichgesetzt werden mit dem lebendigen Kern. Zweifellos ist mit dem Tod des letzten Apostels die Offenbarung abgeschlossen, aber ein Symbolum, das heute aufgestellt würde, sähe trotzdem anders aus als das altchristliche Tauf-Symbol. Damit wird durchaus nicht behauptet, die alten Bekenntnisse enthielten irgendwelche Unwahrheiten. Aber es ist denkbar und wohl auch gegeben, daß Wahrheiten, die damals als zum Kern gehörig betrachtet wurden, heute nicht genannt würden, und andere Aussagen heute als wesentlich gälten, die damals nicht aufgeführt wurden. Es ist ja auch geschichtlich nachzuweisen, daß das Tauf-Symbol innerhalb kurzer Zeit verschiedene Formulierungen kannte, daß es erweitert und ergänzt wurde.

2. *Brauchbare Wege*

Der Kern des christlichen Glaubens ist schon eher zu finden, wenn wir den Inhalt der Glaubensaussage prüfen auf seine *Beziehung zu Christus* als dem Mittelpunkt. Peter Wust meint wohl den Kern des Glaubens, wenn er sich in seinem Abschiedswort dafür bedankt, daß ihm zuteil geworden ist „die Wahrheit dessen, was es um Christus ist". Christus ist nicht nur Fülle und Höhepunkt der Offenbarung, er ist auch Mitte und Maßstab des Glaubens, Anfang und Ende der christlichen Verkündigung. Er ist der Zielpunkt des Glaubens und der Liebe der Christen, Mittelpunkt der Liturgie und des Betens, Grund und Ziel unserer Hoffnung. Er ist die Möglichkeit und Wirklichkeit konkreter Gottesbegegnung und Gotteserfahrung, zumal er uns in jedem Menschen begegnet, der uns braucht. Dadurch wird er auch zur lebengestaltenden Kraft des Glaubens. So sieht Paulus den wesentlichen Inhalt des Evangeliums, wenn er schreibt (1 Kor 15, 1–4): „Durch dieses Evangelium werdet ihr gerettet ... Vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus starb für unsere Sünden und wurde begraben. Er wurde am dritten Tage wieder auferweckt ... und erschien dem Kephas, dann den Zwölf." Inhalt des Evangeliums ist nicht ein System oder eine Weltanschauung, sondern eine Person: Christus. Im gleichen Brief beschreibt Paulus den Kern noch präziser, in einer Beschränkung, wie sie enger nicht mehr gezogen werden kann, mit den Worten (1 Kor 15, 17): „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig!" Imponierend und mutig, wie er von *einer* Wahrheit die Gültigkeit des ganzen Glaubens abhängig macht! Ohne die Wahrheit der Auferstehung wäre „Christus der Herr", den Paulus verkündet, nur ein Idol und Hirngespinst.

Die Beziehung auf den Absolutpunkt der Offenbarung, auf Christus, ist das wichtigste Kriterium, das wir bei der Suche nach dem Kern des Glaubens anzulegen haben. Es ist beinahe selbstverständlich, daß der christliche Glaube Voraussetzungen hat, die allgemein menschlicher oder allgemein religiöser Art sind (z. B. Existenz Gottes, Geschöpflichkeit und Sündigkeit des Menschen). Ob sie aus einer Uroffenbarung oder aus menschlicher Veranlagung und Struktur erwachsen, ist eine in diesem Zusammenhang nebensächliche Frage. Es gibt uns aber Anlaß zu einigen Bemerkungen, die sich gegen Einseitigkeiten und Übertreibungen richten:

Bis hieher war immer nur die Rede von geoffenbarten Glaubensinhalten. Das Christentum versteht sich als Offenbarungsreligion. Aber damit ist wahrhaftig nicht alles gesagt, was für die Entstehung des Glaubens im Menschen von Bedeutung ist. Die Offenbarung genügt nicht, wenn sie dem Menschen fremd, unverständlich, uninteressant und völlig abstrakt bleibt. Sie setzt geradezu schon ein Stück Glauben voraus, den Glauben nämlich, daß es einen gibt, der uns anspricht und die Wahrheit, die Fülle, die Unendlichkeit in jeder Beziehung ist. Es ist kein Immanentismus, wenn man darauf hinweist, daß es *im Menschen Veranlagungen,* Bereitschaften, Erwartungen, Hoffnungen, Fragen und Sehnsüchte gibt, die bei der Begegnung mit der Offenbarung den Menschen aufnahmefähig machen. Wenn Kierkegaard sagt, Gott sei nicht nur eine Quelle, an der der Dürstende sich Wasser holen kann, sondern diese Quelle gehe dem Dürstenden sogar entgegen und suche ihn, so ist damit immer noch der Durst des Menschen als notwendige Bedingung für die Begegnung anerkannt.

Für die Theologen ist die Offenbarung die Grundlage des Glaubens. Sie ist dem Range nach das Höchste und auch zeitlich das erste. In der Seelsorge jedoch wird oft die innere Struktur des Menschen der Einstieg sein. Unsere Zeit schätzt die Humanwissenschaften sehr hoch. Das darf — und soll — sich auch in der Seelsorge auswirken. Göttliche Offenbarung und Bereitschaft des Menschen sind keine Gegensätze. Für ein unbefangenes Denken ergibt es sich fast von selbst, daß Gott, von dem und für den wir erschaffen sind, uns so strukturiert hat, daß seine Sprache und unser Ohr aufeinander eingestellt sind. Wir wissen ja auch heute noch deutlicher als früher, daß Gottes Wort sich uns in menschlicher Sprache mitteilt, und Inspiration können wir uns nicht vorstellen als wörtliche Wiedergabe eines göttlichen Diktates. Wer hier modernistische Tendenzen zu wittern glaubt, der sei erinnert an die augustinische „anima naturaliter christiana". Es gehört zu den Aufgaben der Seelsorge, aufzuzeigen, daß die Glaubensinhalte tatsächlich eine Antwort darstellen auf existentielle Grunderfahrungen und Nöte. Wir spüren heute oft, daß wir als Diener des Glaubens häufig schon zuviel Glauben voraussetzen; mit anderen Worten: Wir stehen immer häufiger vor der Tatsache, ganz vorne anfangen zu müssen. Und da brauchen wir für unsere Arbeit als erste Regel die Entsprechung von Offenbarung und Menschennatur.

Wenn einmal — mit Recht oder Unrecht — formuliert wurde, der heutige Mensch sei Gottes unfähig, er habe vielfach keine Antenne für Gott, dann steht das im Widerspruch zu unserem Glauben, daß wir auf Gott hin geschaffen sind. Aber es wäre durchaus möglich und würde keinen Widerspruch zu einem Glaubensinhalt bilden, wenn die Formulierung so lautete: „Die Antenne für Gott ist bei vielen Menschen beschädigt!" Wodurch sie Schaden gelitten hat und wie sie zu reparieren ist, das sind zwar wichtige Fragen, aber es würde über das hier behandelte Thema hinausgehen, eine Antwort darauf zu suchen. Trotz eines vorzüglichen Senders kann der Empfang schlecht sein. Glaube ist das Ergebnis eines Zusammenwirkens von Gott und Mensch, wobei selbstverständlich Gott der Größere, der Wichtigere, und der Erste ist, der den Anfang macht.

Der Mensch spielt also eine Rolle bei der Entstehung des Glaubens (in sich und in den Mitmenschen). Sein Glaube verrät uns auch etwas über den Glaubenskern. Das Wirken des von Christus verheißenen und gesandten Hl. Geistes kommt auch in der *Gemeinschaft der Glaubenden,* also in der Gemeinde, zum Tragen. Das ist die Voraussetzung dafür, daß die Kirche „Zeichen unter den Völkern" sein kann. In diesem Wort ist offensichtlich die Kirche in ihrer Gesamtheit gemeint, nicht nur in ihrer Spitze, dem Träger oder den Trägern kirchlicher Autorität. Die Theologie hat schon immer gelehrt, daß zu dem, was zu glauben ist, auch das gehört, was „communi et constanti Catholicorum consensu" festgehalten wird (oder „quod ubique et ab omnibus creditur"). Hier erhält also — wie wir heute sagen würden — der „Glaube des kleinen Mannes" seine Relevanz. Wir wissen selbstverständlich — das ist in jüngster Zeit bis zur

Ermüdung wiederholt worden –, daß mit Mehrheitsbeschlüssen nicht über Wahrheit und Irrtum entschieden werden kann. Aber auf der Suche nach dem, was innerster Kern des Glaubens ist, dürfen wir an der großen Gemeinschaft der Gläubigen nicht vorübergehen. Wir müssen fragen, welche Wahrheiten trotz verschiedener Kulturen und Zeiten allen gemeinsam sind. Sicher gibt es bei je verschiedenen Völkern auch je verschiedene bevorzugte Wahrheiten, die anderswo zwar nicht geleugnet oder bekämpft werden, aber im Glaubensbewußtsein keine Rolle spielen. Anderes dagegen ist überall bewußt und lebendig.

Im Widerstreit der Meinungen beruft sich beinahe jeder auf die „schweigende Mehrheit", die hinter ihm stehe. Für unsere Frage hat die schweigende Mehrheit eine Bedeutung. Roegele hat einmal treffend bemerkt: „Die schweigende Mehrheit schweigt ja nicht in erster Linie, weil sie nichts zu sagen hätte; sie schweigt vor allem deshalb, weil sie sich überspielt, nicht ernst genommen, durch Wortführer manipuliert und von der eigenen kirchlichen Obrigkeit im Stich gelassen fühlt." Wir müßten hier ergänzen: „nicht nur von der kirchlichen Obrigkeit, sondern auch von den Theologen im Stich gelassen!" Für Obrigkeit und Theologen wäre es lehrreich darauf zu hören, was die Gläubigen als Kern des Glaubens ansehen.

II. Der Nutzen des Kerns

Ein besonderes Anliegen unserer Zeit ist die erstrebte *Einheit aller Christen*. Es bedarf wohl keines weiteren Beweises, daß bei solchen Bemühungen die Frage nicht umgangen werden kann, was lebendiger Kern des (etwa katholischen und evangelischen) Glaubens ist. Denn nur von hier aus kann dann im Gespräch weiter gefragt werden nach dem unverzichtbaren Glaubensinhalt einerseits und peripheren Ausfaserungen andererseits. Dieser Gedanke ist weder originell noch modernistisch. Schon Veronius (1578 bis 1649), bedeutender Kontroverstheologe seiner Zeit, stellt in seinen Schriften die Sätze zusammen, die *sicher* zur Glaubenslehre gehören (und daher von Konvertiten bejaht werden müssen). Es gibt also auch religiöse Aussagen, die nicht oder wenigstens nicht sicher zum Glaubenskern gehören.

Diese Fragestellung spielt heute auch eine Rolle bei den Gesprächen um die Möglichkeit der *Interkommunion*. Welche Einheit (im Glauben) genügt, um Getaufte verschiedener Konfessionen zum Tisch des Hern zuzulassen oder einzuladen? Nach offiziellen Stellungnahmen der katholischen Kirche (Ökumenismus-Dekret, Ökumenisches Direktorium, Erklärung des römischen Einheits-Sekretariates vom 7. 1. 1970) gehört zur erforderlichen Einheit im Glauben nicht alles, was in der Kirche dogmatisiert wurde. Nur deshalb war es möglich, daß den Ostkirchen als Vorbedingung für die Zulassung zur (katholischen) Eucharistie nicht die Anerkennung des römischen Primates abverlangt wurde. Hier ist aus der Diskussion über die Hierarchie der Wahrheiten und dem Kern des Glaubens schon eine praktische Anwendung gezogen worden, wenn auch noch keine festen Kriterien erarbeitet wurden, mit denen wir die genauen Grenzen abstecken könnten. Es wird eine langwierige und nicht leichte Aufgabe der Theologie sein, den Kern genauer als bisher zu umreißen. Aber die Schwierigkeit der Aufgabe darf ihre Inangriffnahme nicht verhindern.

Die Frage nach *Kurzformeln* des Glaubens, die es zu allen Zeiten gegeben hat, kommt heute nicht zur Ruhe; immer häufiger und ungeduldiger wird sie gestellt. Voraussetzung für eine gute Kurzformel ist aber die Kenntnis des Glaubenskerns.

Diese Kenntnis könnte auch eine *Neuorientierung* und vielleicht eine bessere *Wirksamkeit der Seelsorge* zur Folge haben. Vor allem in der Jugendseelsorge wird ein Neubeginn nicht mehr länger aufschiebbar sein, ebenso in der Katechese. Denn immer wieder wird gerade von jungen Menschen in der heutigen Verunsicherung die Frage nach dem Kern aufgeworfen. Auch die ältere Generation wartet hier auf Antwort, denn sie ist zum Teil befremdet darüber, daß ihr im Unterricht und in der Verkündigung fast

alle Inhalte mit der gleichen Autorität und Glaubensverpflichtung vorgelegt wurden, mit größtem Nachdruck solche, von denen man sich moralische Besserung des Lebens der Gläubigen erhoffte. Von daher hatten „die ewigen Wahrheiten" der Volksmissionen ihren Rang. Daß ein sicherer Kern auch einen heilsamen Einfluß hätte auf die Frömmigkeitsformen (je näher die Beziehung zu Christus, desto wesentlicher und unentbehrlicher die Frömmigkeitsform), sei nur kurz erwähnt. Nicht nur in der Glaubenslehre, sondern auch in den Übungen des Glaubens werden viele geplagt von dem Gefühl „zu schwimmen". Den festen Boden unter den Füßen glauben sie verloren zu haben. Er wäre wieder gewonnen, wenn wir besser zu unterscheiden wüßten zwischen dem Kern und den Erweiterungen, zwischen den festen Grundlagen und den evtl. zeitgebundenen Folgerungen, zwischen dem unverrückbaren Fundament und den letzten Verzierungen in luftiger Höhe.
Auch für den gewünschten und notwendigen, aber nur schwer in Gang kommenden *Dialog mit dem Atheismus* wäre ein genauer umgrenzter Kern ein großer Vorteil für beide Seiten. Bei einschlägigen Diskussionen dauert es oft sehr lange, bis die Gesprächspartner zum Thema kommen. Das könnte vermieden werden, wenn von vornherein Klarheit über den Kern des Glaubens bzw. des Unglaubens (auch den wird es geben) bestünde. In dem Kern wird besser als in peripheren Glaubensinhalten erkennbar, wie sehr er eine Erfüllung und Überhöhung des Menschen ist. Und gerade dort wird der Glaube für den (heute humanistischen) Atheismus erst interessant.

*

Nach einem Ausspruch Bahá'ullahs, des Begründers der Bahá'i, soll ein Glaube nicht zu Streitigkeiten führen; sonst sei es besser, keine Religion zu haben. Nun kommt es, um den Wert oder Unwert des Ausspruchs zu beurteilen, sehr darauf an, was man unter Streitigkeiten versteht. Sicher wollen wir keine Glaubenskriege, keinen Gewissenszwang, keine Benachteiligung und Diskriminierung Andersdenkender. Aber wir wollen — auch im religiösen Bereich — die Wahrheit suchen. Das notwendigste und auch selbstverständlichste Mittel dazu ist das Fragen (nach der Begründung und Richtigkeit, dem Verständnis und der Sicherheit religiöser Aussagen). Wer solches Fragen für Streitigkeiten hält und ihnen aus falsch verstandener Toleranz heraus auszuweichen sucht, der gibt damit jede Hoffnung auf, die Wahrheit zu finden. Die Frage nach dem Kern des Glaubens steht eindeutig im Dienst der Wahrheitsfindung.
Es bleibt uns der *lebendige* Kern. Leben hat nicht nur die Möglichkeit, sondern die Fähigkeit und die Tendenz, zu wachsen und sich zu vermehren. Aus einem gesunden Stamm sind kräftigere und stärkere Äste zu erwarten als von den letzten Verästelungen der Baumkrone. Jedes grüne Blatt erhält seine Nahrung aus der Wurzel; dabei werden viele Kanäle und Adern durchlaufen. Das Abfallen der Blätter schädigt den Baum nicht, sondern bringt ihn wieder zu neuer Entfaltung. Wer aber die Wurzeln zerstört, der hat den ganzen Baum getroffen. Daher ist es auch für den Schutz des Glaubens, für seine Pflege und sein Wachstum eine berechtigte und unumgängliche Forderung, den lebendigen Kern zu suchen. Wenn er uns bleibt, ist jeder Defaitismus und jede Angst um die Zukunft unseres Glaubens unberechtigt.

NB.: Weitere Ausführungen zu dem Thema vgl. K. Fuchs, „Was uns bleibt (der lebendige Kern des Glaubens)", Freiburg 1971.

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

Wenn ein neuer Autor die bisher von André Heiderscheid betreute, halbjährliche Berichterstattung „Aus der Weltkirche" übernimmt und, im Einvernehmen mit der Redaktion, in Zukunft seine Übersicht mit dem Titel „Kirche in der Welt von heute" versehen wird, so soll damit einer Tatsache Rechnung getragen werden, die sich seit dem Konzil immer stärker abzeichnet. Nicht zufällig hat das am meisten an der geschichtlichen Situation orientierte und gerade darum ganz besonders in die Zukunft weisende Dokument des 2. Vatikanum ebendiese Überschrift: „Kirche in der Welt von heute".

Es hat sich herausgestellt, daß Kirche und kirchliches Geschehen in unserer Gegenwart gar nicht mehr anders zu erfassen sind als in ständigem Bezug zum Heute und zur Welt. Weniger als je kann Kirche, zumal in ihrem neuen ökumenischen Selbstverständnis, in ihrer Selbstgenügsamkeit, als fensterlose Monade, als um sich selbst kreisender Stern, als — sagen wir es deutlich — „Weltkirche" dargestellt werden. Mehr als je ist sie das, als was sie sich in ihrer Frühzeit selbst erkannt und bekannt hat: Die Seele im Leib (vgl. Brief an Diognet), nicht hier und da, abgesondert, ausgegrenzt, sondern allgegenwärtig, mit allem und mit allen verbunden.

Das macht die Darstellung ihrer Geschichte, und sei es auch nur eines jeweiligen Abschnittes von einigen Monaten, nicht etwa leichter, sondern schwerer. Zwar ist die Kirche, „in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird, verwirklicht", wie es in Lumen Gentium 8 heißt; zwar ist und bleibt sie „Weltkirche", als die Menschheit durchdringende und den Erdball umspannende Institution und Organisation. Aber man würde den Kirchenbegriff des Konzils verraten, wollte man nur über Vorgänge in Rom oder über Dokumente der höchsten vatikanischen Behörden berichten, in der Meinung, damit einen Überblick über das Ganze gegeben zu haben.

In der Tat hat sich das neue Kirchenverständnis seit dem Konzil bereits selbst neue Organe geschaffen; ein neuer „Polyzentrismus" ist als ausgleichendes Gegengewicht zum römischen Primatialzentralismus im Entstehen. Es gibt die Nationalen Bischofskonferenzen als juridisch verfaßte Einrichtungen; es gibt darüber hinaus regionale oder sogar fast kontinental zu nennende Bischofskonferenzen mit Sonderstatut wie etwa den CELAM für Lateinamerika; es gibt die römische Bischofssynode als mehr oder minder ständige Institution mit einem permanenten Sekretariat; es gibt, in neuer Form und mit neuer Relevanz, Diözesan- und Nationalsynoden mit weittragenden Entscheidungsbefugnissen.

Schon rein innerkirchlich betrachtet, erschwert die Vielfalt Einsicht und Zusammenschau. Hinzu kommen die wachsenden Beziehungen mit nicht-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die Verbindungen zu den nicht-christlichen Religionen und sogar zu den Nicht-Glaubenden einerseits, die vielgestaltigen Verflechtungen des kirchlich-christlichen Engagements auf zahllosen Gebieten des gesellschaftlichen und politischen Lebens anderseits. Alles das ist „Kirche in der Welt von heute" oder, anders gewendet, die christlich-kirchliche Präsenz im Weltganzen unserer jeweiligen Gegenwart, der kirchliche Einschlag im Gewebe des Weltgeschehens — in Vollständigkeit schlechthin nicht darstellbar und selbst im Überblick auch nur so, wie eine Maus einen Elefanten darstellen würde, der ihr vom Rüssel her als Schlange, von den Beinen als mächtiger Säulenwald, vom Rücken als gewaltiges Hochgebirge erscheinen müßte, nie aber als jenes Wesen, das er in Wahrheit ist.

Bei aller Unvollkommenheit eines solchen Berichtes wäre aber schon viel gewonnen,

wenn man eben diese Unvollkommenheit nicht aus dem Auge verlöre und stets an das dächte, was zwar mathematisch falsch, bei lebendigen Realitäten jedoch richtig ist: Das Ganze ist mehr als die Teile.

*

Als ungefähre methodologische Weisung wird uns vielleicht jenes Ordnungs- und Auswahlprinzip weiterhelfen, mit dem Kardinal Suenens seinerzeit auf dem Konzil das Chaos der unzähligen, disparaten Vorlagen zum Kosmos zu ordnen vermochte: Die Kirche nach innen, die Kirche nach außen — immer jedoch in ihrem Welt- und Zeitbezug. Um an den letzten Bericht „aus der Weltkirche" (diese Zeitschrift 1. Heft, 1972, 54 ff.) anzuknüpfen, der vor allem die Bischofssynode vom Herbst 1971 behandelte: Auch hier war die Thematik nach diesem Prinzip aufgeteilt: Priestertum (Kirche nach innen) — Gerechtigkeit in der Welt (Kirche nach außen). Dabei ist jedoch festzustellen, daß einerseits das Priestertum kein rein-innerkirchliches Problem ist, sondern im Zusammenhang mit dem ganzen heutigen soziologischen und kulturellen Kontext gesehen werden muß, so daß noch so richtige und stimmende dogmatische Aussagen und disziplinäre Weisungen nicht ausreichen, es zu lösen —, daß anderseits aber auch die Frage nach der Gerechtigkeit in der Welt nicht lediglich die Kirche nach außen betrifft, ihr mehr oder minder unbeteiligtes, gern „prophetisch" genanntes Wächteramt etwa, auch nicht nur Rückfragen aufwirft nach der Gerechtigkeit innerhalb der Kirche als Institution, sondern zur vertieften Besinnung auf die „conditio humana" überhaupt nötigt und damit zur Distanz von all zu optimistischen Perspektiven eines utopistischen innerweltlichen Messianismus auffordert.

*

Insgesamt wird man bei einem Rückblick auf die letzten Monate seit der Herbstsynode feststellen können, daß sich das Volk Gottes von seinen bestellten verantwortlichen Instanzen zu einem entschlossenen Fortschreiten in die Zukunft ermuntert fühlen darf — „in Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" freilich (Pastoralkonstitution 1), was aber nichts anderes besagt als: ohne Illusionen, jedoch in Solidarität mit der ganzen Menschheitsfamilie. Was diese ersehnt, wünscht auch die Kirche: Friede und Gerechtigkeit. Beides sind noch ausstehende endzeitliche Heilsgüter, gewiß. Das bedeutet aber nicht, daß die Christen sie mit gefalteten Händen taten- und teilnahmslos vom Himmel erwarten sollen. Vielmehr müssen sie ihnen positiv entgegenkommen, indem sie sich nach Kräften bemühen, heute und hier Friede und Gerechtigkeit zu verwirklichen, nach innen und nach außen.
Zweifellos haben die Beschlüsse der Synode über das Priestertum einstweilen zu einer hoffentlich nicht nur scheinbaren inneren Beruhigung der Kirche dort, wo der Friede am meisten gefährdet war, beigetragen. Die laute Diskussion, besonders über den Zölibat, ist verstummt. Freilich ist in vielen Ländern der Rückgang an Priesterberufen weiterhin alarmierend und die „Rollenkrise" vieler Priester gerade in den besten Jahren noch nicht bewältigt. So hat die Unzufriedenheit mit dem Ausgang der Synode sogar in Italien zur Gründung einer Solidaritätsbewegung von Priestern geführt, die sich nach dem Schlußdatum der Synode — dem 7. November — nennt. Aber man kann annehmen, daß der durch die Synode eingeleitete Klärungs- und Heilungsprozeß auf längere Sicht positive Folgen haben wird. Einstweilen scheint man es vorzuziehen, die offene Wunde nicht zu berühren. So haben die deutschen Bischöfe die Beratung über die Zulassung unverheirateter „viri probati" zum Priestertum von der Tagesordnung der Synode der deutschen Bistümer gestrichen.

*

Weiter denn je von seiner Lösung entfernt scheint indessen das zu sein, was man als „Autoritätskrise" zu bezeichnen übereingekommen ist, obwohl man damit auch

nur einen kleinen Teil des „Elefanten" in den Blick bekommen zu haben bescheinigt. Allenthalben kommt zu dem Verlangen nach Frieden und Gerechtigkeit auch die Forderung nach Freiheit. Da aber der Satz von Max Horkheimer zu Recht besteht: „Je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Freiheit", und da Freiheit nun einmal nicht nackt, und in unseren Tagen nur im Gewande einer mit egalitären Mitteln um Gerechtigkeit bemühten Demokratie zu haben ist, hat sie es schwer, sich innerhalb einer hierarchisch verfaßten Institution mit geeigneten Methoden durchzusetzen. Direkte Angriffe auf die Autorität des *Papstes* oder der Bischöfe sind in letzter Zeit seltener geworden, abgesehen von dem „Manifest gegen die Resignation in der Kirche" der 33 — nach anderen: 34 — Theologen. Hingegen macht sich eine „innere Emigration" aus dem Bereich kirchlicher Autorität, besonders unter der Jugend, bemerkbar, eine „schweigende Minderheit" einstweilen, aber doch durchaus ernst zu nehmen. Die moralische Autorität des Papstes freilich wird von der meist „schweigenden Mehrheit" weiterhin vorbehaltlos bejaht. Immerhin ist es ein bedenkliches Zeichen, wenn P. Arrupe, Generaloberer der Gesellschaft Jesu, Anlaß sah, in einem Schreiben vom 10. Februar 1972 an alle Katholiken und Jesuiten dazu aufzurufen, „das wahre Antlitz des Heiligen Vaters wieder herzustellen, seine Liebe und evangeliumsgemäße Demut anzuerkennen und sich ehrfurchtsloser Kritik zu enthalten".
Die Autoritätserosion wird jedoch auch in der Kirche erst dann zum Stillstand kommen, wenn die Leitungsorgane der Kirche von vornherein mit einem Mindestmaß von durch Konsultation ermittelter Zustimmung durch die „Basis" rechnen können. In diese Richtung weisen denn auch die am 21. Mai 1972 in Kraft getretenen „Normen zur Auswahl von Kandidaten für das bischöfliche Dienstamt in der lateinischen Kirche", die in echt römisch-rechtlicher Ausgewogenheit sowohl dem Papst die Kompetenz der Kompetenzen sichern und das hierarchische Prinzip wahren wie auch gewisse Formen einführen, die man im heutigen Sprachgebrauch „Demokratisierung" nennen könnte, die aber im Grunde nichts anderes sind als die Neubelebung altchristlicher Gemeindestrukturen und stärkere Profilierung der Lokal- oder Partikularkirchen. Damit hofft man, Leitlinien gefunden zu haben, um in Zukunft jene Spannungen und Zerreißproben vermeiden zu können, die nun schon zweimal anläßlich von Bischofsernennungen in Holland (Simonis von Rotterdam, Gijsen von Roermond) entstanden sind, wo man ein pragmatisches Verfahren zur Auswahl eines Kandidaten angewandt hatte und damit nicht zum Zuge gekommen war.

*

War in den letzten Jahren oft der Eindruck entstanden, die Kompaßnadel der Kirche sei bedenklich ins Zittern geraten und zeige nicht mehr unbeirrt nach Norden, so macht sich in jüngster Zeit ein deutliches Bemühen um Beruhigung und Normalisierung bemerkbar, ein bewußterer Stil der „Inneren Führung". So scheute sich die Glaubenskongregation nicht, am 9. März 1972 eine „feierliche Erklärung" zu veröffentlichen, in der „neuere Irrtümer gegen den Glauben und die gesunde Lehre" verurteilt werden. Diese Irrtümer beziehen sich auf Christus, den Hl. Geist und die Dreieinigkeit — Zeichen einer Rückbindung an die wesentlichsten Offenbarungsinhalte als Seinsgrund der Kirche selbst — in einem Augenblick, da auch solche festen Orientierungspunkte in der Erscheinungen Flucht leicht außer Sichtweite zu geraten und der Faszination des Neuen zu erliegen drohen.

*

Wie um ihr Selbstverständnis, so bemüht sich die Kirche auch mit mehr oder weniger Geschick um ihre Selbstdarstellung. Das ist in Konkurrenz mit den machtvollen weltlichen Massenmedien außerordentlich schwer. Die Kirche schenkt zwar diesen „sozialen Kommunikationsmitteln" ihre lehrende und mahnende Aufmerksamkeit, verfügt aber nicht über sie und hat, wo sie darüber verfügt, im Umgang mit ihnen

nicht immer eine glückliche Hand. Als Beweis mag hier nur die Affäre um das katholische Wochenblatt „Publik" in der deutschen Bundesrepublik erwähnt werden, die hohe Wellen über den deutschsprachigen Raum hinaus geschlagen und die Synode der deutschen Bistümer genötigt hat, dem ganzen Fragenkreis von kirchlicher Publizistik besonderes Augenmerk zu widmen. Gerade an dieser Stelle berühren und durchdringen sich Kirche und Welt am innigsten, und die damit verbundenen Probleme harren noch ihrer Bewältigung.

*

Die neue Lage der Christen in einer säkularisierten Welt und das nachkonziliare Selbstverständnis auch der katholischen Kirche machen es unmöglich, etwa in einer besonderen Sparte über „Kirche und Politik" innerhalb eines bestimmten Zeitabschnittes zu berichten. Ohne einer politischen oder gar ausschließlich politischen Theologie das Wort zu reden, ist die Tatsache eines allgegenwärtigen weltpolitischen und gesellschaftlichen Engagements der Kirche nicht wegzuleugnen; mögen auch die Kreise von Weltpolitik einerseits und kirchlichem Wollen und Wirken anderseits nicht deckungsgleich sein, so überschneiden sie sich doch und haben einen mehr oder minder großen Sektor gemeinsam. Man wird sagen können, daß sich dieses der Welt zugewandte Wirken der Kirche und der Christen wiederum und weiterhin unter den beiden miteinander verbundenen Leitideen von Frieden und Gerechtigkeit vollzieht. Dabei zeigt sich, daß innerkirchlich die Gerechtigkeit als Vorbedingung des wahren Friedens dabei den Vorrang hat vor einer Vermeidung von Konflikten um jeden Preis, was oft genug ein „fauler Friede" wäre. So haben die Bischöfe vieler Länder (USA, England, Frankreich, Bundesrepublik Deutschland, Österreich, Italien) den offenen Konflikt nicht gescheut, als es um die noch längst nicht ausgehandelte Frage nach dem Rechtsschutz des ungeborenen Lebens ging. In Italien protestierten die Bischöfe wegen der vom Parlament bereits gebilligten Ehescheidung, zumal das Gesetz nach Meinung des Vatikans überdies im Widerspruch zum Konkordat zu stehen scheint.

In Spanien zeichnet sich immer stärker ein Konflikt ab, der seit langem angehäuften Explosivstoff zur Explosion zu bringen droht. Es geht hier nicht mehr um die Berücksichtigung nationaler Sonderwünsche von Basken und Katalanen im kirchlichen Bereich, sondern um eine Neuregelung des Verhältnisses von Staat und Kirche überhaupt. Die Mehrheit der neukonstituierten spanischen Bischofskonferenz möchte die Kirche von den mehr oder minder goldenen Ketten des Regimes befreien, nicht zuletzt, um nicht mit den sozialen Mißständen und Ungerechtigkeiten kompromittiert zu werden, über die mutige Bischöfe immer häufiger Klage führen. Nachdem eine nachträglich als „private Studie" der römischen Kongregation für den Klerus bezeichnete Note für peinlichste Verwirrung gesorgt hatte, ist indessen klargeworden, daß der Vatikan diesen neuen Kurs stützt und ermutigt, obwohl die Folgen zunächst nicht abzusehen sind.

Genau auf dem scharfen Grat zwischen innerkirchlichem Wirken und weltlicher Politik spielten sich Ereignisse in anderen Ländern und Erdteilen ab, die das Engagement der Christen für Frieden und Gerechtigkeit herausforderten. Da ist zuerst Nord-Irland zu nennen, wo in den Augen der „schrecklichen Vereinfacher" ein Glaubenskrieg zwischen Katholiken und Protestanten, in Wahrheit aber ein sozialer Bürgerkrieg tobt, in dem der christliche Appell bisher so wenig Früchte gezeitigt hat, daß sogar die von Haus und vom Bekenntnis aus gut katholische Bürgerrechtskämpferin Bernadette Devlin sich nicht anders wie jede andere Sozialrevolutionärin verhält. Auch hier geht es um eine bisher mit Füßen getretene Gerechtigkeit, ohne die es keinen Frieden geben wird.

Ähnlichen Problemen sehen sich die Christen in Lateinamerika — und auch da wieder von Land zu Land verschiedenen — gegenüber. Zwar ist es in den letzten Monaten

nirgends zu frontalen Zusammenstößen zwischen Staat und Kirche gekommen. Aber es herrscht ein latenter Spannungszustand, besonders dort, wo ein Militärregime (Brasilien, Peru, Bolivien, Paraguay) dem sozial engagierten Klerus und dessen gelegentlich marxistisch angehauchter Diktion und Methode mißtrauisch gegenübersteht. Hingegen hat sich seltsamerweise in dem kommunistischen Kuba die Lage der Kirche innerhalb der freilich eng gezogenen Grenzen beruhigt, und auch in dem marxistisch regierten Chile ist es bisher nicht zu offenen Konflikten gekommen, nicht zuletzt wegen der klugen Taktik des Kardinals von Santiago.

Schwieriger liegen die Dinge in den Gebieten, die man früher einfachhin Missionsländer nannte: Afrika vor allem und Asien. Mission im alten Sinn ist dort kaum noch möglich. Es geht darum, die dort entstandenen Kirchen materiell und, soweit möglich, personell zu stärken und ihr Ausstrahlungsvermögen und ihre Anziehungskraft zu steigern. Überall gilt es, ihnen Gelegenheit zu geben, sich von dem Makel zu befreien, das letzte Denkmal der Kolonisierungsperiode zu sein. So haben sich die Weißen Väter aus dem noch immer portugiesischen Mozambique zurückgezogen, um nicht mit der Kolonialmacht identifiziert zu werden. Beschleunigt, um nicht zu sagen: überstürzt wird überall eine einheimische Hierarchie errichtet. Dennoch ist es in Zaire — dem früheren (belgischen) Kongo — zu einem schweren Konflikt zwischen Kardinal Malula von Kinshasa und dem katholischen Staatschef General Mobutu Sese Seko gekommen, der zur Vertreibung des Kardinals führte. Einer der Streitpunkte zwischen Kardinal und General war die Frage, wieweit Afrikanisierung und afrikanische Authentizität zu gehen habe — der Streit wurde in französischer Sprache ausgetragen ...

Wenn man in mehr innerkirchlichen Fragen gegebenenfalls um der Gerechtigkeit willen auf den Frieden verzichten muß, so wird kirchliche Politik im rein weltlichen Bereich gelegentlich gezwungen sein, die Frage nach Recht und Gerechtigkeit „um des lieben Friedens willen" hintanzustellen — dann nämlich, wenn der Gegensatz zum Frieden blutiger Krieg bedeuten würde. Die Friedenspolitik des Hl. Stuhles, und man wird betont sagen müssen: Papst Pauls VI., ist unermüdlich darum bemüht, Kriege vermeiden oder beenden zu helfen, sicher weit mehr hinter den Kulissen als auf offener Weltbühne. Da wurden Fäden nach China gesponnen und die Reise Nixons nach Peking warm begrüßt. Da wurde immer wieder der Vietnamkonflikt Anlaß zu beschwörenden Worten und — so ist zu vermuten — zu verborgenen Taten. Für die Pflege der Beziehungen zu Moskau fanden sich von Zeit zu Zeit geistliche Würdenträger im Vatikan ein, mit denen sicher nicht nur ökumenische Umarmungen getauscht wurden. Mit Jugoslawien wurden diplomatische Beziehungen aufgenommen, mit Ungarn der beschlossene „modus vivendi" ausgebaut. Mit Polen ist man einstweilen keinen Schritt weitergekommen. Aber Erzbischof Casaroli hat sicher alle Vorbereitungen für die Normalisierung getroffen, die mit der Ratifizierung der deutschen Ostverträge möglich werden sollte; die Errichtung polnischer Diözesen in den ehemals deutschen Gebieten jenseits von Oder-Neiße dürfte der erste, lang erwartete Schritt sein.

Auch im Nahostkonflikt ist der Hl. Stuhl um Frieden und Gerechtigkeit bemüht, allerdings einseitig festgelegt durch seine Weigerung, den Staat Israel anzuerkennen, und dadurch, ohne es zu wollen, in die Nähe der Araber geraten. Immerhin beweist die Blitzreise nach Jerusalem, die Erzbischof Benelli, der führende Mann im vatikanischen Staatssekretariat, Anfang Jänner 1972 unternahm, welche Bedeutung Rom dem Frieden und der Gerechtigkeit in diesem Lande beimißt, dem die erste Pilgerreise des Papstes gegolten hat.

Doch sind das alles Nebenkriegsschauplätze im Vergleich zu dem schwelenden Brand, den der Kampf um Gerechtigkeit für die „Dritte Welt" bedeutet und der — mehr als nationale Machtkämpfe — in der Tat zu einem Weltkrieg aufflammen kann. Hier ist christliches Engagement im Weltmaßstab erfordert, zugleich aber Augenmaß gebo-

ten, das den Sachzwängen nüchtern begegnet und sich nicht von internationaler Sozialromantik hinreißen läßt. Die Übertragung christlicher Soziallehre in diese Größendimension ist ein äußerst schwieriges Unternehmen. Damit kirchliche Hilfswerke im Rahmen einer Gesamtplanung karitativ oder in eigentlichen Entwicklungshilfsprogrammen wirksamer tätig werden können, wurde der Versuch gemacht, ein einheitliches päpstliches Werk „Cor unum" zu schaffen, das in Zusammenarbeit mit der Kommission „Justitia et Pax" noch vor seiner Bewährungsprobe steht. Darüber hinaus hat der Hl. Stuhl sein dringendes Interesse an den Arbeiten der Welthandelskonferenz der Vereinten Nationen (UNCTAD) April/Mai in Santiago de Chile durch Entsendung eines Delegierten und ein Schreiben bekundet in der Überzeugung, daß nur international abgestimmte Planung Gerechtigkeit für die Dritte Welt zu schaffen in der Lage sein wird.
Selbst in Kreisen, die der Kirche fernstehen und die an sich mißtrauisch gegen jede Art von kirchlicher Politik sind, wird zugegeben, daß die Politik der katholischen Kirche gegenwärtig vornehmlich nach dem Grundsatz „salus animarum suprema lex" ausgerichtet ist. Es geht ihr nicht um Macht, sondern um die Sicherung des Freiheitsraumes, in dem sie zum Wohl der „Seelen", dh. aber: aller Menschen wirken kann. Das vergangene halbe Jahr mag keine spektakulären Ereignisse gebracht haben; aber dieses aufs Ganze gesehen selbstlose und auch nicht ganz erfolglose Wirken ist schon Schauspiel genug. Wenn aber Friede und Gerechtigkeit die Leitlinien kirchlichen Handelns sind, so ist daran festzuhalten, daß diese Art kirchlicher Politik nicht allein Sache des Hl. Stuhls oder nationaler Bischofskonferenzen bleiben darf, es sei denn, man vergäße, daß wir alle — Kirche sind!

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Erneuerung des Ordenslebens

Zahlreich sind die Weisungen, die sich seit dem II. Vatikanum mit dem Ordensleben befassen. Meist handelt es sich um Änderungen in bestimmten Sachgebieten, um das Ordensrecht den heutigen Verhältnissen anzupassen, z. B. bezüglich Noviziat, Klausur, Beichtväter. In einer umfangreichen, allgemein gehaltenen „Apostolischen Unterweisung über die Erneuerung des Ordenslebens nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils" vom Feste der Apostel Petrus und Paulus 1971 ruft Paul VI. alle Orden, Kongregationen, überhaupt alle Gemeinschaften, die nach den Räten des Evangeliums leben, zu einer echten Erneuerung auf und warnt gleichzeitig vor den Gefahren rein äußerlicher Erneuerungsversuche. Denn das zeugnishafte Leben nach dem Evangelium sei in der Gegenwart mehr denn je nötig. Gerade für junge Menschen sei es wichtig, in der Welt Männer und Frauen zu sehen, die so sehr an die Auferstehung und das Wort Gottes glauben, daß sie ihr Leben dafür einsetzen. Der Hauptgedanke der Einleitung ist die bleibende Aktualität des Zeugnisses, das die Ordensleute durch ihre Treue zur lebendigen Überlieferung und durch die Einhaltung ihrer Gelübde für die Welt geben. Deshalb müssen der Glaube an Gott, die Hoffnung auf das Einwirken des Hl. Geistes, die Liebe zu den Brüdern und Schwestern sowie der Wille, den Menschen zu dienen, Grundlage jeder Erneuerung des Ordenslebens sein. Andernfalls bestehe die Gefahr, daß Erneuerungsversuche, wenn auch in bester Absicht unternommen, in die Irre führen könnten. Ausdrücklich wird der Gehorsam betont, der

wegen der möglichen Kollision mit dem Gewissen heute vielfach in Frage gestellt wird. Ein Ordensmann sollte nicht leichtfertig annehmen, daß zwischen dem Urteil seines Gewissens und dem seines Oberen ein Widerspruch besteht.
Die Grundanliegen der Unterweisung erörtert der Papst in vier Abschnitten. Als Formen des Ordenslebens (n. 8—12) sind das beschauliche und das apostolische Leben immer schon bekannt; von nicht geringer Bedeutung sind das Charisma der Ordensstifter sowie das ausgewogene Verhältnis von äußeren Formen und innerer Dynamik. Als wesentliche Verpflichtungen der Ordensleute (n. 13—29) werden die drei evangelischen Räte dargestellt, bezogen auf den Anruf der Nöte und Bedürfnisse von heute. Der Lebensstil (n. 30—41) muß zu jenem Zeugnis werden, welches das christliche Volk von den Ordensleuten erwartet. Zu Erneuerung und Wachstum des geistlichen Lebens (n. 42—50) führen das Verlangen nach Gott und die Hinwendung zum Gebet, dessen Kraft die brüderlichen Beziehungen durchdringt, das innerliche Leben stärkt, die Zeiten des Schweigens sinnvoll macht und mit den Ausdrucksformen der Liturgie zu einer Einheit zusammenwächst. Der Schluß (n. 51—56) ruft wie das ganze Dokument auf zu einer ernsthaften und geduldigen Anpassung an die Gegenwart und will die Unruhe und Unsicherheit, die in den letzten Jahren entstanden sind, beheben. Diese Unterweisung ist das Ergebnis umfangreicher Befragungen von Ordensleuten und versucht die Gegebenheiten und Erwartungen der modernen Welt mit dem authentischen Glauben an die lebendige Tradition der Kirche in Übereinstimmung zu bringen. (Apostolische Unterweisung „Evangelica testificatio" vom 29. Juni 1971; AAS, LXIII [1971], 497—526.)

Neue Form der Erwachsenentaufe

Nach dem erneuerten Ritus der Kindertaufe (1969) liegt nun auch der neue „Ordo initiationis christianae adultorum" vor. Er enthält die Riten und Zeremonien, unter denen die Kirche einen ungetauften Erwachsenen auf die Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie vorbereitet. In der lateinischen Form darf er bereits gebraucht werden; die Übersetzungen in die Volkssprachen bedürfen noch der Approbation des Apostolischen Stuhles und der Anweisung der zuständigen Bischofskonferenzen.
Die einzelnen Riten des Katechumenates, das sich über mehrere Jahre erstreckt, führen durch eine stufenweise Teilnahme am Leben der Kirche — vorgesehen sind vier Stufen — in die volle Gemeinschaft des Gottesvolkes ein. Der Aufbau des neuen Ordo knüpft am Katechumenat der ersten christlichen Jahrhunderte an, berücksichtigt aber sowohl die Erfordernisse der heutigen Zeit als auch die unterschiedlichen Situationen und Kulturen der einzelnen Länder und Kontinente. Diese Riten wurden durch längere Zeit in Missionsgebieten und in Ländern mit alter christlicher Tradition erprobt. Den Bischofskonferenzen steht es zu, die Zeremonien den Erfordernissen und Gegebenheiten der jeweiligen Länder anzupassen. An einer Übersetzung und Adaptierung für den deutschen Sprachraum wird bereits gearbeitet.
Nach einem langen Ritus für die verschiedenen Stufen des Katechumenates bringt der neue Ordo kürzere Formulare für die Erwachsenentaufe, für die Taufe in Todesgefahr, für ungetaufte Kinder im Schulalter, für zwar getaufte, aber nicht unterrichtete Kinder zur Vorbereitung auf die Firmung und Erstkommunion, verschiedene Texte zur Auswahl für die Erwachsenentaufe und schließlich als Anhang ein Formular für die Aufnahme nicht in der katholischen Kirche getaufter Christen in die volle Gemeinschaft der Kirche. Dieser Anhang soll in der deutschen Ausgabe getrennt erscheinen.
Erwachsene, die katholisch getauft werden wollen, müssen nicht unbedingt christliche Namen wählen, doch dürfen ihre Namen nicht beleidigend oder provokatorisch sein. Anhänger anderer Religionen, etwa Mohammedaner, die sich katholisch taufen lassen wollen, brauchen nicht sogleich alle ihre früheren Sitten aufzugeben, sie können zunächst ungetauft als „Sympathisanten" zum Leben der katholischen Gemeinden zuge-

lassen werden. Für die Spendung der Taufe werden die zwei Formen der Infusions- und der Immersionstaufe (durch Aufgießen des Wassers und durch Untertauchen in einem Baptisterium) genannt und die Zeichenhaftigkeit des Ritus als Versinnbildlichung des Todes und der Auferstehung Christi und des Christen betont. In manchen Pressenotizen wurde die Immersionstaufe als Neuheit bzw. als Wiederaufnahme einer alten, längst entschwundenen Tradition hochgespielt; in Wirklichkeit waren jedoch auch bisher — in can. 758 CIC — diese beiden Formen der Taufe vorgesehen. Das einbegleitende Dekret der Kongregation für den Gottesdienst trägt das Datum vom 6. Jänner 1972. (Vgl. „L'Osservatore Romano", deutsche Wochenausgabe, Nr. 8 vom 25. Februar 1972.)

Monitum zum Schutz des Glaubens

Die Kongregation für die Glaubenslehre hat sich in den öffentlichen Streit um theologische Probleme eingeschaltet: Sie publizierte am 8. März eine „Erklärung zum Schutz des Glaubens an die Geheimnisse der Menschwerdung und der Heiligsten Dreifaltigkeit gegenüber einigen Irrtümern der letzten Zeit". Nach der Reform, die im Februar 1971 mit der Herausgabe einer neuen Geschäftsordnung zur Prüfung von Schriften und Reden theologischer Autoren abgeschlossen wurde, hat das ehemalige „Hl. Offizium", die heutige Kongregation für die Glaubenslehre, zum ersten Male seit dem Vaticanum II öffentlich in einem Dokument zu Zeitirrtümern Stellung bezogen. Man vermutet, daß dieser ersten Erklärung noch andere Dokumente zu gegebener Zeit folgen werden; als sympathisch wird dabei empfunden, daß bisher keine Namen von Theologen oder Titel von Schriften genannt wurden.
Die Erklärung ruft einschlägige Aussagen des nicaeno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses, des Konzils von Chalcedon, des IV. Laterankonzils und des II. Vatikanums zur katholischen Lehre über den menschgewordenen Gottessohn und über die Heiligste Dreifaltigkeit ins Gedächtnis.

1. Kapitel: Jesus Christus ist wahrhaft Sohn Gottes und wahrhaft Gott.

Das Dokument gibt zuerst den aus den ntl Schriften geschöpften, unveränderlichen Glauben der Kirche wieder, daß der von Ewigkeit her seiende Sohn des Vaters in der Zeit aus Maria Mensch wurde in einer wirklichen Menschwerdung des Sohnes Gottes, und zwar so, daß in der einen und göttlichen Person unseres Erlösers die göttliche und die menschliche Natur unverfälscht, unverändert und ungetrennt in der Einheit der Person verbunden sind. Dann wird die Grenze gegen Irrtümer gezogen: „Zu diesem Glauben stehen in offenem Widerspruch Meinungen, nach welchen es uns nicht geoffenbart und nicht bekannt sei, daß der Sohn Gottes von Ewigkeit her im Geheimnis der Gottheit, unterschieden vom Vater und vom Heiligen Geist, existiere; desgleichen Ansichten, nach denen der Begriff von der einen Person Jesu Christi, ihrer göttlichen Natur nach vor der Zeit von Gott gezeugt und ihrer menschlichen Natur nach in der Zeit aus der Jungfrau Maria geboren, aufzugeben sei; und schließlich die Behauptung, nach der die Menschheit Jesu nicht in die ewige Person des Gottessohnes aufgenommen existiere, sondern vielmehr in sich selbst als menschliche Person, so daß das Geheimnis Jesu Christi darin bestehe, daß der sich offenbarende Gott in höchster Weise in der menschlichen Person Jesu gegenwärtig sei. Wer so denkt, ist vom wahren Glauben an Christus weit entfernt, auch wenn er erklärt, die einzigartige Gegenwart Gottes in Jesus bewirke, daß er den höchsten Gipfel der göttlichen Offenbarung darstelle; er hat den wahren Glauben an die Gottheit Christi auch dann nicht voll erreicht, wenn er hinzufügt, Jesus könne deshalb Gott genannt werden, weil in seiner menschlichen Person Gott in höchster Weise gegenwärtig sei."

2. Kapitel: Die Hl. Dreifaltigkeit und die göttliche Person des Hl. Geistes.

„Wenn man das Geheimnis der göttlichen und ewigen Person Christi, des Gottessohnes, aufgibt, macht man auch die Wahrheit von der Hl. Dreifaltigkeit zunichte und

mit ihr die Wahrheit vom Hl. Geist, der vom Vater und vom Sohn, oder aus dem Vater durch den Sohn, von Ewigkeit an ausgeht." Die abzuweisenden Irrtümer werden so dargestellt: „Vom Glauben weicht die Meinung ab, der zufolge uns die Offenbarung im ungewissen lasse über die Ewigkeit der Dreifaltigkeit und besonders über die ewige Existenz des Hl. Geistes als einer Person in Gott, die vom Vater und vom Sohn unterschieden ist. Es ist wohl wahr, daß uns das Geheimnis der Hl. Dreifaltigkeit in der Heilsordnung geoffenbart wurde, vor allem in Christus, der vom Vater in die Welt gesandt worden ist und der zusammen mit dem Vater den lebenspendenden Geist in das Volk Gottes entsendet. Durch diese Offenbarung aber ist den Gläubigen eine gewisse Kenntnis auch des innersten Lebens Gottes geschenkt worden, in welchem der zeugende Vater, der Sohn, der geboren wird, und der ausgehende Hl. Geist von gleichem Wesen und gleichem Rang sind, von gleicher Allmacht und gleicher Ewigkeit."

Diese beiden Glaubenswahrheiten der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Dreifaltigkeit müssen in der Kirche treu bewahrt und unverfälscht ausgelegt werden, sie gehören ja zur „unveränderlichen Wahrheit" des katholischen Glaubens. „Das hindert freilich nicht, daß die Kirche es als ihre Pflicht ansieht, keine Anstrengungen zu unterlassen, in Anbetracht auch der neuen Denkweise des Menschen die oben genannten Geheimnisse immer wieder einer Betrachtung aus dem Glauben und theologischer Forschung zu unterziehen und in geeigneter Weise weiter zu erklären. Während man sich aber dieser unerläßlichen Forschungsaufgabe widmet, muß man sorgfältig darauf achten, daß diesen tiefen Geheimnissen niemals der Sinn genommen wird, den die Kirche erkannt hat und erkennt."

Das Dokument schließt mit einem Aufruf: „In bezug auf die Wahrheiten, welche die vorliegende Erklärung verteidigt, sind die Hirten der Kirche verpflichtet, die Einheit im Bekenntnis des Glaubens von ihrem Volk und vor allem von jenen zu verlangen, die auf Grund eines Auftrages seitens des kirchlichen Lehramtes ein theologisches Fach lehren oder das Wort Gottes verkünden. Diese Pflicht der Bischöfe gehört zu dem ihnen von Gott übertragenen Amt, zusammen mit dem Nachfolger des hl. Petrus das Glaubensgut rein und unversehrt zu erhalten und unablässig das Evangelium zu verkünden. Sie dürfen es auf Grund dieser Pflicht ihres Amtes auch keineswegs zulassen, daß die Diener des Wortes Gottes von der gesunden Lehre abweichen, sie verderben oder unvollständig weitergeben. Denn das Volk, das der Sorge der Bischöfe anvertraut ist und für das sie selbst Gott gegenüber Rechenschaft ablegen müssen, besitzt das heilige, unaufgebbare Recht, das Wort Gottes zu empfangen, und zwar das ganze Wort Gottes, das die Kirche unablässig tiefer erkennt." (Deklaration vom 21. Februar 1972; „L'Osservatore Romano" Nr. 58 vom 10. März 1972.)

Leitlinien für die philosophische Unterweisung

Die Kongregation für das katholische Bildungswesen hat im Laufe des Februars an die Bischöfe in aller Welt ein Dokument über die philosophische Unterweisung in den Seminarien gesandt. Es handelt in drei Teilen von den gegenwärtigen Schwierigkeiten beim Philosophie-Studium, von seiner Notwendigkeit für die künftigen Priester sowie von den Leitlinien für die Vorlesungen aus Philosophie.

Nach den Worten dieser Instruktion hat die philosophische Unterweisung heute gegen drei Hauptschwierigkeiten anzukämpfen: Gegen die verbreitete Meinung, der Philosophie fehle es heute an einem ihr eigenen Objekt, sie sei für Religion und Theologie bedeutungslos, und im übrigen hätten die modernen philosophischen Strömungen heute in Sprachweise, Analyse und Demonstration ein so hohes Niveau, daß sie zu einem privilegierten Feld von Spezialisten geworden seien.

Demgegenüber sucht das römische Dokument im zweiten Teil zu beweisen, daß die Philosophie nicht aus den Seminarien verbannt werden darf; in erster Linie deshalb nicht, weil gerade das Echteste und Tiefste im zeitgenössischen Denken von philo-

sophischer Problematik geprägt sei; ferner weil die fehlende rationale Lösung der grundlegenden Probleme — wie der Existenz Gottes, der Möglichkeit der Offenbarung, der Unsterblichkeit der Seele — den Glaubensakt selbst kompromittieren und blind machen würde; schließlich weil der Dialog mit den Nichtglaubenden ohne guten philosophischen Unterbau nicht geführt werden könne.
Im dritten Teil des Dokumentes werden einige Leitlinien dargelegt, sowohl für die Lösung praktischer Probleme (Vorbereitung der Dozenten, Ausstattung der Bibliotheken, Zusammenarbeit unter den Seminarien) als auch für Methodik und Inhalt der philosophischen Unterweisung. Diese könne auf drei Säulen nicht verzichten: Daß der Mensch in der Lage ist, objektive und notwendige Wahrheiten zu erfassen; daß es ihm möglich ist, eine realistische Seinslehre aufzubauen für transzendentale Werte und den Schöpfer des Universums; daß eine Anthropologie möglich ist, die die echte Spiritualität des Menschen bejaht. Diese drei Grundlagen müßten jedoch in philosophischen Überlegungen dargelegt werden, welche die Probleme und Eigenheiten der verschiedenen Regionen und Kulturen gebührend berücksichtigen. Ziel müsse sein, daß die Priesterstudenten eine angemessene Kenntnis der wichtigsten philosophischen Ansichten ihrer Zeit und ihres Milieus erlangen, damit das Philosophiestudium eine wirkliche Vorbereitung auf das Leben und den Dienst sei, der sie erwartet, und sie in die Lage versetze, mit den heutigen Menschen sprechen zu können, nicht nur mit den Gläubigen, sondern auch mit den Ungläubigen. Das Dokument ist datiert mit 20. Jänner 1972. („L'Osservatore Romano" vom 18. Februar 1972; dessen deutsche Wochenausgabe vom 3. März 1972.)

Paulus, Schutzpatron der Taucher

Paul VI. hat den Apostel Paulus zum Schutzpatron der Taucher bestellt. Die italienische Berufs- und Sportgemeinschaft der Taucher wollte zuerst den Propheten Jonas zu ihrem Schutzheiligen erwählen, der ins Meer geworfen worden war und drei Tage im Bauche eines Fisches zugebracht hatte, worauf auch Christus Bezug nimmt. Dem hl. Paulus wurde dieses Schützeramt zugedacht wegen seines unfreiwilligen Aufenthaltes im Wasser nach dem Schiffbruch vor der Insel Malta und wegen seiner glücklichen Errettung aus der großen Gefahr. („L'Osservatore Romano" vom 11. März 1972.)

JOHANNES MARBÖCK

Israels Gotteslob

Hinweise auf Psalmenliteratur seit 1960

Unter dem Namen Loblieder (t^{e}hillim) hat man im Psalter die betende Anrede Israels an seinen Gott einschließlich der Klagepsalmen und der lehrhaft meditierenden unter diesen Gebeten zusammengefaßt. Damit beginnen bereits die Schwierigkeiten des heutigen Menschen mit diesen Liedern, die in einer vielfach fremden Sprache und Bilderwelt unbeschwert und selbstverständlich zum Gotteslob rufen — dies in einer Zeit, in der behauptet wird, daß es kein Gotteslob mehr geben kann: „Wir können nichts tun als klagen[1]." Die Liturgie in der Muttersprache konfrontiert aber gerade heute die christliche Gemeinde mit ihren Seelsorgern mehr denn je mit den Psalmen in der Meßfeier, in Wortgottesdiensten und im kirchlichen Stundengebet.

Folgender Überblick über deutschsprachige Psalmenliteratur aus etwa einem Jahrzehnt möchte darum als Orientierungshilfe und Hinweis auf Werke verstanden sein, die auf verschiedenen Ebenen den Zugang zu den Psalmen erschließen helfen und zu weiterer persönlicher Arbeit anregen können. Vollständigkeit wird deshalb nicht angestrebt, wohl aber eine kurze Vorstellung der bedeutsamsten Arbeiten zum Psalmenverständnis seit 1960[2], abgesehen von den Beiträgen in den biblischen Wörterbüchern, Einleitungswerken und Handbüchern zur Theologie des AT.s. Nur Gerhard von Rads Eindringen in die Geistigkeit der Psalmen sei daraus hervorgehoben[3], da der 1971 verstorbene Heidelberger Gelehrte wie selten einer dem von ihm selbst formulierten Ziel seines wissenschaftlichen Umganges mit der Bibel nahegekommen ist, „lesen zu lernen und lesen zu lehren[4]".

Übersetzungen, Einführungen in die Psalmen, wissenschaftliche Monographien sowie Psalmenkommentare seien als Themen dieses Überblickes genannt.

1. Übersetzungen und freie Übertragungen der Psalmen

Erste und wichtigste ‚Erklärung' der Psalmen ist eine zuverlässige Übersetzung, die sowohl dem hebräischen Original als auch dem modernen Sprachempfinden gerecht zu werden sucht. Neben den im deutschen Sprachraum derzeit gebräuchlichsten Übersetzungen des AT.s[5] war der Deutsche Psalter von Romano Guardini[6] bis vor kurzem eine der am häufigsten verwendeten Psalmenversionen, geschaffen von einem Meister des Wortes, allerdings aus der lateinischen Übersetzung des ‚Psalterium Pianum'

---

[1] *D. Sölle*, Die Wahrheit ist konkret. Olten 1967, 116.

[2] Für eingehendere Literaturberichte zum Weg der neueren Psalmenforschung sei verwiesen auf: *J. J. Stamm*, Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung, ThR 23 (1955) 1—68; *R. De Langhe* (ed.), Le Psautier. Ses origines. Ses Problèmes littéraires. Son influence. Orientalia et Biblica Lovaniensia IV, Louvain 1962; *J. Schildenberger*, Die Psalmen. Eine Übersicht über einige Psalmenwerke der Gegenwart, BiLe 8 (1967) 220—231; *J. van der Ploeg*, L'Étude du Psautier 1960—1967, in: De Mari à Qumran, Bibl. EphThL XXIV, Gembloux-Paris 1969, 174—191; *Clines D. J. A.*, Psalms research since 1955. I. The Psalms and the Cult; II. The Literary Form, in: Tyndale Bulletin 18 (1967) 103—126 u. 20 (1969) 105—125. — Eine allgemein zugängliche Orientierung gibt Heft 4/1971 von Bibel und Kirche; ein Sammelband von *P. H. A. Neumann*, Zur neueren Psalmenforschung, Wege der Forschung CXCII, ist angekündigt.

[3] *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments I. München ^{4}1962, 367—420.

[4] Gerhard von Rad über Gerhard von Rad. 1966, in: Probleme biblischer Theologie, hg. v. *H. W. Wolff*, München 1971, 659.

[5] Vgl. etwa: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, Herder Freiburg ^{2}1968; Das Alte Testament, nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von *V. Hamp* und *M. Stenzel*. Pattloch Aschaffenburg, ^{18}1966; Zürcher Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Verlag der Zwingli Bibel, Zürich 1966.

[6] *R. Guardini*, Deutscher Psalter. Kösel München, ^{5}1966 (1950).

Pius XII. Gegenüber dieser gehobenen, den Inhalt vielleicht manchmal etwas abschwächenden Wiedergabe der Psalmen ist Martin Bubers ‚Buch der Preisungen'[7] geradezu expressionistisch zu nennen. Das Sichneigen Bubers vor der Kraft des hebräischen Originals verleiht seiner Übertragung zwar eine sehr ursprüngliche Atmosphäre, allerdings oft auf Kosten der Verständlichkeit. Bubers Eigenstes ist wohl die Wiedergabe des Gottesnamens Jahwe mit dem personalen feierlichen ‚DU' (vgl. seine Übertragung von Ps 74, 12–17!). Eine dem hebräischen Rhythmus sehr nahekommende ansprechende Übersetzung ausgewählter Psalmen des Breviers stammt von Claus Schedl[8]; ob dabei das Metrum in so großem Ausmaß als Grundlage der Textkritik herangezogen werden kann, sei dahingestellt.

Seit kurzem liegt die neue deutsche Fassung des Psalters in der ökumenischen Übersetzung der Bibel vor[9]. Dieser Text, mit dessen Erstellung Heinrich Groß bereits 1963 beauftragt wurde[10], sucht als Frucht mühevollster Vorarbeiten dem Urtext, ökumenischen, liturgischen und sprachlichen Anforderungen von heute gerecht zu werden. Mit dieser Psalmenfassung für den Gottesdienst ist für die Katholiken der Schritt von der jahrhundertelangen Tradition der lateinischen Bibel zurück zum Urtext vollendet, für die evangelischen Christen der Abschied von der Lutherübersetzung vollzogen. Bei allen Wünschen, die Exegeten an Text und Gliederung der neuen Psalmen, oder Musiker an deren Sangbarkeit in Details auch haben mögen, bleibt doch sehr zu hoffen, daß dieser Psalter wirklich zum ökumenischen Liederbuch der christlichen Gemeinden wird. Das Zeugnis einer schlichten, zumutbaren Sprache und rhythmisch zum Teil recht gelungener Wiedergaben des Originals (vgl. Ps 114) darf ihm durchaus ausgestellt werden. Erfreulich ist auch der erste Versuch einer musikalischen Erschließung des neuen Psalters für das Psalmengebet vor allem in Ordensgemeinschaften[11]. Bedauerlicherweise gibt es aber bereits wieder ein Gegenstück zur ökumenischen Übersetzung, das Verwirrung stiften könnte. Das „Neues Psalmenbuch" betitelte Werk[12] enthält eine an Buber gemahnende Psalmenübersetzung von A. M. Goldberg, die jedoch für den Gottesdienst nicht geeignet scheint.

Unersetzlichkeit und Wert des Urtextes bzw. einer getreuen Wiedergabe werden vor allem beim Blick auf Nachdichtungen oder freie Übertragungen der Psalmen sichtbar. Solche Versuche, die atl Lieder unmittelbar in die Sprache heutigen Betens zu übersetzen, sind durchaus notwendig und begrüßenswert, da sie vielen den Zugang zu den Psalmen erst eröffnen. Eine kritische Würdigung der Nachdichtung der Psalmen von F. J. Weinrich erfolgte bereits in dieser Zeitschrift[13]. Von Jörg Zink[14] stammt eine

---

[7] *M. Buber,* Das Buch der Preisungen. Fischer Bücherei 427, Frankfurt-Hamburg 1962, sowie in: Die Schriftwerke, verdeutscht von Martin Buber. J. Hegner Köln & Olten 1962, 9–209. Zur Übertragung Bubers vgl. *N. Lohfink,* Bubers Bibelübersetzung, in: Lohfink, Das Siegeslied am Schilfmeer. Frankfurt 1964, 244–261.

[8] *Cl. Schedl,* Psalmen. Im Rhythmus des Urtextes. Eine Auswahl. Klosterneuburg 1964, enthält die Psalmen von Prim und Komplet und dazu Ps 42. 43. 45. 48. 51. 130.

[9] Ökumenische Übersetzung der Bibel. Die Psalmen. Hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerkes. Kath. Bibelanstalt Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart 1971. — Vom AT sind bereits Gn, Ex, Lv, Job, Hl, Klgl, Jr, Bar erschienen.

[10] *H. Groß,* Ein neues Lied. Das Werden der neuen deutschen Psalmenübersetzung. BiKi 26 (1971) 111–114.

[11] Psalter für den Gottesdienst mit Lobgesängen aus dem Alten und Neuen Testament, hg. v. *Ambrosius Schmid,* Abtei Scheyern. Als Manuskript gedruckt 1971 (bereits vergriffen).

[12] *H. Hucke, E. Quack, K. Schmidthüs* (Hg.), Neues Psalmenbuch. Deutsches Gesangbuch für Meßfeier und Wortgottesdienst. Übersetzung von A. M. Goldberg, Christophorus-Verlag Freiburg 1971.

[13] S. die Rez. des Verf. zu F. J. Weinrich, Die Psalmen deutsch. Pattloch. Aschaffenburg 1968, in ThPQ 118 (1970) 281 f.

[14] Er wird meine Stimme hören. Psalmen des Alten und Neuen Testaments, übertragen von J. Zink. (150.) Kreuz-Verlag Stuttgart-Berlin ^{2}1970.

Übertragung von Psalmen, die nach ihrer Nähe zu Christus ausgewählt, geordnet und zum Zeichen dessen mit Bildern alter Meister aus dem Leben Christi illustriert wurden. Ob die durchaus maßvoll gehaltenen Abweichungen vom Urtext den Sinn wirklich immer besser erschließen, scheint manchmal fraglich, so etwa bei Ps 51 (77). Ein interessanter Versuch der Verbindung biblischer und moderner Elemente stammt vom Priesterdichter Ernesto Cardenal mit seinen Lateinamerikanischen Psalmen[15]. D. Sölle charakterisiert die 25 Psalmen: „Cardenal hat nicht Psalmen ‚übersetzt', als müßte da ein Vergangenes in die Gegenwart transponiert werden, um verständlich und genießbar zu werden. Die Bewegung dieser Dichtung ist umgekehrt: Cardenal versucht Gegenwart auszusprechen, dazu bieten sich ihm biblische Bild- und Sprachelemente an." (64.) Gott ist das Glück (Ps 16), der Verbündete (Ps 35), der Befreier (Ps 114) und die Heimat (Ps 137) gegenüber den Götzen, der erlebten Unfreiheit, Verfolgung und Not des Menschen. — Aus der Hochschulseelsorge herausgewachsen ist die Sammlung von Psalmengebeten von Severin Schneider[16], der zunächst den Psalm jeweils in einer freien Übertragung und dann in Form einer Meditation bietet. Anregend sind etwa Ps 1. 22. 25. 104. Die Bitte um Gottes Schöpfertat, um das reine Herz und den neuen Geist z. B. sind aber im Urtext zweifellos kräftiger als in der farblosen Umschreibung: ‚dein Dasein in mir wandle mein Leben' (41).

2. Einführungen in die Psalmen

Neben praktischen Hinführungen zum Psalmengebet anhand moderner Übersetzungen versuchen eine Reihe von Publikationen, die durchaus für einen größeren Leserkreis bestimmt sind, in die Eigenart und die Gattungen der Psalmen einzuführen. Zwei der wertvollsten Hilfen bieten dabei die Bänddchen: Notker Füglister, Das Psalmengebet[17], und Claus Westermann, Der Psalter[18]. Grundvoraussetzung zum Psalmenverständnis und Psalmengebet ist nach Füglister das Verständnis für die Psalmen als Dichtung, für den Zusammenhang zwischen Gestalt und Gehalt (27–35). Aus dem poetischen Charakter des Gotteswortes, aus den verschiedenen Gattungen und der dichterischen Sprach- und Bilderwelt ergeben sich beachtenswerte Konsequenzen für das Psalmengebet. Dichtung will nicht Wissen und System vermitteln, sondern unser Innerstes aktivieren. So erfordern die Psalmen Empfangsbereitschaft und Beweglichkeit, aber auch Ruhe und Gelöstheit. Je reicher die inneren Kräfte sind, desto stärker können sie durch die Psalmen aktiviert werden. Psalmen dürfen auch genauso wenig wie Gedichte pausenlos gelesen und unterschiedslos in der Rezitation aneinandergereiht werden. Das Gesetz des Persolvierens einer Quantität ist wirklich geisttötend (60). Augenblicke des Schweigens könnten die einzelnen Psalmen als Einheiten voneinander abheben. Für das Verständnis der Gesamtaussage eines Psalmes sollen Einzelaussagen nicht verabsolutiert werden; sie erhalten nur vom Ganzen her ihre Bedeutung (63). In der verdichteten typologisierenden Sprache vermag sich der Mensch aller Zeiten wiederzufinden, sie ist offen für die Aktualisierung im eigenen Sprechen und Beten (119, 122). Psalmeninterpretation muß auch beachten, daß diese Texte durch eine lange jüdisch-christliche Auslegungsgeschichte gewachsen und angereichert worden sind[18a].

---

[15] *E. Cardenal,* Zerschneide den Stacheldraht. Lateinamerikanische Psalmen. (68.) Aus dem Spanischen übertragen von Stefan Baciu. Mit einem Nachwort von Dorothee Sölle. Jugenddienst Verlag Wuppertal [5]1970. — Zu Möglichkeiten und Grenzen solch aktualisierender Übertragung und Verwendung der Schrift überhaupt vgl. *R. Leuenberger,* „Politischer Gottesdienst", ZThK 69 (1972), 100–124, bes. 110–116.

[16] *S. Schneider,* Denn du bist da. Psalmengebete. (88.) Echter/Tyrolia, Würzburg 1972.

[17] *N. Füglister,* Das Psalmengebet. (168.) Kösel München 1965.

[18] *Cl. Westermann,* Der Psalter. (106.) Calwer Stuttgart [3]1969.

[18a] Zur Frage des christlichen Psalmengebetes vgl. den Forschungsbericht von *Balthasar Fischer,* Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen, ThRv 67 (1971) 6–12.

Gegenüber diesen grundsätzlichen Überlegungen gibt Cl. Westermann in seiner Schrift eine Einführung in die einzelnen Psalmengattungen anhand von Beispielen. Nach grundlegenden Aussagen über die Psalmen als Ruf zum Lob des ewigen Gottes, der in unser begrenztes Leben seine ewige Güte hineinschenkt (12), über den Zusammenhang zwischen diesen Liedern und dem Gottesdienst in Israel, führt Westermann an ausgewählten Beispielen vor allem in die Lob- und Klagepsalmen ein, in denen sich der Mensch in seiner Polarität zu Gott hin ausspricht.

Othmar Schilling, der 1971 verstorbene Alttestamentler in Bochum, will mit seinem Büchlein[19] zeigen, wie die Gebete der Psalmen in den verschiedenen Epochen der Heilsgeschichte weiterleben und welches ihre tragenden Themen und Motive sind. Schon Israel hat seine Lieder nicht als bloße historische Reminiszenzen gesungen, sondern als Ausdruck der jeweils lebendigen Epoche der Heilsgeschichte (38). Im Sinn des atl ‚Gedenkens' (Ps 111) dürfen wir die Verkündigung der früheren Heilstaten Gottes in den Psalmen als Vergegenwärtigung der Heilsereignisse für unsere Gegenwart verstehen. Zudem ist die Ausschau der Psalmisten nach Vollendung der Welt auch für uns noch Gegenstand der Hoffnung und Erwartung. Entsprechend der Charakterisierung der Psalmen als „gebetetes und gesungenes Glaubensbekenntnis des Volkes Israel" (15) stellt Schilling im Hauptteil seines Büchleins die wichtigsten Themen der Psalmen zu einer kleinen Theologie des ATs zusammen (54—149). Grundanliegen der Psalmen ist — darin sind sich alle Darstellungen einig — Lob und Verherrlichung Gottes, das „neue Lied". Daneben behandelt Schilling die Anthropologie der Psalmen, die Fragen von Schuld, Leid und Vertrauen, die in Israels Liedern zu Wort kommen.

Mit dem Hinweis auf die bereits im AT geübte Methode der Neuinterpretation alter Texte in neuen Situationen will Joachim Becker in seiner Studie[20] den Zugang zu den Psalmen erschließen und zeigen, daß auch wir legitimerweise diesen Prozeß der Aktualisierung fortsetzen dürfen. Beispiele veranschaulichen diese redaktionelle Arbeit an den Psalmen, die zuerst von französischen Exegeten unter dem Titel ‚relecture' in die Diskussion gebracht wurde. Becker verweist u. a. auf eschatologisierende Interpretationen nach der Befreiung aus dem Exil, auf Neuinterpretationen im nachexilischen Weisheitsmilieu. Bei aller grundsätzlichen Berechtigung dieser Hervorhebung von redaktionellen Neuinterpretationen fordert van der Ploeg für die Feststellung solcher Glossen und redaktioneller Zusätze sehr mit Recht stichhältige Kriterien und auch die Abwägung des Gewichtes derartiger Erweiterungen im Verhältnis zum ursprünglichen Text[21]. Wieviel Arbeit hier noch notwendig sein wird, um zu gesicherten Ergebnissen zu kommen, zeigt ein Vergleich der sehr divergierenden Auffassungen von J. Becker und O. Loretz über die Neuinterpretation oder die Nachgeschichte des Psalmes 45 von der Königshochzeit[22].

Helmer Ringgren geht in einem Band der Urban-Taschenbücher[23] der persönlichen Frömmigkeit der Psalmendichter nach sowie ihrem Verhältnis zum Kult und zur Gemeinschaft. Er verweist auch auf die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zur reichhaltigen altorientalischen Psalmenliteratur. Mit drei weiteren Büchern sei diese Liste der durchaus fundierten für weite Leserkreise bestimmten Schriften über die Psalmen beschlossen: Christoph Barth informiert in der Reihe der Biblischen Studien in aller

---

[19] *O. Schilling*, Israels Lieder-Gebete der Kirche. Vergegenwärtigung der Psalmen (163.) Kath. Bibelwerk Stuttgart 1966.

[20] *J. Becker*, Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen. (94.) SBS 18, Stuttgart 1966.

[21] *J. van der Ploeg*, L'Étude du Psautier 1960—1967, in: Bibl EphThL XXIV vol I, 189—191.

[22] *J. Becker*, Israel deutet seine Psalmen, 80—90; *O. Loretz*, Das althebräische Liebeslied. Untersuchungen zur Stichometrie und Redaktionsgeschichte des Hohenliedes und des 45. Psalms, Studien zur althebräischen Poesie 1, AOAT 14/1, Kevelaer 1971, 67—70.

[23] *H. Ringgren*, Psalmen. (138.) Urban-Taschenbücher 120, Kohlhammer Stuttgart 1971.

Kürze über die Arbeit an den Psalmen[24], das aus dem Holländischen übersetzte Buch von Pius Drijvers gewährt Einblick in die einzelnen Psalmengattungen[25]; Drijvers folgt in seiner Zählung noch dem lateinischen Psalterium. Leo Krinetzki gibt in einem Taschenbuchband neben Informationen über die Psalmengattungen Hinweise auf die großen Beter des ATs und Anregungen zum christlichen Beten der einzelnen Psalmen[25a].

3. Monographien zur Psalmenforschung

Sucht man nach neueren Studien zu Einzelproblemen der Psalmen, stellt man etwas überrascht fest, daß, von Zeitschriftenartikeln abgesehen, größere wissenschaftliche Arbeiten zu den Psalmen augenblicklich rar sind. Die Psalmen stehen anscheinend etwas im Schatten des Interesses der Forschung, das wie immer den Problemen der großen atl Geschichtswerke gilt, aber auch den Propheten und seit einiger Zeit der Weisheit Israels. Die Neuauflage der fundamentalen Arbeiten für die neuere Psalmenforschung von Hermann Gunkel und Sigmund Mowinckel aus dem ersten Drittel dieses Jahrhunderts mag das vielleicht bestätigen[26]. Nur zwei Arbeiten versuchen, Gunkels formgeschichtliche Grundlegung zur Klassifizierung der Psalmen weiterzuführen. Die bereits 1954 erschienene Arbeit von Claus Westermann, Das Loben Gottes in den Psalmen[27], will gegenüber Gunkel nur zwei Grundgattungen von Psalmen unterscheiden: Lob und Klage. Danklied und Hymnus Gunkels faßt Westermann nur als zwei Weisen des Lobes auf, als berichtendes und beschreibendes Lob. Wie man auch zu diesem Vorschlag Westermanns stehen mag, seine knappe Studie führt ständig weit über formgeschichtliche Beobachtungen und Fragen hinaus. So weist W. nachdrücklich darauf hin, daß vor allem Kult der ‚Sitz im Leben' der Psalmen der betende Mensch in der Polarität seines Redens zu Gott in Lob und Klage ist (116). Auch die Klage steht im Übergang zum Gotteslob, wie das für die Klagepsalmen charakteristische Bekenntnis der Zuversicht und das Lobgelübde zeigen. Gotteslob gehört für Israel sosehr in die Mitte des Lebens des einzelnen und des Volkes wie etwa für uns der Glaubensbegriff (120). Frank Crüsemann greift in einer überaus gründlichen und umfangreichen Studie[28] die formgeschichtlichen Fragen um Hymnus und Danklied in Kritik und Weiterführung von Mowinckel, Gunkel und Westermann auf, wobei er die gattungsmäßige Trennung von Hymnus und Danklied eines einzelnen neu bestätigt und eine streng formgeschichtliche Aufgliederung hymnischer Gattungen vorlegt (imperativischer Hymnus mit dem Mirjamlied Ex 15, 21 als Grundform[29], die in einzelnen Elementen entfaltet werden kann; partizipialer Hymnus; Hymnus eines einzelnen). Ein sogenanntes Danklied Israels (Gunkel) hat es nach Crüsemann als eigene Gattung nie gegeben. — Der Frage nach dem Sitz im Leben für die Feind-

---

[24] *Ch. Barth*, Einführung in die Psalmen. (92.) Bibl. Studien 32, Neukirchen 1961.

[25] *P. Drijvers*, Über die Psalmen. Eine Einführung in Geist und Gehalt des Psalters. Aus dem Holländischen übersetzt von A. Schilling. (272.) Herder Freiburg 1961.

[25a] *L. Krinetzki*, Israels Gebet im Alten Testament (Der Christ in der Welt VI, 5a), Pattloch, Aschaffenburg 1965 (116.)

[26] *H. Gunkel*, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Zu Ende geführt von *J. Begrich*, Göttingen 1933, [2]1966. — *S. Mowinckel*, Psalmenstudien I—II, III—VI, Kristiania 1921—1924, 2. Nachdruck Amsterdam 1966; vgl. auch die Fortführung seiner Arbeiten in: The Psalms in Israels Worship. Translated by D. R. AP Thomas, vol I, II, Oxford [2]1967.

[27] *Cl. Westermann*, Das Loben Gottes in den Psalmen. (132.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, [4]1968.

[28] *F. Crüsemann*, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel. (348.) WMANT 32, Neukirchen 1969.

[29] Die Diskussion darüber, ob alle Hymnen von einer einzigen Grundform herzuleiten sind sowie über die Interpretation des sog. ‚ki-Satzes' in den Hymnen, den Crüsemann auch für Ex 15, 21 als Durchführung des Lobes (statt als Begründung) verstehen will (32—35), hat *G. R. Castellino* in Bibl 52 (1971) 570—576, bes. 570 ff, aufgenommen.

psalmen der einzelnen geht Walter Beyerlin in einer Untersuchung nach[30]. Die in den Psalmen 3—5. 7. 11. 17. 23. 26 f. 57. 63 erwähnte Rettung der Bedrängten führt er zurück auf die Institution des Gottesgerichtes, die es nach B. von der Frühzeit bis in die nachexilische Periode gegeben hat. — Eine aus liturgiegeschichtlichen Interessen entstandene Arbeit, die auch der Bibliker zu beachten hat, ist die bereits in zweiter Auflage erschienene Studie von Anton Arens, Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes[31], wonach die Psalmen als Antwortgesänge zur Pentateuchlesung der alten Synagoge ausgewählt und im Psalter gesammelt wurden[32].

Theologische Fragen des Psalters kommen in den Untersuchungen von Günther Wanke und Othmar Keel zur Sprache. Wanke behandelt in seiner Studie die Zionspsalmen der Korachiten[33], nach Wanke Ps 42/43; 46; 48; 84; 87. W. weist mit Recht auf die große Bedeutung der Zionstheologie in nachexilischer Zeit hin, auch wenn die Argumente für die exilisch-nachexilische Datierung dieser Psalmen durchaus nicht zwingend sind[34]. Eine der exegetisch anregendsten und auch für das Psalmenverständnis fruchtbarsten Arbeiten ist m. E. der Band von Keel, Feinde und Gottesleugner[35]. Diese ‚Studie zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen' treibt das Verständnis der Aussagen über die Feinde des Beters, für die in den Psalmen 94 Termini begegnen, tatsächlich voran. Entscheidend am Image der Widersacher — ob sie nun tatsächliche Feinde oder z. T. Stilisierungen und Projektionen persönlicher Ängste und Zweifel des Beters hinsichtlich der Nähe Gottes sind — ist, daß sie dem Glaubenden die heilvolle Anwesenheit Jahwes verdunkeln und den Eindruck aufkommen lassen: Da ist kein Gott. Dagegen setzt sich der Beter zur Wehr (216—226). Auch zum Problem der Vernichtungswünsche in den Psalmen — von ‚Flüchen' oder gar Fluchpsalmen zu reden, ist nicht richtig — gibt Keel wertvolle Hinweise. Die Wünsche des Beters sind nicht magisch wirkende Flüche, sondern stellen Gott das Gericht anheim. Es geht auch dem Beter nicht um Rache, sondern um das Anliegen, daß Gott im Leben des Psalmisten offenbar wird durch die Überwindung des Bösen, das in diesen Psalmen als den Glauben bedrohende Macht wirklich ernst genommen wird. Die ntl Weite und Tiefe der Macht Gottes über den Tod hinaus war ja dem atl Beter noch kaum erkennbar und ließ ihn seine Not deshalb um vieles schärfer erleben und formulieren.

Neben Begriffs- und Motivstudien mit diesem religionsgeschichtlichen und theologischen Horizont sind auch Untersuchungen zu einzelnen Psalmen für die Zukunft wünschenswert wie etwa die drei folgenden Arbeiten. Hans Winfried Jüngling legt eine kurze Studie zu Ps 82 vor, der auf dem Hintergrund des religionsgeschichtlichen Materials von Ugarit erklärt und für unser Verständnis als Frage nach dem wahren einzigen Gott erschlossen wird[36]. Eine Zürcher Dissertation von Hans Christian

---

[30] *W. Beyerlin*, Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht. (174.) FRLANT 99, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.

[31] *A. Arens*, Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges, TrTheolSt 11, Trier 1961, ^{2}1968.

[32] *G. Fohrer*, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ^{10}1965, 318 f verweist dagegen auf bereits existierende ältere Sammlungen von Psalmen, die erst nachträglich zum Pentateuch in Beziehung gesetzt wurden.

[33] *G. Wanke*, Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang. (120.) BZAW 97 (1966) Berlin.

[34] Vgl. etwa *F. Stolz*, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem, BZAW 118 (1970) 38 f A. 69. Der Name von Korachiten ist neuerdings bereits vor dem Exil aus Ostraka von Tell Arad im Süden Judas bezeugt: *J. M. Miller*, The Korahites of Southern Juda, CBQ 32 (1970) 58—68.

[35] *O. Keel*, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen. (253.) SBM 7, Kath. Bibelwerk Stuttgart 1969.

[36] *H. W. Jüngling*, Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82. (113). SBS 38, Kath. Bibelwerk Stuttgart 1969.

Knuth[37] liefert einen modernen Beitrag zur Auslegungsgeschichte von Ps 6 und damit zur Auslegung des ATs in der christlichen Theologie. Pirmin Hugger, Jahwe meine Zuflucht[38], ist eine ausführliche und bedeutsame exegetische Untersuchung zu Ps 91. In diesem Zusammenhang sei der Wunsch nach exegetischen Arbeiten zum Gebet im AT als dringlich angemeldet.

4. Psalmenkommentare

Inmitten einer bedrohlich steigenden Literaturflut sind Kommentare gewisse Marksteine, in denen die exegetische Arbeit einer Periode bzw. eines Lebens eingebracht wird. Diese Ernte der Psalmenforschung wurde im letzten Jahrzehnt verhältnismäßig gut erschlossen, angefangen von Erläuterungen für den beginnenden Bibelleser bis zum großen wissenschaftlichen Kommentarwerk.

Leo Krinetzki hat in seiner dreibändigen theologischen Lesehilfe zum AT auch den Psalmen eine kurze Erklärung gewidmet[39], die auf die vielfältigen Situationen hinweist, aus denen heraus Psalmen entstanden sind. Unter den Erklärungen der Echterbibel gehört der Psalmenband von Friedrich Nötscher[40] zu den gediegensten Bänden dieser Reihe. Die Psalmenerklärung zeichnet sich aus durch eine sehr sorgsame Übersetzung, kurze sachliche Erklärungen zum Text und eine Einführung in Situation und Grundgedanken der einzelnen Psalmen.

Die drei Psalmenbändchen von Alfons Deißler aus dem Kleinkommentar des Patmosverlages[41] sind derzeit das Gediegenste, was auf so knappem Raum an gründlicher exegetischer Arbeit schlicht und verständlich dargeboten wird. Die Erklärung zu den einzelnen Psalmen umfaßt jeweils Übersetzung und Anmerkungen zum Text, eine Einführung in die literarische Gattung und Abfassungszeit, die Erklärung der Botschaft aus dem Kontext des ATs und eine Hinführung zum ntl Verständnis. Diese Erklärung Deißlers trägt auch starkes persönliches Gepräge. Der Freiburger Alttestamentler will die Theorie der kultischen Bindung und Entstehung der Psalmen „auf ihre beweisbaren Maße zurückstecken"[42] und versucht, im Gefolge französischer Exegeten, einen großen Teil der Psalmen als Dichtungen der nachexilischen Weisheitsschule zu verstehen, die in diesen Liedern anthologisch auf die bereits vorliegende Offenbarung hl. Schriften Bezug nimmt oder überkommene Stücke neu bearbeitet und mit neuem Inhalt füllt. In dieser These liegt sowohl die bedeutsame Anregung als auch der Grund zur lohnenden Auseinandersetzung mit den gehaltvollen Bändchen.

Die vielen Auflagen zeigen bereits den Platz an, den sich der Psalmenkommentar von Artur Weiser[43] erobert hat. Die Voraussetzungen seiner Exegese hat W. in der Einleitung dargelegt, vor allem in den Ausführungen über die kultischen Grundlagen der Psalmendichtung und über die Psalmen im Bundesfestkult[44]. Dieser Bundesfestkult mit der gottesdienstlichen Vergegenwärtigung der Begegnung Jahwes mit seinem Volk und der Erneuerung des Sinaibundes ist nach W. als ‚Sitz im Leben' für den

---

[37] *H. Ch. Knuth*, Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6. (430.) Beiträge zur Geschichte der bibl. Exegese 11, Tübingen 1971.

[38] *P. Hugger*, Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms. (360.) Münsterschwarzacher Studien 13, Münsterschwarzach 1971.

[39] *L. Krinetzki*, Das Alte Testament. Eine theologische Lesehilfe, Bd. III: Psalmen, Klagelieder, Hohes Lied und Weisheitsbücher. Herder Freiburg 1968. Das Buch der Psalmen: 8—90.

[40] *F. Nötscher*, Die Psalmen. Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung. (292.) Echter-Bibel, Würzburg 1953.

[41] *A. Deißler*, Die Psalmen I. Teil (Ps 1—41) (169.), II. Teil (Ps 42—89) (186.), III. Teil (Ps 90—150) (227.). Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, Patmos Düsseldorf, I: ^{3}1966, II: ^{2}1967, III: ^{2}1969.

[42] *A. Deißler*, Die Psalmen I, ^{2}1964, 15.

[43] *A. Weiser*, Die Psalmen. Erster Teil: Psalm 1—60; Zweiter Teil: Psalm 61—150. (612.) ATD 14/15, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ^{7}1966 (1950).

[44] *A. Weiser*, Die Psalmen I, ATD 14, 14—35.

überwiegenden Teil der einzelnen Psalmen und ihrer Gattungen anzunehmen[45]. Nichtsdestoweniger läßt W. auch die lebendige persönliche Frömmigkeit des atl Menschen immer wieder spürbar werden. Die Auffassung von der Bedeutung und Existenz eines atl Bundesfestes und ein undifferenziert vorausgesetztes Bundesdenken sind allerdings nicht ganz zu Unrecht seit einiger Zeit Gegenstand der Diskussion und Kritik geworden[46].

Daß exakte wissenschaftliche Arbeit letztlich der Praxis dient, wird am besten am derzeitigen Standardwerk unter den deutschen Psalmenkommentaren, an der Psalmenerklärung von Hans Joachim Kraus sichtbar[47], die keiner Empfehlung mehr bedarf. Der Anlage des Neukirchner Kommentarwerkes entsprechend finden Text, Form, Sitz im Leben sowie die Einzelexegese den gebührenden Raum. Die Erklärung der Psalmen mündet jeweils in eine prägnante Darstellung des theologischen Gehaltes mit dem Blick auf das NT. In zahlreichen Hinweisen tritt der reichhaltige Strom evangelischer Psalmenfrömmigkeit bei Luther und Calvin zutage. Die exegetischen Positionen von Kraus, etwa im Hinblick auf den kultischen Hintergrund der Psalmen, sind maßvoll. Als ein Proprium sei die Annahme eines königlichen Zionsfestes genannt mit der Feier der Erwählung Davids und des Zion (Exkurs zu Ps 132). Den Jerusalemer Kulttraditionen bis zurück in die vorisraelitische Periode wird überhaupt ein besonderer Platz eingeräumt. In den vorexilisch datierten Königspsalmen 2, 72, 110 sieht Kraus mit G. von Rad eine Darstellung der noch verborgenen Herrlichkeit vom Reich und Amt des Gesalbten, „die es für sie jetzt schon hat und die jeden Augenblick offenbar werden kann" (16). Für eine gewiß einmal notwendige Neuauflage dieses großen Werkes, das Wissenschaft, Verkündigung und Psalmenfrömmigkeit noch lange befruchten wird, würde man sich neben der Aufarbeitung der Literatur z. B. da und dort eine Auseinandersetzung mit dem nun vollständig vorliegenden großen philologischen Kommentar von Mitchel Dahood[48] wünschen. Die Neuauflage des Psalmenkommentars von Hermann Gunkel[49] sei hier ebenfalls vermerkt.

5. Psalmen in Meditation und Verkündigung

Selbst wenn unserer Meinung nach ein gediegener Kommentar der Verkündigung und Frömmigkeit immer noch den besten Dienst erweist, seien einige Bücher angeführt, die direkt diesen Zielen dienen möchten. Die Psalmenmeditationen von Gerhard Ebeling[50] bieten wertvolle Anregungen zu einigen Psalmen. Neben der Erläuterung einer Psalmenauswahl von Helmut Lamparter[51] sei noch die Übersetzung eines italienischen Buches von Alessandro Pronzato[52] genannt, in dem der italienische geistliche Schriftsteller dem Psalmenbeter aus seiner eigenen Erfahrung zum Psalmengebet Mut machen möchte. Man wird es den lebendig geschriebenen Erklärungen zu den Psalmen 1—25 nicht verübeln, wenn beim Versuch der Aktualisierung der Pfad sachlicher Exegese manchmal verlassen wird (vgl. S. 229 zu Ps 24, 8).

---

[45] Ebda 23.
[46] Zur Problematik eines Bundesfestes vgl. *E. Kutsch*, „Bund" und Fest. Zu Gegenstand und Terminologie einer Forschungsrichtung, ThQ 150 (1970) 299—320; zum Bundesbegriff: *ders.*, in Jenni/Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I, München 1971, 339—352 s. v. bᵉrit; zur Bundestheologie: *L. Perlitt*, Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 36, Neukirchen 1969.
[47] *H. J. Kraus*, Psalmen, 2 Bde. (995.) BKAT XV/1. 2, Neukirchen ³1966.
[48] *M. Dahood*, Psalms I—III, Introduction, Translation and Notes, Anchor Bible 16/17/17 a, Garden City New York 1966—1970.
[49] *H. Gunkel*, Die Psalmen, Göttingen ⁵1968 (⁴1929).
[50] *G. Ebeling*, Psalmenmeditationen. (176.) J. B. C. Mohr, Tübingen 1968.
[51] *H. Lamparter*, Am Morgen ist Jubel. (131.) Metzingen 1967.
[52] *A. Pronzato*, Mut zu den Psalmen. (238.) Deutsche Übertragung von Harald Wagner, Knecht Frankfurt/M. 1971.

Unter den Predigthilfen zu den Psalmen behandelt Johann Baptist Schneyer[53] ca. 80 Texte, wobei allerdings die exegetische Grundlage etwas kurz ausfällt und das Register nur z. T. der neuen Leseordnung entspricht. Ludwig Schmidt hat einen Sammelband, entsprechend der Verwendung der Psalmen im evangelischen Kirchenjahr vorgelegt[54]. Eine der neuen Leseordnung entsprechende exegetisch fundierte Aufschließung der Psalmen für das Kerygma steht demnach noch aus.

Von den vielen literarischen Zugängen zur Welt der Psalmen, die hier genannt wurden, kann gewiß jeweils nur der eine oder andere beschritten werden. Immer aber wird der Versuch, mit dem Psalmisten „Gottes Antlitz zu suchen" (Ps 27, 8), in die bekannte Erkenntnis des großen Psalmenforschers Hermann Gunkel münden, die er seinem Kommentar vorangestellt hat: „Bin ich zu Ende, beginne ich."

---

[53] *J. B. Schneyer*, Frohbotschaft aus den Psalmen. Texte — Dispositionen — Anregungen für die Sonn- und Festtagsverkündigung. (252.) Seelsorgeverlag Freiburg 1962.

[54] *L. Schmidt* (Hg.), Die Psalmen. Bd I (270.), Bd II (264.). Stuttgart 1967 f.

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.

ASSEL A./KNECHT L./MÜLLER J./RÜCK W., *Deine Meinung.* Leitblätter zum Religionsunterricht im 5. Schuljahr. Jahreskurs in Unterrichtsmodellen. (49.) Auer, Donauwörth 1972. DM 3.80.

ASSEL A./KNECHT L./MÜLLER J./RÜCK W., *Religionsunterricht im 5. Schuljahr.* Jahreskurs in Unterrichtsmodellen. (130.) Auer, Donauwörth 1972. Kart. DM 14.80.

CARDENAL ERNESTO, *Das Buch von der Liebe.* Vida en el amor. (142.) Hammer, Wuppertal-Barmen 1971. Kart. DM 12.—.

CREMER DRUTMAR, *Laßt euch versöhnen.* Bußgottesdienste. Modelle — Texte — Erfahrungen. (191.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1972. Kart. S 88.—.

DOEDENS FOLKERT, *Bildende Kunst und Religionsunterricht.* Theoretische Grundlagen der Praxis. (RPP Nr. 4) (96.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1972. Paperback DM 14.80.

EGENTER RICHARD, *Wir Alten — heute.* (31.) EOS-V., St. Ottilien 1972. Geh. DM 1.90.

FOLLIET JOSEPH, *Der Friede des Herzens.* (159.) Ars sacra, München 1972. Kart, lam. DM 9.40.

FRIEDMANN EDGAR HERBERT, *Christologie und Anthropologie.* Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl Barths. (Münsterschwarzacher Studien Bd. 19) (XXV u. 406.) Vier-Türme-V., Münsterschwarzach 1972. Kart. lam. DM 38.50.

GARRONE KARDINAL GABRIEL-MARIE, *Was soll ich tun?* Gedanken zur christlichen Moral und ihrer Widersprüchlichkeit. (223.) Kösel, München 1972. Kart. DM 18.—.

GAULY HERIBERT, *Wissen um Schuld.* Die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen der Todsünde für die Pastoraltheologie. (192.) Grünewald, Mainz 1972. DM 34.—.

HÄRING BERNHARD, *Gebet in einer weltlichen Welt.* (Meditationshefte) (31.) Ars sacra, München 1972. Geh. lam. DM 1.50.

HAJJAR JOSEPH, *Zwischen Rom und Byzanz.* Die unierten Christen des Nahen Ostens. (284.) Grünewald, Mainz 1972. Kart. lam. DM 25.—.

HANIEL FRITZ VON, *Gibt es ein Ende des Fortschritts?* (129.) Echter, Würzburg 1971. Kart. DM 6.80.

HERRMANN HORST, *Der priesterliche Dienst.* IV. Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik. (Quaest. Disp. hg. v. K. Rahner/H. Schlier, Bd. 49) (134.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam.

HERRMANN HORST, *Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts für Studium und Praxis.* (138.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 9.80.

JÄGER ALOIS/NISSEL WALTER, *Familienplanung — aber wie?* (124.) Herold, Wien 1972. Pappband S 48.—.

JORISSEN INGRID/MEYER HANS BERNHARD, *Die Taufe der Kinder.* Anleitung für das Taufgespräch. Text und Ritus der Kindertaufe mit Gesängen aus dem künftigen Einheitsgesangsbuch. Zur religiösen Erziehung des Kleinkindes. (162.) Tyrolia, Innsbruck/Echter, Würzburg 1972. Kart. S 88.—, sfr 16.50.

KASPER WALTER, *Einführung in den Glauben.* (176.) Grünewald, Mainz 1972. Ln. DM 19.80.

KATTMANN ULRICH, *Biologie und Religion.* Unterrichtsentwürfe im Überschneidungsfeld. (RPP Nr. 5) (96.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1972. Paperback DM 14.80.

KESSLER HANS, *Erlösung als Befreiung.* (130.) (Patmos-Paperback) Düsseldorf 1972. DM 12.—.

KOLB KARL, *Das Kreuz.* Darstellungen — Dichtungen — Deutungen. (48.) Echter, Würzburg 1972. Pappband DM 12.—.

LONNING PER/CASALIS GEORGES/HÄRING BERNHARD, *Die Zukunft des Ökumenismus.* (Ökumenische Perspektiven hg. v. Lienhard/Meyer Nr. 1) (109.) Lembeck/Knecht, Frankfurt a. M. 1972. Kart. lam. DM 12.—.

MARTIN JOCHEN, *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche.* Der priesterliche Dienst III. (Quaest. disp. hg. v. Rahner/Schlier 48) (119.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 16.—.

NEUNER JOSEF/ROOS HEINRICH, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung.* 8. Aufl. neubearbeitet v.

RAHNER KARL/WEGER KARL-HEINZ. (604.) Pustet, Regensburg 1971. Ln. DM 32.—.

PESCH OTTO HERMANN, *Das Gebet.* (Christliches Leben heute, Bd. 14) (135.) Winfried Werk, Augsburg 1972. Pappband DM 6.90.

PFENDER MARCEL, *Les malades parmi nous.* Le ministère de l'église auprès des malades. (248.) „Les bergers et les Mages", Paris 1971. Brosch.

PILZ JOSEF A., *Grenzgänger.* Meditationen. (49.) Echter, Würzburg 1972. DM 3.80.

PREYER KLAUS, *Der Religionsunterricht in der Einschätzung der Hauptschüler.* Empirische Untersuchungen. (95.) Auer, Donauwörth 1972. Kart. lam. DM 8.80.

QUADFLIEG JOSEF, *Fünfzig Vorlesegeschichten.* Mit Gesprächsimpulsen für Familie und Kindergarten, für Vorschule und Grundschule. (84.) Auer, Donauwörth 1972. Kart. DM 9.80.

QUADFLIEG JOSEF, *Kleine Kinder — große Welt.* Informations- und Arbeitsbuch zu einem religionspädagogischen Kurs für Kinder unter sechs Jahren. Bilder von Georg Stein. (48.) Auer, Donauwörth 1972. Pappband DM 10.80.

QUADFLIEG JOSEF, *Religionspädagogischer Kurs für Kinder.* Eine Arbeitshilfe für Eltern, Kindergärtnerinnen und Vorschulklassenpädagogen zum Kinderbuch „Kleine Kinder — große Welt". (72.) Auer, Donauwörth 1972. Kart. DM 8.80.

ROELAND JOOP, *Kommunikationsversuche.* (56.) Veritas, Linz o. J. Kart. lam. S 18.—, DM 2.50, sfr 3.—.

RUNES DAGOBERT D., *Handbook of Reason.* (200.) Philosophical Library, New York 1972. Gb.

SACERDOS ET PASTOR SEMPER UBIQUE, *Franz Loidl — 40 Jahre Priester.* (Veröff. d. kirchenhist. Inst. d. kath.-theol. Fak. d. Univ. Wien, Bd. 13) (376 S., 20 Abb.) Dom-V., Wien 1972. Brosch. lam.

SCHNEE GERASIMA C., *Wie hältst du's mit der Religion?* Anregungen für eine zeitnahe Glaubenserziehung in der Familie. (55.) Auer, Donauwörth 1972. Kart. lam. DM 2.50, sfr 3.30, S 18.50.

SCHNEIDER SEVERIN, *... denn du bist da.* Psalmengebete. (88.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1972. Kart. lam.

SCHOTT-MESSBUCH, *Die neuen Sonntags-Lesungen.* Lesejahr A/II. Sonntage und Herrenfeste im Jahreskreis (Zeit nach Pfingsten). (266.) Herder, Freiburg 1972. Snolin DM 4.20.

SCHREUDER OSMUND/HUTJES JAN, *Priester zur Geburtenregelung.* Eine empirische Erhebung. (Gesellschaft und Theologie, Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 6) (163.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1972. Snolin DM 22.—.

SCHÜRMANN HEINZ, *Der Geist macht lebendig.* Hilfen für Betrachtung und Gebet. (163.) Herder, Freiburg 1972. Snolin DM 8.80.

SCHÜSSLER FIORENZA ELISABETH, *Priester für Gott.* Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. (NTA, NF, Bd. 7) (VIII u. 450.) Aschendorff, Münster 1972. Ln. DM 76.—.

SCHUTZ ROGER, *Die Gewalt der Friedfertigen.* Auf der Suche nach dem dritten Weg. (127.) (Herder-Bücherei, Bd. 421) Freiburg 1972. Kart. lam. DM 2.90, sfr 3.80, S 22.—.

SCHWARZBAUER ENGELBERT, *Hinabgestiegen in das Reich des Todes.* (48.) Veritas Linz o. J. Kart. lam. S 8.—, DM 1.20, sfr 1.40.

SCHWEIZER-SÖLLNER TATJANA, *Miniaturen der Gotteswelt.* (Meditationshefte) (31.) Ars sacra, München 1972. Geh. lam. DM 1.50.

SECKLER MAX, *Hoffnungsversuche.* (192.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 16.—.

SOBANSKI REMIGIUSZ, *Šlaskie Studia Historycno-Teologiczne* IV (366.) Ksiegarnia SW. Jacka Katowice 1971. Kart.

SPORKEN PAUL, *Menschlich sterben.* (91.) (Patmos-Paperback) Düsseldorf 1972 DM 9.—.

STÜTTGEN ALBERT, *Kriterien einer Ideologiekritik.* Ihre Anwendung auf Christentum und Marxismus. (144.) Grünewald, Mainz 1972. Kart. DM 16.50.

TILMANN RABAN, *Sozialer und religiöser Wandel.* (Themen und Thesen der Theologie) (139.) Patmos, Düsseldorf 1972. Kart. DM 14.—.

VOITH FRANZ, *Motivmessen für Jugendliche.* Werkbuch für thematische Meßfeiern mit Jugendlichen bis zum 13. Schuljahr. (264.) Driewer, Essen 1972. Linson DM 19.—.

WEG DES LEBENS, *Die drei österlichen Tage.* Feierbüchlein für Gründonnerstag, Karfreitag, Osternacht-Ostertag. Erw. Ausg. 1972. (68.) Veritas, Linz o. J.

ZINNIKER FRANZ, *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Mattäus.* (194.) Paulus-V., Freiburg/Schweiz 1972. Kart. lam. sfr 20.—.

HERAUSGEBER

ADLER GERHARD, *Christlich — was heißt das?* (80.) (Patmos-Paperback) Düsseldorf 1972. DM 9.—.

BALTHASAR H. U. V./GÖRRES A./GREINER F./LEHMANN K./MAIER H./RATZINGER J./RÖGELE O. B., *Internationale katholische Zeitschrift „Communio" I/72.* (96.) Knecht, Frankfurt am Main, DM 7.—, Halbjahr (3 Hefte) DM 18.—.

CROMPHOUT F., *Eine Zeit des Redens.* Gebete und liturgische Texte. (158.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1971. Paperback DM 10.80.

GRABNER-HAIDER ANTON/LÜTHI KURT, *Der befreite Eros.* Ein Dialog zwischen Künstlern, Kritikern und Theologen. (212.) Grünewald, Mainz 1972. Snolin DM 19.80.

GRÜNDEL JOHANNES, *Triebsteuerung?* Für und wider die Askese. (128.) Kösel, München 1972. Kart. DM 12.—.

KLEIN LUDWIG, *Was soll verkündet werden?* Alternativpredigten zu den Festen des Kirchenjahres. (Offene Gemeinde. Bd. 16) (174.) Lahn-V., Limburg 1972. Kart. lam. DM 12.—.

SCHIERSE FRANZ JOSEPH, *Jesus von Nazareth.* (Grünewald Materialbücher 3) (284.) Mainz 1972. Snolin DM 24.—.

SCHILLING HANS/KOPP FERDINAND, *Religionsunterricht zwischen gestern und morgen.* Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1971 im Cassianeum Donauwörth. (184.) Auer, Donauwörth 1972. Kart. lam. DM 15.80.

STALLMANN MARTIN, *Friedenserziehung und Religionsunterricht.* Impulse — Berichte — Entwürfe. (RPP Nr. 6) (112.) Calwer, Stuttgart/Kösel, München 1972. Paperback DM 14.80.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

JUNG CARL GUSTAV, *Seelenprobleme der Gegenwart.* (323.) 6. rev. Aufl., Rascher, Zürich 1969. Kart. lam.

Man mag bloß eine Modeerscheinung vermuten, wenn in unserer Zeit allenthalben die Fragen des Selbstverständnisses und die Aporie der Identitätskrise strapaziert werden. Berufe, Gemeinschaften wie Staat und Kirche, Meinungsgruppen und Parteien sind von diesen Erscheinungen betroffen. Resignation ist nur die äußere Erscheinung dieses lähmend wirkenden Skorpionstiches. Daß es sich dabei um mehr handelt, als um eine Modeerscheinung, beweist ein Blick in die Geschichte, aus der wir kommen: Den Beginn dieser Entwicklung erblicken wir in den Strömungen der Renaissance und des Humanismus. Grundtenor dieser Bewegung ist die Freiheit des Menschen. „Es ist herrlich zu leben" ist das Grundgefühl der damaligen Gesellschaft. Auch die nachfolgenden Systeme bleiben auf dieser Linie, wenngleich die Personalität des Menschen durch „Gesellschaft und Geschichte" entthront wird: Hegel, der Marxismus und der Nationalsozialismus eröffnen die Wege zur Unterdrückung. Die Frage aber nach dem menschlichen Selbst bleibt, ja sie verstärkt sich sogar. Es darf daher nicht wunder nehmen, daß am Ende der skizzierten Epoche diese Frage wieder hervortritt: verwirklicht sehen wir dieses Hervortreten in der Entstehung jener psychologisch-philosophischen Schulen, die sich durch die Namen S. Freud, A. Adler und C. G. Jung umreißen lassen. In diesen Schulen verwirklicht sich die Geschichte des Vorherigen in einer Neufassung der Frage nach dem Menschen. Das größte Unrecht, das man diesen Schulen zufügte, war, daß man sie als „Psychologie" abtat. Philosophen und Theologen kamen dabei zu einer schnellen Union. Das menschliche Selbst, die menschliche Persönlichkeit, die „Seelenprobleme" sind die eigentlichen Fragen. Daß die Kirche in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute" darauf mit allem Nachdruck verwiesen hat, kann nicht hoch genug veranschlagt werden. In dieser Perspektive ist auch das Buch C. G. Jungs einzuordnen.

C. G. Jung wendet sich ganz rigoros dem Selbst des Menschen zu. Dieses Selbst ist in der Psyche verwirklicht, deren Existenz außer jeder Diskussion steht: Realität und Selbständigkeit des Psychischen sind Notwendigkeiten, die a priori gelten. Das menschliche Leben ist sowohl von biologischen wie auch psychischen Faktoren bestimmt. Unübersehbar wird dies, wenn Störungen auftreten, von denen Jung besonders Komplex und Symptom hervorhebt. Während das Symptom ein Stauungsphänomen psychischer Energie ist, finden sich im Komplex abgesprengte seelische Persönlichkeitsteile, die „ein Sonderdasein in der dunklen Sphäre des Unbewußten führen, von wo aus sie jederzeit bewußte Leistungen hemmen oder fördern können" (91). Indes bei Freud das Unbewußte eine Totalisierung erfährt, wird es bei Jung in das Gesamt integriert. Ein weiterer Unterschied liegt in der Blickrichtung: Freud ist retrospektiv („reduktive Erklärung" 21), insofern es ihm um die kausale Erklärung eines menschlich gegebenen Faktums geht; Jung ist prospektiv-final, da durch die Erhellung der menschlichen Existenz ein therapeutisches Ziel erreicht werden soll. So geht es etwa beim Komplex primär nicht um Findung der Ursache, sondern um dessen Bewußtmachen: diese „Hebung" wird dann zur „Behebung".

Der Integration von Bewußtsein und Unbewußtem entspricht die Komposition von persönlich und kollektiv Unbewußtem. Die Inhalte des persönlich Unbewußten sind „Vergessenes, Verdrängtes, auch unterschwellig Wahrgenommenes, Gedachtes und Gefühltes aller Art" (Psychologische Typen). Die Inhalte des kollektiv Unbewußten entspringen einem umgreifenden Größeren, das nur noch in der äußeren Umschreibung der „ererbten Hirnstruktur" faßbar ist. Manifest wird dieses Unbewußte in Träumen, Phantasien und Visionen. Märchen, Sagen, Religion und Kunst sind die Wege, auf denen

dieses Unbewußte an die gestaltete und gestaltende Oberfläche der menschlichen Persönlichkeit kommt. In diesem Bereich finden sich auch jene „urtümlichen Bilder", die Jung später als „Archetypen" bezeichnet. Die Archetypen sind die Träger der im Unbewußten wirkenden Kräfte. Neben der integralisierenden Art des Jungschen Systems macht ein weiteres das System Jungs für den Theologen und Seelsorger interessant: Jung reduziert weder Kunst noch Religion auf ein „bloß Psychisches", sondern sieht in all dem „Darstellungen des menschlichen Selbst", ohne jedoch eine tiefer liegende Kommunikation auszuschließen. Während die Gefahr der Psychologisierung als überwunden gelten kann, steht die Soziologisierung und Politisierung noch immer ins Haus.
Nach dieser Linienziehung kurz der Einzelinhalt des Buches: es handelt sich um Aufsätze und Vorträge, die wegen des verschiedenen Hörerkreises stets das Ganze im Blick haben. Eine ausgezeichnete Einführung, die sich auch dem Praktischen nicht verschließt.

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.—.

Daß Teilhard de Chardin nur von seiner theologischen „Schau" her zu interpretieren ist, hat Henri de Lubac mehrmals schon dargestellt. Die offene und mit Grund auch verunsichernde Frage ist aber die nach der Richtigkeit der naturwissenschaftlichen Faktendarstellung. Damit ist der Ort des vorliegenden Büchleins angegeben, das sich zudem als „kritische Studie" verstanden wissen will.
Herausgegriffen wird dabei besonders das sogenannte Evolutionsprinzip, das zunächst aus dem Weltanschauungsstreit, der an das Schlagwort „Naturwissenschaft und Glaube" und an die Namen Lamarck, Darwin und Haeckel geknüpft ist, herausgeschält wird. In dieser Kritik übersieht der Autor jedoch, daß bereits der Metaphysik des Thomas v. A. mit ihrem Stufenbauprinzip jenes Element eignet, das Teilhard „Transformation" nennt. Die Anfangsfrage konsequent fortgeführt ergibt die Frage nach der Kausalität bzw. (wir wollen etwas exakter sein) nach der Determination. Dazu der Autor: „Teilhard formuliert die progressive Evolution als arithmetische Reihe. Zunehmende Komplexität ist als quantitative Vergrößerung das Grundphänomen, als dessen Ausdruck Höherentwicklung in Erscheinung tritt" (45). Man vergleiche mit dieser Behauptung die Aussagen Teilhards in seinem Buch „Die Entstehung des Menschen", wo er im 3. Kapitel über die Eigenart der Mutation spricht, die von der Biosphäre zur Noosphäre führte.
Der folgende Text ist u. E. wichtiger für die Beurteilung der Kritik als für die Beurteilung des Kritisierten: „So hatte Teilhard nicht nur eine mathematische Formulierung für jene durch die Paläontologie entdeckte Evolution gefunden, sondern den Evolutionismus, als arithmetische Reihe, zum Seinsgrund der Paläontologie gemacht" (45). Dazu gleich ein zweiter Text: „Teilhard beginnt mit dem Allgemeinen und spart sich den Weg der Induktion. Evolution im Sinne von Komplexausbildung ist bestenfalls ein synthetisches Urteil a priori — von hier aus wird deduziert" (52). Der Autor weist dann kurz auf manche naturwissenschaftliche Fakten hin, die Teilhard unrichtig beurteilt habe. Der Rezensent muß sich hiezu jeglichen Urteils enthalten, bezweifelt jedoch die daraus abgeleitete und ein Werturteil enthaltende Conclusio: „Evolutio ante rem!" (55). Damit kommen wir ans Ende der Metakritik dieser Kritik: Daß Teilhard Denken und Sein verwechselt habe, ist die im Hintergrund stehende These des Kritikers. Daß Sein aber prozeßhaft ist, hat nicht erst Teilhard entdeckt. Diese Prozeßhaftigkeit lehnt der Autor ab, denn sonst würde er nicht Evolution und Evolutionismus gleichsetzen. Der Kritiker geht somit nicht die offene Frage der Naturwissenschaft im System Teilhards an, sondern stellt — unter Außerachtlassung aller hermeneutischen Grundfragen — der theologisch-fundierten „Schau" Teilhards eine naturwissenschaftlich-ideologisierte Theorie gegenüber.

Wien/St. Pölten *Karl Beck*

HERBSTRITH WALTRAUD, *Das wahre Gesicht Edith Steins.* (210. S., 20 Abb.) Kaffke, Bergen-Enkheim o. J. Kart. lam. DM 12.80.

Dieses Buch, eine verbesserte Neuauflage von „Edith Stein — Auf der Suche nach Gott" (Butzon & Bercker, Kevelaer, ²1965), soll die verzerrte und unwahrhaftige Darstellung des Buches von C. Alexander „Der Fall Edith Stein — Flucht in die Chimäre" korrigieren.

In lebendiger Weise und mit viel Verständnis werden der Lebensweg und die geistige Entwicklung von E. Stein, „Jüdin, Konvertitin, Karmelitin, bedeutende christliche Philosophin, Märtyrerin", geschildert und gedeutet. Ihr Weg ist geprägt von der Suche nach Wahrheit. Er führt die Dreizehnjährige zum Verlust des Kinderglaubens und die junge Studentin zur radikalen Bescheidung auf die Empirie. Unbefriedigt von der Einseitigkeit und geringen Wahrheitsaussage dieses Denkens führt ihr Weg weiter in die phänomenologische Schule Husserls. Aber auch diese Methode bringt sie nur ein kurzes Stück vorwärts und läßt sie bald wieder an eine Grenze gelangen. Scheler und Reinach lenken ihren Geist hin auf die Phänomene des Heiligen. Bald folgt die erste Begegnung mit dem Gekreuzigten in der jungen und

doch nicht gebrochenen Witwe Reinachs, die von entscheidender Bedeutung für ihre religiöse Wende ist. Ihr suchender und gequälter Geist findet in Teresia von Avila eine Lehrmeisterin, durch die sie erfährt, daß Gott nicht ein Gott der Wissenschaft, sondern der Liebe ist. Die dem Menschen gemäße Antwort auf diese Liebe ist nicht ein Produkt der Verstandestätigkeit, sondern Hingabe. Kontemplation und Aktion, Gottes- und Nächstenliebe bilden nun immer mehr eine Einheit in ihrem Leben, das sie eine ausgedehnte Aktivität als Lehrerin, Vortragende auf vielen Tagungen, Dozentin und philosophische Schriftstellerin entfalten läßt, ohne in Aktivismus zu verfallen. Fast wie selbstverständlich führt ihr Weg weiter in den Karmel, in Kontemplation, die höchste Aktivität ist, in die Hingabe ihres Lebens für Gott und die Brüder. So hat sie dem heutigen Menschen, der über die „weltliche Welt" seinen Weg zu Gott sucht, zu sagen, daß er auf dem rechten Weg ist, wenn er sich an der Grenze seines Erkennens von Gott finden läßt und daraus die Aktivität für seine Sendung schöpft.

Linz *Mirjam Griesmayr*

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

MARBÖCK JOHANN, *Weisheit im Wandel.* Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira. (BBB Bd. 37) (XXVII u. 192.) Hanstein, Bonn 1971. Brosch. DM 28.80.

Vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1970 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität in Graz als Habilitationsschrift angenommen. — In der „Einführung" (1—5) findet man eine genaue Abgrenzung des Themas. Der Überblick über den Stand der Forschung zeigt, daß Ben Sira (= BS) zu den wenig untersuchten Büchern des ATs gehört. Die Meinungen über den theologischen Ansatz BS gehen weit auseinander. Hier muß Vf. seinen Arbeitsstandpunkt neu beziehen. Er will „der Struktur des weisheitlichen Denkens und den Aussagen über die Weisheit bei BS nachgehen" (3). Wenn jemand an BS arbeitet, hat er eine sehr schwierige Vorentscheidung über die Textüberlieferung zu fällen. Die Geschichte des Textes wird in den wichtigsten Grundlinien (4—5) dargestellt. Damit sind die Präliminarien abgesteckt, der Vorstoß ins eigentliche Thema kann beginnen.

Die Studie gliedert sich in drei Teile: 1. Theologischer und zeitgeschichtlicher Hintergrund für das Werk des Siraziden; — 2. Untersuchung folgender Weisheitstexte: 1, 1—10; 24; 4, 11—19; 14, 20—15, 10; 6, 18—37; 38, 24—39, 11; 51, 13—30; — 3. Weisheitliche Fragestellungen und Haltungen in den Texten 16, 24—17, 14; 39, 14—35; 42, 15—43, 33. — Die Untersuchung beschränkt sich aber nicht auf die zitierten Abschnitte, in zahlreichen Querverbindungen wird das ganze Buch zum Sprechen gebracht.

Wenn man sich weiterhin interessiert, wie Vf. die angeführten Abschnitte bearbeitet, sei beispielsweise auf II. Teil Kap. 3, § 2 verwiesen. Hier wird Sir 14, 20—15, 10 nach folgenden Gesichtspunkten untersucht: 1. Text, 2. Struktur und literarische Gattung des Gedichtes, 3. Zur Aussage: a) Die Weisheit als geliebte Braut und Mutter, b) Interpretation der Weisheit; 4. Der Kreis um Ben Sira. — In die Untersuchung sind Exkurse eingebaut, die auf Spezialthemen eingehen: „Das Erbarmen Gottes" (28), „Motive der Isisaretalogie" (49), „Die Weisheit in der Geschichte Israels" (68), „Gesetz und Weisheit" (81).

Diese Untersuchungen „dürften nicht bloß" (177), sondern haben wirklich den Standort des Sira-Buches klar bestimmt. „Es steht zwischen der Erfahrungs- und Lebensweisheit des Spruch-Buches, der Weisheitskritik in den Reden Hiobs, den Reflexionen Qohelets und der schon stark vom Hellenismus geprägten Weisheit Salomos". Formal bringt es literarische Sprüche, Hymnen und Reflexionen, inhaltlich aber wird hier das erstemal versucht, menschliche Erfahrung und Lebensweisheit mit der Konzeption der universalen Weisheit Gottes in Schöpfung und Geschichte zu verbinden.

Es ist erfreulich, daß diese Habilitationsschrift so rasch im Druck vorgelegt wurde. Dem jungen Dozenten kann man nur wünschen, daß er noch viele Schätze im Haus der Weisheit entdecken und anderen vermitteln möge.

Graz *Claus Schedl*

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Schriften zum Neuen Testament.* Exegese im Fortschritt und Wandel. (504.) Kösel, München 1971, Paperback DM 48.—.

Der durch viele Veröffentlichungen bekannte Würzburger Exeget legt in dieser Sammlung, „gedrängt" von Freunden und vom Verlag, eine Reihe von Aufsätzen vor, die in Zeitschriften erschienen waren. Die „ausgewählten" Abhandlungen sind unter vier Titel geordnet: Grundsätzliches, Synoptische Studien, Kirche nach dem NT, Taufe und christliches Leben. Der älteste Aufsatz erschien 1949, der jüngste 1971. In diesen etwas mehr als 20 Jahren gab es in der katholischen Exegese Veränderungen wie nie zuvor, wenn gleich die Weichen schon 1943 gestellt worden waren. Diese Sammlung wirkt deswegen so interessant und reizvoll, weil sich der Vf. die Mühe nahm, nach jedem Aufsatz in einem Nachwort die Linien zu seinem gegenwärtigen Standpunkt „ein wenig" zu ziehen, Korrekturen zu setzen und neuere Literatur zur Hilfe anzubieten. Die Auswahl der Aufsätze ist von der heutigen Problematik des christlichen

Lebens geleitet. „Heute muß unser Blick mehr als je der Gegenwart und Zukunft zugewendet sein" (11). Am meisten trifft dies auf die Aufsätze zu: „Die Ehe nach dem Neuen Testament", „Mitmenschlichkeit im Horizont des Neuen Testaments", „Die Taufe in biblischer Sicht".
Die moderne Exegese wird oft als Prügelknabe für „die heutige Verwirrung in der Kirche" hingestellt. Die Sammlung dieser Aufsätze mit ihren „Retractationes" zeigt, daß die recht verwaltete Freiheit nicht zu einem Schwund des Glaubens führen muß, sondern daß sie auch eine tiefere, den Glauben stärkende Einsicht in die menschlich-göttliche Dimension der biblischen Offenbarung schenken kann (11). Den „beunruhigten" Seelsorgern ist hier eine Einführung in die Auslegung der Hl. Schriften geboten, in der er erfährt, daß die neuen Erkenntnisse nicht alles, was in Jahrhunderten gedacht und gereift ist, über Bord geworfen haben, daß echte und gereifte Wissenschaft nicht verwirrt, sondern entwirrt und ordnet und bescheiden Probleme offenläßt, weil sie um die menschliche Bedingtheit aller Methoden weiß, und daß tieferes Eindringen in die Schrift eine gesunde Beunruhigung bringt, welche die Seelsorge immer braucht, um nicht nach toten Schemen zu handeln, sondern sich mit dem konkreten Leben auseinanderzusetzen.

St. Pölten *Alois Stöger*

SCHNEIDER GERHARD, *Die Frage nach Jesus*, Christus-Aussagen des Neuen Testaments (166.), Ludgerus-V., Essen 1971, Kart.

Der Bochumer Neutestamentler zeigt in seinem Bändchen die Vielfalt der Christusaussagen des NTs auf, ordnet diese Aussagen mit Hilfe literarkritischer, formgeschichtlicher und redaktionsgeschichtlicher Kriterien, informiert über die wichtigsten Veröffentlichungen zu den einzelnen Gattungen, Formen und Aussagen sowie über den gegenwärtigen Stand der Frage und weist schließlich auf die Bedeutung der einzelnen Aussagekreise hin. Näherhin gliedert er seine Übersicht in folgende Hauptabschnitte: Christologische Forschung heute (Hoheitstitel; indirekte Christologie; historischer Jesus); Christologische Tragweite der ntl Gattungen (Evangelien, Acta, Briefe); die Überlieferung der Herrenworte und ihre Formen (prophetische, weisheitliche, gesetzliche Worte, Gleichnisse, Ich-Worte, Nachfolge-Worte); Erzählende Jesustradition und ihre Formen (Paradigmen, Streitgespräche, Wundergeschichten, Leidensgeschichte); Formeln (kerygmatische, bekennende Akklamationen und Doxologien); Christuslieder; Titulose Christologie (Christus, Menschensohn, Sohn Gottes, Herr usw.); Mitte und Ursprung der ntl Christologie.
Wie diese Übersicht zeigt, will das Büchlein informieren, nicht diskutieren oder die bisherigen Ergebnisse weiterführen. Die Information geschieht dabei auf abgewogene, klug auswählende, vorsichtige Weise. Die einzelnen Kapitel sind knapp, die Sprache ist verständlich, die Auswahl der Literatur wesentlich, die Herausstellung der jeweiligen Fragestellung im allgemeinen gelungen. Zuweilen hätte man eine eingehendere Erörterung der angerissenen Fragen gewünscht. Man kann diese Übersicht als eine Art Proseminar bezeichnen. Hierbei füllt Schneider wirklich eine Lücke, indem er eingehend orientiert über den Umfang des Sachverhalts, über die bisher gewonnenen Erkenntnisse und über die noch offenen Fragen. Die Mitte aller christologischen Aussagen findet der Autor im einheitlichen Zeugnis des NTs über das Handeln Gottes in Jesus Christus. Diese Information ist sowohl für den Studenten der Theologie wie auch für die Seelsorger und Religionslehrer wertvoll und fruchtbar. Für Proseminare des NTs wie auch für die weiterführenden Bildungsveranstaltungen für Seelsorger und Lehrer kann dieses Werk als Grundlage dienen.

Passau *Otto Knoch*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

FRIES HEINRICH, *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand.* Versuche einer Orientierung. (376.) Wewel, München 1970. Kart. lam. DM 19.50.

Der umfangreiche Band vereinigt siebzehn Beiträge — meist Vorträge — des Münchner Fundamentaltheologen und bezeugt erneut die große Bandbreite seines theologischen Schaffens und zugleich sein Engagement in der theologischen Bildungsarbeit auch im außeruniversitären Bereich. Die Themen gruppieren sich um vier Bereiche: I. Zur Glaubensproblematik heute, II. Zur Situation der Kirche, III. Fragen zur Institution der Kirche, IV. Möglichkeiten der Ökumene. — Die Einzelbeiträge greifen aktuelle Probleme auf, verstellen nichts, beschönigen nichts, verbleiben aber auch nicht bloß im Raum der Diagnose, sondern sind wirklich „Versuche einer Orientierung", die einem breiten Leserkreis gewiß auch *Hilfen* der Orientierung sein werden; denn die Antworten, die Fries bietet, erbringen ihre wegweisende Neuheit gerade aus der Kontinuität mit der Tradition, was ja einen für den Glaubenden gangbaren Weg allemal auszeichnen muß.

HÄRING HERMANN/NOLTE JOSEF (Hg.) *Diskussion um Hans Küng, „Die Kirche".* (Kleine ökumenische Schriften Bd. 5) (312.) Herder, Freiburg 1971. Kart. lam. DM 20.—.

In der von H. Küng selbst herausgegebenen Reihe „Ökumenische Forschungen" erscheint in der Unterabteilung „Kleine ökumenische Schriften" nun ein Band über und um Hans Küng selbst, näherhin über die

Reaktionen auf sein Werk „Die Kirche".
Als Rezensent einer solchen Rezensionen- und Reaktionensammlung ist man einigermaßen in Verlegenheit, wenn man nicht durch Wertung der einen oder anderen mitgeteilten Stimme letztlich doch ein zusätzliches Urteil über Küngs Buch „Die Kirche" abgeben will statt — wie man soll — die vorliegende Urteilssammlung beurteilen.
Im allgemeinen wird man wohl auch eine Rezension von Rezensionen nicht befürworten. Im vorliegenden Falle scheint m. E. die Ausnahme aber gerechtfertigt angesichts der ungewöhnlich großen und — das erbringt die Sammlung auch! — recht unterschiedlichen Aufnahme von Küngs Buch. Eine Informationshilfe darüber ist deswegen unbedingt zu begrüßen, und dafür ist den Herausgebern zu danken. Sie haben es aber nicht bei einer solchen Informationshilfe belassen, sondern betreiben ganz deutlich eine Verteidigung des Werkes. Das ist an sich durchaus legitim. Aber nach Anlage und Zweck des Sammelbandes kann diese Verteidigung nicht erfolgen in eigener wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit den ablehnenden Stimmen. So verlagert sich diese Absicht in die Einleitung und verfällt mitunter in einen unschönen Ton der Geringschätzung. Das ist schade. Wenn man darüber hinwegsieht, behält aber die Sammlung ihren beabsichtigten Informationswert für jeden, der sich intensiver mit H. Küngs „Die Kirche" beschäftigen will oder auch muß, wenn er in diesem Fragenkomplex weiter mitreden will.

Eichstätt *Michael Seybold*

SCHULTE JOSEF (Hg.), *Glaube elementar.* Versuche einer Kurzformel des Christlichen. (Thesen und Argumente 1.) (132.) Fredebeul & Koenen, Essen. 1971. Kart. lam. DM 11.80.

Trotz der Ausführungen des Herausgebers (11—23) über die Wichtigkeit und die Aktualität von Kurzformeln, in denen die wesentlichen Glaubensinhalte knapp zusammengefaßt sind, fragt man sich am Schluß der Lektüre des ganzen Buches: Wozu solche Kurzformeln, die schon wegen ihres „mehr oder weniger persönlichen und subjektiven Charakters" (22) kein Ersatz für die bekannten Glaubensbekenntnisse sein können und als solche auch nicht gedacht sind; die zum Teil ob ihrer schwierigen Formulierung wieder einen sechsmal so langen und noch längeren Kommentar nötig haben; die ob ihres fragmentarischen Charakters, ihrer Einseitigkeit, ihrer mißverständlichen oder einfachhin falschen Aussagen keinen oder höchstens einen sehr bedingten Anspruch auf Gültigkeit machen können?
In seinem zweiten Beitrag über „Kurzformeln des Glaubens im NT" stützt sich der Herausgeber fast ausschließlich auf protestantische Exegeten, wie O. Cullmann und H. Conzelmann. Daß der Mensch sein Heil nur erlange, „indem er sich selbst in diese Welt hinein entäußert und sie zu verwandeln sucht", (42), ist zwar angeblich eine Folgerung aus den Glaubensformeln der ntl Schriften; sie daraus abzuleiten, hat sich Vf. allerdings erspart. Und gerade darauf wäre vielleicht mancher gespannt gewesen. Aber *solche* Behauptungen kann man heute auch ohne Beweis aufstellen.
Die extreme Anthropozentrik, die in allen Beiträgen zu beobachten ist (von der Aufklärungstheorie her noch genügend bekannt), läß z. B. Rahner so formulieren, als bestünde die Dreipersönlichkeit Gottes nur in den verschiedenen Beziehungen Gottes zu uns. Fast überall trifft man eine offensichtliche Scheu vor bestimmten, klaren Aussagen. Nur in der Glaubensformel für Kinder findet man eine eindeutige Sprache (107 f.). Von der Gottheit Christi ist nirgends, vom Heiligen Geist nur bei den Theologen die Rede. Fast scheint es, als wollte man an die Stelle der „Orthodoxie" die „Orthopraxis" setzen (77, 123).
Ob es nicht doch ein Irrtum ist, die Sprache von Philosophen des 20. Jhs. für die Sprache des „modernen Menschen" zu halten? Sicher aber ist es ein Irrtum zu meinen, die Verständnislosigkeit des heutigen Menschen der Offenbarung gegenüber sei in erster Linie ein intellektuelles Problem. So wäre der Hinweis dankenswert, daß eine solche „Konzentration der Glaubensaussagen" in Kurzformeln nicht nur Schreibtischarbeit sein kann, sondern „Frucht einer lebendigen Erfahrung des Glaubens und der Nachfolge Christi" sein muß (22). Aber solange die Christen nur diskutieren, ist dem modernen Ungläubigen das Christentum nur eine Ideologie unter vielen. „Non magna loquimur, sed magna vivimus"?

Wels *Peter Eder*

SCHIFFERS NORBERT, *Befreiung zur Freiheit.* (200.) Pustet, Regensburg 1971. Kart. lam. DM 16.—.

Der Band mit Vorträgen und Vorlesungen des Regensburger Fundamentaltheologen gibt sich bescheidener, als er es verdient. Gewiß ist da vieles leicht im Ton und versuchend im Gedanken hingesagt, was nicht Ende, sondern Stufe eines Weges der Reflexion und der Erhellung fundamentaler Fragen bedeutet. Doch es gelingt dem Autor gerade, den Leser auf diesen Weg mitzunehmen, den er selber in einer ungewöhnlichen Weite des Blicks, Bedächtigkeit des Zusammenhangs und Differenzierung der Schritte geht. So verschiedenartige Gegenstände — von der Gott-ist-tot-Theologie bis hin zum Thema Humor — behandelt werden, so deutlich fügt sich das Ganze doch zu einer heute keineswegs selbstverständlichen Einheit.

Drei Bahnen dieser Einheit seien in nachfolgenden Hinweisen signalisiert. Diese Hinweise sind bewußt keine „Inhaltsangaben"; denn mit einem Kurzreferat seiner Ausführungen würde man Sch. am wenigsten gerecht. Er verlangt, von der Sache her, das Selberlesen und das Weiterlesen über den isolierten Punkt seiner jeweiligen Aussage hinaus, an dem sich Zustimmung, Überraschung oder auch Widerspruch anmelden mag.

Die erste Bahn, jene, die allem seine innere Richtung und seinen Zusammenhang gibt: Es geht um nichts weniger als um die Geschichte des Glaubens, die in kritischer Solidarität mit den Fragen und Möglichkeiten heutigen Denkens und Erfahrens und ebenso in kritischer Solidarität mit der Form kirchlicher und theologischer Überlieferung dieses Glaubens ertastet wird. So tief wie möglich verbündet Sch. sich mit den Impulsen, die in den verschiedenen Bewegungen und Entwicklungen heutiger Gesellschaft und Mentalität leben, um so aber gerade auf das je Eigene und Andere christlichen Glaubens hinzuführen. Besonders die drei ersten Beiträge des Buches („Befreiung zur Freiheit", „Reden von Gott", „Die Gott-ist-tot-Theologie") zeigen das eindrucksvoll. Dieses je Eigene und Andere des Christlichen wird aber nicht triumphalistisch gegen die beobachteten und begleiteten Tendenzen, Gedanken und Entwicklungen ausgespielt; vielmehr wird in der Zuwendung Gottes zur Welt in Jesus die Basis eines Dialoges und einer Partnerschaft gewonnen, in denen der Christ als Christ bei allem Menschlichen und bei seiner Zeit aushält. Der solidarisierende und konturierende Gewinn der Begriffe „Freiheit" und „Hoffnung" (etwa in „Befreiung zur Freiheit" und in „Kirche und Gesellschaft") kann ein Beispiel dafür sein.

Die zweite Bahn, die — unlöslich von der ersten — die vielgliedrigen und vielschichtigen Gedanken des Buches durchzieht, ist die hermeneutische Problematik. Wie kann christlicher Glaube von unserer Zeit her verstanden, wie kann von ihm her die Zeit verstanden werden? Kennzeichnend dafür, wie diese Problematik sich bei Sch. darstellt, ist ihre durchgängige Verbindung mit dem „Theorie-Praxis-Problem". Zwei zentrale Beiträge stehen unter den Titeln: „Theologie als Sprach- und Tatgeschehen — Entscheidungen in Sachen Hermeneutik" und „Vermittlung von Theorie und Praxis in der Theologie". Hier wird dem Mitdenkenden deutlich, daß es mit Mitdenken gerade nicht getan ist. Beschränkung auf eine reine Sprachhermeneutik verfehlt sich gerade selbst. Nicht anders ist es indessen um ausschließliche Hermeneutik der Aktion und durch Aktion bestellt. Die Aufgabe formuliert sich deutlich: eine Theorie der dialektischen Vermittlung von Sprach- und Tathermeneutik. Diese Aufgabe ist nicht bloß theologisch; sie ist aber theologisch von höchster Relevanz und ermöglicht es gerade, auch die hermeneutische Eigenständigkeit theologischer Methode in den Blick zu bekommen.

Das von Sch. als Aufgabe Herausgestellte ist freilich im „Vollzug" seines Buches bereits inkarniert. Wie hier gedacht wird, das ist in sich schon so etwas wie Vermittlung von Tat und Reflexion, gegenseitig erhellendes Zugleich von Verfolg der Probleme und Geleit der Menschen, denen sie erschlossen werden. Wäre es nicht allzu mißverständlich, könnte man das Buch von Sch. als ein „pastorales" Buch bezeichnen, das indessen gerade dadurch pastoral ist, daß es von pastoraler Absichtlichkeit absieht, und gerade dadurch theoretisch von Belang ist, daß es auf reines Theoretisieren verzichtet.

Eine dritte Bahn, die heimlich durchs Ganze läuft, tritt vor allem am Ende ausdrücklich ans Licht: der Humor. Er hat für Sch. nicht nur den Charakter der Verzierung, er ist für ihn aus christlichen und theologischen Gründen konstitutiv. Nur im Humor wächst dem eigenen Gedanken die Leichtfertigkeit zu, sich auf sein Maß zu bescheiden und in solcher Bescheidung doch dem Ganzen gerecht zu werden, nur in solchem Humor überschreitet der Mensch die Konzentration auf das Ich im Vertrauen auf den, der es gewährleistet, daß der letzte Satz des Buches stimmt: „Es kann nicht nur, es wird schon noch besser werden". Wiederum ist kennzeichnend, daß Sch. nicht über den Humor reflektiert (dies tut er auch, z. B. im Zusammenhang mit der Gott-ist-tot-Theologie), sondern daß er ihn „hat". Er will übrigens auch — so wiederum der Schluß —, daß der Leser Humor angesichts seines Buches habe. So kann Sch. sich erlauben, manche seiner vielen glitzernden Lichter auch ein wenig rasch und grell zu setzen. Solche Lichter können erfreuen, sie können den Blick aber auch fixieren; das aber wollen und sollen sie nicht, denn wichtiger als die Lichter ist das Licht, das in diesem Buch auf den Weg und auf die Sache des Christlichen in unserer Welt fällt.

Bochum *Klaus Hemmerle*

PRITZ JOSEPH, *Wegweisung zur Theologie.* Briefe Anton Günthers an Johann N. Ehrlich mit einer Einleitung. (Wiener Beiträge zur Theologie XXXVIII) (192.) Domverlag, Wien 1971. Kart. lam. S 132.—, DM 19.80, sfr 22.—.

Die Bedeutung der österreichischen Theologenschule des 19. Jhs. ist heute zu einer allgemein anerkannten Tatsache geworden: A. Günther und C. Werner sind dabei nur die Spitzen einer großen Bewegung. Jene Zeit, da man nur von der Tübinger Schule sprach, A. Günther als Häretiker im Kleindruck der Adversarii (neuerlich) oder höchstens des Corollariums erledigte und C. Werner in das Prokrustesbett der Neuscholastik

preßte, sind — Gott sei Dank! — vorbei. In dieser Perspektive ist das Buch des in Wien und St. Pölten tätigen Fundamentaltheologen zu verstehen: ob das Corpus dieses Buches die Veröffentlichung der Briefe A. Günthers an J. N. Ehrlich oder die Einleitung bildet, sei offen gelassen.

„Wegweisung zur Theologie" nennt sich das Ganze — und das ist es! Einer Theologie, die sich — zum Teil in Parallele zur Amtskirche und deren Out-Insider — manchmal in billiger Modernität und Aktualität, die bis an das Gaghafte heranreicht, „medialisiert" (von Medium — Massenmedium), muß man ihre Sekundärstufe (ob wir dabei nicht zu hoch gegriffen haben?) vorhalten. Das macht P. mit aller Deutlichkeit in der „Einleitung". Hier steht nichts zwischen den Zeilen — alles, was gesagt werden soll, wird in den Zeilen gesagt. Daß P. dabei A. Günther nicht „zitiert" (wie man eben „Große" zitiert), sondern „aktualisiert" (Bedeutung dieses Vokabels siehe Bibelwissenschaft), erhöht das (seit Sokrates notwendige) ironisch-kritische Element. Um den inhaltlichen Reichtum aufzuzeigen, bleibt kein anderer Weg als die Aufzählung der Kapitelüberschriften: Offenheit der Theologie, Theologie — ein Anliegen aller, Pluralismus in der Theologie, Theologie und Lehramt in der Kirche, Meinung und Dogma, Theologie als Philosophie der Offenbarung, Das Problem einer theologischen Terminologie, Die anthropologische Grundlegung der Theologie, Philosophie und Theologie, Wissen und Glauben.

Der Rezensent sieht in dieser „Einleitung" ein „Compendium theologiae", das zugleich ein Repetitorium für eine (eventuell theologisch und nicht bloß praktisch orientierte) Klerusfortbildung darstellt. Es sei erlaubt, die gesonderte Ausgabe als Taschenbuch anzuregen (nicht um zu kürzen, sondern der größeren Verbreitung wegen!). An die Leser der Besprechung erlaubt sich der Rezensent eine Testfrage: Von wem stammt der heute stets zitierte Terminus „Ursakrament"?

Der zweite Teil bringt die erwähnten Briefe A. Günthers an J. N. Ehrlich. J. N. Ehrlichs (1810 bis 1864) äußere Stationen: Professor am philosophischen Lyzeum in Krems (1836 bis 1850), Professor der Moraltheologie in Graz (1850 bis 1852), Professor der Moraltheologie in Prag (1852—1856); 1856 übernahm er die neuerrichtete Lehrkanzel für Fundamentaltheologie zusammen mit der Verpflichtung, an der philosophischen Fakultät Vorträge über Religionswissenschaft zu halten. — Briefe wiederum stehen in einer ganz bestimmten hermeneutischen Situation: Gelegenheitsschrift, dialogische Struktur, Schriftlichkeit d. h. Bleibe im Durchgang der Zeitlichkeit. Die Briefe erstrecken sich auf die Zeit von 1841 bis 1862. P. ergänzt sie in den Anmerkungen durch biographische und sachliche Hinweise. Inhaltlich haben diese Briefe ein sehr breites Spektrum: Dank für Wein (von dem Günther ganz begeistert schreibt) und Senf aus Krems bis zu Entfaltung und Diskussion über echt theologische Probleme (Kritik an Fehlformen eingeschlossen). Dabei dominiert die Frage Selbstbewußtsein des Menschen und impliziertes Gott-er- und -bekennen. Für die Deutung des Güntherschen Systems ergeben sich viele philosophie- und theologiegeschichtliche Hinweise. Darüber hinaus handelt es sich um die Veröffentlichung von ausgesprochenem Quellenmaterial.

Der Rezensent möchte nicht nur mit einer Empfehlung schließen, sondern damit den Dank verbinden, daß er durch den Autor auf den „Weg der Theologie" gewiesen wurde und bei der Erforschung dieser Hochblüte österreichischer Theologie mitarbeiten kann.

St. Pölten/Wien *Karl Beck*

LANCZKOWSKI GÜNTER, *Religionsgeschichte Europas.* (140.), (Herder TB 406.) Freiburg 1971. Kart. lam. DM 3.90, sfr 4.90, S 29.—.

Der Ansatz des Buches, den das Einleitungskapitel bietet, ist sehr eindrucksvoll: Ohne eine natürliche Grenze gegen Osten wird Europa nicht durch seine Geographie, sondern durch den „Geist", d. i. durch das Christentum zu einem Gebilde von bestimmter Prägung. Das Evangelium geht einen Verschmelzungsprozeß mit den heidnischen Religionen ein. Diese Gemeinsamkeit berechtigt wiederum von einer Religionsgeschichte Europas zu sprechen. Denn die Kirchengeschichte sei eine geradlinige Fortsetzung der Religionsgeschichte Europas. Diese These ist überaus anspruchsvoll und kann nicht in einem Überblick von 132 Seiten abgetan werden.

Eine Religionsgeschichte, die sich fragen würde: Welche Elemente christlicher Theologie, Literatur und Kunst, welche Elemente des Kirchenrechts, der Verfassungsgeschichte, des christlichen Brauchtums, der Liturgie und der Zeremonien verraten einen religionsgeschichtlichen Hintergrund, ist meines Wissens noch nicht geschrieben. Es würde den christlichen Theologen bescheidener und ehrfürchtiger machen, wenn er im einzelnen wüßte, welche religiösen und kulturellen Beiträge innerhalb des heutigen Christentums von den westgotischen, fränkischen, iroschottischen oder magyarischen Stammesreligionen kommen.

Die Form des Taschenbuches erlaubte wohl nicht mehr als eine lexikographische Aufzählung religionsgeschichtlicher Phänomene. Von einer „Religionsgeschichte" im eigentlichen Sinn kann daher kaum die Rede sein.

Bochum *Gerhard Winkler*

DOGMATIK

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

Die Fragen um das rechte Verständnis der Dogmenentwicklung sind in den letzten Jahrzehnten aus mannigfaltigen Gründen wieder sehr wach geworden. So ist es ein Verdienst des Autors der hier zu besprechenden Arbeit, ein so gediegenes Werk vorgelegt zu haben. Geht es doch heute nicht mehr nur um eine allzu vordergründige theologische Erklärung der Dogmenentwicklung mittels des unzureichenden logischen implicite-explicite-Schemas, sondern schon längst um das rechte Verständnis der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis und somit um die Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit und Wahrheits- und Erkenntnisüberlieferung überhaupt. Freilich ist diese Fragestellung am dringlichsten im Bereich der Theologie bzw. der christlichen Verkündigung. In seinem, durch reichhaltige Literaturkenntnis ausgezeichneten und klar gegliederten Werk behandelt Sch. sein Thema genau in der im Titel angegebenen Weise: Bewußt wird die Arbeit eine erkenntnistheoretisch-theologische Studie genannt. Es ging nicht darum, den vielen Theorien um den Dogmenfortschritt noch eine weitere hinzuzufügen. Vf. möchte vielmehr „sowohl gnoseologisch als auch theologisch erweislich machen, wie die ursprüngliche Offenbarungswahrheit in ihrer geschichtlichen Vermittlung als die im Christusereignis an uns ergangene eine und selbe erkannt und verstanden werden kann. (2 f).

Im 1. Teil wird die Problematik der Dogmenentwicklung aufgewiesen, indem über die Möglichkeit und den Ursprung der Dogmenentwicklung im Christusereignis und im NT als Modellfall reflektiert und der Ort sowie die Grenzen der Entfaltung des Dogmas angegeben werden. So ist der Weg offen, die Problematik der Dogmenentwicklung auf die der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis überhaupt zurückzuführen (52—70). Im 2. Teil werden sodann die wichtigsten Lösungsversuche vorgetragen, die bisher versucht wurden, wenn es darum ging, das depositum fidei zugleich mit einem feststellbaren Fortschritt wenigstens der expliziten Entfaltung des Dogmas zusammenzuschauen. Es lassen sich solche erkennen, die die Geschichtsproblematik noch nicht kennen oder ausklammern (73—124); andere haben sich am Entwicklungs- oder geschichtlichen Überlieferungsgedanken verschiedener Prägung entzündet (125—170); einige neuere Lösungsversuche werden als „theologisch" angesprochen (171—212). Der 3. Teil der Arbeit, „Die Wahrheit der Offenbarung in der geschichtlichen Vermittlung der Überlieferung der Kirche", versucht, zumindest den Raum anzugeben, in dem nach einer einigermaßen adäquaten Lösung zu suchen ist, wenn nicht gar, diese in ersten Umrissen zu bieten. Dabei wird ein besonderes Augenmerk gelenkt auf die erkenntnistheoretisch besondere Struktur gerade der geschichtlich vermittelten Wahrheit, die spezielle logische und hermeneutische Fragen aufgibt. Dann wird eine Lösung der Antinomie gesucht, die speziell im Faktum des Dogmenfortschritts einerseits und der Abgeschlossenheit der öffentlichen Offenbarung und somit des „depositum fidei" andererseits aufscheint. Ein Kapitel über die „theologische Struktur der geschichtlich vermittelten Offenbarungswahrheit" (301—346) beschließt die Untersuchung, wobei besonders dankbar notiert wird, daß auf das Wirken des Hl. Geistes und auf das Spezifische des Glaubensverständnisses hingewiesen wird.

Das große Verdienst der Arbeit dürfte vor allem darin zu sehen sein, in einer sachlichen und kritischen Weise den augenblicklichen Stand der Diskussion um die Dogmenentwicklung darzubieten und zugleich anzugeben, in welcher Richtung etwa die Lösung dieser ja nicht nur die theoretische Theologie heute bedrängenden Frage zu suchen ist. Die angebotenen Gedanken mögen, vielleicht durch die intensive Beschäftigung mit den bisherigen Lösungsversuchen bedingt, noch allzu sehr an jener Antinomie (Faktum des Dogmenfortschritts — Abgeschlossenheit der Offenbarung) als eigentlichem Problem haften bleiben; jedenfalls werden sie zu berücksichtigen sein. Eine gewisse und notwendige Ergänzung des Gebotenen dürfte wohl darin liegen, neben den vom Autor angewendeten Sichtweisen auch die der grundlegend personalen Struktur mitzubedenken, die sowohl dem Offenbarungsgeschehen selbst eignet, wie auch dann der sog. Dogmenentwicklung im personalen Geschehen der Überlieferung. Gerade hinsichtlich der kirchlich-personalen Tradition der „Wahrheit" sollte bei der weiteren theologischen Erarbeitung einer Lösungsannäherung nicht vergessen werden, daß „Offenbarung" und „Wahrheit" zunächst Leben, dann auch Lehre ist, und daß das Interpersonale hier nicht ausschließlich (wenn auch unbewußt und ungewollt) nur im menschlich-innerkirchlichen (oder auch universal-menschlichen) Zueinander gesehen werden darf, sondern eben auch im Zueinander und Miteinander Gottes und seiner Kirche — und so wäre wieder auf das besondere Wirken des die Kirche belebenden Geistes hingewiesen.

HASENHÜTTL GOTTHOLD (Hg.), *Staub der Jahrhunderte oder Wie kann man Dogmen glaubhaft verkündigen?* (159.) Grünewald, Mainz 1971. Snolin. DM 16,80.

Zu der hier vorgelegten Sammlung einzelner

Beiträge, die sich unter das im Buchtitel angegebene Thema stellen, schrieb der Herausgeber ein kurzes Vorwort. Im Bewußtsein der besonderen heutigen Schwierigkeiten, denen sich ein verantwortungsvoller Verkünder der christlichen Heilsbotschaft gegenübergestellt sieht, soll „eine Möglichkeit gezeigt werden, wie zentrale dogmatische Fragen heute wieder zur Sprache gebracht werden können und wie ihre Verkündigung aussehen könnte" (7). In „zehn Konkretionen" sollen die „wichtigsten Lebensfragen des Christen" berührt und Antworten gesucht werden, die dem heutigen Menschen gerecht werden" (7—8); diese Antworten werden jeweils aus evangelischer und katholischer Sicht geboten. Jeder Autor bringt in seinem Beitrag einen dogmatischen Teil und ein Verkündigungsbeispiel. Die Themen sind: Die Sinnfrage des menschlichen Lebens (Fr. Krüger — P. Hünermann); Die Heilstat Gottes in Christus (R. Weth — A. Grabner-Haider); Die Schuld des Menschen (R. Röhricht — K.-H. Weger); Die neue Gemeinschaft (Kirche) (E. Vályi-Nagy — H. Häring); Des Menschen Heil und Zukunft (M. Veit — A. Große-Suermann). Biographische Notizen zu den Autoren schließen das Werk ab.

Es ist nicht leicht, zu den einzelnen Beiträgen auf diesem knappen Raum hinreichende Bemerkungen zu machen. So seien nur einige Dinge genannt. Insgesamt gesehen wundert man sich nach der Lektüre der Beiträge nicht wenig über den gewählten Haupttitel der Sammlung. Es ist nicht einsichtig, was hier eigentlich mit „Dogma" gemeint ist. Zudem sind die Darlegungen etwa von Grabner-Haider und A. Große-Suermann in ihren oberflächlichen, oft einfach unrichtigen Behauptungen und in ihrer dogmatischen Uninformiertheit unerträglich. Wie kann man (z. B.) sagen: „Niemals (!) wurde den Christen mit Nachdruck gesagt, daß es von ihrem Tun ... abhängt, was einmal endgültig aus dieser Erde wird ... Die dogmatische Eschatologie provoziert den Menschen nur zur Aktivität um seiner selbst willen, nicht um anderer willen" (147: Gr.-S.). Solcherart Beispiele gibt es (leider) die Fülle. Wenn in mehrfacher Wiederholung als „Spezificum der katholischen Glaubenslehre" (65) gesagt wird: „Gott hat gehandelt, endgültig, jetzt muß der Mensch handeln. Gott hat sein Werk an den Menschen abgetreten" (66; Gr.-S.), so ist das für jedes christliche Welt- und Daseinsverständnis schlechthin ein Unding. Mit dieserart platten Sätzen (vgl. auch: „Das Ziel heißt ‚Reich Gottes', das ein Reich des Menschen sein wird, der zu sich selbst gekommen ist!": 68) wird man eben gerade heutiger Verkündigungsnot nicht gerecht. Die Menschen durchschauen diese verbilligte „politische" Theologie längst. „Das Stellvertretungsbekenntnis hat radikale Gleichschaltung und Kommunikation zur Folge" (61): das sagt jeder ehrliche Marxist besser und mit größerer Berechtigung, da er sich nicht auf falsch verstandene Hl. Schriften beruft. So fragt man sich, ob eben nicht zwar der Staub der Jahrhunderte, sondern der Staub, der sich auf vielleicht nie aufgeschlagene Lehrbücher während der Studienjahre gesammelt hat, eine Einsichtnahme in gültige dogmatische Traktate verhindert hat. Dabei darf sich heute niemand mehr auf die (freilich oft unzureichenden) alten Lehrbücher berufen, da wir längst die dogmatischen Arbeiten von Theologen wie K. Rahner, Y. Congar, H. U. v. Balthasar, K. Barth (um nur einmal diese älteren zu nennen) vorliegen haben.

Am besten gelungen erschienen uns die Beiträge etwa zur Schuldfrage (neben dem von P. Hünermann), vor allem der von R. Röhricht. Darin ist aufgegriffen, was die Menschen nach wie vor spüren und sich auch von Theologen nicht ausreden lassen möchten — mit Recht —, daß nämlich die Schuld nicht wegdiskutiert noch wegdialogisiert werden kann. Hier werden auch wirklich brauchbare Gedanken für die Verkündigung heute geboten.

Insgesamt also leider ein etwas zwiespältiges Werk. Das Anliegen ist gut, das Bestreben zu loben; der Erfolg dürfte in der angegebenen Richtung eher zu suchen sein. Heute tut bei den Verkündern zuerst ein demütiges Studium not; dann haben wir die Zuversicht, daß „der Geist zu sagen gibt, was wir reden sollen".

Wien *Raphael Schulte*

SIMONIS WALTER, *Ecclesia visibilis et invisibilis.* Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus (Frankfurter Theologische Studien, 5. Bd.) (XIV und 134.) Frankfurt/M. 1970. Paperback DM 29.—.

Studien dieser Art zeigen dem Leser von heute, dem vielleicht die Problematik um sein Kirchenverständnis bewußter geworden ist, daß sich schon die frühe Kirche die Frage stellen mußte, ob diese Kirche ein sichtbares, soziologisch umschreibbares und hierarchisch strukturiertes Gebilde sein muß oder ob Glaube und anonyme Zugehörigkeit ausreichen und es nur eine Kirche der Heiligen geben kann.

Die Untersuchungen des Autors konzentrieren sich im ersten Teil, in dem die ekklesiologische Tradition der afrikanischen Kirche vor Augustin behandelt wird, auf den Kirchenbegriff bei Cyprian, bei den Donatisten und bei Optatus von Mileve. Die Donatisten scheinen die Konsequenz aus Cyprian gezogen zu haben, während Optatus bereits auf die neue Linie Augustins verweist, dem der zweite Teil des Buches gewidmet ist.

Kirche ist bei Cyprian heilige Gemeinschaft und wird nur von der Gemeinschaft her gesehen. Aus dieser nur personalistischen Sicht im Wesen der Kirche ist eine Unterscheidung

zwischen Form und Inhalt nicht am Platz. Eine eigentliche Wesensdefinition bietet Cyprian nicht. Aus den Umschreibungen ergibt sich, daß für ihn Kirche ein Gebilde aus Kirchenvolk und Hierarchie ist. Im Vordergrund steht dabei die Hierarchie, die das Volk Gottes zu leiten hat. Die Donatisten vertraten eigentlich nur konsequent die „originär afrikanische ekklesiologische Tradition, welche von Tertullian und Cyprian geprägt wurde ..."(23). Die zunächst parallel laufende römische Tradition überholte die afrikanische, „weil die Gunst der historischen Umstände auf seiten der römischen ... Kirche und Theologie liegt" (23). Kirche ist nach donatistischer Auffassung nur communio sanctorum. Alles andere gehört nicht zu ihr, daher wird sie immer eine kleine Kirche bleiben und Katholizität ist gerade kein echtes Merkmal, wenn man darunter Quantität versteht. Die Donatisten sehen darin einen qualitativen Begriff, nämlich die Bewahrung der echten Sakramente. Heiligkeit ist somit primär ekklesiologisch und nicht ethisch verstanden.

Als Augustinus offiziell in den Dienst der Kirche getreten war, stieg auch sein Interesse für das Wesen der Kirche. Die bisherigen spekulativen Überlegungen gegen Manichäer und Skeptizisten wichen praktischen Aufgaben im Dienste der Einheit und Erhaltung des Friedens in der Kirche. Er vertritt die Ansicht, daß die Kirche in ihrer konkreten weltlichen Existenzweise ein corpus permixtum sei, wo Heiliges und Unheiliges zusammenlebt. Darum ist die Kirche der Vollendung nur zum Teil mit der irdischen Kirche ident. Augustin liest seinen Kirchenbegriff von der Kirchenwirklichkeit ab. Waren bei Cyprian Sünder in der Kirche noch die traurige Ausnahme, so gehörte es zu Augustins Zeiten bereits zum Wesen der Kirche, daß sie aus Guten und Bösen besteht. Sie ist ecclesia permixta (84). Ecclesia sancta und ecclesia permixta sind nicht zwei entgegenstehende Wirklichkeiten, sondern zwei verschiedene Gesichtspunkte der einen Kirche. Kirche ist nicht nur eine „Dimension des Personalen, Existenziellen", sondern auch eine „Dimension des Sakrament-Institutionellen" (99); mit anderen Worten, es ist zu unterscheiden zwischen Form und Inhalt, Leib und Geist, Sichbarem und Unsichtbarem, sacramentum und gratia.

Das gute Inhaltsverzeichnis entschädigt nur zum Teil für das Fehlen jedweden Registers.

St. Florian *Karl Rehberger*

GALOT JEAN, *Vers une nouvelle christologie.* (Collection „Théologie et vie".) (119.) Duculot, Gembloux/Lethielleux, Paris 1971. Kart. lam. FB 99.—.

Vorliegendes Werk des bekannten Jesuiten, eine Studie zur Neuorientierung der Christologie, ist in vier Großabschnitte gegliedert, von denen sich der erste (5—40) ausführlich und kritisch mit den neuen christologischen Arbeiten von *A. Hulsbosch, E. Schillebeeckx* und *P. Schoonenberg* beschäftigt. Allgemeines Kennzeichen dieser modernen Auffassungen in der Christologie ist nach Meinung des Vf. das bewußte Abgehen vom traditionellen Glauben der Kirche, wie er in den großen Konzilien von Nicaea, Ephesus und Chalcedon festgelegt wurde. Da die neuen Theorien Jesus als gewöhnlichen Menschen, in dem sich Gott offenbare, hinstellten, werde zwar die Schwierigkeit, die sich aus der Verbindung der göttlichen mit der menschlichen Natur ergebe, vermieden. Wenn Christus aber nur eine menschliche Subjektivität oder Persönlichkeit (subjectivité ou personnalité humaine) besitze, so bleibe die *hypostatische Union,* wie sie *Schillebeeckx* vorschlage, im Dunkeln. Das eigentliche Problem werde dadurch letzten Endes unterdrückt und das *Mysterium* der Inkarnation aufgelöst, statt daß man versuchte, es aufzuhellen. Mit Recht betont G., daß die neue Ansicht der drei genannten holländischen Theologen keineswegs mehr der grundsätzlichen Aussage der Evangelien entspricht, denn hier wird die transzendente göttliche Sohnschaft Jesu als wesentliches Objekt des christlichen Glaubens deutlich aufgezeigt (vgl. etwa Jo 20, 30 f). Wenn sich *Schillebeeckx* auf manche Texte der mittelalterlichen Scholastik, im besondern des Thomas v. A., berufen möchte, so beruhe dies auf einer schiefen Interpretation. Echter theologischer Pluralismus muß nach Galot immer innerhalb der Gegebenheiten des Glaubens bleiben, da es sich sonst um keine authentische Suche der geoffenbarten Wahrheit mehr handeln könne. Einer neuen Christologie müsse es um ein tieferes Verständnis des Mensch gewordenen Gottessohnes gehen (39 f).

Das 2. Kapitel (41—65) erörtert zuerst die Begriffe „Natur", „Person" und „Hypostase", die nach Auffassung der „neuen Christologie zu sehr an die Kategorien der griechischen Philosophie gebunden seien und der heutigen Zeit mit ihrem philosophischen Denken nicht mehr entsprächen. Demgegenüber weist Vf. darauf hin, daß sich die Unterscheidung dieser Begriffe erst nach und nach aus dem christlichen Denken heraus entwickelt habe. Das Konzil von Chalcedon verwende zwar griechische Termini, doch diese seien fundamentale Gegebenheiten, die für die Menschen aller Zeiten Gültigkeit besäßen. Der absolute Wert von Konzilsentscheidungen liegt für G. nicht darin, daß sie ein für allemal alles sagen, sondern daß sie zu einem bestimmten Problem *etwas Endgültiges* aussagen. Es sei darum ebenso bedauerlich, wenn sich manche Theologen in der Christologie zu ausschließlich an die Formulierungen des Konzils von Chalcedon hielten, da so die Weiterentwicklung zu einem vertieften Verständnis des Geheimnisses der Inkarnation unmöglich werde. Da dieses Konzil die Inkarnation

mehr von einem statischen Gesichtspunkt aus betrachtet habe und weniger als Ereignis, geht es G. heute vor allem um eine *dynamische Christologie,* um den persönlichen Einsatz Gottes bei der Erlösung der Menschheit. Im Zusammenhang damit untersucht Vf. zuerst die traditionellen Definitionen über die Inkarnation sowie die relevanten Schriftstellen, um dann diesen transzendenten *Dynamismus* im einzelnen zu erläutern. Die Menschwerdung des göttlichen Wortes sei weitaus mehr als die bloße Offenbarung Gottes im Menschen Jesus: Sie sei der Einbruch des ewigen Seins in das zeitliche Werden, ein Akt totaler Entäußerung (Kenosis) aus Liebe zum Vater und zu den Menschen, vollkommen frei nach Absicht und Wollen.

Im 3. Abschnitt (67—94) behandelt der Autor zunächst die *Heilsdynamik* der drei göttlichen Personen und konfrontiert sie mit den Auffassungen von *Hulsbosch* und *Schillebeeckx,* dann wendet er sich der *„dynamischen* Unveränderlichkeit Gottes" zu. Wie bereits *K. Rahner* gezeigt hat, darf der Begriff der Unveränderlichkeit Gottes nicht zu eng gefaßt werden. Er sei zwar durch Schrift und Tradition eindeutig bestätigt, besage aber keinesfalls, daß die Inkarnation nicht der absoluten Willensfreiheit der zweiten göttlichen Person entspringe.

Das 4. Kapitel (95—116) trägt den Titel „Das menschliche Antlitz Gottes". Dieses enthüllt sich uns in Jesus Christus und wird mit Recht in der heutigen Christologie besonders betont. Gerade hier kommt nach G. auch der Wert einer Unterscheidung der zwei Naturen zum Ausdruck: Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch. Aus Angst, die Göttlichkeit Christi einzuschränken, habe die Theologie früherer Zeit oft zu Unrecht dessen integrales Menschsein beschnitten und ihm z. B. jede Art von Unwissenheit, Krankheit oder spontaner Gefühlsregung abgesprochen. Es sei aber wohl anzunehmen, daß Jesus auch in geschlechtlichen Dingen wie andere Menschen empfunden habe, die Sexualität jedoch seinem moralischen Verhalten harmonisch eingliederte. Die Wunder Jesu sind für den Vf. vorweggenommenes Zeugnis der wunderbaren Umgestaltung der Menschheit, die Christus kraft seines Erlösungsopfers wirkte. In Jesus erscheine ein neuer Mensch, dessen Liebe keine Grenzen kenne; in dieser durch und durch menschlichen Liebe drücke sich jedoch ebenso die Unermeßlichkeit der göttlichen Liebe aus. Die Inkarnation stelle die höchste Verherrlichung des Menschen dar. Daher begründe die Christologie eine neue Anthropologie und gebe dem menschlichen Leben erst seinen tiefsten und letzten Sinn. Wie Lk 2, 52 zeige, habe sich Jesus nicht nur physisch, sondern auch psychisch und moralisch entwickelt; trotzdem wußte er stets von seinem göttlichen Ich. „Das wesentliche Problem der Psychologie Christi besteht nicht darin, zu wissen, wie ein Mensch Kenntnis von seiner Göttlichkeit erlangt hat, sondern wie der Sohn Gottes auf menschliche Weise zur Kenntnis seiner Identität mit Gott gekommen ist, auf dem Wege nämlich, wie menschliche Erkenntnis eben entsteht und sich weiterentwickelt." (109.) Abschließend betont G., daß die zwischenmenschlichen Beziehungen erst durch die Inkarnation des göttlichen Wortes grundsätzlich umgestaltet wurden. Wollte man Christus nur als Mensch sehen, so wäre eine derartige Umgestaltung nicht denkbar; ebenso würde unser heutiges Leben wesentlich anders geartet sein. —
Ein wertvolles Buch, das der modernen Christologie neue Wege weisen will, ohne das bewährte Alte zu verwerfen, dabei aber auch den Mut aufbringt, theologischen Irrtümern und Fehlhaltungen entschieden entgegenzutreten.

Kremsmünster *Konrad Kienesberger*

HEITMANN CLAUS/SCHMELZER FIDELIS (Hg.), *Im Horizont des Geistes.* Antwort auf eine Krise. (77.) Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg/Schöningh, Paderborn 1971. Kart. lam. DM 6.80.

Der Titel meint den Hl. Geist, der Untertitel deutet seine Abwesenheit in Theologie und Verkündigung an. Das Thema wird aus katholischer und evangelischer Sicht unter ekklesiologischem, naturphilosophischem, dogmatischem und soziologischem Gesichtspunkt behandelt.
Kirche ist nach O. A. Dilschneider der Schnittpunkt von dynamischem Wirken des Geistes im Zeugnis von Wort und Tat und wesenhaftem Sein des Geistes als Amt und Institution. Dieses originelle Modell ließe sich auch von der Christologie her gewinnen, womit die behauptete „Schlüssel- und Ausgangsstellung" der Lehre vom Geist (9) fraglich wird. — H. Mynarek versucht eine „Pneumatologie des Lebens und der Evolution" mit beachtlichem exegetischen und naturwissenschaftlichen Material. Die Hinweise auf die verschwenderische Pracht der Natur werden bei entsprechend Disponierten ankommen, weniger die Vernachlässigung der negativen Seiten des Naturgeschehens bei anders Disponierten. — Ohne in eine Pneumatomanie zu verfallen, vermag H. Mühlen, gestützt auf das paulinische „im Geist", unbeschwörend die Bedeutung des Pneuma für Theologie und christliche Existenz aufzuzeigen: Nur der Geist wirkt die in der Gemeinschaft erfahrbare persönliche Be-geisterung für Jesus. Die daraus abgeleiteten praktischen Folgerungen enthalten wirklich „Zündstoff" (59.) — Gemessen an S. v. Kortzfleischs Analyse der Gefahren und Fehlformen einer Geisttheologie in der heutigen Gesellschaft nehmen sich des Autors positive Hinweise zu einer neuen Pneumatologie, gipfelnd in der Forderung nach „Verifizierbarkeit einer religiösen Aussage" (73), eher dürftig aus.

Das Thema so kurz zu behandeln, ist Wagnis genug, das jedoch innerhalb dieser Grenzen gelungen ist. Die ökumenische Orientierung des Bändchens hätte durch eine ostkirchliche Stimme nur gewinnen können. Doch wird im Einbandtext „eine weit größere ökumenische Tagung im Jahre 1972 über die Theologie des Heiligen Geistes" versprochen.

Salzburg/Wien *Felix Hammer*

RAHNER K./SEMMELROTH O. (Hg.), *Theologische Akademie VIII.* (99.) Knecht, Frankfurt/M. 1971. Brosch. DM 11.80.

Auch dieser 8. Band der bewährten Reihe gibt einen interessanten Durchblick durch einige in der heutigen Diskussion stehende Glaubensthemen und bietet dem aufgeschlossenen Christen jeder Konfession — weil im Prinzip überkonfessionell angelegt — beste Information. — Rahner geht in seinem Beitrag „Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt" davon aus, daß heute eine besondere Form von „Apostasie" (nicht Häresie, wovon allerdings der nächste Beitrag S. 45 noch keine Notiz nimmt), als „Abfall vom Christentum als ganzem", darin gegeben ist, daß manche das Eigentliche des Christentums mit Nächstenliebe, radikaler mit dem konsequenten Horizontalismus verwechseln. Dies geht offenbar an die Adresse der „politischen Theologie", von der sich aber R. nicht einfach distanziert, sondern nur die Isolierung ihrer Tendenzen vom umfassend Christlichen mit seiner Vertikale anprangert, weil die Kirche in ihrem Heilsauftrag ja tatsächlich auf eine echte „Humanisierung der Welt" angelegt ist. — Ähnliches gilt im Prinzip für das von H. Bacht behandelte Thema des nächsten Beitrages: Ökumenismus heute — Chancen und Gefahren. Denn Praxis und Theologie, das soziale Engagement und die spirituelle Verankerung in der Tiefe dürfen nicht auseinanderfallen. Chancen liegen in dem vom II. Vatikanum geförderten neuen katholischen Kirchenbewußtsein, die aber gegen die Gefahren einer anti-institutionellen, dogmatisch relativierenden Schwärmerei verteidigt werden müssen, soll es nicht zu einem blassen „Säkular-Ökumenismus" kommen. — Im nächsten Beitrag gibt der Dogmatiker (O. Semmelroth) Antwort auf die vom Exegeten aufgeworfene Frage: Abschied vom Teufel? (H. Haag.) Im Ergebnis weichen beide nicht weit voneinander ab. Die Frage bleibt offen, ob das Böse eine Kategorie oder Person ist. Auch das oft zitierte IV. Laterankonzil (1215) kann hier zu keiner satzhaften Lösung beitragen. — J. B. Hirschmann nimmt in „Kirche und bürgerliche Ehescheidungsrechtsform" zu einem tagespolitischen Thema Stellung, indem er den notwendigen Beitrag der Kirche im umfassenden Zusammenhang ihres Dienstes an Ehe und Familie sieht. — Das Angebot der Moraltheologie für diese Aufgabe geht aus dem Vortrag von H. Rotter über „Tendenzen in der Moraltheologie" hervor, zu denen u. a. „die Ablösung einer überwiegend juridischen Methode durch eine theologische Anthropologie" gehört.

Graz *Winfried Gruber*

KOLPING ADOLF, *Unfehlbar? Eine Antwort.* (Theol. Brennpunkte 28.) (117.) Kaffke, Bergen-Enkheim 1971. Kart. lam. DM 11.80.

Mit dieser Schrift schaltet sich der Freiburger Theologe in die Debatte um Küngs Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage?" ein. Er referiert zuerst die wichtigsten Thesen dieses Werkes (9—33) und gibt dann einen Überblick über den Diskussionsstand von etwa Frühjahr 1971 (34—65). Im dritten, dem eigentlichen Hauptteil (66—113) setzt er sich aus fundamentaltheologischer Sicht mit Küng, aber auf weite Strecken auch mit K. Rahner auseinander, der zwar als Kontrahent des Tübinger Dogmatikers aufgetreten sei, doch grundsätzlich auf der gleichen Basis wie er stehe. Vf. sieht sie in der Reduktion des Glaubens auf Christus. Demgegenüber stellt er die Forderung, das konkrete Leben der Kirche in das Glaubensverständnis als wesentlichen Faktor einzubeziehen. Er wendet die christologische Terminologie auf die Kirche an und bezichtigt Küng eines ekklesiologischen Nestorianismus. In einer Theorie der Geschichtlichkeit von Glaubenssätzen kommt K. mit seinem Gegner darin überein, daß es keine a priori unfehlbaren Sätze gibt, doch folge daraus nichts gegen die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes. Dieses beziehe sich nicht auf den Satz als solchen, sondern auf die gemeinte Wirklichkeit. Im Satz selber sei eine Amalgamierung von „Hauptaussageabsicht" (das Intendierte) und „Hilfsaussageabsicht" (begleitende Vorstellungen) unumgänglich. Nach den beiden Vatikanischen Konzilien komme nun dem Lehramt die Aufgabe der „Justierung" der dogmatischen Sätze zu, die diese immer wieder von den dem Irrtum unterworfenen Hilfsaussagen zum Intendierten hin korrigiere. Dazu ist es durch den göttlichen Beistand befähigt.

Das kleine Buch, geschrieben vom Boden der klassischen Theologie aus, bietet eine gediegene und gründliche Einführung in die Problematik von Dogma, Geschichte und Kirchenamt, die sicher auch in Zukunft zu einem Hauptgebiet theologischer Forschung gehören wird. Man hat dem Vf. zu danken, daß er die Kontroverse aus der Aktualität der Tagesanfrage in die größeren historischen Perspektiven stellt. Zu fragen bleibt, ob die Relativierung der Person Christi und der Schrift auf die Kirche (vgl. 84, 100) diese nicht wieder zur norma normans (verkörpert ausschließlich im Lehramt) macht, anstatt sie als creatura Verbi ernst zu nehmen. Die Versuchung des ekklesiologischen

Monophysitismus liegt nahe, wie K. selber sieht.

Regensburg *Wolfgang Beinert*

MORALTHEOLOGIE

ACADEMIA ALFONSIANA, *Studia moralia* VIII. (474.) Roma 1970. Brosch.

Die Studia moralia der Academia Alfonsiana im Rahmen der Päpstlichen Lateranuniversität erscheinen jährlich in einem stattlichen Band und sind ein Zeugnis fleißiger Forschung und exakter Arbeit. Die Themen sind zwar weithin moraltheologisch, bieten aber darüber hinaus eine gesamttheologische Information, die bei der Unüberschaubarkeit der Fachliteratur auch dem Fachmann neu ist. Kurze lateinische Summarien leiten die Beiträge ein, die alle in lebenden Sprachen geschrieben sind.

Domenico Capone faßt in seinem Beitrag „La verità nella coscienza morale" die Tradition und neue Ergebnisse zusammen und spricht mit seinen christlich-biblischen Gedankengängen hauptsächlich romanische Leser an. *Jan Flipsen* zeigt in seiner Arbeit „Spannung zwischen Glaube und Welt", daß er Helmut Thielicke nicht nur treffend zitieren kann, sondern auch dessen Ausführungen über die Ambivalenz der weltlichen Strukturen gut verstanden und ausgewertet hat. Buch, Gedankenwelt und Film „Der nackte Affe" von D. Morris machen den Aufsatz „Ethische Fragen, aufgeworfen durch ethologische Lösungen" von *Josef Endres* besonders aktuell. Darstellung, Bewertung und Beurteilung verdienen den Ausdruck der „Mesotes" in des Wortes bestem Sinne.

Die Zusammenstellung von *Alphonse Humbert* „Les péchés de sexualité dans le Nouveau Testament" bringt zunächst eine genaue Bestandsaufnahme des biblischen Befundes zur Unsittlichkeit der außerehelichen und widernatürlichen Sexualität, zeigt aber auch, daß der Bibel trotz klarer Aussage und klarer Grundsätze jede einseitige (positive oder negative) Betonung der Geschlechtlichkeit fernliegt. „Zum Problem der Exkommunikation nach dem Matthäus-Evangelium" behandelt *Heinz Giesen* die Zurechtweisungsstelle Mt 18, 15 ff (im Vergleich Mt 16, 19 und Jo 20, 23), das Bild vom Ausreißen der Glieder (Mt 18, 8 f) und die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24 ff) und vom Fischfang (13, 47 f). Unsere Zeit ist die Ära der christlichen Eschatologie, die Moraltheologie ist das eschatologische Geheimnis Christi, durch den wir der Sünde absterben und in Christus leben: Zu diesen Ergebnissen kommt *Robert Koch* in seiner Arbeit „L'eschatologie dans la théologie catholique contemporaine. Son importance pour la théologie morale" (mit einem großen Überblick über die theologische Literatur).

Pierre Maraval handelt über „L'Eglise du IVème siècle et l'esclavage". Trotz aller doktrinären Ablehnung der Sklaverei konnte die Kirche die bürgerlichen Gesetze nicht ändern und wollte auch durch Radikallösungen die öffentliche Ordnung nicht zu sehr stören, die auf die Sklaverei wirtschaftlich angewiesen war. Das theologische Denken über „L'Assurance maritime chez les théologiens des XVe et XVIe siècles" zeigt *L. Vereecke* u. a. am Beispiel von Johannes Maior auf. *H. Boelaars* weist auf die Möglichkeit mehrerer sakramentaler Formen der Buße außer der Einzelbeichte hin („L'indole giurisdizionale e la struttura giudiziale del sacramento della penitenza"). *Bernhard Häring* macht in seinem Diskussionsbeitrag „Verso una soluzione ecumenica del problema dei matrimoni misti" auf einschlägige ungelöste Probleme hin und gibt konkrete Anregungen und wertvolle seelsorgliche Ratschläge. Den Schluß bildet die Festvorlesung zur Inauguration 1970/71 „The infallibility of the Pope in the first und second Vatican Councils" von *John O' Riordan*. Interessant sind auch die Mitteilungen über die Neugestaltung des akademischen Lebens in der Chronik über das Jahr 1969/70 von *Roger Roy*.

Alle Verfasser sehen die Probleme ohne voreiliges Vorpreschen aus einer gewissen römischen Distanz, sie schreiben wohlwollend und ausgleichend: Man muß daher der Academia Alfonsiana danken für die Bereicherung, die sie allen Lesern der Studia Moralia vermittelt.

Linz *Karl Böcklinger*

GRÜNDEL JOHANNES (Hg.), *Abtreibung — pro und contra.* (131.) Tyrolia, Innsbruck. Echter, Würzburg 1971. Kart. lam. S 98.—.

Der Münchener Moraltheologe hat in diesem Band Beiträge von Medizinern, Naturwissenschaftlern, Philosophen und Juristen zusammengestellt und mit der Aufforderung nach toleranter Diskussion des Für und Wider eines Schwangerschaftsabbruchs verbunden. Er wendet sich damit in gleicher Weise an Leser in Österreich wie in der Bundesrepublik Deutschland, wo diese Fragen seit längerem lebhaft öffentlich diskutiert werden.

Wolfgang Wickler, Mitarbeiter von Konrad Lorenz, berichtet aus der Verhaltensphysiologie über Anpassungen im tierischen Bereich an Populationsdichten. Den Nichtbiologen wird seine Feststellung überraschen, daß es bei sozial lebenden Wirbeltieren unter bestimmten Bedingungen regelmäßig zur Vernichtung der Leibesfrucht kommt. Er macht an Beispielen des Sozialverhaltens und der Fortpflanzungsregulation unter sozialem Druck und in Streßsituationen deutlich, daß in gewisser Hinsicht der Mensch mit seinen Problemen der Bevölkerungsdichte und der Geburtenkontrolle keine Sonderstellung ein-

nimmt, sondern daß es im Tierreich biologische Mechanismen eines Entwicklungsstillstandes bei schon bestehender Gravidität (sog. Schwangerschaftsblock) und des Absterbens bereits angelegter Früchte gibt. W. schildert nicht nur diese Befunde aus dem Bereich der Verhaltensphysiologie, sondern zeigt klar auf, welche Konsequenzen für die Probleme menschlicher Gemeinschaften daraus gezogen werden können. Die Sexualität wird von ihm nicht allein auf Nachkommenerzeugung hin orientiert gewertet, sondern er räumt ihr auch eine hohe soziale Funktion in der Partnerbindung und Du-Beziehung ein.

Der Soziologe *Walter Menges* versucht aus den Erfahrungen anderer Länder und den dort andersartigen strafrechtlichen Regelungen Rückschlüsse auf die soziale Bedeutung des Abortes zu ziehen. Er stellt die augenblicklich lebhafte Diskussion um eine Familienplanung als typische Erscheinung einer demographischen Übergangsphase dar. Auf Grund ausländischer Zahlen wird versucht, das Ausmaß provozierter Aborte in der Bundesrepublik Deutschland zu umgrenzen. Dabei werden die sozialen Verhältnisse, die zum Schwangerschaftsabbruch führen können, nur kurz gestreift, wobei die Wohn- und Einkommensverhältnisse sowie Wunsch oder Zwang zur Erwerbstätigkeit im Vordergrund stehen. M. weist besonders darauf hin, daß die aus verschiedenen Ländern vorliegenden Berichte aufzeigen, daß ein weitgehendes Verbot von Aborten zwar eine Verschiebung vom legalen zum illegalen Schwangerschaftsabbruch verursacht, aber Abtreibungen zu verhindern nicht in der Lage ist. Er folgert aus dem Vergleich der Berichte aus osteuropäischen mit westeuropäischen Ländern, daß der provozierte Abort auch als Mittel der Familienplanung vermehrt eintritt, wenn praktikable Methoden einer Empfängnisverhütung noch unzureichend verbreitet sind.

Der Strafrechtler *Walter Hanack* setzt sich mit den Problemen einer Reform des § 218 StGB auseinander. Ausgangspunkt ist der von ihm mitverfaßte Alternativentwurf zur Strafrechtsreform und die darin vertretene Auffassung, daß werdendes Leben ein eigenständiges Rechtsgut sei. Er stellt diese Auffassung Äußerungen aus der evangelischen und katholischen Kirche gegenüber. Ausführlich wird dargestellt, daß durch das geltende Recht ein Schutz des werdenden Lebens zur Zeit nur ungenügend gewährleistet wird. Auch H. betont die partnerschaftliche Bedeutung des ehelichen Geschlechtsverkehrs und weist auf die einseitige Belastung des weiblichen Partners durch möglicherweise nicht gewollte Folgen der Partnerschaftsbeziehung hin. Detailliert werden sodann die Beweggründe aufgezeigt, die die Verfasser des Alternativentwurfes zu ihren Lösungsvorschlägen veranlaßt haben. Beide Gruppen waren in ihren Vorschlägen von dem Bemühen bestimmt, strafrechtliche Regelungen zu finden, die einen wirksamen Rechtsschutz zu geben vermögen. Einigkeit bestand darin, in den ersten vier Wochen nach der Befruchtung durch Strafandrohung den Schutz nicht gewährleisten zu können. Während aber eine Minderheit eine Notwendigkeit über diesen Termin hinaus sah, für Konfliktfälle Ausnahmen festzulegen, über die Gutachterstellen zu entscheiden haben, hat die Mehrheit ihren inzwischen bekannten Vorschlag dahingehend formuliert, daß die Betroffenen in den ersten drei Monaten der Schwangerschaft lediglich eine Beratungsstelle ohne Entscheidungsrecht aufsuchen sollten, um in den Genuß der Straffreiheit zu gelangen. H. wehrt sich abschließend gegen den Vorwurf, der Alternativentwurf ginge von idealistischen Vorstellungen über die Funktion eines weltlichen Strafrechts aus.

Der Innsbrucker Strafrechtler *Friedrich Nowakowski* erläutert anschließend kritisch die Vorschläge der österreichischen Strafgesetzkommission. Anders als im vorherigen Aufsatz sein deutscher Kollege geht er von der grundsätzlichen Notwendigkeit eines durch Strafdrohung verschärften Schutzes ungeborenen Lebens aus. In seiner Erörterung wird deutlich, daß hinsichtlich der ersten Phase vor der Nidation die rechtlichen Voraussetzungen in Österreich von denen der Bundesrepublik differieren. In der Erörterung des Strafmaßes weist er nachdrücklich auf die Diskrepanz zwischen der strafrechtlichen Praxis und den bisherigen österreichischen Lösungsvorschlägen hin. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Indikationen zum Schwangerschaftsabbruch macht deutlich, daß in den österreichischen Überlegungen die Umschreibung und ggf. Ausweitung der medizinischen Indikation im Vordergrund steht. N. hält ein förmliches Feststellungsverfahren über die vorliegenden Gründe für um so wichtiger, je unschärfer die Indikationen vom Gesetzgeber formuliert sind. Nachdrücklich weist er am Ende seines Aufsatzes darauf hin, daß das Strafrecht nur einer der Faktoren ist, die die Einstellung der Bevölkerung in dieser Frage bestimmt.

Der Publizist *Friedrich Graf von Westphalen* spricht sich mit großer Entschiedenheit für die Beibehaltung der Strafandrohung nach Art des jetzigen § 218 aus. Eine Liberalisierung erscheint ihm als ein Dammbruch, der die zuverlässige Rechtsordnung gefährdet. Für die wenigen Ausnahmen, die aus strengen medizinischen Indikationen zugelassen sein sollen, hält er Gutachterstellen mit Entscheidungsbefugnis sowie eine rasch arbeitende Appellationsinstanz für erforderlich. Die sonst von einer Liberalisierung des § 218 erwartete Vermeidung aller nachteiligen Nebenwirkungen (Gesundheitsschädigung durch nichtärztliche Behandlung) sieht er in den Änderungsvorschlägen zur Straf-

rechtsreform nicht gewährleistet. Er fordert die Gesellschaft im ganzen auf, in einer großherzig anzulegenden Hilfsaktion (analog zur „Aktion Sorgenkind") mehr Möglichkeiten für „gewollte Kinder" zu schaffen. Der Artikel läßt allerdings jeden Hinweis auf Familienplanung und Konzeptionsverhütung vermissen. Die Auseinandersetzung mit den „Alternativ-Professoren" (so im Original) ist nicht immer affektfrei. Die Gleichsetzung minder schwerwiegender Eigentumsdelikte mit Verstößen gegen § 218 allein auf Grund jeweils niedriger Bestrafungsquoten wird den Überlegungen zur Strafrechtsreform kaum gerecht.

Der in Salzburg und Karlsruhe Philosophie lehrende *Ernst Stadter* untersucht die Auswirkungen der Abtreibungsproblematik auf die Partnerbeziehungen in der Ehe. St. klammert die ethische Problematik des Schwangerschaftsabbruchs aus und zeigt an Extrembeispielen, welche Umstände, Motive und Gründe zum Entschluß eines Schwangerschaftsabbruchs führen können. Er legt besonderen Wert auf die Feststellung, daß es sehr auf die konkrete Situation des Einzelfalles ankommt und anscheinend objektive Gründe in Abhängigkeit von der jeweiligen Situation sehr unterschiedliches Gewicht haben können. Beachtung verdient sein Hinweis, daß auch eine Änderung des Strafrechts das Gewicht des psychologischen Problems für die Betroffenen nicht verändern wird und diese auf Hilfe in der Verarbeitung des Konfliktes angewiesen bleiben werden.

Aus der Sicht des Gynäkologen zeigt in betonter persönlicher Distanzierung *Hanns Lochmüller* die gesundheitspolitischen Aspekte des Schwangerschaftsabbruchs auf und stellt die zahlenmäßigen Auswirkungen anderer gesetzlicher Regelungen am Beispiel verschiedener Länder dar. In seiner Schilderung der Handlungsmaxime des Arztes unterscheidet er klar zwischen der biologischen Interpretation der Embryonalentwicklung als eines einheitlichen Lebensvorganges und der ethischen Wertung, die er stark situationsbedingt sieht. So ist seine wichtigste Forderung an den Arzt, sich in klarer Erkenntnis seines Tuns nach jeweils gleichen Maßstäben zu entscheiden. Dem Gesetzgeber empfiehlt er mit engem Bezug zur Stellungnahme des Weltärztebundes und der darin enthaltenen (nach Meinung des Rezensenten unscharfen) Umschreibung des Gesundheitsbegriffes, die zu treffende Neuregelung stärker auf medizinische Indikation abzustellen, die Entscheidung über die zutreffende Indikation aber einem Fachgremium zu übertragen. Entschieden tritt L. für die Intensivierung der Empfängnisverhütung als dem besten Mittel ein, um der Vielzahl an Abtreibungen zu begegnen.

Besonderes Interesse verdient der aus der Schulpraxis stammende Bericht von *Otto Wanke* über einen programmierten Unterricht, der die Schüler in die Lage versetzen soll, sich zu dem Problem des § 218 ein eigenes Urteil zu erarbeiten. Es spricht für diesen Versuch, daß er den Kindern nicht vorgefertigte Thesen nahezubringen versuchte und offenbar deren Urteil auch nicht unmittelbar beeinflußte. Dabei zeigte sich ein großes Informationsbedürfnis der Jugendlichen und ein stark wachsender Wunsch nach persönlicher Beratung.

Den Abschluß des Bandes bildet eine moraltheologische Betrachtung der Problematik durch den Herausgeber. *Johannes Gründel* wünscht die Frage nach der sachlichen Rechtfertigung eines Tuns von der nach der persönlichen Schuld zu trennen und zeigt in einer kurzen Auseinandersetzung mit den bisherigen Stellungnahmen der katholischen Kirche auf, daß es nach seinem Verständnis hier stärker um die Frage der moralischen Schuld als eines Verschuldens vor dem Strafrecht ging. Aus dieser Sicht erkennt er die Bemühungen um die Strafrechtsänderung an, nicht ohne zugleich vor einer Gleichsetzung von „straffrei" und „sittlich erlaubt" zu warnen. Sein Beitrag kann als ein dringender Appell an die katholische Kirche verstanden werden, zumindest im Falle der streng medizinischen Indikation nicht hinter den vielfältigen Reformbemühungen von juristischer Seite zurückzubleiben.

Den Autoren wurde die Freiheit gelassen, in den ihnen vertrauten Fachausdrücken zu sprechen, die in einer zweiseitigen Erläuterung am Ende des Bandes in verständlicher Übertragung aufgeführt sind. Ein Verzeichnis der Mitarbeiter mit ihrem Werdegang und wissenschaftlichen Werk schließt den Band ab, der einen erheblichen Teil der breiten Diskussion enthält, die um Probleme der strafrechtlichen Beurteilung eines Schwangerschaftsabbruchs derzeit geführt wird.

Bochum *Klaus Hinrichsen*

KIRCHENRECHT

DORDETT ALEXANDER, *Kirchliche Ehegerichte in der Krise.* (153.) Wiener Dom-Verlag, 1971, Kart. lam.

Auch das Recht ist nicht in allen Dingen sakrosankt und für immer etabliert. Das vorliegende Werk des Wiener Kanonisten ist ein echter Beitrag zum aggiornamento des Kirchenrechts — nur durch solche Arbeiten kann die Anregung Johannes XXIII. Wirklichkeit werden — und zugleich eine wertvolle Information über den Stand der wissenschaftlichen Forschung.

Nach einer guten Schilderung der öffentlichen Meinung geht Vf. auf die Probleme und Schwierigkeiten der kirchlichen Ehegerichte ein. Die Kritik an den Mängeln, die abzustellen sind, ist objektiv fundiert,

die Reformvorschläge werden nicht nur gemacht, sondern auch begründet, sie sind maßvoll, bleiben im rechten Rahmen und, was das wichtigste ist, sie kommen von einem Mann, der in der Lehre und in der Praxis bestens bewandert ist.

D. legt seine Gedanken in drei Kapiteln dar. Nach einer eingehenden Darlegung der kirchlichen Eheprozeßordnung werden Vorschläge zu einer Erneuerung gebracht, wobei unter Vermeidung von Extremen die goldene Mitte gegangen wird, die allein zum Ziel führt. Im 2. Kapitel werden die aktuellsten Probleme des Gegenstandes des Eheverfahrens (geistiges und körperliches Unvermögen) behandelt und Lösungsvorschläge aufgezeigt. Das 3. Kapitel geht über die Grenzen der Gerichtsbarkeit hinaus in die Problematik einer kirchlichen Zweitehe ein. Wohltuend ist der abgewogene Mut und die Klarheit, mit der diese Seiten geschrieben wurden, beachtlich und sachgerecht die Trennung zwischen der pastoralen und der rechtlich-dogmatischen Sicht des Fragenkomplexes.

Das Buch ist eine notwendige Lektüre für alle, die bei Kirchengerichten tätig sind oder über die Kirchengerichte reden oder sie kritisieren; es ist eine Bereicherung für alle, die vom rein Aktuellen zum Tieferen vorstoßen wollen.

Linz *Karl Böcklinger*

MÜLLER HUBERT, *Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil.* Eine rechtstheologische Untersuchung. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XXXV.) (456.) Herder, Wien 1971. Kart. S 260.—, DM 42.—.

Amt und Dienst des Priesters stehen im Brennpunkt der heutigen theologischen Diskussion. Für ein rechtes Verständnis ist dabei eine Klärung unerläßlich, wie Episkopat und Presbyterat sich zueinander verhalten. Wie das Zweite Vatikanum das Zueinander von Episkopat und Presbyterat gesehen hat, behandelt Vf. in geradezu vorbildlicher Weise. Zwei Fragenkreise stehen zur Erörterung: Einmal das Verhältnis Episkopat—Presbyterat in der theologischen *Lehre*, wobei u. a. geprüft wird, ob die Konzilslehre von der Sakramentalität der Bischofsweihe einen sakramentalen Unterschied zum Presbyterat einschließt und ob der Priester nur im Namen des Bischofs oder kraft eigener sakramental verliehener Dienstvollmacht handelt. Sodann das Verhältnis Episkopat-Presbyterat in der kirchlichen *Rechtsordnung;* sehr konkrete Detailregelungen finden hier eine einläßliche Untersuchung nach dem gegenwärtigen Recht der Kirche, wie z. B. Gestaltung und Aufgabe des diözesanen Priesterrats, Kompetenzabgrenzung zwischen Priesterrat und Seelsorgerat sowie zwischen Priesterrat und Domkapitel, das Verhältnis Bischof-Pfarrer, Mitarbeit des Ordensklerus innerhalb der Diözese, angemessene Verteilung des Klerus im Sinne eines interdiözesanen Lastenausgleichs, Verantwortung des Bischofs für seine Priester in geistlicher wie in finanzieller Hinsicht.

Zwei Vorzüge zeichnen das Werk aus: Die umfassende *Dokumentation aus den Quellen,* die auch sonst kaum zugängliches Material auswertet und für die geltende Ordnung der anstehenden Fragen eine eingehende Darstellung bietet, wie man sie anderswo schwerlich findet; sodann die *Abgewogenheit des Urteils,* das sich von jeder Einseitigkeit freihält, wie etwa die Ausführungen über die „Solidaritätsgruppen katholischer Priester" (421) deutlich machen. Ein kleiner Wunsch sei angemerkt: Kirchenamtliche Quellen sollten, wenn sie in den AAS erschienen sind, konsequent nach diesem offiziellen Publikationsorgan und nicht nach dem Osservatore Romano zitiert werden. Vgl. zu S. 293 A. 229 AAS 1965 S. 987; zu S. 389 A. 150 AAS 1966 S. 70; hier wie S. 17 wäre dann auch das Datum der Ansprache zu verbessern: 6. (nicht 7.) Dezember 1965. Doch kann das dem Gesamturteil in keiner Weise Abbruch tun: Ein hervorragendes Werk, das man bei der Diskussion um die Reform der kirchlichen Ämterorganisation sorgfältig zu Rate ziehen sollte.

Bonn *Heinrich Flatten*

MARRÉ HEINER/HOFFACKER PAUL, *Das Kirchensteuerrecht im Land Nordrhein-Westfalen.* Kommentar. (Aschendorffs Juristische Handbücherei, Bd. 76.) (372.) Münster/Westfalen. 1969. Kunstleder. DM 39.—.

Auf fast 200 Seiten werden die 19 Paragraphen des Gesetzes über die Erhebung von Kirchensteuern im Land Nordrhein-Westfalen in der Fassung von 1968 sowie die Kirchensteuerordnungen eingehend kommentiert — eine gründliche und sorgfältige Arbeit, um die die mit dieser Frage beschäftigten Praktiker in den Kirchensteuerverwaltungen und Finanzämtern der übrigen Bundesländer das Land Nordrhein-Westfalen beneiden werden. Was das Buch aber weit über den Bereich dieses Landes hinaus und auch außerhalb der Grenzen der Bundesrepublik Deutschland wertvoll und wichtig erscheinen läßt, ist der enge Zusammenhalt, in dem alle praktischen Fragen mit dem allgemeinen Staatskirchenrecht gesehen werden. Dieser vorwiegend theoretische Aspekt ist vor allem in der rund 100 Seiten umfassenden Einleitung verwirklicht. Unter Heranziehung des Schrifttums der letzten Jahre gibt sie einen Überblick über das allgemeine kirchliche Abgabenrecht und die Entwicklung des Kirchensteuerrechtes in Deutschland in enger Verbindung mit der Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche. So wird der Wandel deutlich von der auf kirchenhoheitlichen Vorstellungen des preußischen Staates beruhenden Kirchensteuergesetzgebung um die Jahr-

hundertwende, über die heute noch geltenden Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung, die mehr dimensionale Struktur des staatskirchenrechtlichen Systems des Bonner Grundgesetzes bis zu den jüngsten Kirchenverträgen der deutschen Bundesländer und den gegenwärtigen Strömungen der Staatskirchenrechtslehre, der lange Zeit unangefochtenen Auffassung von der Koordination von Kirche und Staat wie der die „virtuelle Allumfassendheit" des Staates betonenden, auf eine volle Trennung von Staat und Kirche abzielenden Richtung.
Im Mittelpunkt steht die Frage des Öffentlichkeitsauftrages der Kirchen und der sich daraus ergebenden öffentlich-rechtlichen Stellung, die nicht als ein Bündel historisch mehr oder weniger zufällig überkommener kirchlicher Privilegien, sondern als bewußtes Hinausheben der Kirchen über die gesellschaftlichen Gebilde privaten Rechts angesehen wird; diese staatskirchenrechtliche Problematik, die ihren Niederschlag im geltenden Kirchensteuerrecht findet, durchzieht wie ein roter Faden das Einleitungskapitel wie den Hauptteil des Buches und macht es weit über den eigentlichen Anlaß hinaus zu einem wichtigen Beitrag zur kritischen Durchleuchtung sehr vieler heute umstrittener Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche.

Linz *Helmut Slapnicka*

PASTORALTHEOLOGIE

ENKRICH MANFRED / EXELER ADOLF (Hg.), *Kirche — Kader — Konsumenten.* Zur Neuorientierung der Gemeinde. (147.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. DM 13.80.

Der Band ist eine Sammlung von Vorträgen, die im Frühjahr 1971 im Südwestfunk im Rahmen einer Hörfunkreihe gesendet wurden. Das hat Vorteile und Nachteile. Der Nachteil besteht darin, daß die Beiträge oft etwas willkürlich zusammengestellt sind und wichtige Probleme der kirchlichen Gemeinde in der heutigen Situation, etwa die Frage der Gemeindeleitung, des Gottesdienstes, des politischen Engagements der kirchlichen Gemeinde gar nicht oder nur am Rande behandelt werden. Der Titel des Buches verstärkt nur die Unsicherheit darüber, was das Buch eigentlich will.
Der große Vorteil besteht aber darin, daß es fast allen Autoren dieses Bandes (O. Betz, L. Hoffmann, K.-W. Dahm, F. J. Schierse, G. Bensler, F. Kerstiens, T. Wallbrecher, A. Kirchgässner, H. Lünig, W. Kasper, A. Exeler) gelungen ist, den üblichen Theologen- oder Soziologenjargon hinter sich zu lassen und einfach und verständlich zu sprechen. Ein Musterbeispiel in sehr positivem Sinne ist der Beitrag von K. W. Dahm über „Kommunikation (in) der Gemeinde". Auf sehr einfache, klare und doch präzise Weise stellt er das Problem der Spannungen in einer Gemeinde dar, erklärt die Ursachen dafür und deutet Wege an, wie diese Schwierigkeiten überwunden werden können. Gerade von daher empfiehlt sich dieses Buch für Leser, etwa Pfarrgemeinderäte, die keine theologische oder soziologische Vorbildung haben.

Tübingen *Norbert Greinacher*

TOURNIER PAUL, *Geborgenheit — Sehnsucht des Menschen.* (238.) (Herder-Bücherei, Bd. 399.) Freiburg 1971. Kart. lam.

Der große Vorteil dieses Buches ist, daß man es lesen kann. Das ist bei den Büchern moderner Wissenschaft durchaus nicht selbstverständlich. Und ich glaube, daß Psychotherapeuten gerne den Prunkmantel ihrer Fachsprache tragen. Der Verfasser, Arzt in Genf, aber schreibt so, daß man es ohne Vorkenntnisse begreift, was er sagt. Und man ist erstaunt, wie sehr die Beichtstuhlpraxis Parallelen hat zu den Aufgaben des Arztes. Gerade in diesen Tagen, in denen man von der Abwanderung aus dem Beichtstuhl in das Ordinationszimmer des Psychotherapeuten spricht, ist es gut, wenn wir die Hilfesuchenden auch einmal mit den Augen des Arztes sehen. Natürlich kann man sich die Frage stellen, ob alle „Fälle" sich reduzieren lassen auf den Begriff der Entwurzelung, dem Mangel des „lieu". Besonders soll die religiöse Einstellung des Autors hervorgehoben werden — es geht ihm im letzten darum, „Psychotherapie und Seelsorge miteinander zu verbinden" (139). Man kann aus diesem Buch manches lernen für den Beichtstuhl.

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

VOGEL GUSTAV L., *Seelenleiden und Seelsorge.* Leitfaden der Psychopathologie für den Seelsorger. (168.) Seelsorge-V., Freiburg 1971. Brosch. DM 16.80.

Das Bedürfnis des Seelsorgers, eine für ihn geeignete Information und Hilfe beim Umgang mit schwierigen oder eigentümlich geprägten Menschen zu finden, ist nach wie vor groß. Viel gelesen wurden früher die Bücher von Ignaz Klug. Hilfreich wurden nach dem Krieg die Arbeiten von Dr. med. Hermann Dobbelstein. Andere psychologisch-therapeutische Autoren regten durch Erfahrungsschilderung und essay-artige Stellungnahmen an. Der große Niedermeyer brachte die umfassende Systematik der Pastoralmedizin. Es fehlte indes ein systematischer, aber wissenschaftlich nicht zu überladener oder verwirrender Überblick auf psychopathologische Phänomene, insoweit sie für den Seelsorger zu wissen unerläßlich sind. Außerdem wünschte man sich, vom Interesse des Praktikers her, methodische Hinweise sowie Bewertungen unter dem Gesichtspunkt des für die Pastoral Bedeutsamen.

Deshalb muß es als ein großer Glücksfall gelten, für eine solche Aufgabe einen besonders qualifizierten, für die skizzierten Problemfelder allseitig erfahrenen Autor gefunden zu haben. Der Theologe Gustav L. Vogel SAC, Dr. med., theol. et phil. ist Facharzt für Neurologie und Psychiatrie, Professor an der Theol. Hochschule der Pallottiner in Vallendar b. Koblenz (Pastoralmedizin und Pastoralpsychologie), Lehrbeauftragter an der Ruhruniversität Bochum und Leiter der Pastoralpsychologischen Beratungsstelle im Bistum Essen. Die Arbeit, die er uns vorlegt, hat den seltenen Vorzug, Erfahrung und den heutigen Wissensstand mit dem Blick für die Seelsorgsnotwendigkeiten überzeugend miteinander zu verbinden. Die Sprache ist präzise, sachverbunden, einfach und flüssig. Es fehlen unnötige Kompliziertheit oder trockene Wissenschaftlichkeit. Man spürt immer wieder die Präsenz der menschlichen Probleme; das abgewogene Urteil in einer komplexen Wirklichkeit; die nüchterne Einschätzung des Möglichen im Methodischen. Das Buch wirkt ungemein klärend.

Ein 1. Kap. bietet die wichtige Umschreibung der Begriffe. Welche Verwirrung herrscht z. B. um Begriff und Bewertung der Neurose und des Psychopathischen! Nach einer Abgrenzung der Fachrichtungen folgt im 3. Kap. eine besonders nützliche Erörterung der für den seelsorgerisch tätig Werdenden geeigneten Methoden. Die in Medizin, Psychologie und Psychotherapie erschlossenen diagnostischen und explorativen Methoden werden hier, für den Bereich der Seelsorge aufbereitet, vorgestellt. Beobachten, Hören, Befragen, Verstehen, ungezieltes und gezieltes Gespräch und speziellere analysierende Methoden werden erläutert; das Brauchbare und Zu-Beachtende nahegebracht. Da es leider immer noch zu wenig Ausbildungsmöglichkeiten für unsere jungen Theologen in dieser Richtung gibt und die unternommenen Bemühungen oft kursorisch bleiben oder Modebewegungen der Psychologie folgen, wäre das ruhige, an eigenen Erfahrungen angereicherte Studium dieser Ausführungen allen im Dienst am Menschen Stehenden besonders zu empfehlen.

Das 4. Kap. bringt eine systematische Darstellung der Krankheiten und der seelischen Leiden. Hervorzuheben wäre der gedrängte, aber intensiv das Wesentliche fassende Überblick auf die abnormen Persönlichkeiten. Wer dazu noch die Schilderung der abnormen psychogenen Reaktionen auf sich wirken läßt, dem wird das oft so unverständlich-fragwürdige Verhalten von Menschen bedeutend besser konturiert erscheinen können. Daran schließt sich eine äußerst konkrete Charakterisierung von typischen Erscheinungsformen mit angefügten Stellungnahmen für ein angemessenes seelsorgliches Verhalten. Mir scheinen diese Ausführungen insofern besonders geglückt, als sie weder das psychologische Wissen in eine Klassifizierungs- und Behandlungseuphorie ummünzen, noch auch den klugen Blick und Impulse geschickten Könnens vermissen lassen, die Besserungen oder Abmilderungen erreichen können. Mit einer Abgrenzung der Möglichkeiten und Grenzen des Seelsorgers endet die Arbeit, nicht ohne die Sinnerhellung des Lebens als Aufgabe pastoralen Wirkens in den geöffneten Zusammenhang zu stellen. Ein sorgfältig ausgewähltes Literaturverzeichnis ist beigefügt.

Als immer wieder einzusehende Lektüre sei das Werk ohne Einschränkung empfohlen.

Bad Honnef *Johannes Bökmann*

NEUNDORFER HANNJÜRG / WAGNER CHRISTEL, *Fabrikerfahrung.* Aus dem Tagebuch eines Arbeiterpriesters. (100.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. DM 8.80.

Dieses Büchlein bietet keine wissenschaftliche Abhandlung, sondern erfahrenes alltägliches Leben. Ob des Bewußtseins, dieses Alltagsleben vieler Menschen zu wenig zu kennen, ging Pfarrer Neundorfer (41) in die Fabrik arbeiten. In Tagebuchform wird über den Zeitraum August 1969 bis November 1970 berichtet, aber nicht auf modische Art: „Da geht einer arbeiten und schon schreibt er ein Buch". Dazu ist es zu schlicht, zu einfach, zu wenig sensationell geschrieben. Die in sehr lesbarem Stil verfaßten Aufzeichnungen und die eingefügten Meditationen und Rückschlüsse sind echt. Solche Berichte mit ihrer dahinterstehenden Erfahrung sind echtes Zeugnis der Kirche, ohne das den Dokumenten ihrer Sorge um die Welt die Glaubwürdigkeit fehlt. Dieses Buch ist sicher sehr subjektiv, wie jede Erfahrung. Aber gerade dadurch wird die mangelnde Objektivität der Kirche aufgezeigt. Das Objekt und Ziel aller Pastoral, der Mensch der Gegenwart mit seinen Problemen, ist weithin unbekannt. Der gute Sinn, solche Erfahrungen mitzuteilen, ist: Bereitschaft zu wecken, selber das Leben der Menschen besser kennenzulernen im Sinne einer sachgerechteren Pastoral.

Linz *Hans Innerlohinger*

MORDEJA JOACHIM (Übersetzer), *Glaubensgespräche mit Brautleuten.* Pastorale Handreichungen nach dem französischen Modell. (76.) Knecht, Frankfurt/M. 1971. Kart. lam. DM 7.80.

Auf knapp 9 Seiten bietet das Büchlein den Text der Richtlinien, die von der Französischen Bischofskonferenz im November 1969 für die Pastoral der Ehevorbereitung beschlossen wurden. Daran schließt sich der Kommentar der französischen „Bischöflichen Familienkommission" zu diesen Richtlinien. Als Hintergrund ist die pastorale Situation in Frankreich zu bedenken. Beim Gespräch

des Seelsorgers mit den Brautleuten geht es vorwiegend um die Frage: Ist ein Glaube vorhanden, der die kirchliche Trauung rechtfertigt? Die Tendenz der Richtlinien ist vorsichtig und will eine übereilte Verweigerung der kirchlichen Eheschließung verhindern. Wenn zwei getaufte Brautleute formell erklären, daß sie ungläubig seien, aber darauf bestehen, ihre Ehe vor der Kirche zu schließen, soll der Priester drei Punkte prüfen:
a) Entspringt ihre Bitte einem gewissen Sinn für das Religiöse?
b) Besteht bei der Verweigerung des Sakramentes die Gefahr, die Brautleute ungerechterweise der Kirche zu entfremden?
c) Würde eine Verweigerung des Sakramentes nicht jede Hoffnung auf eine christliche Erziehung der Kinder zerstören?
Die Verantwortung des Priesters besteht immer darin, den Brautleuten zu helfen, dem Glauben gegenüber eine positive Haltung einzunehmen.
Der Kommentar gibt gute Hinweise für eine sachgerechte Gesprächsführung und erklärt im einzelnen, wie die Weisungen der Bischöfe verständnisvoll angewendet werden können. Brauchbar sind vor allem die Grundsätze für den Umgang mit Brautleuten, die der Kirche fernstehen. Inhalte für das ehevorbereitende Gespräch werden kaum dargestellt.

GEIGER HELMUT, *Christliches Elternseminar.* Über die religiöse Erziehung der Kleinkinder. (200.) Seelsorge-V., Freiburg 1971. Kart. lam. DM 12.80.

Die einzelnen Kapitel sind aus Vorträgen entstanden, die in vielen Pfarrgemeinden ostdeutscher Diözesen gehalten wurden. Jedem Thema ist ein Konzilstext vorausgestellt. Behandelte Fragen: Das Gottesbild der Kinder, die Bibel, Fragen um Tod und ewiges Leben, Beten mit den Kindern, die sittliche Erziehung, Kinderfehler und ihre Ursachen, Anfänge der Sexualerziehung, Feier der Kirchenfeste in der Familie, Vorbereitung auf die rechtzeitige Erstkommunion. Am Ende jedes Kapitels sind Fragen zum Gespräch, Anstöße zur Gewissenserforschung und Hinweise für die Praxis zusammengestellt. Damit dürfte dieses Buch besonders gut in Elterngruppen zu verwenden sein, weil Fragen der religiösen Erziehung im Vorschulalter besprochen werden.
Die Darlegung der Inhalte ist auf die Praxis ausgerichtet. Die Einstellung des Verfassers entspricht den heutigen pädagogischen und psychologischen Grundsätzen. Eltern werden besonders dankbar sein für die konkreten Hilfen, z. B. für das Erzählen biblischer Geschichten. Oder für Gespräche anläßlich eines Todesfalles. Hier verwendet Geiger ein Modell von Felicitas Betz (77 ff) und legt grundsätzlich dar, wie mit Kindern über „die christliche Botschaft von der Vollendung" zu sprechen ist. Besonders gut gelungen sind auch die Kapitel über die sittliche Erziehung. Viele Grundsätze, z. B. für die Gewissensbildung oder für Belohnung und Strafe, die den Fachleuten selbstverständlich sind, müssen erst noch in der breiten Bevölkerung Fuß fassen. Die Aussagen über Anfänge der Sexualerziehung sind in den Grundsätzen richtig. Bei der Ausführung allerdings, z. B. bei der Erklärung der Vaterschaft, ist Vf. nicht ganz konsequent und zu zaghaft. Bei der Erwähnung der sogenannten Doktorspiele wäre es auch günstig, den Erwachsenen die Ursachen dafür aufzuzeigen.

ÖSTERREICHISCHE ARBEITSGEMEINSCHAFT „ARZT UND SEELSORGER", *Die Familie als Patient.* Die Funktion der heutigen Familie. (23.) Veritas, Linz o. J. Kart. S 15.—, DM 2.—, sfr 2.50.

Das Heft enthält drei gekürzte Referate, die bei einer Tagung 1971 gehalten wurden.
1. Mag. Liselotte Wilk: Die Familie in der heutigen Zeit. Einige Erkenntnisse der Familiensoziologie werden prägnant dargestellt: Der Übergang von der Großfamilie zur Kernfamilie, der Unterschied zwischen einem patriarchalischen und einem partnerschaftlichen Leitbild und die Funktionsverlagerung — im Gegensatz zur unrichtigen Behauptung vom Funktionsverlust der Familie. Eine Schlußfolgerung: Der Ort, an dem der Mensch zu einer breiten Selbstentfaltung kommen kann, ist heute die Familie.
2. Pfarrer Vinzenz Platz: Die geistliche Krise der Familie. Ansatzpunkte zur Überwindung der Krise faßt der Referent unter drei Stichworten zusammen: Leben, Liebe, Freiheit. Praktische Orientierungshilfen und konkrete Aufgaben nennt er unter den Überschriften: Kreativität, Dialog, Echtheit.
3. Universitätsdozent Dr. Heimo Gasthager: Die Familie als Patient. In den USA hat man zwischen 1950 und 1960 begonnen, die Familie als biosoziale Einheit aufzufassen. Wenn ein Verhaltensgestörter von der Familie als Patient angeboten und vom unkundigen Arzt auch als solcher akzeptiert wird, kann es sein, daß er nur das Symptom einer in ihren Beziehungen primär kranken Familie ist. Der Referent führt unter anderem auch an Hand von zwei Fallstudien aus, wie sehr die amerikanische Familienforschung recht hat. Oft ist die Behandlung eines einzelnen Kranken nur bei gleichzeitiger Einwirkung auf die übrige Familie möglich. Die speziellen Techniken der Familientherapie wurden aus der Arbeit mit Kleingruppen entwickelt.

Linz *Bernhard Liss*

BIEMER GÜNTER/SILLER PIUS, *Grundfragen der Praktischen Theologie.* (272.) Grünewald, Mainz 1971. Kart.

Das Vorhaben dieses Buches ist es, den Dienst der Kirche und in der Kirche auf dem

Hintergrund des rapiden sozialen Wandels der jüngsten Vergangenheit neu zu reflektieren. Die Vf. stellen grundsätzliche Überlegungen an (konkrete Detailfragen werden erst im letzten Teil kurz behandelt), in die, neben vielen Erkenntnissen der Soziologie, von theologischer Seite vor allem die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese eingebracht werden.

Zunächst wird der biblische Befund erstellt. Dann werden, angefangen von der Väterzeit über das Mittelalter bis zur tridentinischen Epoche, die historischen Antworten jeweils auf die Frage nach den kirchlichen Diensten in Kürze skizziert (1. Teil). Im Anschluß an diesen historischen Teil wird die heutige Situation des Menschen vom soziologischen Standpunkt aus einer Analyse unterzogen, in deren Verlauf die Frage neu aktualisiert wird (2. Teil). Der 3. systematische Teil stellt schließlich den Versuch dar, ein „Prinzip" kirchlicher Praxis und damit auch der Praktischen Theologie zu finden. Die Vf. üben zunächst Kritik am ekklesiologischen Ansatz (F. X. Arnold, H. Schuster, K. Rahner) und hinterfragen diesen schließlich in Richtung auf den „historischen Jesus". Auf dieser „theoretischen" Basis wird dann ein Modell entwickelt (4. Teil), das auch gegenwärtigen gesellschaftlichen Erfordernissen Rechnung trägt: die Gemeindekirche. Dieses Modell wird dann kurz in seinen Grundstrukturen dargestellt. Im 5. Teil werden anhangsweise, als exemplarische Anwendung des vorigen, einige aktuelle Fragen behandelt, wie die Frage nach der Zukunft des Klerus und das Problem der Bischofswahl.

Das Buch ist aus Biemers Vorlesungen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen (1966 bis 1970) hervorgegangen. Die Vf. erweisen sich als konsequente Vertreter der soziologischen Richtung innerhalb der Pastoraltheologie. Diese notwendige methodische Beschränkung empfindet der Leser aber keineswegs als grobe Einseitigkeit, wenngleich die Untersuchung einer Ergänzung nach der pastoralen und psychologischen Seite bedarf. Man kann dem Buch bescheinigen, eine gute, empfehlenswerte Einführung in das Studium der Praktischen Theologie zu sein. Neben vielem anderen sind noch lobend hervorzuheben: umfangreiche, thematisch geordnete Literaturangaben sowie ein hervorragender Registerteil.

CLINEBELL HOWARD J., *Modelle beratender Seelsorge.* (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche. Nr. 8.) (288.) Grünewald, Mainz/Kaiser, München 1971. Kart. DM 20.—.

Die Krise im pastoralen Wirken der Kirche und das ungeklärte Rollenverständnis des Priesters in der heutigen Gesellschaft zwingt die Pastoraltheologie nach den eigentlichen Grundbedürfnissen der Menschen zu fragen, um ihnen einen adäquaten Heilsdienst aus der Fülle des Erlösungsgeheimnisses in Christus anbieten zu können. Gezwungen durch die stürmische Entwicklung im nordamerikanischen Raum haben sich die Seelsorger in USA und Canada eingehend mit den Methoden einer beratenden Seelsorge im Pastoral Counseling und im Clinical Pastoral Training beschäftigt und damit große Erfolge erzielt. Clinebell hat in 13 Kapiteln die wesentlichen Erkenntnisse und praktischen Methoden einer beratenden Seelsorge zusammengefaßt, um den Pfarrern, Kaplänen und Pastoralassistenten zu helfen, sich die bestmöglichen Fähigkeiten in den verschiedenen Methoden selbst anzueignen. Breiten Raum nehmen die Darlegungen der Verfahrensweisen und Voraussetzungen für eine seelsorgliche Beratung ein. An Hand der vielen Modelle aus der Praxis wird eine differenzierte Typenlehre der Beratung entwickelt, damit jeder Seelsorger sich seinen individuellen Zugang zur Methodik schaffen kann.

Ziel des Buches ist auch, die Leser in einige der neuen kreativen Methoden der Psychotherapie einzuführen, die für die Seelsorge von Bedeutung sind. So werden in der rollenbezogenen Eheberatung, in der Familientherapie, in den Formen der stützenden Beratung und Beratung in Lebenskrisen neue Erkenntisse erfolgreich verwertet. Neue Versuche stellen die Gruppenberatung und Gruppenpsychotherapie in der Kirche dar, ebenso die konfrontierende Seelsorge bei neurotischen Schuldgefühlen und die Methoden der sehr schwierigen existentiellen Beratung. Die Fülle des angebotenen Stoffes aus Theorie und Praxis bietet bei der verständlichen und gewinnenden Sprache des Buches eine einmalige Gelegenheit zur Weiterbildung des Seelsorgers. Freilich wird dazu eine echte innere Aufgeschlossenheit, eine bedingungslos positive Wertschätzung und ein emphatisches Verstehen dem Ratsuchenden gegenüber gefordert. Der Beratende selbst muß ein ausgeprägtes Gefühl für die eigene Identität und eine echte therapeutische Haltung besitzen. Zur Aneignung dieser Fähigkeiten werden gruppendynamische und klinische Pastoraltrainingskurse empfohlen. Für jeden Praktiker gilt aber auch der Schlußsatz: „Lernen Sie Ihre Theorien, so gut Sie können, aber legen Sie sie beiseite, wenn Sie sich mit dem Wunder der lebendigen Seele befassen. Nicht Theorien, sondern Ihre eigene kreative Individualität muß den Ausschlag geben." Das Buch kann unsere Seelsorge aus dem theologischen (Seelsorge als Verkündigung) bzw. psychotherapeutischen Getto (starke Abhängigkeit von Freud, Adler, Jung) befreien und dem Priester wieder die unersetzbare Rolle in den zwischenmenschlichen Beziehungen gewinnen helfen.

GOLDBRUNNER JOSEF, *Seelsorge — eine vergessene Aufgabe.* Über die Erwartung der Gläubigen und die Arbeit des Priesters heute. (190.) Herder, Freiburg 1971. Ln. DM 20.—.

Der Pastoraltheologe von Regensburg hat sich durch eine Reihe sehr wertvoller pastoralpsychologischer Bücher (Personale Seelsorge, Individuation, Realisation, Sprechzimmer und Beichtstuhl) bestens in die Literatur eingeführt. Ganz in dieser Linie liegt auch dieses Werk, wenn Vf. auch zunächst von der Sicht des Gläubigen an die verschiedensten Aufgaben des Priesters herangeht. Er kennt die Krise des Kultpriesters und seine Umfunktionierung zum Vorsteher der Gemeinde, möchte aber gerade diese Krise überwinden helfen, indem er den Priester zum Fachmann der christlichen Innenwelt deklariert, bei dem die Christen sich Orientierung, Schulung und Nahrung im Brot des Wortes und der Eucharistie holen können. Es ist aber heute nicht mehr einzusehen, warum diese Grundfunktionen der Kirche allein auf das Amtspriestertum beschränkt bleiben sollten (13!). Die ganze Abhandlung gliedert sich in zwei Abschnitte A) Standfläche und B) Bauelemente.

A) Über die Innen- und Außenwelt, die Bewußtseinserweiterung und die christliche Religiosität wird das reiche Wissen des Autors auf psychologischem und tiefenpsychologischem Gebiet sichtbar, wenn auch durch die komprimierte Darstellung hohe Anforderungen an den Leser gestellt werden. Für die seelsorgerliche Kommunikation und die Persönlichkeit des Priesters ist nicht so sehr die religiöse Anlage, sondern die religiöse Personalisation, die Christusbeziehung mit der Kenntnis der Passion und Auferstehung der tragende Pfeiler echten priesterlichen Wirkens. Pastoraltheologie ist in diesem Sinne die grundlegende Lehre von der fortschreitenden Inkarnation im personalen Raum durch Realisation. Dem Studiengang der intellektuellen Ausbildung des Theologen sollten die drei Themenkreise zugrunde liegen: 1. Theologie des Menschen mit einer globalen Bewußtseinserweiterung im Glauben durch eine Reflexion über den Menschen in Konfrontation mit der Offenbarung. 2. Theologie der Offenbarung, ihre Exegese und systematische Durchdringung in Dogma und Moral sowie ihre Auswirkung in der Entwicklung der Menschheit (Kirchengeschichte). 3. Theologie des Dienstes als Lehre von der Ordnung der Kirche (Kirchenrecht), Religionspädagogik, Liturgie, Homiletik und Hodegetik sowie die Pastoraltheologie.

B) Die einzelnen Bauelemente werden sehr umfassend behandelt. Von der Bedeutung des Sehens und Hörens im Glaubensleben angefangen, über die Brunnenstube religiöser Erfahrung in Liturgie, Mythos und Traum, über die Schwierigkeit der Integration des eigenen Schattens durch Reue und Buße, über das Phänomen des Verrates und der Vergebung, bis hin zur Not der Verzweiflung und der Unerbittlichkeit der Kreuzesnachfolge und bis zur Eröffnung einer großen Zukunftsperspektive spannt sich der große und oft durch die Fülle des Dargebotenen erdrückende Bogen kirchlichen Wirkens. Man ist für die beiden Modelle einer Gemeindearbeit (in der bisherigen und in einer möglichen zukünftigen Form) gewiß dankbar, weil hier wieder Zukunftslinien aufgezeigt werden, die dem Praktiker einen gangbaren Ausweg aus der heutigen Krise zeigen. Den Seelsorgern kann die Lektüre dieses Werkes nur bestens empfohlen werden.

KNOWLES JOSEPH W., *Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe.* (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche, Nr. 9.) (202.) Grünewald, Mainz/Kaiser, München 1971. Kart. DM 19.50.

Schon seit einigen Jahren werden in den USA die Erkenntnisse der Gruppenberatung auch für die kirchliche Betreuung der Gläubigen angewandt. Der Weg von der Einzelberatung über die Familien- zur Gruppenberatung hat sich als sehr erfolgreich erwiesen und zur vertieften Erkenntnis der Kirche geführt, daß sie als versöhnende und heilende Gemeinschaft in der menschlichen Gesellschaft eine unersetzbare Rolle zu spielen hat. Für den heutigen Seelsorger bringt das leicht lesbare und anregend geschriebene Buch eine Fülle von wertvollen Anregungen, die er sich nicht entgehen lassen sollte.

In 3 großen Abschnitten wird zunächst die Gruppenberatung im Kontext der Kirche und ihres Dienstes dargestellt, wobei man zunächst über das Wesen der Gruppenberatung, der theologischen Perspektiven und ekklesiologischen Auswirkungen sowie über die Erfordernisse von seiten des Pfarrers unterwiesen wird.

Der 2. Abschnitt beschäftigt sich mit der Vorbereitung der Kirche auf die Beratungsgruppen. Die Erwartenshaltungen, Vorbereitungsmethoden und schon ständig praktizierte Methoden in der Gebetstherapie werden in eindrucksvollen Beispielen geschildert. Die sorgfältige Vorbereitung in der Auswahl und Zusammensetzung der Gruppenteilnehmer ist für den Erfolg entscheidend. Eingehend wird auch die erste Sitzung mit all ihren Schwierigkeiten beschrieben.

Der 3. Abschnitt befaßt sich mit dem Prozeß und der Dynamik der Beratungsgruppen. Man erfährt sehr viel Wertvolles über die Entwicklungsphasen des Gruppenlebens, über Transaktionen in und zwischen Untergruppen und über emotionale und intellektuelle Dynamismen in der Gruppenberatung. Eingehend werden die Techniken des Beraters und die programmierenden Methoden in der Gruppenberatung geschildert. Auch den Kri-

sen in der Gruppe während der Beratung wird entsprechendes Augenmerk gewidmet. Im Anhang befinden sich sehr interessante Kommentare über die kirchliche Gruppenberatung von Günter Hillmann aus psychoanalytischer und von Dietrich Stollberg aus theologischer Sicht. Eine ausführliche Wiedergabe des Literaturverzeichnisses der amerikanischen Ausgabe machen die vorliegenden Ausführungen zu einem sehr wertvollen Handbuch für den Seelsorger.

Graz *Karl Gastgeber*

KATECHETIK

INTERDIÖZESANER KATECHETISCHER FONDS, *Glaubensbuch 4.* (160.) Carinthia, Klagenfurt/Herder, Wien/Herold, Wien 1971. Kart. lam.

Schon beim ersten Durchblättern des neuen Religionsbuches für die 4. Kl. VS gewinnt man den Eindruck, daß hier ein Behelf geschaffen wurde, der schon durch seine graphische Gestaltung Kinder unserer Zeit anzusprechen vermag. Der optisch hervorragend gegliederte Text, in dem besonders wichtige Stellen durch Großdruck, Farbdruck, Umrahmung und Farbunterlegung hervorgehoben sind, wird durch nahezu fünfzig Fotos illustriert, durch Strichzeichnungen und mehrere ganzseitige Farbbilder. Die Bilder sind mehr als Illustration, viele sind selbst die eigentlichen Träger der Information, Impulse zum Gespräch, Nachdenken und Meditieren. Hinter der ausgezeichneten graphischen Gestaltung steht die pädagogische nicht zurück. RU muß von der Erfahrung des Kindes ausgehen, seine Existenz erhellen aus dem Glauben. Das Buch bemüht sich, die Glaubenswahrheiten immer im Kontext der Lebenswirklichkeit zu sehen und Weisung zu geben, wie das Kind seinen Glauben in den Lebensbereichen Familie, Schule, Spielgemeinschaft, Pfarrgemeinde, Kirche und Welt konkret verwirklichen kann. So wird das Glaubensbuch zu einem echten Lebensbuch.

Durch sein reiches Angebot an biblischen Texten, Erzählungen, Liedern und Gedichten erfüllt das Buch die Funktion eines Textbuches, durch verschiedene Aufgaben und Hinweise regt es die Eigentätigkeit der Schüler an und gibt es dem Katecheten die Möglichkeit der Überprüfung des Lernerfolges. Der Aufbau des Buches ist durch den Österr. Rahmenplan vorgegeben mit dem Jahresthema: Gott führt den Menschen und erwartet von ihm Treue. Lehrziel: Die Schüler sollen aus der Hl. Schrift und im Leben die Führung und den Anspruch Gottes erfahren. Bildungsziel: Die Schüler sollen lernen, ihr Leben christlich zu gestalten und als ständig neue Hinwendung zu Gott (Buße) zu verstehen.

An der Gestalt Abrahams wird dem Kind die Berufung und Führung des Menschen durch Gott nahegebracht, in den 2 Hauptabschnitten „Unsere Liebe zu Gott und den Menschen I und II" wird gezeigt, wie Gott uns in der Welt von heute ruft und wie wir darauf durch unser Leben antworten. Eingefügt ist der Abschnitt über das Bußsakrament. Im Teil „Unser Leben als Christen" bietet das Glaubensbuch Anregungen und Hinweise zu den Freizeitaktivitäten der Kinder, ein Meßformular, Gedanken zu Zeiten und Tagen des Kirchenjahres, eine Passio mit verteilten Rollen, Texte aus der Apostelgeschichte, eine christliche Heimatkunde und einen Lexikonteil. Was im Abschnitt „Unser Leben als Christen" und anschließend dargeboten wird, kann der Religionslehrer zur geeigneten Zeit in die Hauptabschnitte Gottes- und Nächstenliebe sowie Buße einfügen.

Das Glaubensbuch 4 ist vor allem durch seine Lebensnähe, durch die Art, wie es auf die Interessen, die Situationen und Qualifikationen der Schüler im Alter von 9 bis 10 Jahren eingeht, eine wertvolle Hilfe für den RU und das religiöse Leben der Kinder. Vom Standpunkt des Theologen aus wären allerdings einige Bedenken anzumelden. Das Bildungsziel des Jahres lautet: Christliche Lebensgestaltung und ständig neue Hinwendung zu Gott (Buße). Die Zachäus-Geschichte, Gewissen und Gewissenserforschung, Beichtspiegel, Versuchung und Sünde, Formen der Vergebung, Lossprechung, Beichte — diese zentralen Fragen werden auf knappen neun Seiten behandelt (71—80). Wenn das Werk Glaubens- und Lebensbuch sein will, sollte es doch einer altersspezifischen Darstellung der eigentlichen theologischen Anliegen mehr Raum geben. Man vergleiche dazu, daß z. B. für das Briefmarkensammeln fast drei Seiten zur Verfügung stehen (84 ff).

Sehr kurz ist auch der Abschnitt über die Eucharistie ausgefallen: S. 34 Mitte — S. 37, davon 1 Seite Zeichnungen, je eine halbe Seite Lied bzw. Schrifttext (Lk 24, 1—7), 3 Zeilen über die theologische Bedeutung der Eucharistie: Gemeinschaft mit Jesus, Mahl des Gottesvolkes mit Jesus, Gedächtnis seines Todes und Sieges. Sicherlich wird der Katechet mehr über die Eucharistie zu sagen wissen, auch wird manches ins Heft geschrieben werden. Wenn das Glaubensbuch 4 aber auch außerhalb des Unterrichts als religiöses Lebensbuch dienen soll, müßte Eucharistie breiter und genauer behandelt werden. Fragwürdig ist es auch, ob man aus der für Erwachsene geschriebenen Bibel lange Abschnitte einfach für ein Kinderbuch übernehmen kann (97—105, 115—127), wenn man sie kaum katechetisch erklärt und vertieft.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen: Die Kinder werden im Kap. über die Eucharistiefeier am Sonntag aufgefordert: „Stellt eine Siegesfeier für Jesus zusammen, die ihr

in einer Klasse abhalten könnt" (35). Weiter heißt es: „Wir wollen Jesus eine schöne Geburtstagsfeier machen" (50). Beide Feiern sind nicht Feiern für Jesus, sondern für die Klasse bzw. für die Familie. Wie man zur Auswahl des Liedgutes steht und zu den vier Farbdrucken, ist eine Frage des Geschmacks. Jedenfalls stimmen synkopische Melodien selten mit dem Rhythmus der deutschen Sprache überein. Mit der Erklärung der sehr modernen Farbbilder von H. Zens wird nicht nur mancher ältere Katechet seine liebe Not haben. Den Text des „Sanctus" hätte man auch S. 98 in der neuen Übersetzung bringen können wie S. 111. Und schließlich: Hat wirklich der Apostel Jakobus den Jakobusbrief geschrieben? (96).

KATECHETISCHES INSTITUT WIEN (Hg.), *Christlich-pädagogische Blätter.* Zeitschrift für den katechetischen Dienst. (90.) 84. Jg., Juli 1971, Heft 4, Herder, Wien.

Das Heft mit dem Thema „Religionsunterricht in der Diskussion" beginnt mit einer Einführung in das Glaubensbuch 4 durch dessen Autor *K. Finger.* Im Hauptteil bringt es verschiedene Beiträge zur gegenwärtigen Diskussion um den RU: Der Antrag der Arbeitsgruppe RU an die gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD (190—206) „beabsichtigt, die Synodalen zu informieren über die Aufgaben und Probleme, die sich in der konkreten Situation des Religionsunterrichtes in der BRD und in Westberlin stellen" (190). Dieses Synodenpapier ist auch für andere Länder interessant, geht es doch darin um Grundfragen: Eigenart des RU als Schulfach heute und bei einer veränderten Struktur der Schule von morgen, ökumenische Zusammenarbeit, Lehr- und Lernmittel, Religionslehrer, Missio, Ausbildung, RU und Gemeinde, Vorschulerziehung, Erwachsenenbildung etc. Auf kürzestem Raum wird der ganze Problemkreis des RU nicht nur dargestellt, vielmehr werden der Synode ganz konkrete Vorschläge gemacht.
Anschließend (206—224) wird von einer Umfrage über „Religionsunterricht in Österreich" berichtet, bei der 100 Priester- und Laienkatecheten vier Fragen vorgelegt wurden: 1.) Wie beurteilen Sie die gegenwärtige Lage des RU in Österreich? (Allgemeine Eindrücke) 2.) Befindet sich der RU in Österreich in einer Krise? Wenn ja, was sind die Ursachen derselben? 3.) Welches sind Ihrer Kenntnis und Ansicht nach die Hauptaufgaben und Hauptschwierigkeiten der schulischen Unterweisung? 4.) Welche Maßnahmen auf dem Gebiet des RU sollten von offiziellen Stellen vordringlich in Angriff genommen werden? Wie im deutschen Synodenpapier wird auch hier der ganze Problemkreis RU abgeschritten von der Krise des RU als Teil der Menschheitskrise bis zu Fragen der Besoldung.

L. Kendöl befaßt sich in dem Artikel „Wie sicher ist der RU in Österreich rechtlich verankert?" (224—226) mit den Fragen Rechtsklarheit (derzeitige gesetzliche Situation) und Rechtsstabilität des RU. Es wird so lange RU geben, als das Volk ihn als „integrierenden Bestandteil des Bildungsgeschehens in der Schule" begreift, was in Österreich sicherlich weitgehend der Fall ist. Nur „Unfähigkeit, mangelnder Realismus und mangelnde Volksverbundenheit, geistige Unbeweglichkeit oder Zersetzung bei jenen, die für ihn verantwortlich sind und bei jenen, die ihn erteilen, könnten ihn umbringen" (226).
Der Artikel „Grundlegung eines schulischen Religionsunterrichtes" von *K. Schilling* zeigt die Entwicklung der Konzeption des evangelischen Religionspädagogen Gert Otto auf, dessen Publikationen im letzten Jahrzehnt der Diskussion um den RU nicht nur im evangelischen Raum immer neue Impulse gegeben haben. Für Schilling „zeichnet sich in den verschiedenen Entwürfen ein fortschreitender Prozeß ab, den man als Säkularisierung des RUs charakterisieren kann" (230).
Der Hauptteil des Heftes wird durch eine Untersuchung in drei Wiener Volksschulklassen über „Die Gottesvorstellung in der 4. Schulstufe" von *M. Vogler* abgeschlossen (231—255). Das empirische Material zeigt wieder einmal, wie stark ein guter Religionslehrer die religiöse Vorstellungswelt der Kinder positiv prägen kann und zu welch üblen Konsequenzen ein moralisierender RU führt.
Im Informationsteil berichtet *R. Vierlinger* über „Schulreform in Österreich — Tendenzen und Motivationen". Der Beitrag (255—64) bietet in konzentrierter Form ein abgerundetes Bild der lernpsychologischen, sozialpsychologischen und organisatorischen Probleme der Schulreform. Das Heft schließt mit einer Einführung in die Theorien des führenden amerikanischen Religionspädagogen G. Moran durch *G. Stachel* und *H. Kessler* (266—271). Das Heft hält, was sein Titel verspricht. Wer eine Kurzinformation über RU heute sucht, erhält sie hier angeboten.

Baden b. Wien *Wolfgang Jungschaffer*

SCHNEIDER NORBERT, *Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte.* Beiträge zu einer neuen Praxis. (147.) Furche-V., Hamburg/Kösel, München 1971. Kart.

Das Buch ging aus einer Sendereihe hervor, die der Südwestfunk Baden-Baden von Jänner bis März 1971 ausgestrahlt hat. Zehn Themen, die sich mit der heutigen Situation des RU befassen, werden von verschiedenen Verfassern dargelegt, ein elftes Thema bietet Abschluß und Zusammenfassung.
Man kann den Vf. nachsagen, daß sie tatsächlich die Fragen angeschnitten haben, die heute jeden bewegen, der in der praktischen Arbeit des RU steht. Daß dies außerdem in einer verständlichen und leicht lesbaren

Sprache geschieht, sei ebenfalls lobend erwähnt. Allerdings erfassen nicht alle Aufsätze das Problem in gleich treffender Weise, was aber auch von der subjektiven Lage des Lesers abhängen mag.
Es wird jedoch deutlich, mit welcher Problematik der RU heute fertig werden muß, und daß es nicht nur um einige äußere Änderungen gehen kann, sondern daß wesentliche Fragen neu zu überdenken sind. So geht es zunächst um die Frage, wie sich Religion im Leben des heutigen Schülers äußert. Ein weiteres Thema befaßt sich mit der Möglichkeit und zugleich der Problematik der Abmeldung. Weiters wird die Möglichkeit überlegt, wie man biblische Texte dem Verständnis nahebringen kann. In diesem Zusammenhang wird die Bedeutung aufgezeigt, die biblischen Texten zukommt. In einem weiteren Artikel wird deutlich, daß Information und Verkündigung gerade nicht als Alternative gelten können, als die sie verhängnisvollerweise immer wieder ausgegeben werden.
Man wird nicht alle Meinungen, die in einzelnen Artikeln geäußert werden, teilen, so wie auch schon die einzelnen Artikel verschiedene Meinungen äußern. Wenn man aber auch nicht alle Lösungen akzeptiert, wird man wenigstens Anstöße finden, die entsprechenden Fragen neu zu überdenken. Aus der Tatsache, daß den Artikeln deutsche Verhältnisse und die Erfahrungen eines evangelischen RU zugrunde liegen, ergeben sich wohl verschiedene Nuancierungen aber keine grundlegenden Unterschiede.

Linz *Josef Janda*

HOMILETIK

HAHN VIKTOR / JOCKWIG KLEMENS (Hg.), *Was auf uns zukommt.* Ansprachen zu den Letzten Dingen. (Offene Gemeinde, Bd. 14.) (90.) Lahn-V., Limburg 1971. Kart. lam. DM 8.80.

Zwar ist die Eschatologie ein Fluchtpunkt aller Perspektiven unserer Verkündigung, für viele aber leider in dem Sinn, daß sie vor der Eschatologie „fliehen". Nicht so für die Redemptoristen der Ordenshochschule in Hennef-Geistingen. Sie veröffentlichen in der vom Institut der Orden für missionarische Seelsorge und Spiritualität in Frankfurt a. M. herausgegebenen Reihe „Offene Gemeinde" im Bd. 14 sechs „Fastenpredigten", die zugleich theologische Information und eigentliche Verkündigung verbinden wollen. Gute grundlegende Erwägungen über Funktion und Hermeneutik der Eschatologie gehen den Predigten voraus und erfüllen zum größten Teil deren einen Programmpunkt: die theologische Information. Davon ist in den Predigten selbst nicht immer gleich viel zu finden. Es fehlt da und dort doch zu auffällig die heilsgeschichtliche Perspektive, in die nicht erst die „Letzten Dinge", sondern auch schon die vorausgehenden, für die sie eben „die Letzten" sein können, einzutragen sind. Welche Funktion hat hier etwa Kirche, Geschichte, Gegenwart?
Die Hoffnungsstruktur des Glaubens scheint mir in der einführenden ersten Predigt „Was auf uns zukommt" als Grundzug christlicher Haltung zwar angesprochen, aber in der Konsequenz für christliche Lebensgestaltung zu wenig deutlich. Einzelne Sinnfragen werden in den weiteren Predigten aufgegriffen und in den Horizont der Zukunft des Heiles gestellt: der Tod — beantwortet durch Christus; das Gericht — als endgültige Richtigstellung unseres Lebens (besonderes und allgemeines Gericht werden ziemlich unkritisch voneinander unterschieden); auch Himmel und Hölle, insofern Himmel die Vollendung der Liebe ist, Hölle aber der ausgelöschte Lebenssinn. „Die Herrschaft Gottes" ist ein eigenes Thema, mit dem sich verdeutlichen läßt, wie Gott selbst das einzigartige Eschaton ist, der „Alles in allem". In dieser Predigt wird die Dynamik christlicher Eschatologie vielleicht am deutlichsten bewußt. Die letzte Predigt über die Hoffnung geht von der psychologischen auf die ekklesiologische Hoffnung ein: Gemeinschaftshoffnung, die Anwendung des „Für uns" und darin die Hilfe, vom Ich wegzukommen — ist das nicht die Hoffnung der Kirche? Davon lebt der beste Teil unserer heutigen Verkündigung, die — in Übereinstimmung mit der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums — die „Weltverantwortung" in Erinnerung bringt.

Graz *Winfried Gruber*

SCHREINER JOSEF (Hg.), *Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. 20. Sonntag des Jahres bis Christkönig. Lesejahr C. Bd. 3. (169.) Echter, Würzburg/Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1971. Kart. DM 12.—.

„Mut zu den Psalmen", so hat A. Pronzato seine Einführung in die Psalmen genannt. „Mut zum Alten Testament" ist die stille Aufforderung des Werkes, von dem nun schon der 3. Bd. für das Lesejahr C hinausgeht. Es ist nicht nur die stille Aufforderung; es sind die im Vorwort ausgesprochenen Wünsche und das Ziel des Herausgebers und aller Mitarbeiter des Bandes, viele zu ermutigen, die atl liturgischen Texte zur Grundlage ihrer Predigt und der persönlichen Meditation zu machen. Wie viele diese Texte für die persönliche Meditation benützen, entzieht sich der allgemeinen Kenntnis, aber wenn man die Gelegenheit hat, öfter am Sonntag Predigten zu hören, so macht man die Erfahrung, daß es sehr wenige Prediger sind, die sie in ihren Predigten auslegen.
Das Wort des AT scheint nämlich, wenn das schnell hingesprochene Urteil mancher recht

hätte, dem heutigen Menschen und seiner Situation ganz fern zu stehen. Gewiß, es spricht eine andere, oft nicht leicht zugängliche Sprache. Es wendet sich dem *Israel von damals* zu. Aber gerade in der eindeutigen Zuwendung zu den Menschen, die dieses Wort erreichen soll, gibt es Anreiz und Anleitung, die Hörer in den Blick zu nehmen und anzusprechen, denen die Botschaft *jetzt* vermittelt werden soll. Um zu erfassen, wie das geschehen kann, müssen die Lage und die Fragen *jener Zeit* sorgfältig bedacht und ganz bewußt bei der Aufbereitung der Perikope an den Text herangebracht werden. Die Bände der „Alttestamentlichen Lesungen" bieten für dieses Bemühen — das darf wohl gesagt werden — eine gute Hilfe. Dann wendet sich der Blick ebenso entschlossen der *Gegenwart* und den *Menschen unserer Zeit* zu, kehrt in den Text zurück und richtet sich aufs neue ins Heute. Gemeinsamkeiten und Unterschiede werden sichtbar, Verbindungslinien heben sich heraus, und es zeigt sich, daß letzlich die *urmenschlichen Probleme hier und dort* zur Lösung anstehen. Anders ist jeweils, sogar innerhalb des AT, die Art, in der sie wahrgenommen, akzentuiert und gewichtet werden. Verschieden ist auf Grund der Zeitlage die Weise, in der sie sich äußern und in der eine gültige Antwort auf die in ihnen enthaltenen Fragen angemahnt wird. Wie der Künder des Wortes, unter den göttlichen Geist gestellt, aus dem Glauben an den einen heilswilligen und fordernden Gott damals antwortete, zeigt der atl Text an einem Beispiel. Wie er heute aus der gleichen Glaubensüberzeugung zu sprechen hätte, zeigt ihm die gegenwärtige Stunde. Das Intervall aber zwischen damaliger Situation und ergangener Botschaft erschließt unter den Fragen, warum gerade der vorliegende Aussageinhalt gewählt und weshalb er so dargeboten wurde, wichtige Hinweise für eine zeitgerechte Verkündigung. Um dies zu erreichen, wird bei jedem Text zunächst die Stellung der Perikope in Tradition und Redaktion des atl Zusammenhangs beschrieben, ihre Gattung und ihr Sitz im Leben, soweit es für die Auslegung von Bedeutung ist. Sodann folgt in der Einzelauslegung die Herausarbeitung und Entfaltung wichtiger Begriffe. Im Abschnitt III werden „theologische Linien und Akzente" formuliert, die theologischen Anliegen der Perikope. Damit der Prediger selbst eine gewisse Auswahl für seine Gemeinde treffen kann, geschieht das gezielt „mehrschichtig". Zum Schluß werden dann Ansätze für die Predigt gegeben, in Gliederung und Stichworten mehrere Vorschläge für die Predigt vorgelegt.

Diese „Lesungen" wollen nicht formulierte Vorlagen für die Predigten bringen, sie erfordern wohl Arbeit und Mühe, aber sie geben doch eine sehr wertvolle Hilfe, meditativ einzudringen in den Sinn des AT, das doch eine wahre göttliche Erziehungskunst aufzeigt, einen lebendigen Sinn für Gott, heilbringende menschliche Lebensweisheit und wunderbare Gebetsschätze (2. Vat., Dei Verbum n. 15), und geben so die Möglichkeit, in sachgemäßer Weise eine fundierte Predigt vorzubereiten.

Regensburg *Philipp Schertl*

SCHREINER JOSEF (Hg.), *Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage.* Auslegung und Verkündigung. 1. Adventssonntag bis 7. Sonntag des Jahres, Lesejahr A. (179.) Echter, Würzburg/Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1971. Kart. DM 12.80.

Selbst bei Benutzung noch so trefflicher fertiger Vorlagen kann man redlicherweise nicht auf Exegese und Meditation verzichten. Da nun der in der Praxis stehende Verkünder mit Recht nach handlichen Arbeitsmitteln greift, sind die zwar gründlichen, aber doch schon zugleich auf den jeweiligen Lesezyklus zugeschnittenen „Kommentare" ein überaus verdienstliches Unternehmen. Sie dienen dem geistlichen Leben des Predigers und der Gemeinde. Ansätze zur konkreten Predigt bieten darüber hinaus gern angenommene Hilfe. Da die neue Leseordnung die Verkündigung für längere Zeit bestimmen wird, kann sich der Homilet durch solche Kommentare außerdem eine wertvolle „Predigtbibliothek" anlegen, die zudem nicht so schnell veraltet wie mehr vom Aktuellen geprägte, ausgearbeitete Modelle. Der gestreute Mitarbeiterstab des Werkes hat ferner, unbeschadet des bei den einzelnen Perikopen übereinstimmenden Bearbeitungsschemas (I. Text und Situation; II. Einzelauslegung; III. Theologische Linien und Akzente; IV. Ansätze für die Predigt), den Vorteil und Reiz unterschiedlicher Perspektiven und Auffassungen.

BACHT HEINRICH (Hg.), *Zeiten des Herrn.* Lesejahr A/I (400.) Knecht, Frankfurt/M. 1971. Plastik, DM 12.80.

Die Bedeutung der Verkündigung wird in jüngster Zeit mit Recht wieder deutlich herausgestellt. Man beklagt jedoch oft, daß sie wenig Frucht bringt. Die Schuld dafür liegt aber — unbeschadet der nicht „greifbaren" Faktoren — keineswegs immer beim Prediger bzw. bei der Predigt u. ä. Vielfach haben wir sie nämlich beim Hörer zu suchen, etwa bei seiner Unrast und Passivität. Demgegenüber ist es nötig, daß sich der Christ — in Gebet bzw. Meditation — zur Zwiesprache mit dem verkündeten „Wort" bereit erklärt, den Herrn, der anklopft, einläßt.

Dazu vermitteln die von Bacht gesammelten, nach einzelnen Sonntagen, Festen und Wochen geordneten Einzelstücke wie Lesungen, sonstige Texte, Buchauszüge usw. treffliche Hilfe. Ein unbestreitbarer Vorteil, daß Vf. vorliegendes (sowie die beiden geplanten) Büchlein an der offiziellen kirchlichen Lese-

ordnung ausrichtet und so Verkündigung und Meditation Hand in Hand gehen können. Außerdem wird Wert darauf gelegt, daß der Gläubige auch bei seinem Beten „mit der Welt und seinen Brüdern" verbunden bleibt.
Hat man diese Perspektiven im Auge, kann das hinsichtlich der Vielzahl der Autoren als auch was Reichhaltigkeit der Aspekte betrifft, überaus variable Angebot der privaten Frömmigkeit gute Dienste leisten. Anderseits vermag es — bei entsprechender Auswahl — ebenso der Gemeinde (bzw. ihrem Gottesdienst) ein wertvoller Helfer zu sein. Dies gilt nicht zuletzt für den Prediger, in dem sich ja die beiden Bereiche in spezifischer Weise kreuzen (sollen)!

DREISSEN JOSEF, ... *zuverlässig ist das Wort* — Homilien zu den ntl Lesungen an den Sonn- und Festtagen. Lesejahr A. (332.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1971. Snolin. DM 17.80.

In ähnlicher Aufmachung wie die „Homilien zu den Evangelien" (Autor H. Steffens) legt der Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn, nunmehr „Homilien zu den 2. Lesungen" der Sonntagsleseordnung von J. Dreissen vor. Für die Auslegung ist dabei jeweils die im offiziellen Perikopenverzeichnis beigefügte „Überschrift" (Hauptthematik) richtungsweisend. Dies hat den Vorteil, daß der für den Abschnitt maßgebliche Aspekt zum Tragen kommt. Bei der Durchführung wird ein Motiv des Alltagslebens aufgegriffen und von ihm her der Gehalt entfaltet. In Verbindung mit den erwähnten Bänden von Steffens entsteht hier, was Konzeption und Gestaltung betrifft, ein abgerundetes Gesamtwerk.
Eine Anregung für die Praxis: Sollte man es nicht mitunter auch — mehr als es geschieht — versuchen, in der sonntäglichen Predigt Querverbindungen zwischen den einzelnen Lektionen zu ziehen? Wenn mit Hilfe eines aufeinander abgestimmten Werkes (siehe oben) Grundpositionen der einzelnen Lesungen herausgearbeitet sind, dürfte das selbst für den Vielbeschäftigten nicht allzu schwer sein. Es gelingt zwar nicht immer leicht, manches kann zudem nur angedeutet werden. Aber: der Versuch lohnt. Nicht zuletzt, weil dadurch in eindrucksvoller Weise die heilsgeschichtliche Führung Gottes nachgezogen und der Gemeinde nahegebracht wird.

STEFFENS HANS, ... *und offenbarte seine Herrlichkeit.* Homilien zu den Evangelien. Lesejahr A. (332.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1971. Snolin. DM 17.80.

Wer das Gotteswort in Form der Predigt sonntäglich in größerem Rahmen, in etwas anders gestalteter Weise zudem Tag für Tag verkündet, weiß um die Bedeutung und Wichtigkeit von Anregungen unterschiedlichster Art. Dazu zählen auch Predigtbücher. Es spricht für den Vf., daß er im Vorwort zum Evangelienband Lesejahr A klipp und klar sagt, daß eine (selbst noch so gute) ausgearbeitete Vorlage weder das Hören auf Gott und die Gemeinde noch die Selbstarbeit des Verkünders (über das Memorieren hinaus!) ersetzen kann. Anderseits hat er Mut und Ausdauer, eine neue Folge seiner Gedanken zu den Evangelien vorzulegen.
Die einzelnen Predigten sind deutlich nach gewissen Schwerpunkten (vgl. ThPQ 1971, 382 f) gegliedert. Dies bedeutet eine Stärke. Es ist nämlich gut, wenn der Prediger weiß, was er will, und auch die Hörer sind dankbar. Ein anderer Aspekt sei jedoch ebenfalls nicht verschwiegen. Dies gilt gerade dann, wenn ein Homilet jahraus, jahrein vor derselben Gemeinde steht: Ohne Zweifel ist es günstig, wenn er in kontinuierlicher Weise für längere Zeit planen, gestalten und aufbauen kann. Zudem wird man einen „guten" Prediger immer wieder gerne hören. Vielleicht sollte man aber auch, gerade in der „Ein-Mann-Pfarrei", mehr als es geschieht, der Gemeinde das „Wort" in einem anderen Stil als (vom Pfarrer) gewohnt, darbieten. Der Möglichkeiten (Predigeraustausch, Dialogpredigt usw.) gibt es ja viele!

Bamberg *Hermann Reifenberg*

LITURGIK

DEINHARDT PETER (Hg.), *Worte zur Eröffnung der Eucharistiefeier.* 164 Besinnungen. (189.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1971. Brosch. S 68.—.

Die „Allgemeine Einführung" des Neuen Meßbuches sieht im Art. 29 vor, daß der Priester — oder ein anderer Geeigneter — nach der liturgischen Begrüßung kurz in die betreffende Meßfeier einführt. Eine solche „Mystagogie" ist in jedem Fall eine wesentliche Bereicherung der verfaßten Liturgie, vermag durch Spontaneität und Unmittelbarkeit eine gewisse Förmlichkeit und Steifheit des Ritus aufzulockern und eine Atmosphäre der Menschlichkeit und der lebendigen Gemeinsamkeit des Betens zu schaffen. Spontaneität heißt nun aber keineswegs Unvorbereitetheit! Eine solche Einführung will durchdacht sein wie die Homilie auch. Man sollte sie freilich nicht vorlesen, so wenig wie die Predigt. Aber sie sollte womöglich schriftlich straff konzipiert und stichwortartig vorbereitet sein, damit nicht Allerweltsgerede daraus wird.

So sind die 164 „Besinnungen", die von einem Liturgieteam in Würzburg erarbeitet sind, sicher manchem Liturgen eine echte Hilfe. Sie sind in 5 Gruppen gegliedert: Herrenjahr, Heiligenfestkreis, Votivmessen und besondere Anlässe, Themen mit Bezug zur Lesung und schließlich Themen allgemeiner Art, wie sie aus den üblich gewordenen „Motivmessen" geläufig sind. Sie sind — schon nach dem breit gestreuten Kreis der

Mitarbeiter — unterschiedlich in Diktion und theologischer Relevanz, manches ist bedeutsam, einiges auch simpel und eigentlich selbstverständlich. Aber alle Kapitelchen sind kurz und übersichtlich und überborden nicht zu einer ersten Homilie. Die Gefahr der Geschwätzigkeit in der Mystagogie ist glücklich gebannt. Man kann ja jedes Mysterium zerreden.

Einige Bedenken möchte ich anmelden bei der Gruppe 4, den „Themen mit Bezug zur Lesung". Die Einleitung ist nämlich ein eigener und selbständiger Bestandteil der Meßfeier und sollte nicht schon mit den Gedanken des folgenden Wortgottesdienstes befrachtet werden. So hat ja z. B. das neue Missale auch den vorgezogenen „Kleinen Kanon" nebst Epiklese innerhalb der Opferbereitung eliminiert und die Darbringungsformeln dorthin gestellt, wohin sie gehören: in den Kanon; oder die neuen Hochgebete gegenüber dem alten Kanon von den Fürbitten stärker gereinigt und in das Gläubigengebet verlegt; etc. Gerade die schärferen und sauberen Strukturen der erneuerten Meßfeier sollte man nicht unnötig bei der Einleitung nun wieder verwischen. Sessio und Ambo und Mensa sind Kristallisationspunkte je eigener Teile des Gottesdienstes. Man wird also vorsichtig sein müssen, Gedanken des Wortgottesdienstes schon in die Einleitung vorzuziehen, wenn sie nicht unmittelbar auf das Festgeheimnis als Ganzes hinzielen.

Insgesamt ist die Handreichung zu loben und zu empfehlen. Sie könnte dazu beitragen, eine bisher noch wenig genutzte sinnvolle Neuerung stärker ins Bewußtsein zu heben und fruchtbar zu machen.

ZINKE LUDGER (Hg.), *Gemeinde vor Gott.* Anregungen zur Neugestaltung des Gottesdienstes, (Pfeiffer-Werkbücher 99.) (256.) München 1971. Kart. lam. DM 17.80.

Der Herausgeber des Werkbuches hat wichtige grundsätzliche und analysierende Passagen selbst beigetragen, die anderen Abschnitte z. T. kräftig durchredigiert und kommentiert. Er ist gut ausgewiesener Religionspädagoge Münchener Schule, war längere Zeit wissenschaftlicher Assistent und ist jetzt Dozent der PH Weingarten, also nicht eigentlich Liturgiker oder gar für den Gottesdienst verantwortlicher Pfarrer einer volkskirchlichen Gemeinde. Darin liegen die unverkennbaren Stärken und zugleich die Grenzen dieses Buches. Religionspädagogen haben es zumeist — leider immer noch fast ausschließlich — mit Kindern und Jugendlichen zu tun; Universitätsassistenten leben — sicher zum Glück! — noch stark in der Welt der Studentengemeinden. Damit ist, wenigstens zum weitaus größten Teil, schon der Kreis der Gottesdienstfeiernden umschrieben, der in diesem Werkbuch zur Debatte steht. Es ist das unruhige Drittel unserer Gemeinden, das man nicht leicht mit der „verordneten Liturgie" wird zufrieden stellen können. Aber von diesem Kreis gehen Impulse aus, die zum dauernden Nachdenken und Infragestellen allzu gängiger Praktiken zwingen, wenn auch diese Gruppe natürlich nicht schon die ganze Wahrheit im Alleinbesitz hat. Insofern hält der Buchtitel nicht ganz das Versprochene: Er spricht nicht von der „Gemeinde vor Gott", sondern nur von einem Teil. Mir scheint es aber durchaus sinnvoll, solche Werkbücher für altersmäßig homogene Kreise zu konzipieren, wie es eben der Religionspädagoge tut. Selbst wenn man — wie in einem Werkbuch durchaus legitim — dann von allem etwas hat: Kinderfeierstunden (die übrigens z. T. recht ansprechend sind) und studentisches Sozialengagement, Meditationen und Predigt-Aperçus, Bahnhofsgottesdienste und — etwas anthroposophisch anmutende — Veranstaltungen etwa eines Hamburger Liturgieteams (41—46), ökumenische Feierstunden und Auftakte für Friedensmarschierer etc. etc. Das alles zeugt von Einfällen, wenn natürlich auch keine praktikablen Allerweltsvorlagen geboten sind.

Mir fehlt allerdings — ausgesprochen oder doch im Kontext klar ersichtlich — eine griffige Theologie des Gottesdienstes, auf der alle Aussagen aufruhen. Das mag daran liegen, daß man bewußt protestantische und katholische Zeugnisse zusammenstellt. Das hat Vorzüge für gemischtkonfessionelle Gottesdienste; Nachteile, wo eben lex credendi und lex supplicandi nicht zusammenfallen. Man kann da mit Illusionistik wenig erreichen. Natürlich muß Liturgie auch missionarisch sein, aber sie ist nicht einfach Kunst der Überredung. Sie hat den Glauben zur Voraussetzung und weckt und stärkt ihn, wenn freilich auch nicht einen theologisch völlig expliziten. Aber sie ist vor allem Gottes Heilsbewegung zum Menschen, konkret werdende Kirche. Bei aller Liturgiereform sollte man die theologische Einleitung des Liturgiedekrets zuerst lesen; erst dann bekommt alle liturgische Reform einen Sinn. Das scheint mir in diesem Werkbuch nicht konsequent durchgehalten, wenigstens von den Voraussetzungen her. Wir haben eine verjuridizierte Liturgie zum Glück hinter uns; aber eine versoziologisierte und verpsychologisierte ist nicht die Rettung. Sie muß theologisch richtig liegen, eben als — nicht bloß soziologische, sondern ekklesiale — „Gemeinde vor Gott" — in ihrem dialogischen Bezug. Mir tut etwas leid, daß von den neuen kirchenoffiziellen Bemühungen um das neue Altarmeßbuch kaum die Rede ist. Aber eben damit wird die Gemeinde vor Gott in Zukunft zu tun haben.

Ich bitte um Entschuldigung: Ein Rezensent soll nicht von einem Buch sprechen, das er sich wünscht, sondern von dem, was in einem Buch steht. Und das möchte ich immer-

hin einer aufmerksamen Lektüre empfehlen, besonders denen, die mit dem angesprochenen Kreis zu tun haben.

Wien *Johannes Emminghaus*

ASZETIK

ROTH PAUL, *Gott ist immer noch zu sprechen.* Meditationen, (186.) Echter, Würzburg 1971. Kart. lam. S 74.50.

Der Name des Verfassers ist mir noch von einer früheren Ausgabe von Gebeten gut im Ohr und im Gedächtnis. Kaum eine Frage wird in der Seelsorge so oft an uns herangetragen: Wie betet man? Ich bring nichts fertig. Nun, dies Büchlein bringt keine Anweisung, keine Theorie des Gebetes, oder doch nur zwischen den Zeilen. Es betet, es meditiert einfach. So mache ich es. Und das ist sein großer Vorteil. Die Theorie und praktische Anweisung klingt so nebenbei mit. Daß diese Gebete herzhaft sind und zeitgemäß, ist schon dadurch verbürgt, daß ihr Verfasser ein Familienvater ist, glücklicherweise kein Theoretiker. Ich kenne kaum eine Anleitung zum Gebet, die so nützlich und so verständlich wäre und so mitten im Leben stünde. Es sind wirklich Dialoge mit Gott, über die täglichen Dinge, über die Probleme der Gegenwart, über die Sorgen eines Mannes, der mit beiden Füßen im Leben steht. Wenn ich einem Buch wünsche, es möchte viel gekauft, gelesen, praktiziert werden, dann diesem.

JORDAN PLACIDUS, *Vom Innewerden Gottes.* (124.) Knecht, Frankfurt/M. 1971. Linson. DM 12.80.

Vf., Beuroner Benediktiner, war ursprünglich Publizist und kam als solcher in der ganzen Welt herum, er hatte die wunderlichsten Begegnungen u. a. mit Bernanos. Erst nach vielen Erfahrungen der Welt trat er in Beuron ein. Im Vatikanischen Konzil wirkte er als theologischer Sachverständiger mit. Und als „Sachverständiger" des Innewerdens Gottes erweist er sich in diesem Buch, das aus tiefer Schriftkenntnis, aus großer theologischer Erfahrung, aber vor allem aus der Betrachtung entstand. Wissen wir denn noch, was sich ereignet, wenn sich ein Mensch mit seinem Gott einläßt, nicht nur in einem durchschnittlichen Christenleben, wenn er seinen Gott zutiefst als Wirklichkeit in sich erfährt? Das Schlüsselwort dieses Versuches des Innewerdens Gottes, der bis an die Mystik heran führt, ist vielleicht „Verklärung der irdischen Existenz". Die Lektüre wird freilich der liebenden Betrachtung bedürfen, aber es lohnt sich.

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

SUDBRACK JOSEF, *Dienst am geistlichen Leben.* (Pastorale, Handreichung für den pastoralen Dienst.) (136.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. DM 6.60.

Vf. hat durch verschiedene Veröffentlichungen seine Befähigung nachgewiesen, daß er eine zusammenfassende Orientierung über den heutigen Stand christlicher Spiritualität geben kann. Er kennt die Tradition und weiß sie auszuwerten. Zugleich kennt er die heutigen Strömungen und das Empfinden des Menschen von heute. Es ist ihm ein Grundanliegen, für das geistliche Leben den Sitz im Leben aufzuzeigen. Dieser anthropologische Ansatz durchzieht die ganze Abhandlung und ist überaus wertvoll. Dem Inhalt nach ist der Abschnitt über das Gebet am weitesten ausgebaut. Was mit dem anthropologischen Ansatz gemeint ist, sei in einem Zitat über das Gebet verdeutlicht: „Immer weitere Kreise von gläubigen Christen empfinden die dialogisch-personale Konfrontation mit dem Du Gottes als einen Grenzwert; sie vertrauen, daß sie auf dem Weg dorthin sind. Ihr Ausgangspunkt aber muß anders umschrieben werden: Sinnempfindung für das eigene Leben; Verwirklichung der vom Glauben her gewußten Sinnhaftigkeit des Daseins; Zusammenschau der guten und schlechten Erfahrungen des Alltags in einem großen Zusammenhang, der auf Gott hinweist; christliche Selbstfindung oder Annahme seiner selbst als Christ" (40).

Das Buch enthält eine Fülle von Stoff in gedrängter Form. Dadurch bleibt notwendigerweise manches im Allgemeinen und Formalen und wird in seiner Kürze nur dem lebendig werden, der mit den Gedankengängen vertraut ist. Ein Verweis auf die entsprechende Literatur wäre deshalb günstig gewesen. Das Buch kann also eine gute Zusammenschau und Anstoß zu weiterer Lektüre und zum Weiterdenken geben.

Linz *Eduard Röthlin*

BOROS LADISLAUS, *Der nahe Gott.* (Reihe: Erlöstes Dasein.) (84.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. lam. DM 6.80.

In diesem kleinen Buch sind vier Vorträge zusammengefaßt, entstanden im religiösen Gespräch, als Betrachtungen eines „Einkehrtages", mit denen B. die in der Reihe bisher von ihm erschienenen Themen auf die Gottesfrage hin konzentriert. Und unter seiner Hand wandelt sich die Frage zur Antwort voll Trost und Lebenshilfe. Ausgehend und geleitet von der Geschichte des Propheten Jonas, weil B. in ihr die dichteste und zugleich menschlichste Zusammenfassung des „Dramas" sieht, das sich zwischen Gott und den Menschen abspielt, „eine göttliche Lehre über unsere Vergöttlichung" (82) — was allerdings die Frage wachruft, ob sich diese „Zusammenfassung" nicht in Jesus noch dichter und menschlicher zeigt —, wird die Nähe Gottes als der eigentliche Lebensraum des Menschen erschlossen. Diese Nähe ist aber auch Auftrag. Viele Weisen der Anrede Gottes an den Menschen gibt es, dementsprechend auch viele Reaktionen des Men-

schen. B. schildert sie lebendig und anschaulich in der bei ihm gewohnten existentiellen Direktheit. Z. B. die Betrachtung der „Seenot der Schiffer, verschuldet durch Jonas" führt zu einer ernsten, aufrüttelnden Meditation über den Sozialaspekt der Sünde (entgegen der mitunter anzutreffenden Feststellung, B. schenke der theologischen Dimension der Gemeinschaft zu wenig Beachtung!).
Das Gottesbild, das B. in diesen biblischen Meditationen nachzeichnet, hat Gestalt gefunden in Jesus Christus, der das Bild Gottes ist; vor allem der Grundzug des biblischen Gottes: Seine „Milde" (wo ist unter den herkömmlichen „Eigenschaften" Gottes von ihr die Rede?), die in ihm zur sieghaften Kraft wird. — Das Buch muß als Anleitung zu Betrachtungen über Gott auch theologisch mit großem Dank aufgenommen werden.

Graz *Winfried Gruber*

SCHINLE GERTRUDIS M., *Christusbegegnung.* Betrachtungen nach dem Matthäus-Evangelium. (191.) Ars sacra, München 1971. Kart. lam. DM 9.40.

Ohne langatmige, theoretische Erwägungen über die Kunst der meditativen Schriftlesung wird sie in dieser Schrift praktisch vorgelebt. Der Verfasserin, die dem Orden der Trappistinnen angehört, gelingt es, die sorgfältig ausgewählten Matthäustexte so zum Leuchten zu bringen und so transparent auf Christus hin werden zu lassen, daß sie den Leser zu echter Christus-Begegnung führen können. Besonders wohltuend wirkt die äußerst schlichte, nüchterne und dennoch eindringliche Sprache, die auch allzuoft gehörte, fast zur Routine gewordene Schriftworte zu neuem Leben erwecken kann. Hier klingt eigene Gebetserfahrung und ernstes Schriftstudium harmonisch zusammen.

Bertholdstein *Mirjam Prager*

Religionspädagogischer Ferienkurs:

Wie reden wir heute im Religionsunterricht von Gott und Jesus?

Cassianeum, Donauwörth, 7. — 11. August 1972.

Referenten: J. Brosseder (Verantwortliche und sinnvolle Rede von Gott);
M. Saller (Wie sprechen wir von Gott mit Kindern des 1. und 2. Jahrgangs?);
R. Sauer (Die Behandlung der Gottesfrage in der Sekundarstufe);
M. Wasna (Lassen sich Erfolg und Motivation des Lehrers beeinflussen?);
E. Link (Die Lehre von Jesus als Thema des Religionsunterrichtes);

Pädagogischer Weiterbildungskurs
für Volksschullehrerinnen und -lehrer: Cassianeum, Donauwörth, 3. bis 5. August 1972.

Leitung beider Kurse: F. Kopp, München.
Auskunft u. Anmeldung bei Direktor Max Auer, D-885 Donauwörth, Postf. 239.

Tyrolia-Echter-Neuerscheinungen

Die Taufe der Kinder

von Ingrid Jorissen und Hans Bernhard Meyer SJ mit Text und Ritus der Kindertaufe, Anleitung für das Taufgespräch, Gesänge aus dem künftigen EGB, Glaubenserziehung des Kleinkindes.

„Die Taufe der Kinder" leistet gute Dienste als pastorales Handbuch, als Tauf- und Gebrauchsbuch für Eltern und Paten, als Erziehungsbuch für Eltern von Kleinkindern.

164 Seiten, Snolineinband, S 88.– (Tyrolia)

Jugend im Konflikt

Probleme der Verwahrlosung und Kriminalität. Herausgegeben von Vladimir Satura. Mit Beiträgen von Ganner, Hagenbuchner, Kohler, Nowakowski, Nowak-Vogl, Rotter, Satura, Weiß.

Bewährte Fachleute aus Theorie und Praxis bieten Information und Hilfe für Eltern, Seelsorger und Erzieher.

Aus dem Inhalt: Drogenmißbrauch, Sexuelle Vergehen, Verwahrlosung. Viele Beispiele aus der Praxis mit Vorschlägen zu konkreter Hilfe.

128 Seiten, lam. Pappband, S 98.– (Tyrolia)

Funktion und Struktur christlicher Gemeinde

Herausgegeben von Josef Hepp, Egon Mielenbrink, Heinrich Pompey. 312 Seiten, Leinen, S 220.40. Inhalt: Theologie der Gemeinde, Gesellschaftsbezogene Verkündigung, Bereitung des jungen Menschen für die Welt, Der Mensch in seiner leibhaften Existenz, Dienste in der Gemeinde.

Göttliches Wort und menschlicher Weg

Von Wolfgang Klieber. 412 Seiten, Broschur, S 349.60. Einfluß der evangelischen Theologie und von Problemen der evangelischen Katechetik auf die katholische Glaubensunterweisung.

Das Kreuz

Darstellungen – Dichtungen – Deutungen. Von Karl Kolb. 48 Seiten, 19 Seiten Bilder, Pappband, S 91.20. Deutung und Aussage des zentralen Symbols der Christenheit für unsere Zeit.

Jesus

Redaktion: Erich Zenger – Fotos: Oswald Kettenberger. 16 Seiten, Leporello, S 7.60. Leporello und Poster für die tägliche Kurzmeditation, Aushang für einen zeitnahen Religionsunterricht.

denn du bist da

Psalmengebete von Severin Schneider. 88 Seiten, kart., S 48.– (Echter-Tyrolia). Ein neuer Weg zu persönlichem Beten.

Grenzgänger

Meditationen von Josef Pilz. 48 Seiten, kart., S 28.90. Der Autor reflektiert Leben und Begegnungen, sucht nach Auswegen aus Notlagen moderner Menschen. Eine Gottsuche voll Tiefe und Ursprünglichkeit.

In allen Buchhandlungen

Aktuelle Fragen der Bibelwissenschaft

Zu den Anfängen christlicher Theologie

Den „Anfängen christlicher Theologie" gilt das besondere Interesse der Bibelwissenschaft. Die Münsteraner Habilitationsschrift „Studien zur Theologie der Logienquelle" untersucht die Tradition der Jesuslogien, die von Matthäus und Lukas in ihren Evangelien verarbeitet wurden (nach der Zwei-Quellen-Theorie also die Logienquelle). Diese Sammlung der Sprüche Jesu enstand wahrscheinlich in der frühchristlichen Judenmission, in der Jünger Jesu vor dem jüdischen Aufstand gegen Rom ganz Israel zum Menschensohn Jesu und seinem Friedensprogramm bekehren wollten. In der Logienquelle dürfte uns also ein Zugang zu frühen Formen urchristlicher Verkündigung und der Deutung Jesu, zu denVorformen des Passions- und Osterkerygmas sowie zu der prophetisch-charismatischen Eigenart der urchristlichen Mission erschlossen sein.

Paul Hoffmann: Studien zur Theologie der Logienquelle. (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 8) 365 Seiten, Leinen 68,– DM, ISBN 3-402-03630-4.

Rechtfertigung bei Paulus

„Die Unsicherheit in der Kirche hinsichtlich des Artikels von der Rechtfertigung ist fundamental ... Das Thema der Rechtfertigung wird das kommende Thema unserer theologischen Auseinandersetzungen sein müssen" (Hans Conzelmann). Die hier angekündigte Diskussion betrifft nicht nur die evangelische, sondern auch die katholische Theologie. Sie hat unmittelbar bei Paulus anzusetzen. Aber verstehen wir die Sprache des Apostels Paulus heute noch richtig? Läßt sich seine Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen überhaupt in eine zeitgemäße Sprache bringen, ohne aus ihr eine Ideologie werden zu lassen? Karl Kertelge sieht dieses Problem sehr deutlich und behandelt die anstehenden Fragen der Auslegung „mit großer Sorgfalt und Klarheit" (K. H. Schelkle in Tübinger Theologische Quartalsschrift).

„Eine Arbeit, an der nunmehr der Standpunkt der kritischen katholischen Exegese zu messen ist ... Auf Kertelges Buch können wir in der Paulusexegese nicht mehr gut verzichten" (Peter Stuhlmacher in Theologische Literaturzeitung).

Karl Kertelge: „Rechtfertigung" bei Paulus. (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 3) 2. Auflage, 344 Seiten, 42,– DM, ISBN 3-402-03621-5.

Zum theologischen Verständnis des Priestertums

Die Frage nach dem theologischen Verständnis des Priestertums wird heute besonders diskutiert. Elisabeth Schüßler Fiorenza sucht das Problem an den Texten der Apk erneut als historisch-exegetische Frage zu überprüfen. In der Apk dient der Terminus zur Bezeichnung aller Erlösten und ist dem Herrschaftsgedanken zugeordnet. Der Titel, der wahrscheinlich aus einer älteren urchristlichen Tradition übernommen worden ist, wird vom Verfasser antagonistisch akzentuiert und wesentlich eschatologisch bestimmt. Ein exegetischer Beitrag zum theologischen Verständnis des Priestertums.

Elisabeth Schüßler Fiorenza: Priester für Gott. (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 7) 458 Seiten, Leinen 76,– DM, ISBN 3-402-03629-0.



kunst und kirche

Ökumenische Zeitschrift für Architektur und Kunst
seit 1971 vereinigt mit den
„Christlichen Kunstblättern"

Herausgegeben vom Arbeitsausschuß des
Evangelischen Kirchbautages und vom
Diözesan-Kunstverein Linz

Heft 2/1972

Die Toten unter den Lebenden

Günter Rombold	Jenes absurde Ereignis, welches wir Tod nennen ...
Hans Blankesteijn	Zu unserem großen Schmerz
Hans Häselbarth	Die Toten sind nicht tot
Hans-Kurt Boehlke	Die Stellung des Friedhofes in den heutigen europäischen Gesellschaften
Heimo Widtmann	Der Friedhof als Element der Stadtplanung
Albert Schilling	Friedhof und Grabmal
Klaus Dirschauer	Der totgeschwiegene Tod
Bauten	Ökumenisches Gemeindezentrum Marburg-Richtsberg Umgestaltung Kreuzkirche Düsseldorf
Forum	Was tut man in Amsterdam mit den jungen Leuten? Godspell Information – Publikationen

KUNST UND KIRCHE erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: öS 120.–; DM 18.–; sfr 21.–; US-$ 6.–; Engl. £ 2.–. Einzelheft: öS 35.–; DM 5.–; sfr 6.–; US-$ 1.50; Engl. £ –.50. Bestellung über den Buchhandel oder an den Verlag

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG LINZ

Landstraße 41, Postfach 50, A-4010 Linz/Donau

NEUERSCHEINUNG

Schriftenreihe der Philosophisch-Theologischen
Hochschule der Diözese Linz

1. Band

Priesterbild im Wandel

Festschrift zum 70. Geburtstag von DDr. Alois Gruber,
em. Hochschulprofessor

217 Seiten, Format 14,8 × 21 cm, brosch., öS 78.—, DM 12.—

Priestertum im Alten Bund	Dr. Johannes Marböck
Das kirchliche Amt im Neuen Testament	Dr. Siegfried Stahr
Das Priesterbild der frühen Kirche, im 11. Jh. und am Vorabend der Reformation	DDr. Karl Rehberger
Mönchische Strukturen des Priesterbildes	Dr. Rudolf Zinnhobler
Wandel des Priesterbildes zwischen Tridentinum und Vaticanum II	DDr. Josef Lenzenweger
Zum Verständnis der apostolischen Sukzession	Dr. Johannes Singer
Das Gottesbild und die Entschiedenheit christlicher Berufung. Anmerkungen zum character indelebilis	Dr. Gottfried Bachl
Priesterbild und Kirchenrecht	DDr. Peter Gradauer
Der Priester — auch weiterhin Katechet? Zur Problemlage des Religionsunterrichts heute	Dr. Franz Huemer
Priester für morgen	Dr. Wilhelm Zauner

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG LINZ

A-4020 Linz, Landstraße 41

Franz Kardinal König

DIE STUNDE DER WELT

136 Seiten, Leinen, DM 15.80

Der Autor sieht sich einer Welt gegenüber, vor der ihm der Schritt stockt und die ihn doch zum Weitergehen zwingt, die ihn sprachlos macht und doch sein Wort herausfordert. Hier schreibt kein Dogmatiker, kein Theologe, sondern ein Mensch, der sein ureigenes Lebensproblem meditativ umkreist und um eine Antwort ringt.

Gotthold Hasenhüttl

GOTT OHNE GOTT

Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre

Mit dem Weihnachtsspiel „Bariona oder der Donnersohn"

336 Seiten, kartoniert, DM 38.—

Jean-Paul Sartre, der von seiner katholischen Erziehung her geprägt ist, sucht Gott in der Außenwelt, im eigenen Bewußtsein, in der Freiheit, im persönlichen Nächsten und in der Gesellschaft. Er findet ihn nicht, aber das Bewußtsein der vergeblichen Suche bleibt in ihm wie eine Wunde, die sich nie ganz schließt, ja sogar in seinem Leben und Werk immer wieder aufbricht.

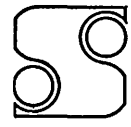
Oskar Schatz (Hrsg.)

HAT DIE RELIGION ZUKUNFT?

5. Salzburger Humanismusgespräch 1970

361 Seiten, kartoniert, DM 22.80

Die Frage nach der Zukunft der Religion ist mit einer Wucht sondergleichen im Bewußtsein des modernen Menschen aufgebrochen. Fachleute aus der Neuen und der Alten Welt, aus der jungen und der alten Generation, Atheisten, Theologen, Soziologen und Philosophen gaben ihre Prognosen. Eine einheitliche Antwort kann das Buch nicht geben. Aber gerade das differenzierende Meinungsspektrum einer repräsentativen Elite reizt zum Weiterdenken, zur Entscheidung für den einzelnen Leser.

STYRIA  **VERLAG**

GRAZ WIEN KÖLN

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.

Auslandsbezug 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.—	Luxemb., Belgien	bfrs 250.—	70.—
Deutschland	DM 19.50	5.—	USA	$ 5.—	1.25

zuzüglich Porto

Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-Theol. Hochschule der Diözese Linz.
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Josef Häupl, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.
Verlag und Druck: OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

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
1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ. Tel. 0 75 82 / 27 50

glasmalerei

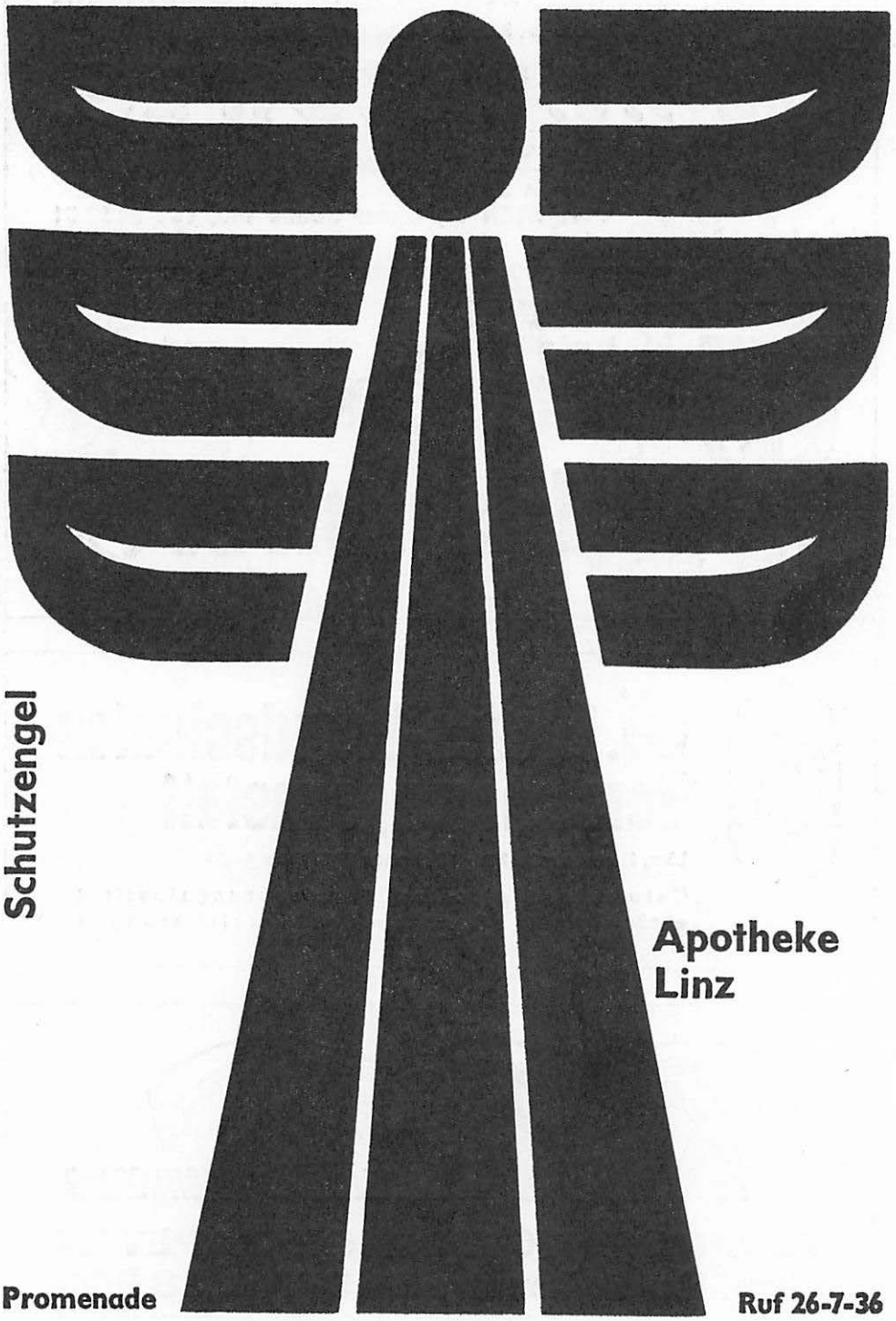
OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

RUDOLF RAINBACHER RUDIGIERSTR. 9

TEPPICHE · VORHÄNGE · TAPETEN
Linz, Rudigierstraße 9 Tel. 28 9 27



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

F. Zeilinger:	Sündenvergebung nach dem NT
W. Gruber:	Dogma und Verkündigung
K. Frielingsdorf:	Die Bedeutung der empirischen Wissenschaften für den Religionsunterricht
B. Häring:	Gewissensbildung
R. Kaczynski:	Zu Verständnis und Vollzug des neuen Stundengebetes
H. Hollerweger:	Die kirchliche Begräbnisfeier
E. Schick:	Eine Neuherausgabe der Vulgata
W. Jungschaffer:	Kommunikationswissenschaft – eine Hilfe in der Predigtkrise?
W. Bortenschlager:	Man erzählt wieder Geschichten

120. Jahr 1972 4. Heft

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1972

	Abhandlungen	Seite
Franz Zeilinger:	Sündenvergebung nach dem NT	289
Winfried Gruber:	Dogma und Verkündigung	299
Karl Frielingsdorf:	Die Bedeutung der empirischen Wissenschaften für den Religionsunterricht	307
	Pastoralfragen	
Bernhard Häring:	Gewissensbildung	317
Reiner Kaczynski:	Zu Verständnis und Vollzug des neuen Stundengebetes	324
Hans Hollerweger:	Die kirchliche Begräbnisfeier	336
	Mitteilungen	
Eduard Schick:	Eine Neuherausgabe der Vulgata	345
Wolfgang Jungschaffer:	Kommunikationswissenschaft — eine Hilfe in der Predigtkrise?	348
	Berichte	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	353
Wilh. Bortenschlager:	Man erzählt wieder Geschichten	357
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	360
	Buchbesprechungen Philosophie, Bibelwissenschaften AT und NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Ökumene, Moral, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Katechetik / Pädagogik, Aszetik.	361
	Sachregister des 120. Jahrganges 1972	383
	Verzeichnis der Mitarbeiter, Rezensenten und besprochenen Bücher	384
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

Redaktion: Josef Häupl, Josef Lenzenweger, Johann Marböck, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Wilhelm Bortenschlager, Prof., A-4600 Wels, Ferd.-Wiesinger-Straße 5. Dr. Karl Frielingsdorf SJ, Dozent, D-6 Frankfurt/M. 70, Offenbacher Landstraße 224. DDr. Peter Gradauer, Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstraße 37. DDr. Winfried Gruber, Univ.-Prof., 8010 Graz, Dr.-R.-Graf-Straße 17/11. P. Dr. Bernhard Häring CSSR, Univ.-Prof., I-00185 Roma, Via Merulana 31. Dr. Hans Hollerweger, Hochschulprof., A-4020 Linz, Lissagasse 4. Dr. Wolfgang Jungschaffer, Akademie-Prof., A-2500 Baden b. W., Weilburgstraße Nr. 27—29. Dr. Reiner Kaczynski, Beamter der Kongregation f. d. Gottesdienst, I-00165 Roma, Via di Monte del Gallo 9/16. Dr. Eduard Schick, Auxiliarbischof, D-64 Fulda, Domdechanei 4/6. Dr. Franz Zeilinger, Univ.-Dozent, 8010 Graz, Halbärthgasse 2.

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.

FRANZ ZEILINGER

Sündenvergebung nach dem NT

Versuch einer Ortsbestimmung

Ist Sünde und Umkehr nicht eine höchst persönliche Angelegenheit, die man sich mit seinem Gott im stillen Kämmerlein auszumachen hat? Was hat dies alles mit der Kirche und ihren institutionalisierten Bußverfahren zu tun? Und wenn schon, Beichte oder Bußfeier, detailliertes Bekenntnis oder allgemeine Anklage, Einzel- oder Generalabsolution? Solche und ähnliche Fragen plagen den Sünder und den Seelsorger von heute. Gibt das NT eine, wenn auch nur ansatzmäßige Antwort?

Die Voraussetzung dafür, daß im NT überhaupt von Sündenvergebung gesprochen werden kann, bildet die Überzeugung, daß Sünde und Tod zu den Grundphänomenen irdisch-menschlicher Existenz zählen (vgl. u. a. Röm 1, 18–32; 3, 9–18; Jo 12, 31 f; 1 Jo 5, 19 b), womit diese als eine Gott nicht entsprechende Daseinsweise qualifiziert ist[1]. Es gehört aber zugleich zur grundlegenden Erkenntnis des NTs, daß mit Christi Auferweckung aus dem Bereich des Todes der Tod prinzipiell überwunden ist (vgl. 1 Kor 15, 20) und damit prinzipiell die vom Judentum erwartete, von Gottes Leben erfüllte neue Schöpfung vollzogen ist. Es handelt sich dann um jene endgültige, Gott entsprechende Schöpfung, um die von Sünde und Tod nicht mehr betroffene eschatologische Welt. Damit ist von vornherein klar, daß der Eintritt in diese neue, wenngleich noch verborgene und zur weiterbestehenden Welt in qualitativem Gegensatz stehende Welt die Vergebung der Sünde zur Voraussetzung hat. Vielleicht darf man sagen, daß Sündenvergebung den negativen Aspekt des Eintritts in das Eschaton besagt[2].

I. Christus, der Ort der Vergebung

Der Kolosserbrief stellt in hymnisch akzentuierter Sprache fest: „In ihm haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden" (1, 14). Diese Grundüberzeugung durchzieht das gesamte NT, wenngleich die Präzisierungen verschieden ausfallen.

1. Synoptiker

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die Heilungsszene Mk 2, 1–12 par. Sie gipfelt in dem Logion „damit ihr aber wißt, daß der *Menschensohn* Vollmacht hat, Sünden zu vergeben *auf Erden* – sprach er zu dem Gelähmten, Ich sage dir, nimm dein Bett und geh nach Hause" (Mk 2, 10 f). Der Menschensohntitel, mag er auf das Konto der interpretierenden Tradition gehen, oder die ipsissima vox Jesu wiedergeben, verweist jedenfalls über den politisch-nomistischen Messiasbegriff des Rabbinismus hinaus in die Eschatologie der Apokalyptik[3].

---

[1] Die Lehre von den zwei Weltzeiten, besser Äonen, entlehnt das NT der jüdischen Apokalyptik, die zwischen „diesem Äon" bzw. „dieser Welt", die vorläufig, vergänglich, unter der Herrschaft von Satan und bösen Mächten und Gewalten bzw. der Sünde ist, und „dem kommenden Äon", der transzendenter Art und von der Herrlichkeit Gottes erfüllt ist, unterscheidet. (Vgl. *G. Kittel*, Art.: αἰών κτλ in: ThW I, 206 f; *E. Hennecke / W. Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II, Tübingen ³1964, 412 ff.)

[2] Vgl. die Gegenüberstellungen Kol 1, 12–14.

[3] Die apokalyptische Literatur verbindet von Dan 7 her die Menschensohnidee mit dem davidischen Messias, wie etwa 4 Esr 13 oder HenApk 37–41 zeigen. Nach 4 Esr heißt der Erwartete „der Auserwählte, der Gesalbte des Herrn, der Menschensohn". Er wird die Mächte des Bösen besiegen, Jerusalem reinigen und als Friedensfürst seinen Thron aufrichten. Jedenfalls wird der Messias unter dem Einfluß der Apokalyptik zur Zeit Jesu vielfach als die große Figur der *Endzeit* gesehen.

Auf diesem *eschatologischen* Hintergrund ist auch die Bipolarität der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zu sehen. Er spricht teils futurisch vom „Kommen" (vgl. Mk 9, 1; Mt 6, 10; Lk 22, 18 u. ö.) oder von der „Nähe" (vgl. Mk 1, 15; 13, 29 f; Lk 10, 9; 12, 54 ff u. ö.) des Gottesreiches, anderseits aber von der Gegenwart der Gottesherrschaft in seinem Tun und seiner Person, wie etwa Mt 12, 28 par. Lk 11, 20 zeigen: „Wenn ich durch den Geist (Finger) Gottes die Dämonen austreibe, dann ist ja die Basileia Gottes zu euch gekommen"[4]. Die Basileia wird in seinem Wort und Wundertun schon „auf Erden" (Mt 9, 6) transparent und „glaubbar"[5]. Sündenvergebung als Entmachtung des Bösen liegt also auf der Linie der Exorzismen, Totenerweckungen und Heilungswunder, die ja die Gebrechlichkeit „dieser Welt" zum Objekt haben und sie paradigmatisch der Herrschaft des Bösen entreißen. Es sind dies die Taten des eschatologischen Menschensohns, der die Macht hat, „Sünden zu vergeben auf Erden".

Deutlicher wird dies bei Mk 10, 45, wo wiederum der Menschensohntitel begegnet, auf den Tod Jesu hin präzisiert. Der Tod Jesu wird als Sühnetod „für die vielen" durch Bezugnahme auf Is 53 gedeutet. Durch die Einbeziehung des Menschensohntitels wird die Knecht-Gottes-Prophetie eschatologisch bezogen. Der Menschensohn geht als Gottesknecht an Stelle der Vielen ins eschatologische Gericht, so daß sich vom Sündenvergebung schaffenden Sterben Christi sprechen läßt[6]. Noch klarer verweist Mk 14, 24 in diese Richtung (vgl. Mt 26, 28!): „... das Kelchwort beim Abendmahl spricht aus, daß die Sühnekraft des vergossenen Blutes Jesu den Vielen gelten soll ... Diese Sühne ist von universaler Geltung, weil der Menschensohn als Gottesknecht stirbt. Mit seinem Leben tritt er für die Vielen ein, kauft sie los, schenkt Vergebung der Sünden. Darin wird die Schrift erfüllt und Gottes eschatologischer Ratschluß vollendet. Weil Christus auferstanden ist von den Toten, darum ist die sühnende Kraft seines Todes schon jetzt wirksam, wird sie seiner Gemeinde zugeeignet. Diese Botschaft verkündet die Gemeinde, indem sie den Tod Christi als Erfüllung der Schriften, als Verwirklichung der Verheißungen von Is 53 versteht"[7].

2. Paulus

Paulus sieht Erlösung und Sündenvergebung in ähnlicher Weise. Steht der Mensch als Mensch unabdingbar unter der Sündenmacht (vgl. Röm 3, 9—18), so ist die Befreiung aus diesem unheilvollen Menschsein als huld- und gnadenvolle Gottestat in Christi Tod und Auferweckung gegeben (vgl. Röm 3, 24; 4, 25; 1 Kor 6, 20). Er macht Christus zum Sühnemal (Röm 3, 25) und schafft in seinem Blut Versöhnung (vgl. 2 Kor 5, 18—20). Wesentlich ist auch für dieses Konzept die Deutung des Kreuzes, an dem Christus für uns zum Fluch (Gal 3, 13), ja zur „Sünde" (2 Kor 5, 21) geworden ist. Er wird sozusagen als *der* Sünder dem Fluch des Galgens übergeben an unser statt. Der Mensch wird gerichtet und in Gnaden als Erstling der Entschlafenen (1 Kor 15, 20) auferweckt[8]. Erlösung geschieht also objektiv im Kreuzesgericht und in der Erhöhung Christi zum eschatologischen Herrn.

---

[4] Für die matthäische Form „Geist" läßt sich u. U. an eine Reminiszenz auf Joel 3, 1—4 denken, wonach der eschatologische Gottesgeist als die große Gabe Gottes für die „letzten Tage" verheißen wird.

[5] Vgl. auch Mt 13, 16 f par.; Lk 4, 16—30; Mt 11, 4 f par.

[6] Vgl. E. *Lohse*, Märtyrer und Gottesknecht. Eine Untersuchung zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi, Göttingen [2]1963: Jesus leistet im Blick auf den Gottesknecht „mit seinem Tod Sühne, indem er den Tod stirbt, den eigentlich die vielen hätten sterben müssen" (121).

[7] *Ders.* ebd. 128 ff. Zum Kelchwort vgl. ebd. 123 f.

[8] Die Frage nach der Funktion des Gesetzes verschärft noch diese Konzeption. Christus erfüllt den Gerichtsanspruch des hl. Gottesgesetzes, das auf den der Sündenmacht verfallenen Menschen trifft, indem er sich als *der* Gerechte dem Schuldspruch des Gesetzes im Verwerfungsgericht des Kreuzes beugt (vgl. Röm 8, 3—4).

Auf Grund des Denkens in Archetypen (vgl. Röm 5, 12–21; 1 Kor 15, 20–22. 45–49) ist die paulinische Erlösungskonzeption zweistufig. Das Heil für den Einzelmenschen ist nur durch *Zugehörigkeit* zum Archetyp Jesus Christus möglich. Wer ihm, dem Gekreuzigten und Erhöhten, gleichgestaltet wird, geht mit ihm und in ihm von der Verfallenheit an die Sündenmacht in den Hoffnungsbereich des Heiles über. Dieser an Glaube und Taufe (vgl. Röm 3, 22–26; 6, 3–9) gebundene Vorgang impliziert notwendig die Zueignung der Sündenvergebung. Sie ist allerdings auf Grund der gegebenen Situation der Gleichzeitigkeit von „dieser Weltzeit" und dem nun wirksamen Eschaton ein Initialgeschehen, das die Weiterverwirklichung im Leben postuliert.

Die Entmachtung der Sünde ist also grundsätzlich und objektiv im Sterben und Auferstehen Christi gegeben[9] und wird als Sündenvergebung in der Taufe dem Glaubenden vermittelt.

3. Johannes

Johannes konfrontiert die Menschheit mit Gott an Hand eines geradezu dualistischen Konzepts. Als Leitbegriffe dienen u. a. die Gegensatzpaare Licht-Finsternis, Wahrheit-Lüge, Leben-Tod, untere-obere (Welt). Der Mensch in seinem und diesen bildenden „Kosmos" ist dieser „unteren" Welt zugehörig und steht mit ihr unter der Gewalt des Teufels (vgl. Jo 12, 31 ff), er gehört der verfinsterten, von Lüge und Tod beherrschten Sphäre zu und ist somit von Gott getrennt. Mit Jesus ist in dieser Welt der Finsternis und des Todes aber das Licht und das Leben erschienen (vgl. Jo 1, 5; 3, 19; 1 Jo 1, 2). Er ist als der präexistente Logos vom Himmel „herabgestiegen" als Träger und Spender des Lebens (vgl. 6, 27; 14, 19; 5, 26). Durch die Sendung des Sohnes in der Nichtigkeit der σάρξ (1, 14; 3, 16) und die Heimkehr des Menschgewordenen (6,62) wird der „Weg" für den frei, der an ihn als den Gottessohn glaubt (20, 31). Der Gottessohn hat die Welt überwunden, und zieht die Glaubenden nach sich (12, 32). Er ermöglicht also den Weg vom sarkischen Dasein im Kosmos zum ewigen Leben[10].

Die Sünde schlechthin ist damit letztlich der Unglaube. Der Glaubensakt und Glaubensvollzug des Menschen schließt somit Sündenvergebung mit ein, was positiv formuliert, den Erhalt des „ewigen Lebens" bereits im präsentischen Sinn besagt.

Aufs Ganze gesehen stellt also Sündenvergebung nach den Hauptblöcken des NT den negativen Aspekt des Eintritts des Menschen in das Eschaton bzw. in das endgültige rechte Verhältnis mit Gott dar. Sie ist im eschatologischen Ereignis des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi objektiv gegeben und wird dem Menschen durch Glaube und Taufe geschenkt.

---

[9] Vgl. auch Hebr 9, 15. 25.

[10] Hinsichtlich der Funktion des Kreuzes scheinen die Akzente zwar verschoben, doch ist der Sühneopfergedanke in die Theologie des Johannes eingeschmolzen. Er klingt schon 1, 29 in der Proklamation Jesu als das Gotteslamm, das die Sünde der Welt wegnimmt, an und findet in der Verbindung der ὑπέρ-Formel mit dem Lebensbegriff seine universale Ausweitung. „Die Inkarnation bedeutet nicht nur die Vermählung der himmlisch-unvergänglichen Welt mit der irdisch-vergänglichen, sondern auch die Ermöglichung des Kreuzesopfers, nicht nur den Eintritt des Logos in die Menschheit und ihre ‚Fleisches-Sphäre' (3, 6 a), sondern auch die Annahme des Fleischesleibes, der am Kreuz geopfert wird ‚für das Leben der Welt'" (*R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium I, HThK IV, 1, Freiburg 1965, 139). Im Kreuz vollendet Jesus sein Erlöserwirken, durch das die Herrlichkeit und der absolute Heilswille des Vaters zum Durchbruch kommt. Zugleich aber offenbart sich auch die Verherrlichung des Sohnes, der zum Vater zurückkehrt mit seinem „für das Leben der Welt" gekreuzigten Fleisch und jeden, der diese Tatoffenbarung annimmt, nach sich zieht.

II. Voraussetzungen der Sündenvergebung

Fragt man nach den Voraussetzungen für die Mitteilung der Sündenvergebung, so bietet sich die Botschaft Jesu trotz der schwierigen Quellenlage der synoptischen Evangelien als Zugang an. Jesus spricht sowohl von den (bereits gegebenen) Voraussetzungen seitens Gottes, wie auch von den (geforderten) Voraussetzungen seitens des Menschen.

1. Gottes Vergebungsbereitschaft

Jesus verkündet in einer Reihe von Gleichnissen, die im Rahmen seiner eschatologischen Reich-Gottes-Botschaft zu sehen sind, das grundlegende Verhalten Gottes dem Menschen gegenüber. Paradigmatisch lassen sich in diesem Kontext die Verlustgleichnisse Lk 15, 1–32 nennen, d. i. das Gleichnis vom verlorenen Schaf (V 1–7), das Gleichnis von der verlorenen Drachme (V 8–10) und vom verlorenen Sohn (V 11–32).

Lk bringt die beiden ersten Gleichnisse als Doppelgleichnis: Mann—Frau bzw. arm—reich stehen einander gegenüber. Jeder der beiden verliert einen Teil seiner Habe, der Hirt ein Schaf, die Frau eine Drachme[11]. Beide suchen mit Hingabe, beide sind über die Wiederauffindung überglücklich. Den jeweiligen Abschluß bildet ein Quasirefrain, der die Freude Gottes als Sachhälfte zum Ausdruck bringt (V 7 und 10).

Der Hauptton der Gleichnisse liegt, wie der Refrain zeigt, auf der *Freude* Gottes über das Finden des Verlorenen. Wie sich der Hirt oder die Frau freut, so wird sich Gott freuen. Das Futurum V 7 (ähnlich V 10) darf nicht übersehen werden: So wird sich Gott an seinem großen Tag freuen, wenn er neben vielen Gerechten auch einen bußfertigen Sünder vorfindet, dem er das Vergebungsurteil sprechen darf. Jesus verkündet also die unerhörte Botschaft: Gottes größte eschatologische Freude ist es, vergeben zu dürfen. Als zweiter Akzent ist zu beachten, daß Gott nach den Gleichnissen nicht wartet, bis der Sünder heimkommt, sondern daß er alles unternimmt, das Verlorene wieder zu bekommen. D. h. Gott selbst hat die Initiative im Prozeß der Umkehr und Heimkehr (vgl. auch 2 Kor 5, 20; 1 Jo 4, 10.19).
Noch kräftiger setzt das dritte Gleichnis die Akzente, wenn man zunächst vom anklagenden Akzent des zweiten „Gipfels" absieht: Der Vater empfängt den Mißratenen wie einen Fürsten und vergißt aus Freude über die Heimkehr des Sohnes auf jede Logik und Pädagogik, auf Recht und Gerechtigkeit. Beides wird von der Freude und Liebe des Vaters außer Kraft gesetzt.
Die drei Beispiele dürften ihren konkreten Sitz im Leben in der Selbstverteidigung Jesu haben. Er rechtfertigt damit seine Handlungsweise den Zöllnern und Sündern gegenüber. Damit beansprucht Jesus allerdings, in der Autorität und Kraft Gottes zu handeln, womit letztlich eine verborgene Vollmachtsaussage sichtbar wird.
Kurz: Für den Eintritt in die Gottesherrschaft ist für Jesus die Vergebungsbereitschaft Gottes konstitutiv, ferner aber, wie sich zwischen den Zeilen zeigt, die Bereitschaft des Menschen, sich finden zu lassen.

2. Die Besinnung des Menschen

Umgekehrt fordert Jesus die der Basileia und ihrem Gnadenangebot entsprechende Haltung des Menschen. Dies zeigen die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5, 20–48), die das fünfte, sechste und achte Gebot aus einer formaljuristischen Bestimmbarkeit herausnehmen und „auf die einer bösen Tat zugrunde liegende Gesinnung[12]" rückverweisen. Jesus stellt damit im Geist der atl Prophetie grundsätzlich den Geist

---

[11] Nach *J. Jeremias*, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen [6]1962, handelt es sich dabei wahrscheinlich um den mit Münzen besetzten Kopfschmuck der orientalischen Frauen, der als Notpfennig und Brautschatz gilt.

[12] *J. Schmid*, Exkurs: „Jesus und das AT", in: Das Evangelium nach Matthäus (RNT 1), Regensburg [4]1959, 92.

über den Buchstaben des Gesetzes bzw. die sittliche über die juristische Forderung. Aus der inneren Lauterkeit der Haltung ergibt sich das Ver-halten, das eigentlich einer nomistischen Regelung nicht mehr bedarf. Für Jesus ist jedenfalls die Erfüllung des Gesetzes von *innen* her wesentlich für das Sein und Verhalten in der Basileia.

In die gleiche Richtung verweist das Samaritergleichnis Lk 10, 30—37, das sogar den lebendigen Willen Gottes gegen den Willen des Gottesgesetzes ausspielt[13]. Das Vaterunser (Mt 6, 9 b—13) faßt mit seinen drei Anfangsbitten die Forderung Jesu an den für das Reich Gottes bereiten Menschen wohl bestens zusammen: Gott wird mit dem Kosenamen ABBA angesprochen, womit im Kontext der drei folgenden Bitten das Wissen zum Ausdruck kommt, daß der Gott der Eschata die absolute Güte ist und das Gottesreich, um das gebetet wird, als Sohn-Vater-Verhältnis zu verstehen ist (vgl. auch Jr 3, 21—25; 4, 14).

Die 2. Bitte um das Kommen des Reiches expliziert eigentlich die erste um die Heiligung des Namens Gottes: Gott möge sein väterlich-herrschaftliches Regiment antreten, so daß er im Sinn der Eschatologie „alles in allem" (vgl. 1 Kor 15, 29) ist. Gott wird aber nur dann vollkommen herrschen, wenn sein heiliger Wille auf Erden bereits so erfüllt wird, wie dies im Himmel jederzeit geschah und geschieht. D. h., die im Himmel gegebene Gottesherrschaft möge hier Wirklichkeit werden.

Es geht Jesus also um die Verwirklichung des dem Eschaton eignenden und für dieses typischen, familiären Vater-Sohn-Verhältnisses, von dem her jedes menschliche Verhalten von innen her bestimmt wird. Die Grundhaltung des für die Gottesherrschaft bereiten Menschen ist somit jene kindliche, konsequent gehorsame *Liebe*, wie sie Jesus Mt 18, 3 ausdrückt: „... Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen." Die Forderung Jesu an den Menschen, der bereit ist, sich heimholen zu lassen, ist also jene Lauterkeit des Herzens, die die Herstellung der eschatologischen Liebesbeziehung Gottes zum Menschen ermöglicht.

III. Sündenvergebung und Kirche

Für die Frage nach dem Wesen der Kirche scheint die Antrittsrede Jesu in der Synagoge von Nazareth nach Lk 4, 16—30 aufschlußreich zu sein. Jesus liest einen Abschnitt aus Is 61, 1—2 a frei nach der LXX (Lk 4, 18)[14] und erklärt das Gelesene als erfüllt (V 21). Wenngleich ein argumentum e silentio suspekt erscheint, fällt auf, daß offenbar bewußt der Isaiastext nicht weiterzitiert wird, d. h. daß vor allem der Satz: „und einen Rachetag unseres Gottes (zu verkünden)" verschwiegen wird[15]. Der eschatologische Gerichtstag ist in weite Ferne gerückt, das Heil ist nach Lk be-

---

[13] Nach Lv 21, 1 ff darf sich der Priester grundsätzlich nicht „an der Leiche eines Volksgenossen verunreinigen". Ausgenommen wird nur die nächste Verwandtschaft. Der Levite hat für den Kultdienst rein zu sein. Es ist wohl anzunehmen, daß der Levite zum Wochendienst in den Tempel geht. Geht man von der Annahme aus, daß die beiden Kleriker kultunfähig würden, wenn ihnen der Geschlagene unter der Hand stirbt und sie in diesem Fall nicht mehr „zelebrieren" könnten, dann merkt man, daß es gar nicht um Hartherzigkeit o. ä. geht, sondern um die Frage nach dem lebendigen Willen Gottes. Die Kleriker übertreten um des hl. Gesetzes Gottes willen den lebendigen Willen Gottes, der die Liebe fordert. Jesus fordert also, den jeweils erkannten Willen Gottes über jedwede Norm zu stellen, u. U. einen gewissenhaften Dienst nach Regel und Rubrik aufzugeben und den Sprung in die Ungewißheit des Gewissens zu wagen.

[14] In den meisten Handschriften wird Is 61, 1 c, „zu heilen die zerbrochenen Herzen", unterdrückt. V 23 wird jedoch das Sprichwort „Arzt, heile dich selbst" zitiert, was u. U. darauf hindeuten kann, daß Is 61, 1c nicht absichtlich weggelassen wurde, sondern versehentlich weggefallen ist (vgl. *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Lukas, HThK 3, Berlin [2]o. J., 120). In diesem Fall würde mit der Wendung von den zerbrochenen Herzen interpretiert, worin die Freudenbotschaft besteht.

[15] Vgl. *R. Schnackenburg*, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg [3]1963, 58.

reits präsent. In Jesus wird der Tag Jahves Gegenwart, aber nicht als Gerichtstag, sondern als Freudentag für die Armen, Gebeugten, Blinden etc., denen *Sündenvergebung* zugesprochen wird[16]. Die Zusage des Gnadenjahres für die Gegenwart fächert somit die jüdische Tag-Gottes-Erwartung, die Gericht und Heilszeit in einem sieht, temporär auf. Jetzt beginnen die Kräfte des Gottesreiches wirksam zu werden, erst am Ende des gegenwärtigen Äons steht offenbar das Gericht.

Als eschatologische Heilsgemeinde des Messias steht die Kirche in dieser Epoche zwischen Anfangsheil und Gericht. In ihr und durch sie haben sich die Kräfte des Eschaton in der Welt zu verwirklichen. Zu diesen Heils-Kräften gehört wesentlich die Sündenvergebung. Wer in die vom eschatologischen Geist erfüllte Kirche (vgl. Jo 20, 22) einbezogen wird, wird aus der Sphäre der Sündenmacht gerettet. Insofern aber die Kirche nicht mit dem vollendeten Gottesreich identisch ist, sondern immer noch in den Gegebenheiten „dieser Welt" steht, wäre es unrealistisch, zu meinen, daß ein Rückfall unter die Kräfte „dieses Äons" für den Getauften ausgeschlossen wäre. Ist aber ein solcher Rückfall reparabel?

1. Die Bußlehre des Hebräerbriefes

Ein Blick in den Hebräerbrief scheint dies in Frage zu stellen. Der Verfasser betrachtet Jesus und das mit ihm gegebene Heilsgeschehen unter dem Aspekt des atl Hohenpriestertums, des Sühneopfers und des Bundes. Die Vergebung der Sünde in der Zeit des diesem Äon angehörenden Alten Bundes geschieht durch das Darbringungsopfer des eschatologischen-sündenlosen Hohenpriesters Christus, der sich ein für allemal hingibt und damit auch ein für allemal die Sünde sühnt (vgl. 10, 8). Neue Sünde im Neuen Bund der Erlösten ist daher undenkbar. Es ist daher für den Verfasser auch schwierig, von neuer Vergebung zu sprechen. Dies zeigen deutlich Hebr 6, 4—8; 10, 26—31 und 12, 16—17[17].

Für 6, 4—8 läßt sich immerhin anführen, daß der Verfasser anscheinend an totale Abkehr von Christus und dem Glauben nach empfangener Taufe denke, also an bewußten Abfall. Ob man für 10, 26 ff „einen ähnlichen Vorschlag"[18] machen darf, ist schwer zu sagen. Es ist nicht von Abfall die Rede, sondern von freiwilliger Sünde. Eine Umkehr scheint dem Verfasser unmöglich. Er begründet dies damit, daß ein neuerlicher Opferakt Christi außer Frage steht. Am schwierigsten gibt sich 12, 16 f. Es wird die Esau-Jakob-Typologie beigezogen. Der Christ ist Erbe und hat das Erstgeburtsrecht. Verkauft er es um ein Linsenmus der Hurerei und Gottlosigkeit, dann findet er, auch wenn er wollte, keinen *Raum* zur Rückkehr. Das Ziel des Verses scheint eine Warnung zu sein: Es gibt ein Maß von Schuld, ein Zuspät vor Gott, seid daher auf der Hut![19].

Sicherlich dürfte der Verfasser des Briefes einen Metanoiabegriff haben, der eine gewisse Begrenzung in sich trägt. Man wird sich damit abfinden müssen, daß er eine harte Bußpraxis vertritt. Sie wird durch die paränetische Absicht, aufzurütteln und geistliche Erschlaffung zu vertreiben, gemildert, ist aber nicht wegzudisputieren. Der theologische Ansatz einer Bußtheologie, wie er im Hebr begegnet, hat sich offenbar gegenüber den besseren Ansätzen bei Paulus und Johannes nicht durchgesetzt.

2. Paulus

1 Kor 5 setzt sich mit einem Fall von Blutschande in Korinth auseinander. Der Vorwurf des Apostels richtet sich vor allem gegen die Gemeinde, die toleriert, daß eines ihrer Glieder selbst den Moralkodex der Heiden übergeht (V 1 b). Paulus fordert nicht

---

[16] Vgl. dazu *Grundmann*, a. a. O., 121: „Wo bei Mk die Proklamation der Nähe des Reiches stand, wird hier des Reiches gegenwärtiger Inhalt als Mitte des Gnadenjahres enthüllt, die von Jesus aus als Geschichte (vgl. die Apostelgeschichte im Gesamtwerk des Lukas) weiterläuft."

[17] Die Stellen galten als Schriftbeweis für Montanisten und Novatianer.

[18] *O. Kuss*, Der Brief an die Hebräer, RNT 8/1, Regensburg ^{8}1966, 200.

[19] Vgl. *O. Michel*, Der Brief an die Hebräer (Meyer K XIII), Göttingen $^{12=8}$1966, 459.

weniger als die Übergabe des Blutschänders „an den Satan zum Verderben der sarx, damit das pneuma gerettet werde am Tag des Herrn" (V 5). Dies ist ein Beschluß des Paulus im Namen, d. h. in der Kraft und Wirksamkeit des Herrn selbst. Er spricht das Urteil, die Gemeinde ist das Forum[20]. Was hier verordnet wird, ist Exkommunikation, denn die Übergabe des Sünders an Satan besagt die Verfluchung und Ausstoßung aus der Gemeinschaft der eschatologischen Heiligkeit! Die Gemeinde übergibt ihn damit wieder an die Herrschaft, der er vor seiner Taufe unterstand, der Herrschaft des Teufels und der Sünde, die nach Paulus den sarkischen Menschen unter Zwang hält (vgl. Röm 7)[21]. Wie V 5 b jedoch einräumt, ist das Ziel solcher Exkommunikation nicht der Verderb ohne Hoffnung, sondern die Rettung am Tag des Herrn! Sie soll jedenfalls die Möglichkeit geben, in sich zu gehen, um am Tag Gottes doch noch zu bestehen[22]. Wie dies geschehen soll, wird nicht gesagt.

Nach einem Exkurs über die Notwendigkeit der Reinerhaltung der eschatologischen Gemeinde nennt Paulus V 9–11 Elemente, die man mit Vorsicht Kapitalsünden nennen könnte, die einen Abbruch der Tischgemeinschaft bzw. den Ausschluß fordern.

Auch 2 Kor 2, 5–11 und 7, 9 b–10 beziehen sich auf einen nicht näher beschriebenen Vorfall in Korinth, der ein Durchgreifen des Apostels forderte[23]. Da Paulus die Gemeinde als Betroffene miteinbezieht (V 5), ist es schwer zu entscheiden, ob es sich um eine (rein) persönliche Kränkung des Apostels oder eher um einen Schaden handelt, den die Gemeinde durch das Verhalten eines ihrer Glieder erlitt, und der daher auch Paulus als geistigen Vater der Gemeinde betrübte[24].

In 2 Kor 7, 9b–10 wird von Betrübnis κατὰ Θεόν gesprochen, welche eine μετάνοια εἰς σωτηρίαν bewirkt, die nicht mehr bereut wird. Ihr wird die Betrübnis der Welt gegenübergestellt, die den Tod wirkt, was wohl den Heilsverlust besagt, wenn „Welt" im Sinn von „dieser Welt" genommen ist. Es scheint für Paulus evident zu sein, daß es zum Wesen christlichen Versagens gehört, durch Metanoia das Heil wieder zu erlangen, also in den Taufstatus zurück zu gelangen. Beachtenswert ist weiter, daß das Subjekt der Metanoia die Gemeinde, nicht der Sünder in erster Linie ist. Sie bestraft ihn aus *ihrer* Metanoia heraus. Die Strafsanktionen müssen also im kollektiven Bewußtsein der Kirche begründet sein, da sie als ganze für die Reinerhaltung ihrer selbst verantwortlich ist.

In 2 Kor 2, 5–11 mahnt Paulus die Gemeinde, die Strafe nun zu beenden, da es an der Zeit sei, verzeihend zu begnadigen (V 7) und tröstend dem Betreffenden die frohe Botschaft kirchlich-göttlicher Gnade zuzusprechen[25]. Diese Vergebung geschieht zusammen mit Paulus unter feierlicher Berufung auf Christus, in dem die Vergebung der Schuld objektiv gegeben ist. Als eschatologische Gemeinde vergibt somit die Kirche im Namen Christi die Schuld des Gliedes und entreißt es so neuerdings der

---

[20] Vgl. *H. Conzelmann*, Der erste Brief an die Korinther (Meyer K V), Göttingen 1969, 115 ff.

[21] Die Aussage, „zum Verderben der sarx" muß m. E. nicht bedeuten, daß Paulus an den mit der sarx verbundenen Tod denkt, der durch die Verwirklichung der Verfluchung erfolgt, und daß die von der sarx befreite Seele oder das Pneuma „im Jenseits auf irgendeine uns unbekannte Weise sich der Vollkommenheit nähern" könne. So *H. Lietzmann*, An die Korinther I. II (HNT 9) 23; vgl. auch *H.-D. Wendland*, Die Briefe an die Korinther (NTD 7) z. St. Sarx ist wohl einfach die dem Verderben ausgelieferte menschliche Existenz unter der Sündenmacht vor und neben Christus. Exkommunikation bedeutet dann nichts anderes, als in diese Situation zurückgestoßen zu werden.

[22] Vgl. *O. Kuss*, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, (RNT 6), Regensburg 1940, 138.

[23] Beziehungen zum Blutschandefall 1 Kor 5 herzustellen scheitert am Fehlen von Beweisen.

[24] Vgl. *O. Kuss*, a. a. O., 203; aber auch *H. Windisch*, Der zweite Korintherbrief, Göttingen ^{9}1970 = 1924, z. St.

[25] Die Aufforderung κυρῶσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπην (V 8) ist bedeutsam: κυροῦν besagt nach der LXX „bestätigen, eine Handlung rechtskräftig machen", und allgemein griechisch „beschließen" (vgl. *H. Windisch*, a. a. O., 89). Es handelt sich also offenbar um einen Beschluß der Gemeinde, der als Rechtsakt anzusehen ist.

Macht des Bösen (vgl. V 11)[26]. Wird Christus aber angerufen, so verzeiht er in Form der Kirchenverzeihung.

Wenngleich diese drei angeführten paulinischen Texte nicht eindeutig auf den gleichen Vorfall und die gleiche Strafe zu beziehen sind, so zeichnen sich in ihnen dennoch die Grundelemente kirchlicher Bußpraxis im *Ansatz* ab: Es gibt: 1. Den Ausschluß aus der Heilsgemeinschaft, was die Übergabe an die Macht des Satans bedeutet. Dies hat aber nicht dem Verderben, sondern der Rettung zu dienen. 2. Es gibt ferner die Möglichkeit der μετάνοια εἰς σωτηρίαν, 3. die Begnadigung des christlichen Sünders durch die Kirche, d. h. die Rekonziliation.
Zugleich zeigt sich auch das kollektive Sündenverständnis der Urkirche. Die Sünde des Christen ist nicht nur eine Sache zwischen Gott und dem Individuum, sondern ebenso ein Verstoß gegen die Reinheit und Heiligkeit der eschatologischen Heilsgemeinde, also die Kirche, die als solche im Namen Christi strafend oder versöhnend zu reagieren hat.

3. Johannes

Außer dem bekannten Text Jo 20, 22 f sind die Aussagen von 1 Jo 1, 8 ff und 1 Jo 5, 16 f bemerkenswert. Der eine begründet die Kirchenbuße theologisch, der zweite nimmt zur Fürbitte Stellung.

Den Hintergrund zu 1 Jo 1, 8 ff bildet offenbar eine gnostisierende Strömung[27], gegen die der Verfasser polemisiert. Sie vertritt anscheinend die Ansicht, der Christ sei auf Grund der Präsenz des Heiles sündenlos[28]. Daher setzt V 8 den Gegnern die Feststellung entgegen: „Wollten wir sagen, wir hätten keine Sünde, so würden wir uns selbst betrügen und die Wahrheit wäre nicht in uns." Theozentrisch akzentuiert sagt V 10 praktisch das Gleiche. Die beiden Sätze umrahmen die johannäische Alternative.

1 Jo 1, 9 bietet die „... Antwort auf das Problem, wie die Gottesgemeinschaft einen sündenfreien Lebenswandel verlangen und sich dennoch mit dem tatsächlichen Sündigen der Christen vertragen könne"[29]. Der Verfasser fordert das Bekenntnis, d. h. das Aussprechen (= ὁμολογεῖν) der (einzelnen) Sünden. In welcher Form und in welchem Rahmen dies zu geschehen hat, wird nicht gesagt[30].
Der Vers impliziert einen Rekurs auf das AT. Der vergebende Gott wird als „treu und gerecht" bezeichnet, womit Attribute beigezogen werden, die (etwa Ex 34, 6 f) zur Begründung des Vergebungswillens Jahves und zur Umschreibung der *Treue* Gottes zur Verzeihungsverheißung[31] gebraucht werden. Es ist dies die Treue, die den *Bund* immer neu aufrecht erhält, das Recht schafft und damit die Gerechtigkeit Gottes verkörpert. „Die Sündenvergebung ... ist eine persönliche Tat des sich und seinen Verheißungen treuen, gnädig gesinnten, Heil schenkenden Gottes"[32].
Der Vers begründet somit Sündenvergebung in der Kirche aus der Treue Gottes zu seinen Verheißungen. Er hält sein im eschatologischen Bund gegebenes Wort auch in der Zeit der Kirche, denn er ist an der Aufrechterhaltung und Festigung eben dieses Bundes vital interessiert.

---

[26] In diese Richtung verweist auch die Begründung der χάρις und Paraklese in V 7 b: „Damit nicht überreiche Betrübnis ihn *verzehre*." Es scheint, daß Paulus daran denkt, daß ein allzulang und rigoros gehandhabter Ausschluß aus der Gemeinde, vom Herrenmahl o. ä. zur Verbitterung und zum Abfall und damit zum Verderben des Sünders führen könnte. Dies widerspricht aber der Zielsetzung der Sanktion.
[27] Vgl. dazu *R. Schnackenburg*, Die Johannesbriefe (HThK XIII/3), Freiburg 1953, 13—20.
[28] Ähnlichen Phänomenen begegnet man bereits in den Korintherbriefen.
[29] *R. Schnackenburg*, a. a. O., 73 f.
[30] Es läßt sich weder beweisen, daß Johannes an ein allgemeines öffentliches Sündenbekenntnis beim Gottesdienst denkt, noch läßt sich der Satz als ältestes Zeugnis für die Beichte (vgl. *R. Seeberg*, Die Sünden und die Sündenvergebung. Festschrift Ihmehls 1928, 22) beiziehen. (Vgl. dazu *R. Schnackenburg*, a. a. O., 75 und Anm. 2—3.)
[31] Vgl. Is 1, 18; Jr 31, 34; 33, 8; 50, 20; Ez 18, 21 ff; 33, 11. 14 ff.
[32] *R. Schnackenburg*, a. a. O., 76.

1 Jo 5, 16 f bildet einen kleinen Exkurs innerhalb des Briefschlusses, der sich mit der Erhörung des Gebetes als Zeichen der Heilszuversicht befaßt. Als konkretes Objekt des Gebetes wird die Versündigung des Mitchristen beigezogen.

V 16 differenziert zwischen „Sünde zum Tod" und „Sünde nicht zum Tod"[33]. Sünde wird also nicht nach der Begehens*art* (schwer-läßlich), sondern nach ihrem Effekt bzw. ihrer Zielrichtung unterschieden. Der Versuch, die beiden Weisen genau zu definieren, scheint mangels näherer Erläuterungen im Brief zwecklos[34]. Kennt das Jo-Ev die Ablehnung Jesu als Messias und Gottessohn als *die* Sünde des Kosmos, also den Unglauben als todbringende Entscheidung, so könnte man mit allem Vorbehalt diesen Tatbestand auf die hier erwähnte „Sünde zum Tod" übertragen. Es handelt sich dann unter Christen um den bewußten Glaubensabfall[35]. „Sünde nicht zum Tod" müßte dann die Sünde des Christen bedeuten, der zur Rettung[36] bereit ist, also nicht grundsätzlich mit dem Glauben gebrochen hat. Ihm kann das *Fürbittgebet* der Mitchristen „Leben" erwirken. Das Fehlen des Artikels von „Leben" zeigt, daß nicht einfach das Leben aus Gott als total verloren gedacht ist, es soll vielmehr das ins Absterben geratene Leben neu aktiviert und vermehrt werden.

Die Fürbitte als Versöhnungsmittel scheint in der atl-jüdischen Theologie begründet zu sein. Dies gilt vor allem für die Fürbitte der Gerechten für die Sünder (vgl. 4 Esr 7, 102–115), insbesondere der Stammväter und Mosis, der als der große Fürbitter gilt[37]. Ähnliches gilt für die Propheten und Martyrer[38]. Aus der Übertragung auf die christliche Gemeinschaft erhellt die theologische Ansicht des Verfassers: Der Glaubende hat auf Grund seiner Verbundenheit mit dem „Gerechten, Martyrer, Stammvater und Führer" Jesus Christus und durch ihn mit dem Vater die gleichen Funktionen wie Christus selbst, er ist wie dieser Paraklet vor Gott (vgl. 1 Jo 2, 1). Daraus ergibt sich der Gedanke, daß in der Kirche dank ihrer Verbindung mit Christus Sündenvergebung als Partizipation am Sühnetod des Lammes und der Erhöhung zum Parakleten Wirklichkeit werden kann.

Daraus ergibt sich aber auch die *Ernsthaftigkeit* der deprekativen Absolution, wie sie die alte Kirche gebrauchte und wie sie zum Teil erhalten ist. Sie ergibt sich aus der johannäischen Theologie der *Einheit* zwischen Kirche-Christus und dem Vater.

Jo 20, 21–23 verbindet die Bevollmächtigung der Jünger, Sünden zu vergeben, mit der Übergabe des Geistes durch den Auferstandenen. H. Schlier meint: „Erst die Erhöhung des fleischgewordenen Wortes zum anfänglichen Wort entbindet den Geist, den jenes in sich trägt"[39]. Er ist „die Weise des anwesenden Gottes"[40] und zugleich der Geist des Erhöhten. Die Kirche ist aber der Ort, an dem sich das Christusheil, die Einbeziehung in die Herrlichkeit des Erhöhten und damit in den Vater im und durch den Geist vollzieht. Wie sich nach Jo die Geister am Glauben oder Unglauben an den Gottessohn scheiden, d. h. wie Jesus Christus zur Krisis wird, so nun die Kirche. Sie trägt die richtende Funktion des Logos durch den Geist weiter.

---

[33] Das AT unterscheidet zwischen Sünde mit erhobener Hand (vgl. Nm 15, 30) und Sünde aus Versehen (vgl. etwa Lv 4, 2), wobei „Todsünde" die mit dem Tod zu ahndende Sünde besagt. In 1 Jo steht die „Sünde zum Tod" im Gegensatz zum Leben von Gott her. Sie ist daher in übertragenem Sinn, also in bezug auf den Tod vor Gott zu verstehen.

[34] So auch *R. Schnackenburg*, a. a. O., 250.

[35] Die Ansicht, unter Glaubensabfall sei im Zusammenhang mit der Polemik des Briefes der Übertritt zur bekämpften Irrlehre zu verstehen (Bonsirven, Chaine etc.), legt sich zwar aus dem Kontext nahe, ist aber nicht beweisbar.

[36] 1 Jo behandelt das Problem nicht anthropozentrisch unter dem Aspekt der metanoia, sondern theozentrisch.

[37] Vgl. Ex 32, 11–14. 32 f; 34, 8 f; Nm 14, 13–19 u. ö.

[38] Vgl. 2 Makk 7, 37 f; 4 Makk 6, 28 f; 17, 21 f.

[39] *H. Schlier*, Art.: Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium, in: Besinnung auf das Neue Testament, Aufsätze II, Freiburg 1964, 265.

[40] Ders. ebd. 264.

In V 23 stehen die Begriffe „nachlassen-behalten" einander gegenüber. Sie werden meist mit „lossprechen" und „nicht lossprechen" gleichgesetzt. Doch scheinen die beiden Sätzchen eher nach semitischer Art als Antithese in Bezug auf die gleiche Sache zu verstehen sein, und sagen dann zwei Phasen des gleichen Bußgerichts aus. Es handelt sich offenbar um die den Jüngern übertragene Vollmacht, den Schuldigen aus dem Heilsmedium der Kirche auszuschließen und die Vollmacht, ihn wiederum der Unheilsmacht des Satans zu entreißen. Es handelt sich dabei um eine Vollmacht auf Grund des Geistes, die somit vor Gott reale Bedeutung hat.
Diese Überlegungen treffen noch besser für das Gegensatzpaar „binden-lösen" in *Mt 18, 19* zu: Gelöst kann nur werden, wer zunächst unter Satans Joch gebunden ist. Die Vollmacht zu lösen besagt aber sachlich die Vergebung der Sünde, derenthalben der Ausschluß — und davon ist ja offensichtlich die Rede — vorgenommen wurde. „Wer mit der Kirche auf Erden so versöhnt wird, daß er im Heilsbereich Gottes steht und so der Macht des Teufels entzogen ist, daß ihm die eigentliche Basileia Gottes aufgeschlossen wird durch den Frieden mit der Kirche Christi . . ., hat dadurch die Vergebung der Schuld im Namen Gottes"[41]. Daß also der „Rückfällige" nochmals Versöhnung erlangt, ist die „Gnade" der richtenden Kirche im Namen Christi im Geist.

IV. Folgerungen

Ist die Kirche von der Einheit mit Christus und dem Vater im Geist zu begreifen, so ist ihr ganzes Sein und Wesen ein lebendiges Nein gegen die Sünde. Als die *heilige* Kirche muß sie notwendig, will sie ihrer eigenen Berufung und ihrem eschatologischen Wesen treu bleiben, auf die Sünde des Kirchengliedes richtend und rettend reagieren. Sünde als Sünde des Christen hat also zwei Seiten, eine soziale und eine individuelle. Sie ist Beleidigung des eschatologischen Rettergottes, und zugleich ein Vergehen gegen die Heiligkeit und Geistigkeit der Kirche.
Die richterliche und rettende Funktion der Kirche kommt jedoch, wie die behandelten Texte zeigten, verschiedentlich zum Ausdruck: im „Wort der Versöhnung" (2 Kor 5, 18 ff), in der Taufe als Grundsakrament der Vergebung und Rettung aus dem Bereich der Sünde und des Todes (vgl. Röm 6, 1 ff; 1 Kor 6, 11 etc.), in der eucharistischen Anamnese des sühnenden Sterbens Jesu „zur Vergebung der Sünden" (Mt 26, 28), in der brüderlichen Mahnung (Mt 18, 15), in der amtlichen Rüge (1 Tim 5, 20), in der (kraft der Einheit mit dem Parakleten Christus) wirksamen Fürbitte des Mitchristen (1 Jo 5, 16 f) und schließlich *auch* in der stärksten Reaktion der Kirche, im sakramentalen Ausschlußverfahren der Kirche[42]. Immer aber hat die Kirche die richterliche Funktion zum Zweck der *Rettung* und Begnadigung auszuüben, kurz, um das sündig gewordene Glied wiederum in die Machtsphäre des mit Christus angebrochenen Eschaton einzubeziehen.
Es zeigt sich aber von den verschiedenen Ansätzen des NTs her, daß die Vielfalt der Reaktionsweisen der Kirche auf die Sünde des Gliedes legitim nebeneinander stehen können. Das Bußsakrament im heutigen Sinn ist also nicht die einzige Verwirklichung der Sündenvergebungsvollmacht, sondern eine, wenn auch starke, Form des Selbstvollzuges der Kirche als richtende und rettende Gegenwart des Herrn[43]. Eine starke Form deshalb, da die Beichte historisch gesehen aus dem altkirchlichen Bann-

[41] *K. Rahner*, Sacramentum mundi I, 661.
[42] Da die Kirche als Grundsakrament die Anwesenheit und Wirksamkeit Christi in der Weltzeit ist, ist die feierliche Wiederversöhnung mit der Kirche und umgekehrt im Bußgericht die Greifbarkeit der Versöhnung mit Gott bzw. Gottes mit dem Sünder, also ein Sakrament.
[43] Ist Sünde immer auch Schuld der Kirche gegenüber, so ist die Bekenntnisforderung (1 Jo 1, 9) legitim. Schon von hier aus scheint ein totaler Rückzug in die Anonymität des allgemeinen Bekenntnisses nicht denkbar.

verfahren, wie es in 1 und 2 Kor seine Ansätze hat, hervorgegangen ist[44]. Von hier aus wäre allerdings die Frage zu stellen, ob die extreme Richtergewalt der Kirche für die alltäglichen Schwächen der Christen verbraucht werden sollte. Sollten diese nicht tatsächlich den anderen Reaktionsweisen der Kirche unterliegen, insbesondere der wirksamen Fürbitte übergeben werden? Hat nicht vielleicht doch die alte Kirche durch ihre Beschränkung auf die Capitalia im Bußgerichtsverfahren die Gabe der Unterscheidung besser gehandhabt, als routinierte Nachfolgegenerationen?
Es ist nicht Aufgabe einer bibeltheologischen Ortsbestimmung, diese Fragen für die Praxis zu beantworten. Die Legitimität der Fragen scheint sich jedoch aus dem ntl Befund zu ergeben.

[44] Sie enthält immer noch die im Ansatz festgestellten Grundelemente: Bekenntnis (bzw. Feststellung der Schuld seitens des Priesters) — Auflage der Strafe bzw. Buße — Rekonziliation bzw. Absolution. Auf Grund der historischen Entwicklung hat sich allerdings die öffentliche Buße auf ein Minimum reduziert und wird erst nach der Rekonziliation abgeleistet.

WINFRIED GRUBER

Dogma und Verkündigung

Zur Sprache des Glaubens

Unser Reden über den Glauben entbehrt nicht einer gewissen unkritischen Selbstverständlichkeit. Wer stellt sich schon die Frage: Warum können und dürfen wir überhaupt von Dingen reden, die ihre letzte Tiefe jetzt noch nicht kundtun, weil sie — wie die sogenannten Glaubenswahrheiten — zu ihrer vollen Enthüllung die ganze Geschichte brauchen? Wiegen wir uns nicht in einer naiven Sicherheit, die vom Geschichtsweg der Wahrheit — auch und gerade der Glaubenswahrheit — keine Ahnung hat? Verschanzen wir uns etwa deswegen so gerne hinter formelhaften Phrasen, weil wir das Wagnis der eigenen Entdeckung scheuen, vielleicht sogar vor der ganzen Wahrheit instinktiv Angst haben? Die routinemäßige „Rede über den Glauben" ist oft nicht Verkündigung, sondern Flucht vor der Verantwortung, unter die uns das Wort Gottes stellt. Nicht zuletzt in der katholischen Theologie hat man zu lange diesem „Wort" nur literarische Bedeutung zugemessen. Eine Ehrfurcht vor der Offenbarungs-Wirklichkeit des Wortes in der Sprache des Menschen war mehr unbewußt als thematisch da. Heute ist einiges anders geworden: Wort Gottes, Sprache des Glaubens, Hören und Antwort sind als personale Ereignisse wieder besser erkannt. Die „neue Hermeneutik" stellt neue Fragen und gibt den Raum für oft überraschend neue Antworten frei[1].
So dürfen wir, ohne in den Verdacht häretischer Skepsis zu kommen, fragen: Wie können *Dogma* und *Verkündigung* in ihrer unaufhebbaren zeitlichen Relativität „wahr" und in einem weiteren Sinn tatsächlich unfehlbar sein? Wir erkennen die Probleme, die sich stellen, zwei vor allem: Die Geschichtlichkeit der Wahrheit und die Wandelbarkeit der Sprache. Als schmaler Ausschnitt aus dieser umfassenden Problematik will sich unser Thema verstehen: Dogma und Verkündigung als die Grundformen der Rede über den Glauben. Der angeschlossene „Literaturbericht" weist die hier angeschnittenen Fragen in ihrer theologischen Aktualität des näheren nach.

[1] S. „Literaturbericht" am Ende des Aufsatzes.

I. Dogma und Sprache

Unter der skizzierten Leitfrage nach der Möglichkeit verbindlichen Redens über den Glauben lassen sich thesenhaft folgende Feststellungen treffen:

1. Dogma und Verkündigung sind elementare Lebensvollzüge der Kirche des Glaubens.

Beide wirken aktiv mit der Wahrheit zusammen, die das eigentliche Geschehen aller Geschichte ausmacht: Sie bezeugen den Fortschritt der Wahrheit — gemeint ist hier immer die Wahrheit des Heiles — und sind so deren Manifestation unter jeweils anderen sozio-kulturellen Bedingungen; im Medium der Sprache dienen sie als Faktoren der Vermittlung und begründen den Erfolg der Wahrheit in der Welt mit. Sie setzen als Zeugen die Gemeinschaft des Glaubens voraus, wie sie immer auch an der Verwirklichung der Kirche beteiligt sind. Verkündigung und Bekenntnis waren von Anfang an die eigentlich kirchengründenden Elemente. Das eine setzt das andere voraus oder — wie es konkreter lauten mag: Der Glaube ist das Urleben der Kirche.

2. Wenn Kirche das Wort als den Logos Gottes verkündet, geschieht darin eine echte Selbstaussage des Logos.

Er „kommt zur Sprache" und damit in den uns zugänglichen Bereich des Verstehens und Begreifens. Um die kirchlich gebundene Selbst-Aussage geht es sowohl dem Dogma als auch der Verkündigung, um die überzeugende, jeweils neu zu aktualisierende Darstellung, um den *einen* Logos in der Vielheit der Teilwahrheiten oder Dogmen. Durch die christozentrische Heilsökonomie ist der Weg von dem Vielerlei der Offenbarungen zum „Zuletzt" in Jesus Christus (Hebr 1, 1 f) vorgezeichnet, von den vielen Dogmen zu dem einen fundamentalen Urdogma (analog dem „Ursakrament") in ihm. Dieses zusammenfassend Eine ans Licht zu heben, ist die Aufgabe der Dogmen und der Verkündigung, wobei darauf zu achten ist, daß beide nur zwei Seiten der einen Wirklichkeit sind: der Sprachwerdung der ewigen Wahrheit[2].

Die je verschiedene Form der Vermittlung dieses Wahrheitsprozesses, in dem fast eine Umkehrung zur „Fleischwerdung des Wortes" erkannt werden kann, soll im folgenden eine gesonderte Betrachtung aufzeigen. Zunächst stellen wir uns der Frage, wie das *Dogma* als „Glaubenslehre", ja wie ein Lehren und Lernen des Glaubens überhaupt möglich ist.

Es geht ja nicht um „Wissens-Gegenstände" (wie manch einer meint), sondern um ein ursprünglich personales Ergriffen- und Angesprochensein, das eben ausgelegt sein will. Worauf gründet die Rede von der christlichen „Lehre"? So fragen wir nach dem Urgrund der Lehre, nicht nach den Quellen für einzelne Lehrstücke. Wir fragen nach einer Grundlage für jene verbindliche Information, wie sie im Dogma und in der Glaubenslehre vorkommt.

---

[2] Das Eingehen in die Sprache ist Fortsetzung der „Aussage" Gottes im menschgewordenen Gotteswort und zugleich dessen Auswirkung in der nachösterlichen Zeit. Denn für die volle Parusie des Wortes bedarf es der Sendung des Hl. Geistes als der Kraft der Auferstehung, der andererseits auch immer schon „gesprochen hat durch die Propheten". — Eine Pneumatologie, auf die wir zum Schluß noch kurz zu sprechen kommen, wird zeigen, daß „Auferstehung" tatsächlich in einem tiefen Sinn ein „Sprachereignis" ist, d. h. Manifestation der Wahrheit in der dem Menschen faßbaren Gestalt, eben im Medium der „Sprache" im weitesten Sinn. Darum kommt es auf die „Verkündigung" und das Bekenntnis der Auferstehung an: auf den Glauben.
Zum Problem s. *K. Rahner*, Was ist eine dogmatische Aussage? In: Catholica 15 (1961), 161—184; *F. Malmberg*, Die mittelbar-unmittelbare Verbindung mit Gott im Dogmenglauben, in: Gott in Welt II, Freiburg 1964, 92—102, bes. der Abschnitt von der „Kirchwerdung des Wortes", 98 ff.

3. Die Antwort zeigt sich erst, wenn wir die Kirche als jene „Jünger-Gemeinde" sehen, die um ihren einzigen Lehrer und Meister gesammelt ist: „Einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder". (Mt 23, 8.)

Das bedeutet: Die soteriologische Rolle Christi darf nicht allein in seinem „priesterlichen" Tun im engeren Sinn gesehen werden, sondern muß wie am Anfang der Christologie den Wort-Dienst des Logos miteinbeziehen. Das grundlegende Wort vom Lehrer wird ergänzt durch den Lehrauftrag: „Macht alle zu Jüngern" (Mt 28, 19). Der „lehrhafte" Inhalt der christlichen Botschaft gehört daher zur Inkarnation des Logos, ist mit Christus, dem Lehrer und Quell der Wahrheit, gegeben. Im offenen und gehorsamen Hinhören auf das Lehr-Wort des Meisters leisten wir die Nachfolge im Geist und in der Wahrheit. Wie diese Grundlage mit Christus als dem Lehrer gegeben ist, so ist sie auch in ihm realisiert. Denn auch für ihn galt das Gesetz des Lernens, das Wachstum in der Erkenntnis (Lk 2, 52). Lernen ist hörendes Eingehen auf die Wahrheit.

Die heute aus den biblischen Quellen erneuerte Christologie ist wieder aufnahmsfähig geworden für die ursprünglichen Themen, wie Lehre, Lernen, Wahrheit. Bisher wurde die Frage nach dem Formalen des christlichen Lehr-Logos noch nicht klar genug gestellt. Die Dogmatik unserer Tage hat gerade für die Begründung des Dogmas, als der kirchlich gebundenen Selbstaussage des Logos, neue und interessante Aufgaben vor sich. In einigen Grundsätzen sei noch näher auf folgendes hingewiesen:

4. Das Dogma braucht unsere Sprache.

Der Grund dafür ist nicht etwa die rein technische Notwendigkeit, einen geistigen Inhalt im Medium des artikulierten Ausdruckes mitzuteilen, sondern die wesentliche Komplexheit und Struktur des Dogmas, das ein göttliches Element, nämlich die geoffenbarte Wahrheit, und ein menschliches Element, das autoritative Wort der Kirche, umfaßt. Der Heilsökonomie entsprechend will sich „Göttliches im Menschlichen" bekunden, in seiner Bedeutung „für uns", als Zuspruch und Aufruf. So hat das Dogma sein Sprachkleid als Medium der Kommunikation und zugleich als Zeugnis der Inkarnation des Wortes. Mit innerer Dynamik drängt es zur Aufnahme durch den Hörer des Wortes. Auch die Dogmatik ist einem bestimmten Sprachstil verpflichtet, als dem Ausdrucksmittel des Dogmas, freilich nicht unabhängig von der offiziellen Ausdeutung in der „Verkündigung", durch die erst der appellative Charakter der Offenbarung und die Verbindlichkeit des Dogmas deutlich werden.

Die „Sprache" des Glaubens ist darum nicht bloß das technische Hilfsmittel der Information, sondern ein Wesensbestandteil der geoffenbarten Wahrheit und auch des Dogmas, sie gehört zur menschlichen Welt, die zugleich die Welt Gottes ist. Die Gestalt des Dogmas wird geprägt durch das Zeugnis der bekennenden Kirche. Mit der Verkündigung durch die Kirche ist das Dogma in die Öffentlichkeit entlassen und freigesetzt. Die Kirche gibt ihm durch ihr lebendiges Wort einen Daseinsgrund inmitten der Menschen, aus dem es wirksam fortbestehen und fruchtbar werden kann. Damit aber hängt wieder zusammen, daß der sprachliche Ausdruck des Dogmas eine gewisse Beständigkeit bei sich hat, was nicht mit unbeweglich oder unveränderlich verwechselt werden darf. Soll sich nämlich die Wahrheit im Wandel der Zeiten durchhalten, so wird immer wieder die Anpassung an das wachsende Verständnis erfolgen müssen.

5. Das Dogma bedarf immer neu der Erklärung.

Gehört auch die Sprache zur Struktur der göttlichen Wahrheit, so schließt das doch nicht aus, daß eine ständige „Erklärung" das Dogma dem Verständnis nahe bringen muß. Was aber heißt hier „erklären"? Im herkömmlichen Sprachgebrauch bedeutet er soviel wie verständlichmachen, aufschließen, ausdeuten. Dies gilt als interpretierende Methode ohne Zweifel auch hier. Dennoch bedeutet Auslegung im Zusammenhang mit dem Dogma mehr, denn es geht wesentlich darum, das Dogma aus dem

jeweiligen kirchlichen Selbstverständnis heraus, inmitten einer bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Lage und für diese zu verstehen. Die Geschichtlichkeit des Dogmas ist der eigentliche Grund für die notwendig fortschreitende Erklärung und „Erhellung", die ihr Licht vom Aufgang der Wahrheit empfängt. Die Wahrheit reift in der Gemeinschaft der Glaubenden heran und wächst mit ihr gemeinsam zur vollen Offenheit, die mit einem biblischen Bildwort „Tag des Herrn" heißt. In der Helligkeit dieses Tages wird die Wahrheit des Heiles erst ihre letzte Tiefe zeigen.

6. So steht das Dogma im Horizont der Eschatologie, was zugleich bedeutet, daß es von einer gewissen „Vorläufigkeit" gezeichnet ist und immer nur dienenden Charakter hat, nie Selbstzweck werden kann[3].

„Sprache" als Gabe des Geistes (man denke in diesem Zusammenhang an die pfingstlich-endzeitlichen „Sprachengaben") ist das geschichtlich bedingte Instrument der Wahrheit, die selbst noch unterwegs ist, im tiefsten Sinn des Wortes wandlungsfähig und verletzbar. Wir sind auf das Wort Gottes gegründet und auf die Enthüllung der Wahrheit ausgerichtet. In der Zwischenzeit kann es darum nur den „Dienst der Wahrheit" geben. Dogma und Verkündigung sind in diesem Sinne echte Dienste in der Kirche. Sie lebt vom Charisma der Wahrheit und kann so das Wort Gottes in dogmatischer Rede zur Sprache bringen.

7. Im Horizont der Eschatologie steht die Wahrheit als eine Aufgabe, die wir immer „vor uns" haben. Sie hat mit Zukunft zu tun[4].

In der Gegenwart strengen wir uns an, ringen wir um die Wahrheit, erkennen und tun im Vollsinn können wir sie aber erst in jener Stunde der Wahrheit am Ende der Geschichte. Wahrheit ist immer mehr als bloß das Richtige. Wir wissen viel „Richtiges" über uns selbst und über andere. Haben wir deswegen schon die volle Wahrheit über uns gefunden? Wahrheit ist mehr als die durchschaute Gegenwart, Wahrheit ist keine Formel, sondern ein Leben, zu dem der Mensch hinreifen muß, um unverwechselbar und ganz er selbst „wahrhaftig" nach dem Plane Gottes zu sein. Eben das will und muß die Kirche: Von der wachsenden Wahrheit Zeugnis geben, den Geist der Wahrheit ausstrahlen, dem wahren Leben dienen. Viele Wege, viele Methoden, Experimente und Anstrengungen sind dazu notwendig, aber auch immer wieder neue Ansätze im theologischen Denken, in der kirchlichen Praxis, im Dienst der Verkündigung. Auf neue Fragen kann man nicht nur mit alten Antworten reagieren. Die moderne Aufsplitterung eines geschlossenen Weltbildes von einst überschwemmt uns geradezu mit neuen Problemen, die durch keine noch so bewährte Schulbuchweisheit zugedeckt werden können. Nichts tut der Theologie mehr not, als der Mut zum Neuen, Phantasie ohne Phantasterei, Reformen ohne Reformwut.

II. Aufgaben der Dogmatik

Die Dogmatik soll der geschichtlich gewachsenen Sprach-Gestalt des Dogmas nachdenken. Sie bringt das Dogma als Dogma zur Sprache, was nach dem obigen nur bedeuten kann, daß sie die Kirche in ihrer Wahrheitsgestalt darstellen soll. Im äußeren zeigt sich das darin, daß die Dogmatik die Zeugnisse der Offenbarung erforscht und die Fortsetzung des Glaubensgespräches in der Tradition verfolgt. Das Mitgehen auf dem Weg der Wahrheit von den ersten Anfängen an ist der Dogmatik zur besonderen Aufgabe gestellt. Das leistet sie nicht allein dadurch, daß sie Worte der Schrift oder Vätertexte zu Beweiszwecken wiederholt, sondern sie muß eine aktuelle Begegnung vermitteln, die immer auch den Fortschritt in die Zukunft einschließt. So bringt

[3] Vgl. *W. Gruber*, Die Letzten Dinge, in: ThPQ 116 (1968), 3—15, wo ich die „Vorläufigkeit" als eschatologische Kategorie näher darlegte.

[4] Zu diesem qualifizierten „vor uns" vgl. *E. Schillebeeckx*, Gott — die Zukunft des Menschen, Mainz 1969.

sie das Dogma aus den Quellen zur Sprache und bezeugt die Tradition als die bleibende Fortdauer aus dem Ursprung. Sie versieht dabei das Dogma nicht nur mit der zeitlichen Signatur, es geht ihr nicht um Historie, sondern um die Geschichtlichkeit der Wahrheit.

Damit ist nicht gesagt, daß Dogmatik allein in Dogmengeschichte aufzugehen habe, wohl aber muß sie den Aufweis eines Entwicklungsprozesses leisten, um der geschichtlich wachsenden Wahrheit Zeugnis zu geben, und hat darum im besonderen auch künftigen Entwicklungen Rechnung zu tragen, ja solche überhaupt in ihrer Möglichkeit aufzuweisen. Da sich ferner kein Dogma unabhängig von anderen entwickelt, sondern jedes gemäß der „Analogie des Glaubens" (Röm 12, 6), sind auch die Querverbindungen zu beachten und jedes Dogma ist in seiner Offenheit für das Ganze darzustellen. Dabei werden neue Aspekte entdeckt, unter denen sich das einzelne jeweils neu sehen läßt in Einheit mit der geschichtlichen Struktur. So ist es die besondere Aufgabe der Dogmatik, das Ganze der Wahrheit nach allen Richtungen in den Blick zu bringen.

Die Wahrheit in Person ist Jesus Christus. Auf diese personale Mitte hin hat die Dogmatik alles zu ordnen, christozentrisch auszurichten. Mit innerer Dynamik drängt das Dogma nach seinem sprachlichen Ausdruck, wie wir schon zeigten, ebenso nach der Norm aller Glaubensrede im Wort Gottes. Auf Christus bezogen heißt dies: Sein Wortdienst geht weiter, sein Leben und Verkünden. Darin liegt die christologische Begründung des Dogmas, die ihm die Bedeutung im Wandel der Welt sichert. Insofern das Dogma dem absoluten Anspruch der Wahrheit dient, hebt es auch die absolute Verbindlichkeit des Gotteswortes und seine normative Bedeutung hervor. Die indispensable Verpflichtung ist nicht bloß juridischer Natur, sondern primär mit der Wirklichkeit des Wortes der Wahrheit gegeben. Eine „Hermeneutik der kirchlichen Lehraussagen" muß zeigen, wie eine Entscheidung nicht schon in sich, sondern erst durch ihre echte Aufnahme in der Glaubensgemeinde, das ist im Vollzug des Dialoges, ihren gläubigen Sinn hat. Die Erforschung der Möglichkeiten der Aufnahme — und damit der Bedingungen des jeweils möglichen Glaubens — gehört zu den aktuellen Aufgaben der Dogmatik. Man kann auch nicht behaupten, das alles sei schon Aufgabe der Verkündigung, als der konkreten Weisung zum rechten Vollzug des Glaubens im Leben und zur Realisierung des Dialoges zwischen Gott und dem Menschen. Dogmatik zielt natürlich nicht auf eine bestimmte Einzelsituation, vielmehr auf die Grundstrukturen personaler Existenz, die der Vollzug des Dogmas voraussetzt. Aber die Frage steht immer tragend im Hintergrund: Was bietet das Dogma für die sinnvolle Lebensführung des Menschen, auf welche Grundfragen gibt es eine gültige Antwort? Mit einer bloß intellektuellen Ausdeutung ist dem Dogma nicht gedient.

Es ist ferner ohne weiters einzusehen, daß es zum Aufgabenkreis der Dogmatik gehört, den Irrtum aufzudecken und abzuweisen, was jedoch nicht in seiner rein negativen Bedeutung zu sehen ist. Auch in der Form der Abwehr muß als Grundelement des Dialoges das „Hören" auf den anderen noch zu erkennen sein. Nur wer ernst zu nehmen ist, verdient es auch, bei der Gegenüberstellung mit der Wahrheit angenommen oder zurückgewiesen zu werden. Das Eingehen auf den Menschen, grundgelegt in der Menschwerdung Christi, gehört somit zum Leitbild der Dogmatik.

III. Die Verkündigung

Die Wahrheit will zu Wort, d. h. „zur Sprache" kommen. Sie will sich im Menschen und durch ihn ereignen. Die Dynamik des Gotteswortes (vgl. 2 Thess 3, 1) verlangt nach der Aufnahme im Hörer. Dann erst ereignet sich wirklich das Wort, wenn ihm die Antwort folgt: Das Glauben aus dem Hören (Röm 10, 17). Das Eingehen des Wortes in die Gemeinschaft der Menschen geschieht mit der Verkündigung.

Sie verbürgt und vermittelt die Gegenwart des Heilswortes[5]. Verkündigung ist nicht nur Rede, Ausruf, sondern die Einheit von Wort und Antwort in einer konkreten Situation. Das „Sakrament" des Wortes will auch empfangen sein. Bei den Sakramenten bedeutet die „Spendung" nicht eine mechanische Verteilung, sondern „Austeilung der Geheimnisse Gottes" (1 Kor 4, 1), der „Empfang" nicht nur die Entgegennahme des Sakramentes, sondern zugleich und notwendig gibt sich der Empfänger selbst durch das Sakrament weiter an Gott (darin „bringt" er sich eigentlich weiter). So bereitet Verkündigung die volle Ankunft Christi vor, die uns seit seiner ersten Ankunft im Fleische verpflichtet: „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündete!" (1 Kor 9, 16). Die Verkündigung des Evangeliums ist identisch mit dem Christein. Von der Erfüllung des Auftrages hängt die Zukunft ab: „Alles tue ich, um des Evangeliums willen, damit ich an ihm teilhabe" (1 Kor 9, 23).
Wie bei der Lehrverkündigung im Dogma, so gilt auch hier: Gott und Mensch stehen in dialogischer Beziehung, die Wahrheit hat Gott endgültig dem Menschen übereignet. Wie das „Urdogma" Christus, Wort und gehorsame Antwort in einem, so gibt es Verkündigung nur als die Verwirklichung dieses Christus-Geheimnisses. Wie in Christus die Wahrheit des Menschen endgültig aufgeht, so bringt die Verkündigung den Menschen zu sich selbst, indem er der Wahrheit begegnet.
Das Wort der Wahrheit wird zur Sprache gebracht und mitten im Leben Ereignis. Mit seiner Kirche macht sich der Herr selbst auf den Weg zur vollen Parusie der Wahrheit. Verkündigung ist darum das notwendige Wort für diese Zwischenzeit und in der Relation zum „Ende" ein relatives Wort — wie auch das Dogma —, nicht Ziel, sondern Weg, mit dessen Fragwürdigkeit und Mühsal beladen[6].
Die eschatologisch orientierte Verkündigung vermittelt zwischen der Zeit der Kirche und dem noch verhüllten Eschaton. Sie stellt die Kirche des Wortes in der Nachfolge ihres obersten Lehrers dar und durch den grundlegenden Heilsdialog zwischen Christus und der Kirche kann Gottes Gnadenwort bei uns ankommen.

IV. Verkündigung der Kirche

Durch die Verkündigung wird der Glaube geweckt. Wer glaubt, nimmt grundsätzlich die „ganze Wahrheit" an (das Gegenteil ist die partielle Identifikation der Häresie). Wie das Dogma die Wahrheit zum ganzen Heilsgeschehen in Beziehung bringt, so muß Verkündigung inmitten des Lebens den ganzen Christus vergegenwärtigen: mit Haupt und Gliedern. Nur dann wird Menschsein als Heil erfahren. Das heißt nicht, daß Verkündigung nur „Existenz — Erhellung" wäre, aber ohne Zweifel hat sie auch diese therapeutische Funktion. Heil und heilen dürfen nicht auseinanderfallen. Nur dann dient Verkündigung wirklich der Menschwerdung des Menschen. Sie weiß sich der Welt, dem Leben, der Gesellschaft verpflichtet. Die Universalität des Christentums, die katholische Weite des Heilswortes, der unbegrenzte Horizont der neuen Schöpfung bricht mit ihr in unsere kleine Welt ein. Der Daseins-Raum des Menschen wird erweitert, zugleich in seiner Bedeutung als Vor-Raum des Ewigen sichtbar, wie sich dies in den kerygmatischen Namen und Bildern der Kirche zeigt, vor allem in dem heute wiederentdeckten Begriff „Volk Gottes": In ihm kann die heilsgeschichtliche Bedeutung, der nach allen Seiten hin offene Horizont der Kirche wirksam werden. Zur Vergangenheit hält sie die Verbindung, indem sie die Werte der Tradition bewahrt, der Zukunft dient sie als Zeichen für das Reich Gottes, in der Gegenwart stellt sie den „Übergang" dar, die Pilgerschaft und Gemeinschaft mit allen Menschen.

---

[5] Maßgeblich für alle „Theologie des Wortes" ist die Konstitution „Dei Verbum" des II. Vatikanums. Vgl. den Kommentar des LThK, Konzilsband II, Freiburg 1967; *E. Stakemeier*, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung, Paderborn 1966; *O. Semmelroth / M. Zerwick*, Vatikanum II über das Wort Gottes, Stuttgart 1966.

[6] Vgl. *V. Schurr*, Die Gemeindepredigt, in: Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg 1964, 230—265. „Die Wortverkündigung geschieht auf die Parusie des Herrn hin" (241).

Die Heilszeit ist zum universalen Lebensraum geworden, sein Bezugspunkt ist der Punkt „Omega", der auferstandene Herr. Das Leben des Menschen ist der einzigartige „Zeit-Raum" für die Begegnung mit Christus und allen Menschen. Die Verkündigung gilt den Nahen und Fernen, sie mißt alle Räume und Zeiten des Menschen aus.

Verkündigung und kunstvoll gestaltetes Dogma zugleich ist auch die Symbolsprache der *Liturgie*, in jener Unmittelbarkeit, die dem bildhaft eingestellten Menschen besonders nahe kommt oder zumindest nahekommen sollte. Was die Dogmatik „Form der Sakramente" nennt, darf freilich nicht mit den paar formelhaften Worten verwechselt werden, die bei der Sakramentenfeier nach rituellem Gebrauch zu sprechen sind. Mit der systematischen Einteilung in „Materie und Form" darf man es sich bei der Erklärung der Sakramente nicht zu leicht machen. Das „opus operatum" ist kein in sich abgeschlossener magischer Zirkel, sondern gehört in den umfassenden Lebenskreis des Menschen. In den spärlichen Elementen, die heute kaum mehr als Zeichen dienen können, findet sich doch die ganze materielle und geistige Welt des Menschen verdichtet. Die Verkündigung durch die Liturgie, durch ihre Symbole und Sprache, muß die plurale Einheit der Welt wiedergeben. Zur Welt gehören aber nicht nur die eben greifbaren Räume, sondern auch alles Kommende, also die Geschichte in allen Dimensionen. Von der Protologie bis zur Eschatologie zieht sich das Geheimnis durch, kein Raum bleibt hier ausgeklammert, auch im täglichen Umgang mit der Welt wird Christus verkündet. So etwa versteht es die existentielle Theologie, die sich am Leben und Leiden dieser Welt orientiert. Für die induktive Darstellung und Verkündigung fehlen uns freilich weithin noch die angemessenen Kategorien, ja selbst die Grundelemente einer empirischen Sprache[7]. Damit sind wir wieder bei dem Thema, das wir oben schon anzudeuten versuchten.

Dogma und Verkündigung sind mit ihrem Wort-Dienst auf das universale Ziel der Kirche ausgerichtet: Auf den unverhüllten Tag des Herrn, der jetzt schon in unserer Gegenwart aufleuchtet. *Dogma* als Verkündigung und als Lebensvollzug der Kirche bringt die Wahrheit „zur Sprache" und Licht in das Dunkel. *Verkündigung* als Dogma setzt die Ankunft des ewigen Wortes in der Welt des Menschen fort.

Der entscheidende Antrieb zur Sprachwerdung des Wortes geht vom *Heiligen Geist*, dem Geist der Endzeit aus, der für die Kirche das Bleiben in der Wahrheit und in diesem Sinne die gnadenhafte Unfehlbarkeit verheißt. Daher ist jede Art von christlicher Verkündigung *Pneumatologie*, d. h. Kunde vom und des Pneuma[8]. Wenn wir das Lehren Christi in seiner soteriologischen Bedeutung unseren Betrachtungen zugrunde legten und die Kirche als die Jünger-Gemeinde unseres obersten Lehrers sehen — was allein eine tragende Begründung für Lehre und Lernen in der Kirche ist —, so war das immer schon „Pneumatologie". Vielleicht lag es eben an der mangelhaften Pneumatologie vergangener Dogmatiken (nicht der Dogmen!), daß Christi Wort-Dienst und damit die christologische Begründung aller Verkündigung nicht gebührende Berücksichtigung fand? Nur zum Abschluß unserer Überlegungen seien einige Hinweise weitergegeben, die von selbst zur tieferen Meditation drängen und die Lehr-Gestalt unserer Verkündigung verstehen lassen.[9]

---

[7] Unter den „gesellschaftsbezogenen" Theologen ragt in jüngster Zeit der in Wien wirkende reformierte Dogmatiker *Kurt Lüthi* hervor: Theologie als Dialog mit der Welt von heute, Freiburg 1971. Er erfaßt die Dimension der Geschichte als wichtige Bedingung jedes Dialoges. Nicht nur „Personen" müssen miteinander reden, sondern auch Gruppen, Staaten, Organisationen.

[8] Zu den bedeutendsten Pneumatologen unserer Zeit zählt *H. Mühlen*, dessen Werk immer um die vertiefte Schau der pneumatischen Wirklichkeit bemüht ist. So vor allem sein fundamentales Buch: Una mystica Persona, Paderborn 1964 (2., wesentlich erw. Auflage 1967.).

[9] Die Ausarbeitung dieses Themas ist einer größeren Arbeit vorbehalten, für die der Verfasser dieses Artikels die Bausteine eben sammelt.

Gerade als *Lehrer* ist Christus das Urbild des Pneumatikers, des Geisterfüllten, ganz der Wahrheit offen und mit ihr identisch, sein Wort, er selbst *als* Wort, die vollendete Manifestation des Geistes (vgl. 2 Kor 3, 17: „Der Herr ist der Geist"). In der Synagoge von Nazareth erinnerte Jesus an das Isaias-Wort über den Messias (61, 1 f): „Geist des Herrn liegt über mir, darum hat er mich gesalbt, Armen die Frohbotschaft zu bringen. Gesandt hat er mich, Gefangenen Befreiung und Blinden das Gesicht zu künden, Gebrochene in Freiheit zu entlassen, ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen!" (Lk 4, 18 f). Darin ist der Lebensauftrag des Herrn zusammengefaßt und als ein Werk des Geistes ausgelegt. Frohbotschaft ausrichten heißt: Den Glauben aufrichten, die Armen selig machen durch die Gabe des Geistes, die Wahrheit über Leben und Tod, den Sinn des Lebens zeigen.
Dogma und Verkündigung vermitteln das Wort der Wahrheit in ihrer Sprache. Daß sie auch die Sprache der Welt sei, ist eine Forderung der universalen Wahrheit.

Literatur zum Thema

Die folgende Zusammenstellung, an der sich auch unsere Überlegungen orientierten, dient dem Zweck eines *„Literaturberichtes"*, der die zwei vorausgehenden (vgl. ThPQ 118 [1970] 276 f und 119 (1971) 351–354) ergänzen kann.

1. Zum Dogma im allgemeinen: W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes, Mainz 1965 (eine Deutung in heilsgeschichtlicher Sicht); *Ders.,* Methoden der Dogmatik, München 1967. *W. Pannenberg,* Was ist eine dogmatische Aussage? In: Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen 1967 (P. ist zur Zeit der bedeutendste protestantische Systematiker, der vor allem das Aufeinanderbezogensein von Historie und Hermeneutik neu darstellen will). *J. Ratzinger,* Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen, in: Martyria, Leiturgia, Diakonia (FS f. H. Volk), Mainz 1969, 59–70. *P. Schoonenberg,* Die Interpretation des Dogmas, Düsseldorf 1969 (mit konkreten Beispielen, wie alles bei S. praxisbezogen ist). *O. Semmelroth,* Die Dogmen und ihre Funktionen, in: Theol. Akademie VI, Frankfurt 1969, 29–49. *G. Söll,* Dogma und Dogmenentwicklung, Freiburg 1971. *J. Nolte,* Dogma in Geschichte, Freiburg 1971.

2. Zum Thema Wahrheit: J. Möller, Wahrheit, in: Sacramentum Mundi IV (1969), 1223–1232 (Lit.). *H. Grass,* Der theologische Pluralismus und die Wahrheitsfrage, in: Theologie und Kritik, Göttingen 1969, 71—92 (über die rechte Anwendung der „Relativität" auf das Wahrheitsproblem). *B. Welte,* Über den Sinn von Wahrheit im Bereich des Glaubens, in: Die Zeit Jesu, Freiburg 1970 (W. denkt Heidegger in schöpferischer Freiheit nach und nimmt das Fragen nach Wahrheit als Urbewegung des Menschen in die theologische Anthropologie auf). In die umfassende Problematik des Anspruches der Wahrheit in der Geschichtlichkeit des Menschen gehört auch die Diskussion um das Buch von *H. Küng,* Unfehlbar? Eine Anfrage, Einsiedeln 1970 (mit der zunächst provozierenden Behauptung, es könne keine unfehlbaren „Sätze" geben, was sich in der immer noch fortgeführten Diskussion mehr und mehr als ein sprachphilosophisches Problem zeigt, worauf freilich katholische Theologie bis vor kurzem kaum gerüstet war!). Dazu die Diskussionen: *K. Rahner* (Hg.), Zum Problem der Unfehlbarkeit, Freiburg 1971; *A. Kolping,* Unfehlbar? Eine Antwort (Theol. Brennpunkte 28), Frankfurt 1971.

3. Zum Thema Sprache: Gerade die von H. Küng aufgegriffene und konkret angewandte Fragestellung (im Sinne der „Infragestellung") verweist uns auf die auch im katholischen Bereich beginnenden Versuche einer Sprachphilosophie, die in ihrer theologischen Bedeutung gar nicht hoch genug veranschlagt werden können. Sie werden in Beziehung zu einer „Neuen Hermeneutik" gesetzt, obwohl man bei ihr schon wieder von einer Krise spricht. Zur ersten Orientierung dienen bestens folgende Beiträge: *K. Lehmann,* Hermeneutik, in: Sacramentum Mundi II (1968), Sp. 676–684 (sowohl im LThK² als auch im „Handbuch theologischer Grundbegriffe", 1962, fehlt

noch ein systematischer Artikel darüber!). *E. Feil,* Zur hermeneutischen Diskussion in Philosophie und Theologie, in: HerKorr 26 (1972) 294—301 (eine „Bestandsaufnahme neuerer katholischer Veröffentlichungen", die vor allem auch den problemgeschichtlichen Hintergrund gut ausleuchtet). Die dadurch angeregte und durchführbare „Sprachkritik (in Auseinandersetzung mit analytischer Philosophie, kritischer Theorie und politischer Theologie) nimmt vor allem *E. Schillebeeckx* erfolgreich und mutig auf in seinem Buch: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971. Er zeigt, wie Theologie ein Verständnis von „Sprache" immer schon voraussetzt und es immer mit einer in sprachlichen Dokumenten enthaltenen Wirklichkeitsinterpretation zu tun hat. Sein Grundanliegen: Nur durch die entsprechende Praxis (Orthopraxie) kann der Glaube verifiziert werden. Hier wird Sprache ganz ernst genommen (wohl angeregt durch die immer noch fruchtbare Sprachontologie Heideggers) als eine Lebensform, die von gesellschaftlicher Relevanz und nur im Rahmen einer gesellschaftlichen Institution möglich ist. Es ist leicht abzusehen, was dieses „Sinnkriterium der Praxis" z. B. für das kirchlich verfaßte Dogma zu bedeuten hat. Ich suchte einiges davon im vorausgehenden Aufsatz zu zeigen. —
Als erste monographische Behandlung des Themas ist zu nennen: *W. A. de Pater,* Theologische Sprachlogik, München 1971 (der Autor, Professor in Löwen, untersucht das theologische Sprechen mit den Mitteln der analytischen Philosophie der Nachkriegszeit). Hier wird auch die „Sprache der Verkündigung" neu zum Problem, wie wir anzudeuten suchten. Dazu: *A. Grabner-Haider,* Sprachentwertung in den Kirchen. Einsiedeln 1971.

KARL FRIELINGSDORF

Die Bedeutung der empirischen Wissenschaften für den Religionsunterricht

I. Einleitung

Seit einigen Jahren ist der Religionsunterricht (RU.) an den öffentlichen Schulen der Bundesrepublik ins Kreuzfeuer der Meinungen geraten. Als ein alarmierendes Zeichen werden allgemein die steigenden Abmeldungsziffern vom RU betrachtet. Im Raum Frankfurt haben sich z. B. im letzten Jahr in der Oberstufe der Gymnasien 40 Prozent und mehr der katholischen Schüler vom RU abgemeldet[1].
Neben dieser Austrittsbewegung setzt sich ein großer Teil der Schüler ernsthaft mit dem RU auseinander. Denn die Mehrzahl der Schüler will den RU nicht einfach abschaffen. Aber sie will einen RU, der anders ist als der traditionelle. Der herkömmliche RU muß umfunktioniert werden, damit er wieder funktioniert!
Die Forderungen der Schüler lassen sich in folgenden Stichworten zusammenfassen: Statt dogmatischer Belehrung sachliche Information und Anleitung zu kritischer Auseinandersetzung mit dem Christentum und den Weltreligionen; Orientierung über die philosophischen Grundlagen der Religion, über gesellschaftliche, kulturelle und politische Fragestellungen der Gegenwart. Erst dann folgen biblische Theologie, Dogmatik, Kirchengeschichte. Kritische Reflexion über das Christentum und Gegenwartsfragen stehen eindeutig an erster Stelle der Forderungen[2].

[1] Nach einer Erhebung des Amtes für Katholische Religionspädagogik. Frankfurt 1971. Dieser Beitrag wurde in etwas veränderter Form als Eröffnungsvorlesung des Studienjahres 1971/72 an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen gehalten.
[2] Zum Beispiel 4 (1969), 17.

Dieser „Aufstand der Schüler gegen den RU", wie der evangelische Religionspädagoge H. Kittel dieses Phänomen nennt, hat zweifellos auch dazu geführt, daß jenseits der nicht immer sachlich geführten öffentlichen Diskussion über den RU in den letzten Jahren ein intensives Fachgespräch unter den Religionspädagogen begonnen hat. In diesen Gesprächen wird der Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften ein hervorragender Platz eingeräumt.

II. Der Einfluß der Humanwissenschaften auf den Religionsunterricht

1. Spricht man heute von einer empirischen Wende im RU, so ist damit in erster Linie eine bessere Kenntnis und Kontrolle der religionspädagogischen Wirklichkeit mit erfahrungswissenschaftlichen Mitteln gemeint. Im Vergleich mit den USA und Frankreich etwa ist der Einbruch der empirischen Wissenschaften in die deutsche Religionspädagogik relativ spät erfolgt. Der Hauptgrund dieser Verzögerung dürfte die wissenschaftstheoretische Nähe der modernen Sozialwissenschaften zum Positivismus und Neo-Behaviorismus sein und die damit verbundene Furcht mancher Religionspädagogen, eine empirische Wende sei gleichbedeutend mit der Anerkennung dieser Positionen. Da umgekehrt nicht wenige Humanwissenschaftler der Religionspädagogik wie der gesamten Theologie vorwerfen, sie schließe von der Norm auf die Realität und sei deshalb realitätsblind, stehen auch hier einer Zusammenarbeit nicht geringe ideologische Widerstände im Wege.

Der Vorwurf einer gewissen Realitätsblindheit trifft auf die traditionelle Religionspädagogik unseres Jahrhunderts noch weitgehend zu. Denn auf dem Hintergrund einer langen christlichen Bildungsgeschichte wird hier einerseits die Theologie als Norm- und Leitwissenschaft der Pädagogik begriffen (Göttler, Pfliegler, Bopp) bzw. versteht sich die Theologie selbst als Heilspädagogik (Bemberg, Peil, Heuser). Die Theologie als „norma normans" entwirft ein Menschenbild und steckt damit den Horizont ab, auf den hin alle Antworten und Verhaltensweisen vorweg bezogen sind. Erziehung wird als „Heilswille am Kind" definiert (Eggersdorfer) und wird so selbst zu einem Heilsgeschehen, in dem Gott der eigentliche Erzieher ist. „Fast ausschließlich am idealen Zielgedanken orientiert, blieb dieser RU weithin theologisch unterbaute Metaphysik und damit von seinen Grundlagen her ungeschichtlich"[3].

Ebensowenig ist es der darauffolgenden kerygmatisch und biblisch orientierten religionspädagogischen Epoche bis in die jüngste Zeit hinein gelungen, die Ergebnisse der Humanwissenschaften zu integrieren. Die im Bibelunterricht angewandte historisch-hermeneutische Methode beschränkt sich in der Erforschung der Praxis zu sehr auf die Realität in historischen Texten. Es fehlt weithin die kritisch beobachtende Kontrolle der religionspädagogischen Wirklichkeit.

Ich möchte ausdrücklich betonen, daß es hier nicht um eine Abwertung der religionspädagogischen Tradition geht. Vielmehr soll der legitime Anspruch dieser Tradition im Hinblick auf die Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften unserer Zeit kritisch überprüft werden.

Um das Nebeneinander von Theorie und Praxis in ein rational überprüfbares Zueinander und Miteinander umzuwandeln, bedarf der RU aber einer kritischen Theorie, um seine methodologischen und wissenschaftstheoretischen Probleme angehen zu können. Wenn RU Realitätsforschung sein will, dann kann er die religionspädagogische Wirklichkeit nur mit Hilfe der Humanwissenschaften analysieren. D. h. aber: Der RU vermag nur dann eine eigene kritische Theorie zu gewinnen, wenn er seine geisteswissenschaftlichen Methoden durch empirische ergänzt. Anders kann er sich nicht an den Maßstäben orientieren, die in der Erziehung und Bildung heute erprobt werden.

---

[3] *E. Feifel*, Religionspädagogische Realitätskontrolle. In: KatBl 95 (1970), 322 ff.

Inzwischen hat auch der deutsche RU damit begonnen, sich an den empirischen Maßstäben und Kriterien zu orientieren. Dabei geht es in der sogenannten empirischen Wende der Religionspädagogik zuerst um die „Dimension des Verhaltens im Lehren und Lernen". Bei der Bestimmung der Bildungs- und Erziehungswirklichkeit sind neben der empirischen Anthropologie die Soziologie, die Entwicklungs-, Sozial- und Tiefenpsychologie wichtig, Wissenschaften, die sich alle mit den individuellen und sozialen Verhaltensweisen des Menschen beschäftigen. Ebenso bedeutsam sind die lernpsychologischen Erkenntnisse, die etwa auf die Bedeutung der Motivation und die Gleichzeitigkeit rationalen und emotionalen Lernens sowie auf die Lernstörungen hinweisen.
Die Kybernetik eröffnet durch ihre Informationsverarbeitung, Steuerung und Regelung das Feld technisch programmierter Unterweisung, während die Kommunikationsforschung die Erziehungs- und Bildungswirklichkeit unter dem Aspekt mitmenschlicher Verständigung und Einflußnahme untersucht[4].
Wir können hier nur an einigen Beispielen exemplarisch zeigen, wie sich diese empirische Wende im RU auswirkt und wie es zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit mit den Humanwissenschaften kommen kann.

2. Die Curriculumrevision im Religionsunterricht

(1) Der im 18. Jh. geläufige Begriff „Curriculum" ist über die angloamerikanische Forschung von S. B. Robinsohn wieder bei uns eingeführt worden. Wir verwenden hier den Begriff Curriculum[5] im integralen Sinne, d. h. bezogen auf die Lernziele, Lerninhalte, Lernorganisation und das Instrumentarium der Lernkontrolle zur Überprüfung der Lernleistungen der Schüler wie der Leistungsfähigkeit des Curriculum selbst. Für diesen Begriffsgebrauch ist einmal ausschlaggebend die „Interdependenz zwischen den Zielen, Inhalten, Strukturen, Verfahrensweisen und Medien des Unterrichts sowie der Gesichtspunkt der Kontrollierbarkeit"[6]. Dazu ist es aber erforderlich, daß die Lernziele operationalisierbar sind und *stets* nur auf die anthropologischen und sozialen Voraussetzungen des Lernens hin überprüft und neu bestimmt werden. Da weiterhin ein Zusammenhang zwischen den Lernzielen, ihrer Begründung und den entsprechenden Lernerfahrungen besteht, müssen die Lernziele so formuliert sein, daß sie beobachtbar und kontrollierbar sind.

(2) Das sich selbst regulierende Curriculum ist an der kybernetischen Denkweise orientiert, die in einem Regelkreis durch „Feedback", d. h. durch informative Rückkoppelung ständigen Kontakt mit der Lernwirklichkeit hält. Die meisten der bisher entwickelten Modelle gehen davon aus, daß es

1. „das allgemeine Erziehungsziel ist, den einzelnen zur Bewältigung von Lebenssituationen auszustatten,
2. eine solche Ausstattung durch den Erwerb von Qualifikationen und Dispositionen erfolgt und
3. diese Qualifikationen wiederum durch die verschiedenen Elemente des Curriculum vermittelt werden"[7].

---

[4] *E. Feifel*, Religionspädagogische Realitätskontrolle, 329.
[5] Vgl. dazu *F. Achtenhagen, H. L. Meyer*, Curriculumforschung: Analyse und Konstruktion. In: F. Achtenhagen, H. L. Meyer (Hg.), Curriculumrevision, Möglichkeiten und Grenzen. München 1971, 11 f; *S. B. Robinsohn*, Bildungsreform als Revision des Curriculum. Neuwied ^{3}1971; Zeitschrift für Pädagogik 1 (1971), Curriculum — Theorie und Entwicklung — mit Beiträgen von *K. E. Nipkow, K. Frey, G. R. Schmidt, H. Moser* u. a. m.; *D. Knab*, Curriculumforschung und Lehrplanreform. In: Neue Sammlung 9 (1969) 169—185; *G. Zimmer*, Zur Bedeutung der Humanwissenschaften für die Curriculumforschung und -entwicklung. In: Rundgespräch, Sonderheft 5 (1969) 41—53.
[6] *K. E. Nipkow*, Curriculumdiskussion. In: Zeitschrift für Pädagogik 1 (1971), 2.
[7] *S. B. Robinsohn*, Bildungsreform, 79 f.

Unter dieser Voraussetzung sind bei einem idealtypisch betrachteten Curriculum folgende Schritte zu beachten:

a) Zunächst muß eine Analyse der Lebenssituationen (Verwendungssituationen) erfolgen, mit deren Hilfe dann erst operationalisierte Lernziele erhoben, ausgewählt und gewichtet werden können.

b) Im Abschluß an die „Situationsanalysen" können Lernziele bestimmt und die Qualifikationen und Verhaltensdispositionen ermittelt werden, die dem Schüler vermittelt werden sollen, damit er den Lebensanforderungen gerecht werden kann.

c) In einem nächsten Schritt geht es um die Auswahl und Organisation der Inhalte und der anzuwendenden Arbeitsformen: Um das Planen des Lernverlaufes.

d) Die Unterrichtspläne, die Lernziele und die Lernverfahren müssen entfaltet und ständig kritisch überprüft werden. Mit den Ergebnissen kann die Revision des Curriculum — auf alle oben genannten Kategorien bezogen — beginnen[8].

Um den Abstand der traditionellen Unterrichtstheorien von der Lebenswirklichkeit zu überwinden, müssen die neuen Curricula so gestaltet werden, „daß der Unterricht es möglich macht, unter Einbeziehung futurologischer Aspekte zu einem allgemeinen Methodenbewußtsein zu gelangen, um den Schüler zur Kenntnis der Bedingungen zu bringen, unter denen er später seine Interessen verwirklichen kann"[9].

(3) Mit einiger Verspätung ist die deutsche Religionspädagogik auf die Notwendigkeit einer kritisch kontrollierten Lehrplanentwicklung aufmerksam geworden. Bisher waren die meisten Lehrpläne für den RU reine Stoffpläne, die theologisch aus einer idealen Norm abgeleitet wurden und einen Kanon von Heilswahrheiten zu vermitteln suchten, fast ohne Rückkoppelung von Theorie und Praxis.
Ein weiterer Nachteil der herkömmlichen Glaubensunterweisung war das Moment der Einübung in die perfekten Antwortsysteme der Glaubensbücher, in denen mangels einer Situationsanalyse viele Fragen fehlen, welche die technische Welt und die plurale Gesellschaft dem jungen Menschen heute stellen.
Die neuere Religionspädagogik, wie sie sich z. B. in der religionspädagogischen Projektforschung darstellt, hat sich weithin von den normativen Kriterien abgewandt und bedient sich bewußt des erfahrungswissenschaftlichen Instrumentariums. Sie erstellt nach dem Prinzip der beweglichen Lehrplangestaltung Unterrichtsmodelle, die dem Religionslehrer helfen sollen, seinen Unterricht von den Lernsituationen und Lernzielen her zu planen. Entscheidend für die Entwicklung solcher Unterrichtsmodelle hat sich eine didaktische Theoriebildung herausgestellt, der es nach einer kybernetischen Modellvorstellung um Verständnis- und Gestaltungsprobleme des RU geht[10]. Dabei ist es die Funktion der *Strukturdidaktik,* aus Modellsituationen mit Hilfe der Methoden der Systemforschung, der Feld- und Medienforschung für möglichst viele Lehrer übertragbare Unterrichtsstrukturen zu gewinnen. Dagegen handelt es sich in der *Situationsdidaktik* nicht um eine umfassende Reflexion der Bedingungsfaktoren, der Unterrichtsvoraussetzungen und Lehrschritte, sondern um die Anwendung und Überprüfung eines Unterrichtsmodells durch den Religionslehrer in einer konkreten Schulklasse.
Hier wird die Wechselwirkung einer praxisbezogenen Didaktik sichtbar: Dem Religionslehrer werden Unterrichtsmodelle einschließlich der Medien zur Verfügung gestellt, die er erproben und eventuell verbessern soll. Es geht dabei um die bei den

---

[8] *D. Knab,* Curriculumforschung, 169 ff; *Ders.,* Ansätze zur Curriculumreform in der BRD. In: betrifft: erziehung 2 (1971); *L. Huber,* Curriculumentwicklung und Lehrerfortbildung in der BRD. In: Neue Sammlung 2 (1971), 109 ff u. a. m.

[9] *E. Feifel,* Religionspädagogische Realitätskontrolle, 331.

[10] *K. Meyer zu Utrup,* Die Grundidee der Religionspädagogischen Projektforschung. In: *K. Dessecker, G. Martin, K. Meyer zu Utrup,* Religionspädagogische Projektforschung. Stuttgart 1970, 17 ff.

Informationssystemen wesentliche Rückkoppelung: Beim Testen und Entwickeln von Unterrichtsmodellen verbessert der Lehrer einmal seine Situationsdidaktik und regt andererseits durch seine Kritik die Strukturdidaktiker an, ausgewählte Modelle weiter zu differenzieren.

(4) Beginnen wir mit den für die Curriculumforschung so wichtigen *Lebenssituationen*. Für die religionspädagogische Lehrplangestaltung bedeutet dies, daß sie nicht mehr ausschließlich von theologischen Traditionen und Normen ausgehen und von dort auf die Realität schließen kann. Sie muß sich vielmehr an den Lebenslagen, d. h. an den Verwendungssituationen, an den Erwartungen und vorgegebenen Erfahrungen der jungen Menschen orientieren. Es ist inzwischen eine Binsenwahrheit, daß man den Schüler dort abholen soll, wo er steht. Der Schüler muß im RU erkennen, daß es um ihn selbst geht, um seine Einstellung zu den Menschen und Dingen, um sein Daseinsverständnis. Generell gilt für jeden Lernenden: Nur das, was in seinen eigenen Erfahrungen irgendwie Resonanz auslöst, geht ihm unter die Haut und kann lernwirksam werden. Ohne Erfahrungshintergrund können Begriffe nicht begriffen werden.
Wenn die Religionspädagogik aber von der Analyse möglicher Lebenslagen ausgeht und nach den Qualifikationen fragt, die zur Bewältigung dieser Situationen erforderlich sind, dann ist sie auf erfahrungswissenschaftliche Methoden und Forschungsergebnisse etwa der Entwicklungspsychologie, der Sozialpsychologie, der Soziologie und der Projektforschung angewiesen[11].
Hier müßte die *„religionspädagogische Feldforschung"* verstärkt werden. Denn für die empirische Forschung ist dieses religionspädagogische Feld wie jeder Lebensvollzug ein vielfältiger Tatsachenkomplex, der einer Faktorenanalyse unterworfen werden muß[12]. H. D. Bastian hat z. B. versucht, den als Kontaktgeschehen verstandenen RU in folgende Mikrostrukturen aufzugliedern: Schülertätigkeit, Schülerverhalten, Schülertheologie, Lehrertätigkeit, Lehrerverhalten, Artikulation des Unterrichtes, Unterrichtsenergetik, Unterrichtsziele, Unterrichtsmittel, Unterrichtstopologie[13]. Natürlich muß der Religionslehrer befähigt werden, bei der notwendigen Regelkreisanalyse und Effektivitätskontrolle mitzuarbeiten und das pädagogische Feld systematisch zu beobachten.

Als Beispiel sei nur die Schülertheologie herausgegriffen, wie sie sich bei Wortfeldbefragungen nach der Jungfrauengeburt und nach Gott dargestellt hat. Auf die Fragen nach der Jungfrauengeburt wurden nach Bastian[14] in einer 9. Volksschulklasse folgende Antworten gegeben: „1. Eine Geburt vor der Hochzeit. 2. Eine nichtverheiratete junge Frau wird schwanger. 3. In der Zeitung steht, daß heute schon dreizehnjährige Mädchen ein Kind bekommen. 4. Jesus ist ein uneheliches Kind."

Eine Untersuchung von 2000 Gymnasiasten im Alter von 14—17 Jahren ergab, daß nur bei 5 Prozent ein biblisch-trinitarisches Gottesverständnis in den Antworten sichtbar wurde[15].

Solche Schüleräußerungen geben einmal Aufschluß über das sprachliche Bezugssystem, von dem die Information und Kommunikation im Unterricht abhängen. Sie weisen aber auch auf die Sprachschranken im RU hin, die zum großen Teil der theologischen Begrifflichkeit anzulasten sind. Hier wird aber auch ersichtlich, wie wichtig es für den Religionslehrer ist, die „Theologie" seiner Schüler zu kennen und darüber hinaus eine Analyse des gesamten religionspädagogischen Feldes mit Hilfe der empirischen Wissenschaften vorzunehmen, damit er wirksam unterrichten kann.

---

[11] Auf die theologisch-inhaltlichen Konsequenzen eines solchen Vorgehens weist *A. Exeler*, Religionsunterricht als Deutung des Daseins. In: KatBl 95 (1970) 712 ff hin.
[12] *F. Winnefeld*, Pädagogischer Kontakt und pädagogisches Feld. München [4]1967, 29 ff.
[13] *H. D. Bastian*, Didaktische Anatomie im Religionsunterricht. In: Theologia practica 1 (1966) 174 ff.
[14] *H. D. Bastian*, Didaktische Anatomie, 175.
[15] *P. Babin*, Dieu et l'adolescent. Lyon 1963.

3. Psychosoziale Neuerungen im Religionsunterricht

(1) Die Forschungsergebnisse der psychologischen Wissenschaften beginnen von den USA und Frankreich her allmählich auch die deutsche Religionspädagogik zu beeinflussen. Seit den Forschungen von C. Rogers in der individuellen Psychotherapie, von S. Slavson und W. R. Bion in der Gruppentherapie und von K. Lewin u. a. im gruppendynamischen Bereich wissen wir mehr als J. Dewey oder M. Montessori über die Psyche des Menschen, über Spannungen und Konflikte in den zwischenmenschlichen Beziehungen und nicht zuletzt über die Bedeutung von Gruppenprozessen für das menschliche Verhalten.

In der Geschichte der Psychologie sind besonders zwei Elemente von Wichtigkeit: Die Tiefenpsychologie hat sich eingehend mit der Analyse unbewußter Phänomene und mit ihrem Einfluß auf psychische Prozesse des Individuums beschäftigt. Dagegen hat sich die Sozialpsychologie vor allem mit der Wirkung sozialer Faktoren auf die Reaktionen des einzelnen befaßt. Sie stellt fest, daß der Mensch zum Großteil das Produkt eines Sozialisierungsprozesses ist, der ihn von der Kindheit an gesellschaftsfähig macht. Auf Grund gruppendynamischer Forschungen wissen wir heute, daß der Mensch auch im Lernprozeß in einem viel größeren Maße von seinen psychosozialen Bezügen abhängig ist, als man das zur Zeit des individualistischen Idealismus angenommen hat. Diese Erkenntnisse haben auch im RU zu psychosozialen Neuerungen geführt.

(2) Diese Neuerungen lassen sich erst in ihrem ganzen Ausmaß erfassen, wenn man sie mit der bisherigen Religionspädagogik vergleicht, die als Heilspädagogik ihre Hauptaufgabe darin sah, eine deduktiv aufgebaute Glaubens- und Sittenlehre zu vermitteln. Der Religionslehrer sollte dem Schüler in einem Lernprozeß theologische Wahrheiten und Normen „eintrichtern", damit der Heranwachsende als Christ in einer relativ stabilen und statisch verfaßten Kirche leben konnte. Die Methoden eines solchen fast ausschließlich am Vergangenen orientierten RU sind bekannt: Frontalunterricht, Auswendiglernen und mechanisches Wiederholen von Glaubenswahrheiten, einbahnige Kommunikation, autoritärer Führungsstil, fertige Frage-Antwort-Schema etc. Der Schüler blieb abhängig, mußte sich passiv anpassen, er konnte nicht initiativ und kreativ werden[16].

Inzwischen hat man im RU damit begonnen, dem Kind eine aktivere Rolle im Erziehungs- und Lernprozeß einzuräumen. Denn das Kind ist kein Miniatur-Erwachsener oder wie Wachs ein beliebig formbares Material, dem man im Unterricht den Wissensstempel der jeweiligen Gesellschaft aufdrücken kann. Das überlieferte Konzept der Wissensvermittlung läuft gerade dem personalen Reifungsprozeß des Heranwachsenden zuwider, weil dessen Interessen und Fähigkeiten kaum berücksichtigt werden und seine Eigeninitiative und Tätigkeit weithin brachliegen. Es sei hier kurz an die pädagogischen Richtlinen C. Rogers erinnert, der mit seinem nichtdirektiven und freiheitlichen Erziehungsmodell einen heilsamen Schock unter den Erziehern und Lehrern nach dem zweiten Weltkrieg ausgelöst hat. Lehren ist für ihn im Grunde nichts anderes als Lernen. Es kann nicht von außen an den Studierenden herangebracht werden, sondern muß von der Eigenerfahrung des Lernenden ausgehen und ihm erlauben, seine Erfahrungen mit Hilfe des Lehrenden zu vertiefen. Auch der Lehrer muß die Grundeinstellung des Lernens haben und vor allem das notwendige pädagogische Klima schaffen. Das Lerngeschehen orientiert sich also wesentlich am Lernenden und soll möglichst dialogisch sein. Es soll dem Studierenden ein Höchstmaß an Initiative, Kreativität und aktivem Lernen ermöglichen und ihn aus dem Abhängigkeitsverhältnis dem Lehrer gegenüber zur

[16] *R. Barbin*, Pédagogie religieuse et relations humaines. Montréal 1966, 34 f; *D. Hameline, M. J. Dardelin*, La Liberté d'apprendre. Paris 1967, 17 ff.

kritischen Selbständigkeit und einer gesunden Unabhängigkeit führen, unter Umständen sogar gegen den Wunsch des Studenten[17].

Diese mehr individualpsychologisch ausgerichtete Pädagogik wird ergänzt und erweitert durch gruppendynamische Forschungen, die vor allem auf die psychosoziale Dimension der pädagogischen Wirklichkeit hinweisen. Dabei geht es um die Erforschung der Interaktionen innerhalb von Gruppen und zwischen verschiedenen Gruppen, um psychodynamische Gesetzmäßigkeiten und um das Abhängigkeitsverhältnis einzelner Menschen zu Gruppen und Institutionen. Die Schulklasse bietet sich als klassisches Versuchsfeld an, weil es hier nicht nur um die Intra-Gruppen-Beziehungen Schüler-Schüler und Schüler-Lehrer geht, sondern die Klasse auch in Inter-Gruppen-Beziehungen zu den Eltern, den Lehrern, den anderen Klassen und zur Schule steht.

Wir können hier nur auf einige wichtige psychosoziale Neuerungen einer gruppenorientierten Religionspädagogik hinweisen.

(3) Unterdessen hat man auch in der Religionspädagogik erkannt, wie sehr der Lernprozeß und das Schülerverhalten von der schulischen Umwelt und den Interaktionen der Klasse beeinflußt wird, das was Correll die *soziale Bedingtheit des Lernens* nennt[18]. Weil aber das vielfältige Beziehungsgeflecht zwischen Schülern und Lehrer vor allem emotionaler Natur ist, bleiben oft viele dieser irrationalen Kräfte im dynamischen Lernprozeß unbewußt und unerkannt, obwohl sie das konkrete Klassengeschehen und das Verhalten der Schüler und des Lehrers wesentlich mitbestimmen. Die großen Disziplinschwierigkeiten vieler Religionslehrer sind nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß diese nicht wissen, wie etwa ihr Lehrstil und ihr Verhalten die Klasse und einzelne Schüler beeinflussen. Gerade der Religionslehrer, dessen Image für den Lernerfolg entscheidend ist, sollte in der Lage sein, das Klassenverhalten zu analysieren und das pädagogische Klima zu verbessern, wenn Konflikte und Spannungen den Lernprozeß blockieren.

Lernen ist also nicht primär ein individueller Vorgang, sondern ein sozialer Prozeß, der wesentlich durch die Wechselbeziehung des Schülers zu den Mitschülern und zum Lehrer sowie durch die sozialen und gemüthaften Bedürfnisse des Lernenden bestimmt wird. Durch die Klasse wird nicht nur die Denk- und Wollens-Motivation des Schülers, sondern auch seine Selbsteinschätzung und die Bewertung der anderen Klassenkameraden stark beeinflußt. Die Lernbereitschaft des einzelnen Schülers hängt wesentlich von seinem sozialen Rang in der Klasse und von den an ihn gerichteten Erwartungen ab. Es kommt also beim Lernen darauf an, die Bedürfnisse und Ziele der einzelnen Schüler so zu integrieren und zu koordinieren, daß sie ohne einen falschen Konformismus mit dem Lernziel der Klasse übereinstimmen. Dabei ist es wichtig, daß sich der Religionslehrer nicht autoritär in den Mittelpunkt des Lerngeschehens stellt, sondern die Schüler soweit möglich in Selbstverantwortung und Eigeninitiative arbeiten läßt. Durch sein partnerschaftliches Verhalten wird er einen Großteil der hemmenden Spannungen abbauen können.

Hinzu kommt, daß die in einer Gruppe erzielte Lernleistung meist das in einem individuellen Lernvorgang erreichte Ergebnis übertrifft und das Gelernte auch besser behalten wird. Die psychologische Begründung: Die Gruppe macht den einzelnen freier in seinem Lernen und gibt ihm die notwendige Selbstbestätigung und Sicherheit. Mit dieser sozialen Integration ist meist ein Abbau von lernhemmenden, emotionalen Blockierungen und eine Angstreduktion verbunden, die wiederum einen größeren Lernerfolg ermöglichen. Denn entgegengebrachte Sympathie wirkt leistungssteigernd, Ermutigungen lassen Neues wagen, Bekräftigungen führen zur

---

[17] *C. R. Rogers*, On Becoming a Person. Boston 1962.
[18] *W. Correll*, Lernpsychologie. Donauwörth 1969, 109 ff.

inneren Festigung und zur Beibehaltung von gelungenen, als erfolgreich erlebten Verhaltensweisen[19].

(4) Es sei ein weiterer psychosozialer Aspekt genannt, der sich in den jüngsten Formulierungen religionspädagogischer Lernziele niedergeschlagen hat. Angesichts des beschleunigten sozialen Wandels in unserer Zeit, der sich entscheidend auf das Leben des einzelnen und die Funktionsbereiche der Gesellschaft auswirkt, erhebt sich der Ruf nach einem Erziehungsmodell, das eine gesellschaftliche Emanzipation, eine größere Unabhängigkeit und kritische Selbstverantwortung des heutigen Menschen anstrebt. Nach den Forschungsergebnissen der Sozialwissenschaften hängen die positive Steuerung der schnellen Wandlungsprozesse und deren erfolgreiche Analyse und Bewältigung aber ebenso ab von der Kooperationsfähigkeit, von Teamarbeit und dem partizipativen Verhaltensstil der heutigen Menschen.

Nun bietet sich ein *gruppenpsychologisch orientierter* RU geradezu für eine sozialintegrative Erziehung an. Denn zu seinen Lernzielen gehört ausdrücklich eine primäre Humanisierung im Sinne einer Sensibilisierung für das eigene und fremde Verhalten. Er will den Schüler zur Unabhängigkeit und freien Persönlichkeitsentfaltung führen. Er möchte ihm helfen, die lernhemmenden Faktoren und Abwehrmechanismen abzubauen, um zu einem partnerschaftlichen und sozialrichtigen Verhalten zu kommen. In der Klasse kann der Schüler lernen, verantwortlich an einer Aufgabe mitzuarbeiten, auf andere Rücksicht zu nehmen, andere Meinungen zu dulden, Minderheiten und Außenseiter anzuerkennen, sich mit dem Autoritätsproblem in Gestalt des Lehrers und der Einrichtung Schule auseinanderzusetzen, seine eigenen Bedürfnisse und Zielvorstellungen mit denen der Klasse zu vergleichen und eventuell abzustimmen. Der Schüler kann sein eigenes Verhalten im Feedback der Klassenkameraden und des Lehrers ständig überprüfen, er kann die Fähigkeit erwerben, Konflikte und Gruppenprobleme besser zu erkennen, gemeinsame Lösungen zu suchen und Entscheidungen zu treffen. Man könnte diesen Katalog von Lernmöglichkeiten noch beliebig fortsetzen: Die Klasse bietet sich als soziales Übungsfeld für Heranwachsende geradezu an, wenn der Religionslehrer bzw. Schule und Kirche den Schülern dieses soziale Lernen nur ermöglichen[20].

Diese Sensibilisierung scheint mir aber gerade ein Lernziel des RU zu sein. Denn die aufgezählten „sozialen Tugenden", wie Toleranz, gegenseitiges Verstehen, Abbau von Vorurteilen, Zusammenarbeit, soziales Verhalten etc. entsprechen doch weithin den christlichen Grundhaltungen des NTs.

(5) Sollen die eben genannten Lernziele im RU erreicht werden, dann muß eine weitere Erfahrung der Sozialpsychologie berücksichtigt werden: Die *Gleichzeitigkeit emotionalen und rationalen Lernens.* Denn es steht fest, daß die „Aufhebung von Voreinstellungen und Vorurteilen sowohl über die Realität der eigenen Person wie über die anderer Menschen und Gruppen nur durch Interaktionsformen möglich ist, die gleichzeitig mit der rationalen Einsicht auch die damit verbundene emotionale, persönliche Betroffenheit auslösen"[21]. D. h. aber, nur solche Tätigkeiten und Lernprozesse können nachhaltig und wirkungsvoll sein, bei denen alle Kräfte des Menschen, Intellekt und Gemüt bewußtseinsbildend waren. Diese von der Gruppendynamik gegenüber der einseitigen Hirnlastigkeit vieler Bildungsbemühungen betonte Verbindung von Vernunft und Gemüt ist besonders da wichtig, wo

---

[19] *B. Bernstein,* Soziokulturelle Determinanten des Lernens. In: *Fr. Weinert* (Hg.), Pädagogische Psychologie. Köln 1969, 346 ff; *L. Festinger, A. Pepitone, T. M. Newcomb,* Some consequences of de-individuation in a group. In: Journal of Abnormal and Social Psychology 47 (1952), 383 ff.

[20] Vgl. dazu *K. Frielingsdorf,* Psychosoziale Aspekte der Religionspädagogik. In: KatBl 96 (1971), 329 ff.

[21] *T. Brocher,* Warum Gruppendynamik? In: Gruppendynamik 1 (1970), 3 f.

es um die Bestärkung oder die Veränderung von menschlichen Verhaltensweisen geht. Man wird etwa durch einen Vortrag über Vorurteile kaum die Einstellung der Zuhörer ändern können.

In diesem Zusammenhang hat man vor einigen Jahren in den USA einen Versuch mit 12—16jährigen Schülern durchgeführt[22]. Das Lernziel war: die Vorurteile gegen die Juden abzubauen. In einer ersten Versuchsanordnung bemühten sich ausgewählte Lehrer in drei Klassen mit vernünftigen und geschichtlichen Beweisen die Voreingenommenheit der Schüler gegenüber Juden zu beseitigen. Bei einer Überprüfung nach 6 Wochen hatten nicht einmal 2 Prozent ihre Meinung geändert.
Daraufhin versuchte man es mit moralischen Appellen. Es wurden die freiheitliche Gesinnung und das christliche Gewissen der Schüler angesprochen und u. a. Bittgottesdienste für die Juden abgehalten. Der Erfolg nach 6 Wochen: 1 Prozent der Schüler beurteilte die Juden positiver.
In einer dritten Versuchsanordnung wurde neben den Vernunftbeweisen auch die emotionale Lernebene angesprochen. Man führte Rollenspiele durch, z. B. den Prozeß Jesu, Gerichtsverhandlungen gegen Juden, in denen die Schüler die Rolle der Richter und der angeklagten Juden übernahmen. Man machte weiterhin Fallbesprechungen und lud Juden ein, die über ihre ungerechte Behandlung in Konzentrationslagern berichteten und Filme über Israel vorführten. In der Auswertung der Rollenspiele und Gespräche wurde den Schülern erst bewußt, wie unberechtigt ihre Voreingenommenheit gegen die Juden war, mit denen sie sich in den Rollenspielen identifizieren mußten.
Im Anschluß an die 6 Wochen, in denen mehr als 60 Prozent der Schüler ihr Urteil über die Juden revidierten, konnte endlich auch das eigentliche Klassenproblem zwischen den schwarzen und weißen Schülern angegangen und zum großen Teil aufgearbeitet werden.

Dieses Beispiel — nur eines unter vielen — wird negativ bestätigt durch die große Anzahl von Erwachsenen, die nach zehn und mehr Jahren rationalen RU weder die kirchliche Lehre kennen noch die christlichen Grundhaltungen in ihrem Leben verwirklichen. Die Zeit der allwissenden Religionslehrer und der unkritischen, auf Konsumentenhaltung eingestellten Schüler geht Gott sei Dank zu Ende. Ein fruchtbarer RU scheint nur noch in dialogischer Form möglich zu sein, wo Schüler und Lehrer gemeinsam ihren Glauben überlegen und befragen und an Hand der Dokumente sowie der eigenen Erfahrung auf Wahrheitssuche gehen. Muß sich der Jugendliche, um selbständig zu werden, bis zu einem gewissen Grade von der identifikatorischen Bindung an seine Eltern befreien, so braucht er zur religiösen Reife eine entsprechende Distanz und Lösung von der Religion seiner Eltern und Umgebung, damit er zu einer persönlichen Glaubensentscheidung kommen kann.
Wie aber soll der Religionslehrer den Schülern den Weg zu einem freien und persönlichen Glauben eröffnen, wenn er selbst keinen partnerschaftlichen Verhaltensstil eingeübt hat, wenn er nichts weiß über die Psychodynamik der vielfältigen Beziehungen im Verhältnis Schüler-Lehrer-Klasse, über die Wirkung der verschiedenen Führungsstile, über Gruppenprozesse und -funktionen, über die Behandlung von Konflikten und Problemen in Gruppen etc. Deshalb müßten für die Ausbildung der Religionslehrer entsprechende Konsequenzen gezogen werden.

III. Konsequenzen für die Hochschultheologie

Da im Vorhergehenden die Parallelität zwischen den religionspädagogischen und hochschultheologischen Fragen bereits öfters sichtbar wurde, können wir uns hier kurz fassen. Als Überschrift möchte ich ein Wort von Prof. M. Sader wählen: „Ziel der Hochschule ist es nicht, tradierte Bildungsgüter anzudressieren. Ziel des Hochschulunterrichts ist es vielmehr, den Studenten zu befähigen, unbekannte Zukunft zu bewältigen"[23].

1. Um zu einer theologischen Realitätskontrolle und zu einem richtigeren Selbstverständnis zu gelangen, müßte die Hochschultheologie die bereits begonnene Aus-

[22] Dieses Experiment wurde mir von Prof. J. O'Brien S. J., New York, mitgeteilt.
[23] *M. Sader*, Kleine Fibel zum Hochschulunterricht. München 1970, 16.

einandersetzung mit den Humanwissenschaften vertiefen, wie es etwa Theologen in den USA mit den Sozialwissenschaften versucht haben[24]. Wenn feststeht, daß die theologische und kirchliche Wirklichkeit – ähnlich wie die religionspädagogische – nur mit Hilfe der empirischen Wissenschaften analysiert werden kann, dann ist die notwendig gewordene Zusammenarbeit nicht von den empirischen Methoden der Humanwissenschaften ablösbar. D. h. aber, eine kritische Theorie kann die Hochschultheologie nur dann gewinnen, wenn sie die bisherigen geisteswissenschaftlichen Methoden durch empirische ergänzt. Wie wir am Beispiel der Curriculumforschung gesehen haben, hätte dieser Schritt allerdings weitreichende, wissenschaftstheoretische Folgen sowohl im Methoden- wie im Sachbereich.

In diesem Zusammenhang sind die Ergebnisse der jüngsten Priesterbefragung interessant. Auf die Frage: „Worauf sollte bei der Ausbildung besonderes Gewicht gelegt werden, damit sie den heutigen Verhältnissen entspricht?" nennen von den Weihejahrgängen 1960 bis 1970 82 Prozent eine zeitgemäße Glaubensbegründung, 78 Prozent Einführung in Menschenführung und Gruppenarbeit, 69 Prozent pastorale Praxis während der Studien, 67 Prozent Psychologie und Pädagogik, 66 Prozent biblische Theologie, 53 Prozent Einführung in die Spiritualität als die wichtigsten Fächer, während etwa die systematische Theologie mit 23 Prozent erheblich unter den Durchschnittszahlen liegt[25].

2. In Verbindung mit einem neugewonnenen Selbstverständnis der Hochschultheologie müßte die Curriculumrevision vorangetrieben werden. Eine gemischte Kommission der evangelischen Kirche hat bereits 1969 langfristig eine ständige wissenschaftliche Überprüfung und Neubestimmung der Curricula für das Theologiestudium, als der Studienziele, Studiengänge, Studienpläne und Lernverfahren gefordert[26]. Bei dieser ständig im Regelkreissystem kontrollierten und zu korrigierenden Studienreform müßten mehr als bisher die Studenten beteiligt und vor allem die Erfahrungen der in der seelsorglichen Praxis stehenden Priester berücksichtigt werden[27].

3. Eine weitere Konsequenz sehe ich in der Erweiterung der Lernziele der Hochschultheologie. Diese will ja sicherlich nicht nur theologisch-historisches Wissen vermitteln, sondern auch zu christlichen Grundhaltungen hinführen. Wenn ein Student Theologie betreibt, dann ist und sollte das keine rein theoretisch-intellektuelle, sondern eine sein gesamtes Leben und Handeln bestimmende Tätigkeit sein. In diesem Lernprozeß müßte die Gleichzeitigkeit rationalen und emotionalen Lernens berücksichtigt werden, besonders was die Verhaltensänderungen der Persönlichkeitsstruktur betrifft. Die modernste Theologie und die beste theoretische Ausbildung helfen dem Priester nicht viel, wenn er keinen Kontakt zu seiner Gemeinde findet, wenn er unselbständig und autoritär ist, nicht zuhören kann, wenn er intolerant und voreingenommen bleibt und zu einer echten Zusammenarbeit unfähig ist.

Die Hochschultheologie sollte sich mehr als Deutung des menschlichen Daseins aus christlichem Glauben verstehen und versuchen, die Bedeutung der theologischen Inhalte für das Leben des Priesters und der Studierenden transparenter zu machen.

---

[24] *A. Hollweg*, Theologie und Empirie. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften in den USA und Deutschland. Stuttgart 1971.

[25] Vgl. „Erste Ergebnisse der Priesterumfrage". Hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz. München 1971, 14 f.

[26] *H. E. Hess, H. E. Tödt* (Hg.), Reform der theologischen Ausbildung, Bd. 4. Stuttgart 1969, 61 f.

[27] Das Kreuznacher Hochschulkonzept der Bundesassistentenkonferenz, Bonn ²1968, These 97 macht einige wichtige Vorschläge für Lehrveranstaltungen, in denen das „Feedback-Prinzip" angewandt wird.

4. Die besten theologischen Reformmodelle werden erst wirksam, wenn sich die Dozenten in ihrer Einstellung und in ihrem Lehrstil an diesen Modellen orientieren. Ähnlich wie der Religionslehrer. sollten sie noch mehr die Problemlage der Studierenden mit einplanen und diese soweit möglich am Lernprozeß aktiv beteiligen. Bei allem Wissensvorsprung des Dozierenden scheint ein fruchtbares Theologiestudium nur noch in dialogischer Form möglich zu sein. Lehrer und Lernender sollten gemeinsam ihren Glauben überdenken.

5. Wenn der Lehr- und Lernprozeß in der Theologie nicht nur vom Wissensfaktor, sondern mindestens ebenso von den psychodynamischen Interaktionen und wechselseitigen Beziehungen zwischen Lehrendem und Lernendem bestimmt wird, dann müßten für die Ausbildung der Theologiedozenten entsprechende Konsequenzen gezogen werden. Ohne ein psychologisch-pädagogisches Grundwissen kommt heute kein Theologieprofessor mehr aus, wenn er einen optimalen Lernerfolg erreichen und die Studenten zu selbständigen, kritischen und doch kooperationsbereiten Theologen heranbilden will.

IV. Schluß

Die Auseinandersetzung der Religionspädagogik mit den Humanwissenschaften hat eine Reihe von wissenschaftstheoretischen und praktischen Fragen aufgeworfen, die zu einem tieferen Selbstverständnis der Religionspädagogik führen können. Soweit man heute schon urteilen kann, hat sich die empirische Wende positiv ausgewirkt. Die religionspädagogische Projektforschung ist ohne die Humanwissenschaften einfach undenkbar. Auch in der Hochschultheologie hat eine empirische Wende eingesetzt. Es ist zu hoffen, daß die fruchtbar begonnene Auseinandersetzung mit den Humanwissenschaften zu einem erneuerten Selbstverständnis der Theologie führt und nicht — wie schon öfters in der Geschichte — in einer falschen Dichotomie endet.

BERNHARD HÄRING

Gewissensbildung

Jedermann beruft sich auf sein Gewissen. Das Wort Gewissen kann, wenn recht verstanden, zu einer Brücke zwischen den Gläubigen und den ehrlich Suchenden jeder Art werden. Jedoch nur, wenn die Christen selbst ein mündiges Gewissen zeigen und durch Gewissensbildung sich auszeichnen, werden sie den Weg zum Gewissen ihrer Mitmenschen finden und ihnen so Führer zu Christus sein können.
Wir fragen uns zuerst, was das Gewissen ist. Suchen dann nach den Voraussetzungen der einzelnen Gewissensentscheidung, um den Sinn der Gewissensbildung besser zu erkennen. Dabei denken wir selbstverständlich zuerst an die Bildung unseres eigenen Gewissens, jedoch in voller Mitverantwortung mit unseren Mitmenschen.

Was ist das Gewissen?

Das Gewissen ist nicht etwas, was dem Menschen zusätzlich gegeben ist, nicht ein Organ oder eine Fähigkeit neben anderen. Es ist der Mensch selbst in seiner Ganzheit, in seinem letzten Streben nach Integrierung und Integrität. Das Gewissen hat seinen Sitz weder im Intellekt noch im Willen allein. Es ist vielmehr die innerste Einheit beider, die freilich verwundbar ist, aber so, daß die Wunde selbst noch zum Schrei nach Heilung werden kann, wenn der Mensch bei sich selbst

einkehrt und darauf hört. Das Erkennen sittlich bedeutsamer Werte und Situationen ist unendlich mehr als bloß Theorie, wenn des ganzen Menschen Drang nach Ganzheit danach ruft, diesen Werten die existenzielle Zusage zu geben und sie nach Maßgabe des Möglichen in die Tat umzusetzen. Der freie Wille des Menschen gehört zum Gewissen, doch nicht als ein frei schweifender Wille, sondern als das Wollen des Guten, wie es in die Reichweite eines Intellektes kommt, dessen Fähigkeit zur Werterkenntnis und zum Werterfahren entscheidend von der grundsätzlichen Wertbejahung des Willens abhängt. Gewissen ist Leidenschaft, Affektivität, Gemüt, wenn sich all das in dynamischer Harmonie findet mit dem angeborenen Willen zum Guten und mit der erworbenen Liebe zum Wahren und zum Tun des Guten; wenn es zu leidenschaftlicher Suche nach dem wahren Guten wird.

Die letzttiefe Gewissenserfahrung ist nicht etwa ein abstraktes Prinzip, sondern das entscheidende existenzielle Erfahren des Menschen in seiner Seinsmitte, daß er nicht er selbst, nicht heil sein kann, außer wenn der Wille dem Intellekt erlaubt, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und zwar mit aller Leidenschaft, und wenn er bereit ist, gemäß dem erkannten Guten zu handeln. Der Wertrang des Gewissens bemißt sich vor allem nach dem Grad der Dynamik, der diesem Drang zur Einheit zwischen Erkennen und Wollen innewohnt. Es ist ein Übel, wenn der Mensch vielfach in seinem Gewissensurteil irrt, weil ihm die nötige Information und Lebenskenntnis fehlt. Aber es ist ein unvergleichlich größeres Übel, wenn die innerste Dynamik nach Einheit zwischen Erkennen und Tun der Wahrheit geschwächt wird oder invertiert wird.

Es gibt hauptsächlich zwei Typen der Störung und teilweisen Zerstörung der Gewissensanlage. Der eine ist die Lahmlegung der Gewissensdynamik: Man kann unbeschwert fortfahren, über das Gute zu theoretisieren und den gesamten Sittenkodex erforschen und unterschreiben, aber man fühlt nicht mehr oder nur noch sehr schwach den Antrieb, das Gute in die Tat umzusetzen. So entsteht eine Art moralischer Schizophrenie. Anders verhält es sich mit dem Typ der „Starken". Die Dynamik, die ursprünglich sowohl der Suche nach dem Guten wie auch dem Tun des erkannten Guten zukam, wird von einem selbstherrlichen Willen ganz an sich gerissen: Anstatt ehrlich nach dem Wahren und Guten suchen zu dürfen, hat nun der Intellekt mit Leidenschaft nach Gründen und Abgründen für das zu suchen, was der selbstherrliche Wille verlangt. Die innere Integration der Seelenkräfte ist hergestellt auf Kosten der Integrität. Der Mensch hüllt sich in seine Lüge und versucht, der Wirklichkeit und den Lebensstrukturen um ihn herum diese Lüge aufzuoktroyieren.

Das gesunde Gewissen ist dynamische Ganzheit mit der Umwelt. Es vereint den Menschen mit allen andern im Suchen nach der Wahrheit und nach wahrheitsgemäßer Lösung der Lebensfragen. Eine Gemeinschaft von Personen mit entfaltetem Gewissen ist gegenseitiger Halt und ein Licht für die gesamte Umwelt. Das heißt nicht, daß sie für alle Probleme eine Patentlösung hat. Aber sie wächst in jener inneren Verwandtschaft mit dem Guten, die gewissermaßen die Antenne ist, die sie auf die rechte Wellenlänge bringt. Wo das Gewissensurteil trotz ehrlichen Suchens und Wollens nicht in die Mitte trifft, verliert das Gewissen weder seine Dynamik nach Integration und Integrität noch auch seine Würde. „Das kann man jedoch nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum müht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird"[1].

Gewissensbildung und ethisches System

Ein intellektualistisches Mißverständnis des Gewissens wird zu jener Gewissensbildung führen, die sich einseitig, informierend und befehlend, an den Intellekt

[1] Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 16.

wendet. Sie wird zwar nach Begründung suchen, aber nicht jene umfassende Motivierung bieten, die an den ganzen Menschen, auch an sein Gemüt und seine Affektivität appelliert. Ein einseitiger Intellektualismus produziert jenen schwachen Typ, von dem wir oben sprachen, den moralischen Schizophreniker, der sich in moralischen Theorien und in Kasuistik ersäufen kann, ohne an der Quelle des Guten erfrischt und gestärkt zu werden.

Eine Gewissensauffassung, die einseitig um die objektive Richtigkeit der einzelnen Gewissensentscheidung besorgt ist, ohne sich vor allem um die Würde und Integration der Person zu interessieren, paßt zu einer einseitigen Gehorsamsethik, die durch einen ganzen Apparat von kasuistischen Entscheidungen und autoritären Kontrollen das „objektiv Gute" sicherstellen will. Eine einseitige Gehorsamsethik wendet sich vor allem an den Willen, um ihn in Abhängigkeit von menschlicher Autorität zu bringen. Der Wille wird zum Gehorsam trainiert. Echte Gewissensbildung ist nur möglich im Rahmen einer Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Eine bloße Gesinnungsethik nimmt die Wirklichkeit der Menschen und ihr Zusammenleben nicht genügend ernst, während die Gehorsamsethik dazu neigt, die Gesinnung, die innerste Aneignung des Guten in der Dynamik des ganzen Menschen zu vernachlässigen.

Der ganzheitlichen Gewissensauffassung wird nur eine Moralpädagogik gerecht, die im Geiste eines responsorischen Personalismus vor allem auf das Hören-Können, die Antwortbereitschaft und die Verantwortungsfähigkeit bedacht ist. Die Verantwortungsethik erlaubt niemand, seinem geistig gesunden Mitmenschen die Gewissensentscheidung abzunehmen oder ihn irgendwie zu manipulieren. Es geht stets um die Formung jener Gesinnung, die den Menschen dem Anruf der Liebe Gottes und der Liebe und den Nöten der Mitmenschen öffnet. Sie schließt jedoch auch sorgsame Informierung über die wirkliche Welt und die zu erwartenden Folgen von bestimmten Handlungsweisen ein. Nicht nur die Formung und Rechtfertigung ethischer Normen und Verhaltensmodelle, sondern auch die Mitarbeit an der Gewissensfähigkeit der Mitmenschen fußt vor allem auf Menschenkenntis. „Kenne dich selbst" und „kenne die Menschen und die Welt um dich herum" sind zwei Grundsätze der Gewissensbildung.

Innerhalb einer ausgesprochenen Verantwortungsethik ist dann auch die Rede von Autorität und Gehorsam gewissensbildend. Die größte Autorität für das sich entfaltende Gewissen haben jene, die das Gute aus eigenster Erfahrung kennen und es vorleben. Eine Verantwortungsmoral macht auch hörbereit gegenüber jenen, denen in ganz besonderer Weise die Verantwortung für das Gemeinwohl übertragen ist und die nicht sklavischen Gehorsam, sondern Mitverantwortung von uns erwarten.

Spezifisch christliche Gewissensbildung

Gewissensbildung wird nicht spezifisch christlich durch Berufung auf Normen und Lehrautoritäten, obwohl durchaus Platz ist für Autorität und Normen. Das Entscheidende ist jedoch die personale Begegnung mit Christus. „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen, den allein wahren Gott, und den Du gesandt hast: Jesus Christus" (Jo 17, 3). Das liebende Kennen Christi ist der Drehpunkt christlicher Existenz. Ihn, der die Liebe ist, kann man nur liebend kennen; und mit jedem neuen Schritt sich vertiefender Kenntnis Christi erfährt der Glaubende stärker die Dynamik zu größerer Liebe. Die Liebe aber verlangt immer nach besserem Kennen Christi.

Ideen können revolutionierend sein, aber noch viel mehr eine personale Begegnung, die zu einem Leben innigster Gemeinschaft führt. Das gläubige, liebende Kennen Christi ist Ausgangspunkt und Zielpunkt vollster Integration aller Seelenkräfte. Zudem öffnet es alle Horizonte: Den Blick auf den Vater, der uns Christus als Erlöser sendet, und den liebenden Blick zum Mitmenschen, zu Mensch

und Welt, wie sie in der Liebe Christi erscheinen. Das Kennen Christi bedeutet also nicht nur Integration der Seelenkräfte und Grundrichtung zu höchster Integrität, sondern auch volle Integrierung in die Mitwelt und Umwelt. Es stiftet ein neues Verhältnis zum Nächsten und zur menschlichen Gemeinschaft. Es zeugt Hörbereitschaft und Verantwortungsbereitschaft.

In der Sicht des Glaubens

Spezifisch christliche Gewissensbildung vollzieht sich in der Sicht und Dynamik des Glaubens. Glaube darf jedoch nicht intellektualistisch mißdeutet werden. Er ist, wenn er lebt, mehr als ein intellektuelles Unterschreiben von Glaubenssätzen. Glaube ist Begegnung mit Christus, freudige, dankbare Annahme dessen, der die Wahrheit, der Weg und das Leben ist. Er ist festlicher Empfang des Künders der Frohbotschaft und ein Ja zu Ihm mit ganzem Herzen, mit allen Kräften. Ein sauberes Zerlegen von Glaube, Hoffnung und Liebe in drei getrennte Sektoren steht im Widerspruch zur Bibel, aber widerspricht auch der Gewissensdynamik. Der Glaube wendet sich an das Gewissen. Er hat nur Leben, wenn er Antwort eines ehrlich suchenden Gewissens ist, grundsätzlich ein ganzes Ja, einschließlich der Bereitschaft, das Wort nicht nur zu hören, sondern es auch in die Tat umzusetzen[2].

Das Atemholen des Glaubens ist das Beten, verstanden als liebende Aufmerksamkeit auf den Herrn, liebendes Hören, Kontemplation als fortschreitendes Kennen des Herrn, personale Begegnung. Ist das Gebet echt, so steht der Gläubige immer mehr in seiner Gewissensentscheidung vor dem Herrn. Er wird sich mit Ihm demütig und vertrauend konfrontieren und nach jener Entscheidung suchen, die er dem Herrn als Dank und Anbetung anbieten kann. Jener Moralismus, der den Menschen zuerst mit Normen und Befehlen und nur nebenbei oder in einer anderen Disziplin mit Christus konfrontiert, dient nicht einer wahrhaft christlichen Gewissensbildung. Mit Paulus betonen wir, daß allein das „Gesetz des Glaubens" der Moral und der Gewissensbildung die wahre Festigkeit und Tiefe verleiht (vgl. Röm 3, 31).

Ein hervorragendes Kennzeichen des Glaubens ist die Glaubensfreude, die Freude am Herrn, jene Freude, die zugleich mit dem Kennen Christi und seiner Botschaft wächst. Diese Freude gibt der Dynamik des Gewissens unersetzliche Impulse, die das „Tun der Wahrheit" erleichtern. Sie ist ein Teil einer wirksamen Motivierung. Die Heilsbotschaft wird so im Gewissen stets auch Einladung, den Weg des Heiles in der Nachfolge Christi mutig zu beschreiten.

In der Sicht der Gnade

Im 6. Kapitel des Römerbriefes stellt Paulus das zentrale Heilsgeheimnis des Todes und der Auferstehung, dem die Christen durch die Taufe existentiell verbunden sind, als Leitmotiv und Norm für ein wahrhaft christliches Leben vor Augen. Gerade so entkräftet er die Anwürfe der judaistischen Gesetzeschristen, die fürchten, daß Paulus mit seiner starken Betonung des Glaubens und der Gnade vor Gesetz und Norm die sittliche Tüchtigkeit schwäche. Sein Kernsatz ist: „Ihr steht ja nicht unter dem Regime eines Gesetzes, sondern unter der Gnade" (Röm 6, 14). Gnade (χάρις) ist die sich in tausend Zeichen offenbarende Liebenswürdigkeit Gottes, die lockende, zur Antwort einladende Güte Gottes. Gnade ist nicht ein Ding oder eine uns anhaftende Qualität, sondern das personale Verhältnis zu Gott, das stets von Gott ausgeht, sozusagen sein leuchtendes Antlitz, seine uns ergreifende Hand. Der Begnadete ist deshalb vor allem dankbar, spontan, hochherzig, freundlich. Es ist die Gnade Gottes selbst, die ihn drängt. Darin kommt die innerste Dynamik des Gewissens auf Erlösung hin, zur Freiheit der Kinder Gottes zum Ausdruck.

[2] Vgl. Mt 7, 24.

Das Gewissen ist christlich geformt, wenn der Mensch in der Gewissensentscheidung nicht gequält über ein „Müssen und Sollen" diskutiert, sondern dem Herrn zugewandt fragt: „Wie kann ich dem Herrn vergelten für alles, was er für mich getan hat?" Es ist die Frage des Liebenden: „Wie kann ich Dir gefallen?" Immer und überall danken, wie es uns das eucharistische Gebet lehrt, ist Formung eines spezifisch christlichen Gewissens. Wer für alles im Blick auf das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi zu danken versteht, lernt immer besser verstehen, welche Gewissensentscheidung man Gott als Kult, als Anbetung im Geiste und in der Wahrheit anbieten kann. Das Maß der Gnadengaben, die Fülle der von Gott empfangenen Talente wird zur erlebten und drängenden Norm für die Lebensentscheidungen, für den Dienst am Nächsten und an der Gemeinschaft.

Gatten, die dankbar Liebe voneinander annehmen und einander schenken, vermögen durch ihr Beispiel das Gewissen der Kinder zu formen. Statt stets Dankbarkeit zu monieren, werden sie ihren Kindern die empfangene Liebe weiterschenken und ihnen so die existentielle Interpretation des Gesetzes der Gnade geben. Mit einem harten, allzu oft wiederholten „du mußt, du darfst nicht" brechen sie den Willen oder doch die Spontaneität des Kindes oder provozieren sie letztlich Auflehnung. Können sie jedoch als Menschen, die dankbar Liebe annehmen, Liebe weiterschenken, so sprechen sie die schöpferische Spontaneität des Gewissens ihrer Kinder an. Ähnliches gilt von der kirchlichen Autorität.

In der Sicht der Seligpreisungen

Der Dekalog wurde Beitrag zur gläubigen Gewissensbildung durch den Blick auf den Bund, auf die unverdiente Erwählung und Befreiung durch Gott. Besonders das Buch Deuteronomium bemüht sich um diese Art der Gewissensbildung. Dankbarkeit, Freude am Bunde, bewahrt das Volk Gottes in der Treue und macht ihm die Einhaltung des Bundesgesetzes leicht. Das Gesetz des Neuen Bundes hat in der Bergpredigt eine klassische Synthese gefunden, die in hervorragender Weise gewissensbildend wirkt. In der Mitte steht Christus selbst, der Gottesknecht, der Emmanuel, der Sanftmut, Demut, Erbarmen, Friede und Freude ausstrahlt. Die Seligpreisungen vermitteln mit der Gabe das freimachende Gesetz des Geistes Christi. Sie eignen sich darum ausgezeichnet für eine spezifisch christliche Gewissensbildung und Gewissenserforschung. Öffnen wir uns der Freude Christi? Oder sind wir so wenig dienmütig, gewaltfrei, freundlich, mitfühlend, tapfer im Leiden und gefaßt im Widerspruch, weil wir uns zuwenig der Freude Christi öffnen? Wir alle suchen Freude und Trost. Die Gewissensfrage ist jedoch, ob wir sie auf dem Weg suchen, den uns die Seligpreisungen so klar zeichnen.

Die Seligpreisungen leiten über auf die „sieben Worte" der Weisung „Ich aber sage euch", die die „zehn Worte" (den Dekalog) erfüllen und ersetzen. In der Gewissensbildung, die Christus selbst uns schenkt, stehen nicht die grenzziehenden, verbietenden Gebote („den Alten wurde gesagt"), sondern die Zielgebote, die großen Lebensweisungen im Blickpunkt. Sie nehmen niemand die konkrete Gewissensentscheidung ab; denn sie geben keine konkrete „Lösung", aber sie machen das Gewissen, das sich daran orientiert, wahrhaft schöpferisch. Sie erlauben kein Stagnieren, kein Hängen am status quo, keinen Sicherheitskomplex, aber sie geben eine klare Linie. Sie richten den Blick letztlich auf die Güte und das Erbarmen, das Gott uns in Jesus Christus und in allen seinen Werken zuwendet.

In der Sicht der Wachsamkeit gegenüber dem Kairos

Das gläubige Gewissen ist belebt durch die Vereinigung mit Gott. Im Blick auf die Gewissensentscheidung wird der Glaube ein Offen-Sein für das Kommen des Herrn in den vielfältigen Ereignissen und Schickungen des Lebens. Das Gewissen

wird durch die eschatologische Erwartung des Herrn geschärft. Aber Erwartung und Hoffnung auf das endgültige Kommen Christi sind nur echt und frei von jeder Entfremdung, wenn jede Stunde von der Wachsamkeit für das Kommen des Herrn der Geschichte gekennzeichnet ist. Ein biblischer Zentralbegriff ist der „καιρός", die Stunde der Entscheidung, das Heilsangebot entscheidender Augenblicke, ja jeder Stunde, wenn sie im Lichte der großen Heilsereignisse des Todes, der Auferstehung und Wiederkunft Christi gesehen werden. Johannes, der Mann, der ganz auf das Kommen des Herrn ausgerichtet ist[3], erkennt den Herrn, unter welcher Verkleidung auch immer er kommen mag. Er erkennt ihn im Anruf, der in der konkreten Situation vom Nächsten kommt. Das wache Gewissen ist gewissermaßen der Situationssinn, das Gespür für den potentiellen Reichtum der verschiedenen Lebenslagen und einmaligen Gelegenheiten.

Christliche Gewissensbildung gibt gewiß auch allgemeine Normen, aber sie erlaubt keine Routine, kein falsches Schematisieren. Sie entspricht vielmehr der Einmaligkeit jeder Person und lenkt das Augenmerk auf die Unwiederholbarkeit der verschiedenen Gnadenstunden. In allen Kulturen und Ethiken spielt die Erziehung zur Klugheit eine große Rolle. Der Mensch muß lernen, den Sinn und das Angebot der konkreten Situation zu entziffern und dabei die verschiedenen Werte und Pflichten, die auf dem Spiele stehen, gegeneinander abzuwägen. Ohne Kenntnis der Wirklichkeit in ihrer Vielschichtigkeit gibt es keine mündige Gewissensentscheidung. Der Wirklichkeitssinn des Christen sollte sich gegenüber dem nicht-gläubigen Humanisten dadurch auszeichnen, daß die konkrete geschichtliche Wirklichkeit im Lichte des Kommens Christi gesehen wird, der alles auf den endgültigen Durchbruch der erlösenden und befreienden Liebe hinlenkt. Der Blickpunkt ist demnach nicht Selbstvervollkommnung und individuelle Befriedigung, sondern das Ja zum erlösenden Tun Christi, die Versöhnung aller Menschen mit Gott und untereinander, das Reich des messianischen Friedens.

Das Gewissen ist wahrhaft wach, wenn alles ins Licht Christi gerückt ist. So dient Paulus der Gewissensbildung mit der Mahnung: „Wach auf, du Schläfer! Steh auf von den Toten: Christus wird über dir erstrahlen! Achtet also genau darauf, wie ihr euer Leben führt: Nicht wie Toren, sondern als Weise. Kauft das Angebot der gegenwärtigen Heilsstunde aus" (Eph 5, 14—16). Der Sinngehalt des καιρός, der den Christen zur Wachsamkeit einlädt, ist heilssozial und heilsgeschichtlich. Der wahrhaft Wachsame geht aus sich heraus und gewinnt in Christus, dem Herrn der Geschichte, seinen Blickpunkt.

In der Sicht der Unterscheidungsgabe

Die entscheidenden Normen der Bibel für Gewissensbildung sind Wegweiser, Zielorientierungen. Aber es finden sich in der Hl. Schrift auch Warnungstafeln, grenzziehende Gebote, z. B. die paulinischen Lasterkataloge. Sie sind vor allem als Kriterien gemeint und zeigen, was mit erlöster und erlösender Liebe innerlich unvereinbar ist. Die Mitte aller dieser Kriterien ist Christus, seine Liebe zum Vater und zu den Menschen, die Heilsgemeinschaft, die er gestiftet hat. In seinem Lichte können jene, die seinen Geist empfangen haben und gelehrig sich vom Geiste leiten lassen, die „Zeichen der Zeit" lesen.

Paulus, der leidenschaftliche Lehrer der Freiheit der Kinder Gottes und des „Geistgesetzes, das frei macht", mahnt einerseits unablässig, die Gläubigen sollen sich vom Geiste leiten lassen, aber er gibt Kennzeichen zur Unterscheidung der Geister. Das Hohelied der Liebe (1 Kor 13) zeigt die wahre Natur, das Antlitz erlöster Liebe. Der Galaterbrief stellt scharf die Früchte des Geistes den Früchten der eingefleischten Selbstsucht entgegen. „Was eure Selbstsucht begehrt, ist dem Geiste Gottes zuwider,

[3] Vgl. Jo 21, 21—23.

und was der Geist begehrt, der Selbstsucht ... Welches die Werke der eingefleischten Selbstsucht sind, ist ja offenkundig, nämlich: Unzucht, unsaubere Dinge, Zuchtlosigkeit, Verfallenheit an Idole, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Wutausbrüche, Intrigen, Zwistigkeiten, Parteiungen, Neid, Trunkenheit, Völlerei und dergleichen" (Gal 5, 17–21). Paulus bleibt jedoch nie im Negativen. Die Werke der eingefleischten Selbstsucht (σάρξ) werden so recht entlarvt angesichts der Früchte des Geistes: „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Güte, Rechtschaffenheit, Treue, Freundlichkeit, Selbstzucht. Derlei Dinge haben das Gesetz nicht gegen sich. Die zu Christus Jesus gehören, haben ihre Selbstsucht mit all ihren Leidenschaften und Begierden ans Kreuz geschlagen" (Gal 5, 22–24). Es ist vor allem das lebendige Zeugnis derer, die die Frucht des Geistes sichtbar machen, was am meisten zur Gewissensbildung im Sinne der Unterscheidung der Geister beiträgt.

Unsere Zeit ist gekennzeichnet von einem kritischen Sinn. Das Wort Kritik kommt von der griechischen Wurzel κρίσις, κρίνειν, was Unterscheidung bedeutet. Aber nicht jede Kritik, die wir heute erleben, ist konstruktiv. Wir müssen an sie selbst die Maßstäbe zur Unterscheidung anlegen, die uns die Bibel bietet. Vertrauen erweckt demnach nur der prophetische Protest, der aus tiefem Frieden kommt, die Liebe nicht zerstört, sondern ihr eine Bahn bricht, Kritik, die mit Freundlichkeit und Ehrfurcht vorgetragen wird. Jene Kritik der Institutionen und Strukturen, die ohne Respekt für die Personen, ohne Bereitschaft zum Dialog, hart und unversöhnlich laut wird, muß uns stutzig machen. Wer andere kritisiert und nach Reform der Zustände ruft, ohne sich vor allem um Erneuerung der Gesinnung zu mühen, klärt die Situation nicht, sondern verwirrt sie nur noch mehr. Gewissensbildung verlangt heute zweifellos Maßstäbe für aufbauende Kritik. Es muß eine Erziehung zu echter Kritikfähigkeit sein, die den Menschen bewahrt, ein Opfer der kollektiven Vorurteile und der Manipulation der öffentlichen Meinung zu werden[4].

In der Sicht ständiger Bekehrung und Erneuerung

Nichts zerstört so nachhaltig die Dynamik der Gewissensanlage wie selbstzufriedene Stagnation. Im Evangelium ist der selbstzufriedene Pharisäer der Inbegriff des Menschen mit einem zerrütteten Gewissen. Ihm stehen gegenüber armselige Sünder, die um ihr Elend wissen und durch die Kraft des Glaubens und demütiger Reue zu echter Lebendigkeit des Gewissens zurückfinden.

Der Gewissensschmerz nach jeder Sünde ist ein Zeichen, daß die Dynamik, die auf Integration und Integrität hin strebt, noch vorhanden ist. Der Gewissensschmerz kann jedoch entarten, wenn er nicht in Reue und Gottvertrauen Antwort und Heilung findet. Verdrängter Gewissensschmerz wird zu einem Störenfried, der aus den Untiefen der Verdrängung in allerhand Verkleidungen sein Unwesen treibt. Schaut der Mensch im Gewissenschmerz nur auf sein eigenes Ach und Weh, so kommt es nicht zu einer Neubegegnung mit der Wertwelt. Es gehört darum als vordringliche Aufgabe zur Gewissensbildung die Mahnung: Nach jedem Fehler in der Reue auf Gott zugehen, dort Heilung suchen und im gläubigen Vertrauen den Frieden Gottes neu empfangen.

Es geht uns hier jedoch nicht nur um die Reue über einzelne Fehler, sondern mehr noch um die „Seinsreue" (Max Scheler), in der der Mensch seine Sündhaftigkeit zugibt. Anstatt sich nach einem Vergehen mit der Ausrede zu entschuldigen, daß volle Überlegung und Freiheit fehlten, spricht der Mensch in der Seinsreue: „So ein Sünder bin ich, daß ich so blind, so rücksichtslos, so unfrei geworden bin. Schaff in mir, o Gott, ein reines Herz!"

Leben, das nicht fortschreitet, verkümmert. Das gilt ganz besonders vom Gewissen. Die typisch christliche Gewissensbildung stellt den Gläubigen unter das Gesetz der

[4] Vgl. mein Buch „Theologie im Protest", Salzburg 1971.

ständigen Reinigung, tieferer Bekehrung und unentwegten Voranschreitens. Der Christ weiß sich verpflichtet, mit seinen Talenten zu wuchern. Eine statische Moral, die die Aufmerksamkeit einseitig auf die Grenzen hinlenkt, trägt nur zur Verkümmerung des Gewissens bei. Das gleiche gilt von einem Traditionalismus, dem es nur um statische Versicherung geht und der in jedem Aufruf zum Wandel und zu Zuständereform eine abzuwehrende Verunsicherung sieht. Nur jene Personen und Gemeinschaften, die sich bewußt der Pilgerkirche verpflichtet wissen, können zu einer christlichen Gewissensbildung beitragen.

Sicher, Gewissenhaftigkeit (Gewissen-haben) bedeutet Treue, doch Treue zu dem Herrn der Geschichte, Treue, die Kontinuität des Lebens, aber auch den Mut zur Umkehr und tieferen Einkehr, den Mut zu Reformen einschließt. Treue zum eigenen Selbst, wie es von Gott gerufen ist, schaut nicht zurück, sondern orientiert sich an den Zielgeboten, die mit jedem Schritt nach vorne leuchtender und fordernder vor uns stehen. Das christlicher Moral so zentrale Wachstumsgesetz bewahrt den Menschen auch vor Entmutigung, die der Dynamik des Gewissens die Spitze abbrechen könnte. Gott verlangt nicht, daß wir vollkommen sind, sondern daß wir danach streben, ihm in seinem Erbarmen und in seiner rettenden Liebe zu den Menschen stufenweise ähnlicher zu werden, und uns auch nach dem Versagen nicht entmutigen lassen; denn er ist stets größer als wir.

REINER KACZYNSKI

Zu Verständnis und Vollzug des neuen Stundengebetes

Während der letzten Monate haben viele Priester ihr altes, Jahre oder Jahrzehnte hindurch benütztes Brevier mehr oder weniger skeptisch mit der erneuerten lateinischen Liturgia Horarum[1] oder dem vorläufigen neuen Stundenbuch in der Muttersprache[2] vertauscht. Sicher hat auch so mancher, der sich schon vor Erscheinen dieser amtlichen Ausgaben ein Stundengebet nach seinen Maßstäben und eigenem Gutdünken zurechtgelegt hatte, die neuen Texte als willkommenes Angebot betrachtet und in sein Beten einbezogen. Zufriedenheit begleitet den Prozeß der Aneignung des Neuen in gleicher Weise wie Kritik. Die folgenden Seiten wollen dazu helfen, das Ergebnis siebenjähriger, intensiver, auf internationaler Ebene durchgeführter und von Außenstehenden kaum beachteter Reformarbeit zu verstehen und ausgewogen zu beurteilen und es dann auch

[1] Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum, 4 Bde., Typ. Pol. Vat. 1971 f. — Ein fünfter, ergänzender Band befindet sich in entfernter Vorbereitung.

[2] Neues Stundenbuch, Ausgewählte Studientexte für ein künftiges Brevier, 2 Bde., Einsiedeln — Zürich — Freiburg/Br. — Wien 1970 f. — Ähnliche „Übergangsbreviere" erschienen (teilweise schon früher) auch in anderen Sprachgebieten: Prière du temps présent, Paris 1969, [2]1972; dazu sechs Ergänzungsbändchen mit sog. Väterlesungen (Lectures pour chaque jour de l'année), und zwar für Advent, Weihnachten bis Fastenzeit, Fastenzeit, Osterzeit, Pfingsten bis Advent (2 Bde.). Gebeden voor elke dag, Tournai — Brügge — Haarlem 1970; mit Ergänzungsfaszikeln für Temporale und Sanctorale. The Prayer of the Church, London — Dublin — Melbourne 1970; mit fünf Ergänzungsfaszikeln. American Interim Breviary, Prayer of Christians, New York 1971. Oração do tempo presente, Rio de Janeiro 1971. — Als erste endgültige muttersprachliche Übersetzung des Stundengebets erschien im ersten Halbjahr 1972 die spanische Ausgabe für Mexiko und andere lateinamerikanische Länder: Liturgia de las Horas, Mexiko 1972. Sie enthält in einem einzigen Band Ordinarium, Psalterium und Commune für das ganze Jahr, während Temporale und Sanctorale in jeweils zwei Faszikeln für eine bestimmte Zeitspanne vorne und hinten im Buch eingelegt werden.

für den gemeinschaftlichen und privaten Vollzug des Stundengebets bereitwillig anzunehmen[3].

I. Verständnishilfen zum neuen Stundengebet

An den Anfang der Überlegungen sei die mehrfach bestätigt gefundene Annahme gestellt, daß sich die Vorbereitung auf das Beten mit dem neuen Stundenbuch bei vielen Geistlichen darauf beschränkte, die wichtigsten Rubriken durchzulesen und sich die dabei festgestellten Änderungen einzuprägen. Daraufhin konnte man zwar die neuen Texte in der richtigen Ordnung verwenden; doch war man keineswegs schon in der Lage, die Neuordnung selbst in allem als einleuchtend zu bejahen. Im Gegenteil, es besteht nun auch weiterhin die Gefahr, das täglich vorgesehene Pensum Breviergebet, von dessen Verkürzung man zwar angenehm berührt sein mag, nur mechanisch zu persolvieren. Wenn dann der Reiz des Neuen einmal nicht mehr erfahren wird, ist auch dieses Neue rasch auf dem Weg, als Altes abgetan zu werden. Die Frage, ob die Beter des erneuerten Stundenbuchs schon zu einem neuen Gebetsstil gefunden haben, wie es die Väter des Konzils und die „Väter" des Reformwerks selbst sicher wollten, scheint noch keine rundweg positive Antwort zu verdienen.
Soll das neue Stundenbuch, wie die ganze liturgische Erneuerung zur inneren Reform der Kirche beitragen, so kommt es entscheidend darauf an, daß sich seine Beter in den Geist der Neuordnung, in den Sinn der Änderungen, in die Hintergründe des Abschaffens und Einführens hineindenken. Wichtigste Hilfe hierzu können die offiziellen Aussagen der Kirche während der letzten Jahre über das Stundengebet sein[4]. Ihnen geht es ja in erster Linie nicht darum, neue Rubriken festzulegen, sondern um eine theologische und geistliche Einführung in das Gebet.

1. Der Name

Weil, wie so oft, auch bei diesem neuen liturgischen Buch der Name über Sinn und Wesen der Sache Aufschluß geben kann, soll hier von ihm ausgegangen werden: *Liturgia Horarum.* — Das bedeutet zweierlei:

a) Stundengebet ist *Liturgie.*

In der Feier der Liturgie ist Christus der Haupthandelnde. Er setzt darin seinen priesterlichen Dienst fort, den er in seinem Pascha-Mysterium vollzogen hat, als er das „Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes" erfüllte[5]. Dies tut er „nicht nur in der Feier der Eucharistie, sondern auch in anderen Formen, besonders im Vollzug des Stundengebets"[6]. In Erfüllung seiner Verheißung (vgl. Mt 18, 20) ist er gegenwärtig, „wenn die Kirche betet und singt"[7], deren Gliedern er im Sakrament der Taufe an seinem Priestertum Anteil gegeben hat (vgl. 1 Petr 2, 5.9). Gottesdienstliches Beten und Singen ist Beten der priesterlichen Kirche Christi[8], „Gebet, das Christus vereint mit seinem Leib an seinen Vater richtet"[9].
Doch ist liturgisches Beten und Singen nicht nur von der paulinischen Vorstellung der Kirche als des Leibes Christi (vgl. Röm 12, 5; 1 Kor 6, 15; 12, 27; Eph 1, 23 usw.) her verständlich zu machen, sondern es muß auch vom johanneischen Bild von der Kirche als der Braut Christi (vgl. Jo 3, 29; Apk 21, 2.9; 22, 17) her gesehen werden. Als betende und singende Gemeinschaft steht die Kirche ihrem Erlöser auch gegenüber. Ihr Beten und Singen ist nicht nur durch ihn und mit ihm an den Vater

---

[3] Vgl. die eingehende Darlegung und Vorstellung der Reformarbeit durch *E. J. Lengeling,* Liturgia Horarum, Zur Neuordnung des kirchlichen Stundengebets: LJ 20 (1970), 141—160; 231—249.

[4] Es handelt sich um das vierte Kapitel der Liturgiekonstitution (LK) des II. Vatikanums, Art. 83—101, die Apostolische Konstitution Pauls VI. *Laudis Canticum* vom 1. November 1970 und die Institutio generalis Liturgiae Horarum, deutsch: Allgemeine Einführung in das Stundengebet der Kirche (AE): Heiliger Dienst 25 (1971), Sonderheft.

[5] LK 5. [6] Ebda 83. [7] Ebda 7. [8] Vgl. AE 7. [9] LK 84.

gerichtet, sondern immer auch und zuerst „wahrhaftig die Stimme der Braut, die zum Bräutigam spricht"[10]. Das Stundengebet ist also „Gebet der Kirche mit Christus und zu Christus"[11].

Träger des Stundengebets ist nach diesen Aussagen die Kirche. Im Lauf ihrer Geschichte hat die Kirche des Westens zwar ihre Amtsträger eigens beauftragt und verpflichtet, das Stundengebet zu vollziehen, und diese galten allzu juridischem Verständnis als dessen alleinige Träger. Ursprünglich jedoch wurde diese Verpflichtung eindeutig als solche der ganzen Kirche verstanden, und so wird sie bis heute noch von der Kirche des Ostens empfunden und muß sich auch in der Westkirche wieder allgemein durchsetzen.

Das Konzil hat hier einen klaren Schritt zum alten Verständnis zurückgetan: Auch die Gläubigen, „die zusammen mit dem Priester in einer approbierten Form beten", feiern als Kirche Liturgie[12]. Und schließlich nennt die Allgemeine Einführung zum Stundengebet es sogar *actio liturgica,* wenn Laien ohne Vorsitz eines Amtsträgers einen Teil des Stundengebets in der von der Kirche gebilligten Form feiern[13]. Es gehörte einst zu den Aufgaben, die die Kirchenväter den Neugetauften einschärften, daß sie vom Zeitpunkt ihrer Taufe an nach Möglichkeit zum täglichen Morgen- und Abendgottesdienst in die Kirche kommen sollten[14]. Als Teilnehmer am Priestertum Christi hatten sie das Recht und die Pflicht, auch an diesem nicht-eucharistischen Gottesdienst, vor allem an dem darin enthaltenen Allgemeinen Gebet, teilzunehmen[15].

In dieser Praxis der Teilnahme am Allgemeinen Gebet zeigt sich bereits, daß das Stundengebet nicht ein gottesdienstlicher Vollzug ist, bei dem es nur um Gott, Christus und die (Lokal- und Gesamt-)Kirche geht. Vielmehr weitet sich der Blick auf die ganze Menschheit. Die Kirche, die sich an Christus und mit Christus an den Vater wendet, „tritt ... für das Heil der ganzen Welt ein"[16]. Als Leib Christi kann sie an seinem Erlösungwerk für die Menschheit tätigen Anteil nehmen.

Christus kam jedoch, um „die gesamte Menschengemeinschaft" um sich zu scharen[17]. Solange dieses Ziel noch nicht vollständig erreicht ist, hat die Kirche als seine Braut auch die Aufgabe, „für", d. h. stellvertretend für die gesamte Menschheit ihm gegenüberzutreten und mit ihm dem Vater. Vom Gedanken der Stellvertretung her ist das Beten auch nur weniger Glieder einer Ortsgemeinde und schließlich das Einzelgebet ihres Vorstehers zu begründen[17a].

Gerade als die zwar erworbene, aber noch nicht heimgeführte Braut des Herrn steht die Kirche in ihrer ganzen Hilflosigkeit vor ihrem Bräutigam und braucht seinen Geist, der sich ihrer Schwachheit annimmt und für sie eintritt (vgl. Röm 8, 26), in dem sie zu bekennen vermag „Herr ist Jesus" (1 Kor 12, 3) und mit ihm zusammen beten kann „Abba, lieber Vater" (Röm 8, 15; Gal 4, 6)[18].

---

[10] Ebda. Dieser die immer vorhandene Distanz der Erlösten von ihrem Erlöser zur Geltung bringende Aspekt tritt in der AE leider zu stark in den Hintergrund.

[11] AE 2.

[12] LK 84; vgl. die Aussagen über das offizielle Gebet der „Mitglieder von Orden und ordensähnlichen Gemeinschaften aller Art" in LK 98 und AE 24, ferner die Empfehlung an die Laien in LK 100, das Stundengebet auch ohne den Vorsitz des Priesters zu beten.

[13] Vgl. AE 27.

[14] Vgl. z. B. für Antiochien im 4. Jh: Johannes Chrysostomus, Katechese 8, 16–18 (ed. *A. Wenger* = Sources chrétiennes 50 bis, 256–258).

[15] Psalmodie und Schriftlesung waren auch Elemente des Wortgottesdienstes der Eucharistiefeier, an dem sich immer auch die Katechumenen beteiligen konnten. Das Allgemeine Gebet galt aber stets als Recht und Pflicht erst der Getauften; vgl. dazu den diesbezüglichen Hinweis auch im neuen römischen Ordo initiationis christianae adultorum, Typ. Pol. Vat. 1972, n. 232; vgl. auch ebda n. 96.

[16] LK 83; vgl. AE 17, ferner II. Vatikanum, Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 5.

[17] LK 83.

[17a] Vgl. II. Vat., Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 13.

[18] Vgl. AE 8.

Stundengebet ist Liturgie — das bedeutet: Nicht viele einzelne stehen vor Christus und dem Vater und beten, sondern die vom Hl. Geist geeinte Kirche wendet sich als Gemeinschaft betend ihrem Herrn zu, der selbst in ihrer Mitte ist (vgl. Mt 18, 20)[19] und sie zum Vater mitnimmt.

Von hierher läßt sich eine Antwort auf die viel diskutierte Frage finden, warum man nicht zwei verschiedene Stundenbücher geschaffen hat, eines für Mönche und andere gemeinschaftlich betende Christen und ein zweites für Einzelbeter. Gewiß hätten sich hierdurch manche, heute den Einzelbeter störende Teile anders gestalten lassen. Doch die Herausgeber des Buchs beschränkten sich aus den angedeuteten Gründen darauf, das zunächst für den gemeinschaftlichen Vollzug gedachte Gebetbuch so zu konzipieren, daß es auch dem Einzelgebet angepaßt werden kann.

b) Stundengebet ist Liturgie der *Tagzeiten*.

Das Konzil hat sich mit aller Deutlichkeit für ein über den Tag hin verteiltes Stundengebet ausgesprochen und sich somit entschieden gegen ein möglicherweise uno tractu irgendwann im Laufe des Tages zu persolvierendes Gebetspensum gewandt[20] und gerade für die Einhaltung der *veritas temporis* Einzelanweisungen gegeben[21]. Die Allgemeine Einführung ins Stundengebet hat dieses Anliegen des Konzils aufgegriffen[22] und die für jede Hore vorgesehene Gebetszeit begründet[23]. Die Aufforderung, unablässig zu beten (vgl. Lk 18, 1; 1 Thess 5, 17), meint nicht ein Beten etwa im Sinn des im 5. Jh. entstandenen Akoimetenklosters, in dem die Mönche in wechselnden Gruppen Tag und Nacht Gebetsgottesdienst hielten; sie bedeutet für den Christen, Priester wie Laien, auch nicht, „wie die Heiden" möglichst viele Worte zu machen (vgl. Mt 6, 7); sondern diese Aufforderung meint vielmehr ein mehrmaliges Gedenken während des Tages an das Erlösungswirken des Herrn. Für den Beter gilt, daß er nicht aus der Welt, aus seinen Beschäftigungen und Aufgaben herausgenommen ist (vgl. Jo 17, 15), daß er aber auch nicht in ihnen untergehen darf, sondern sich immer wieder von ihnen lösen und Abstand gewinnen muß, um in der Nähe des Herrn zu sein und sich von ihm gerade wieder für seinen Auftrag in der Welt stärken zu lassen. Hier ist der Sinn der alten Oration zu suchen, die zum terrena despicere et amare caelestia auffordert.

In der Einhaltung solcher Pausen im Tageslauf als Gebetszeiten stehen die Beter unserer Tage in Verbindung mit der Kirche der Apostel und der ersten Jahrhunderte überhaupt. Die von Lukas überlieferte Aufforderung Jesu, allezeit zu beten (vgl. Lk 18, 1), hat die Kirche nach dem Zeugnis des gleichen Evangelisten von Anfang an in dem Sinn verstanden, daß sie bestimmte Gebetsstunden einhielt: Man ging täglich in den Tempel (vgl. Lk 24, 53; Apg 2, 46), und zwar offensichtlich zu festgesetzten Zeiten (vgl. Apg 3, 1), zu denen man sich auch dann zum Gebet zurückzog, wenn der Tempelbesuch nicht möglich war (vgl. Apg 10, 9).

Den Christen der ersten Jahrhunderte, die den Vorgängen in der Natur noch weniger aufgeklärt gegenüberstanden als wir, boten sich der Übergang von der Nacht zum Tag und der vom Tag zur Nacht als wichtigste Fixpunkte für das Gebet an. So soll auch heute noch durch das morgendliche Gotteslob der Tag seine Weihe erhalten und der Beter sich in der Morgenfrühe des Auferstehungsmorgens erinnern[24]. Das abendliche Gotteslob aber ist dem Dank an Gott für den Tag und für das Geschenk der Erlösung gewidmet[25]. In beiden Gebetszeiten wird die Symbolkraft des Lichtes

---

[19] Vgl. ebda 9. [20] Vgl. LK 94. [21] Vgl. ebda 89. [22] Vgl. AE 11; 29.

[23] Vgl. ebda 38 (Laudes); 39 (Vesper); 71 f (Vigil); 74 f (Terz, Sext und Non).

[24] Vgl. ebda 38.

[25] Vgl. ebda 39. Hier wird besonders deutlich, daß das christliche Stundengebet im jüdischen Gottesdienst seinen unmittelbaren Vorgänger hat; auch für den Juden war das tägliche Abend-Tamid Gedächtnis des Paschageschehens: vgl. *A. Arens*, Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes, Eine Untersuchung zur Vorgeschichte christlichen Psalmengesangs. = Trierer Theologische Studien 11 (1961), 114—119.

besonders ausgewertet: Die aufgehende Sonne ist Sinnbild des auferstandenen Christus; das die Nacht erleuchtende Licht ist Symbol für die Erleuchtung unseres Lebens in der Finsternis der Welt durch die Gnade der Erlösung. Diese beiden Gebetsstunden sah das II. Vatikanum wieder als die Angelpunkte des täglichen Stundengebets, die darum in besonderer Feierlichkeit begangen werden sollen[26] und denen die dringendste Verpflichtung eignet[27].

Aus dem 3. Jh. ist eine ausführliche Begründung des über Tag und Nacht verteilten Gebets der Gläubigen durch den römischen Presbyter Hippolyt, der „Apostolische Tradition" weiterzugeben bestrebt war, auf uns gekommen[28]. Besonders die Aussagen über das (Privat-)Gebet während des Tages verdienen Beachtung. Dieses wird nämlich mit den Stationen des Leidensweges Jesu in Verbindung gebracht: Zur dritten Stunde betet man, weil in ihr der Herr ans Kreuz geschlagen wurde (vgl. Mk 15, 25); zur sechsten, jener, in der am Karfreitag plötzlich die Finsternis entstand (vgl. Mt 27, 45; Mk 15, 33; Lk 23, 44), betet der Christ in Verbundenheit mit dem am Kreuz betenden Herrn; das Gebet zur neunten Stunde erinnert an den Tod Jesu (vgl. Mt 27, 50; Mk 15, 37; Lk 23, 46) und daran, daß seiner Seite Blut und Wasser entströmten (vgl. Jo 19, 34). Daß das Leiden nicht isoliert von der Verherrlichung gesehen wurde, zeigt der Gedanke, daß in dieser neunten Stunde für Christus bereits das Geheimnis der Auferstehung begonnen habe. Auch das Beten um Mitternacht begründet Hippolyt: In der Stille der Nacht vereint sich der Mensch mit der ganzen Schöpfung zum Gotteslob und, indem er sich von seinem Lager erhebt, erwartet er wachend den wiederkommenden Herrn.

Wenn auch das Konzil mit der erst nach Hippolyt einsetzenden Verkirchlichung dieses Privatgebets zu verschiedenen Stunden des Tages und der Nacht nicht brechen wollte, so hat es doch den nicht zum Chorgebet verpflichteten Betern die Möglichkeit eröffnet, aus Terz, Sext und Non täglich eine Gebetszeit auszuwählen[29]. Es ging ihm dabei darum, den heutigen Verhältnissen Rechnung zu tragen. Die berufliche Belastung der in der Welt lebenden Priester, Ordensleute und Laien erlaubt kaum mehr ein Beten um 9 Uhr, 12 Uhr und 15 Uhr. Ein früher unter dem Druck der schweren Gewissensverpflichtung oftmals geübtes Hintereinanderbeten von Terz, Sext und Non zu einer beliebigen Zeit des Tages ist weniger sinnvoll, als ein Weglassen zweier Gebetszeiten und die Wahl einer einzigen „Hora media", um so zu irgendeiner Zeit des Tages sich von der Betriebsamkeit freizumachen und beim Herrn zur Ruhe zu finden (vgl. Mk 6, 31). Man wird es (in Anlehnung an Hippolyt) tun im Gedächtnis an Jesu Pascha-Mysterium.

Ähnlich ist das Nachtgebet als Unterbrechung der Nachtruhe Menschen, denen durch künstliches Licht ein Großteil der Nacht zum Tag geworden ist, so gut wie unmöglich[30]. Daher ist die frühere Matutin als Lesehore von einer bestimmten Tageszeit gelöst[31], ohne daß sie damit freilich ganz der geistlichen Privatsphäre überlassen worden wäre. Vielmehr wird auch sie als Gottesdienst der Kirche verstanden und ist daher in einer bestimmten, von der Kirche festgelegten, wenn auch (gerade was den eigentlichen Lesungsteil betrifft) sehr dehnbaren Ordnung zu vollziehen.

Der moderne Lebensrhythmus legt nahe, noch nicht mit der normalerweise bei Einbruch der Dunkelheit zu betenden Vesper den Tag zu beschließen. Das soll vielmehr durch

---

[26] Vgl. LK 89 a. [27] Vgl. AE 29.

[28] Vgl. Hippolyt, Traditio Apostolica 41 (ed. *B. Botte*, LQF 39, 90—96).

[29] Vgl. LK 89 e; ferner AE 77.

[30] Für jene, die vor Sonn- und Feiertagen eine längere nächtliche Vigilfeier halten, stehen im Anhang des lateinischen Stundenbuchs Cantica und Evangelien, die in die Lesehore zwischen zweiter Lesung und Tedeum eingefügt werden; vgl. AE 73.

[31] Vgl. LK 89 c; ferner AE 59, wonach auch das Antizipieren der Lesehore nach der Vesper des Vortags gestattet ist.

das kurze Gebet der Komplet geschehen, in dem der Mensch sich vor der wann immer für ihn beginnenden Nachtruhe Gott empfiehlt[32].
Stundengebet ist Liturgie der Tagzeiten — das bedeutet: Zu verschiedenen Zeiten während des Tages sammelt sich die Kirche, um den Auftrag des Herrn zu immerwährendem Gebet zu erfüllen. Indem sie so als versammelte Ortsgemeinde oder auch vertreten durch ihren Vorsteher das Wort Gottes hört und diesem Wort in Lob- und Bittgebet die Antwort gibt[33], läßt sie Gottes Heil in dieser Zeit gegenwärtig werden und wird selbst geheiligt.

2. Die Bestandteile des neuen Stundengebets

Kann der Name *Liturgia Horarum* über Wesen und Sinn des offiziellen Gebets der Kirche Auskunft geben, so vermag ein Blick auf die Bestandteile der für die verschiedenen Gebetsstunden vorgesehenen Texte den Inhalt des erneuerten Stundengebets bewußter zu machen.
Auch das „neue" Stundengebet ist — und das mag manchem Anlaß zur Kritik sein — im Grunde alt. Größtenteils besteht es aus Texten, die 1900 Jahre und älter sind, den Psalmen, Cantica und Lesungen, zu einem weitaus geringeren Teil aus Texten, deren Ursprung in der Kirche späterer Jahrhunderte zu suchen ist, den sogenannten Väterlesungen, den Hymnen und den ganz neu erarbeiteten Bittgebeten. Wer also das neue Stundenbuch gebraucht, wird auch das alte bei all seinen Schwächen nicht grundsätzlich abgelehnt haben. Hätte er jedoch dies getan, so kann ihm auch das neue nicht viel Neues bieten.
Obwohl sie also eigentlich alt sind, scheinen die „Neuheiten" dennoch einer Beachtung und in diesem Zusammenhang wenigstens einiger kurzer Hinweise wert zu sein[34].

a) Erneuerung der aus der Schrift gewählten Texte

Die Psalmen

Den Kern auch des neuen Stundenbuchs bilden die wohltuend archaischen und doch wegen der in ihnen zum Ausdruck kommenden menschlichen Grunderfahrungen immer aktuellen und daher eigentlich zeitlosen Gebetstexte der Psalmen, die als Wort Gottes und als Gebetsworte Christi selbst und der Urgemeinde auch den Christen des 20. Jhs. noch etwas zu bedeuten haben. Um sie zu wirklich lebendigem Gebet werden zu lassen, erschienen einige wichtige Hilfeleistungen der Reform angebracht.
Zunächst mußte man für die lateinische wie für die deutsche Fassung eine allseits befriedigende *Übersetzung* schaffen. Neo-Vulgata und ökumenische deutsche Psalmenübersetzung versuchten dem Anliegen gerecht zu werden.
Sodann konnte die früher viel beklagte Überfülle von Psalmen an einem Tag durch die *Verteilung* des Psalters *auf vier Wochen* beseitigt werden. Hierbei ist freilich eine schwache Stelle des Systems nicht zu übersehen. Von manchen, weiterhin alle drei kleinen Horen betenden Gemeinschaften wird auf die für diesen Fall ungenügende Psalmenverteilung bei diesen Gebetszeiten hingewiesen. Die von den Rubriken vorgesehene tägliche Rezitation der Gradualpsalmen kann jedoch auf die Weise umgangen werden, daß man sie nur am Sonntag betet, während man an den Wochentagen im Sinn von Art. 252 der Allgemeinen Einführung ins Stundengebet zur Terz die Psalmen der betreffenden Woche, zur Sext die der vorhergehenden, zur Non die der folgenden Woche verwendet.
Ferner ist es mit dem neuen Stundenbuch geglückt, auch das Buch der Psalmen nur in Auswahl liturgisch zu verwenden, wie man das ja bei jedem anderen Buch der Hl. Schrift, einschließlich der Evangelien immer getan hat. Das will die nicht vorkom-

[32] Vgl. LK 89 b; AE 29; 84. [33] Vgl. LK 33.
[34] Eine eingehende Beschreibung findet sich in AE 100—203.

menden Psalmen oder Verse nicht etwa als Wort Gottes minderer Kategorie abwerten, oder sie als für Christen „absolut unvollziehbar" charakterisieren; vielmehr soll durch Auslassen von Teilen, die zwar für den atl Menschen durchaus bedeutsam waren, dem gewandelten Empfinden ntl Beter jedoch nicht allgemein entsprechen, dem christlichen Beten eine Hilfe erwiesen werden.

Dem gleichen Ziel dient der *Kontext*, in den die Psalmen im Stundenbuch eingebettet sind: Durch vorausgehende Überschriften und nachfolgende Orationen soll dem christlichen Beter unserer Tage das Verständnis der vorchristlichen, jüdischen Gebetstexte erleichtert werden.

Während der erste dem Literalsinn entsprechende *Psalmentitel* den Inhalt jedes Psalmes im Sinne des atl Verfassers angibt, stellt der zweite (Schriftzitat oder Väterwort), einer alten Tradition folgend[35], den ntl Bezug her, so daß ein Beten der Psalmen zu Christus oder mit ihm zum Vater erleichtert wird[36].

Man wird jeweils einen der beiden Titel des Psalmes als Leitmotiv für sein Gebet benützen, wenn man es nicht vorzieht, diese Funktion der *Antiphon* zu geben, die auch, ähnlich wie die des Invitatoriums, nach jeder (durch größeren Zeilenabstand oder einen Strich am Ende einer Zeile kenntlich gemachten) Psalmstrophe wiederholt wird und so zum Verstehen des Psalmes beitragen kann. Die Kirchenväter legten nicht umsonst großen Wert auf diese mehrmals während der Psalmodie wiederholten Kehrverse, mit deren Hilfe die Gläubigen Psalmtexte in sich hineinsangen, die dann auch über den Gottesdienst in ihnen weiterklangen[37].

Schließlich soll auch die (am besten erst nach einer kurzen Zeitspanne stillen Gebets) auf den Psalm folgende und seinen Inhalt zusammenfassende *Psalmenoration* Hilfe für das ntl Psallieren sein. Diese Psalmenkollekten sind nicht etwa Erfindung dieser Liturgiereform, sondern altchristliche Weiterführung des Psalmengebets[38], die beispielsweise die Pilgerin Egeria (4. Jh.) für die Vigilien in Jerusalem bezeugt[39]. Es ist nur zu bedauern, daß das lateinische Stundenbuch die Psalmenorationen erst in einem fünften Ergänzungsband bringen wird, den man immer zugleich mit dem gerade treffenden Band benützen müßte. So werden sie unter den lateinisch Betenden wohl nur von besonderen Liebhabern tatsächlich gebraucht werden.

Es ist wünschenswert, daß all dieses Bemühen der Liturgiereform um den Psalter nicht etwa als einseitige Festlegung des Verständnisses der Psalmen und somit als unzulässige Manipulation, sondern als legitime Fortsetzung der bereits im NT beginnenden christlichen Interpretation des Psalters aufgefaßt wird[40] und so den Priestern und über sie auch den Gemeinden zu einem tieferen Psalmenverständnis und einem lebendigeren Psalmenvollzug verhilft.

Die Cantica

Neben den in den fünf Büchern des Psalters zusammengefaßten 150 Liedern findet sich in verschiedenen anderen Büchern des ATs eine Reihe weiterer Lob-, Bitt- und Klagegesänge, die auch im neuen Stundenbuch jeden Tag in den Laudes vertreten sind und für deren Verständnis in etwa das zu den Psalmen Gesagte gilt.

---

[35] Vgl. *P. Salmon*, Les tituli psalmorum des anciens manuscrits latins. = Études liturgiques 3, Paris 1959, und Collectanea biblica latina 12, Typ. Pol. Vat. 1959.

[36] Vgl. *Balth. Fischer*, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, Freiburg/Br. 1949.

[37] Vgl. z. B. Johannes Chrysostomus, Homilie zu Psalm 41. 7. Migne, PG 55, 166 f.

[38] Vgl. The Psalter Collects from 5—6th Century Sources (Three Series), Edited with Introduction, Apparatus criticus and Indexes by L. Brou from the papers of the late A. Wilmart. = Henry Bradshaw Society 83, London 1949; *P. Verbraken*, Oraisons sur les 150 psaumes, Texte latin et français de trois séries des collectes psalmiques. = Lex Orandi 42, Paris 1966.

[39] Vgl. Itinerarium Egeriae 24, 1. 9 (CChr 175, 67. 69).

[40] Vgl. etwa die Deutung von Ps 110 (109), 1 in Mt 22, 44—46 und Apg 2, 34 f oder von Ps 16 (15), 8—11 in Apg 2, 24—28.

Dem Dank für die Erlösung, der die Grundstimmung der Vesper bilden soll, entspricht es, wenn hier im Anschluß an die zwei Psalmen die in den apostolischen Schriften enthaltenen hymnischen Teile als Cantica Eingang gefunden haben. Nachdem man sie längere Zeit hindurch gebetet hat, kann man ihr Fehlen im alten Brevier nur bedauern. Es mag damit zusammenhängen, daß sie zum Teil erst von der neueren Exegese als liedhafte Elemente erkannt wurden.

Nur die drei in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas überlieferten Cantica gehörten schon immer zum festen Bestandteil des täglichen Stundengebets; sie lassen als Höhepunkte von Laudes, Vesper und Komplet die Beter in den Dank der Hl. Schrift selbst für das Geschenk der Erlösung einstimmen. Ihre kraftvollen Worte kann auch der auf Abwechslung Erpichte ohne Überdruß täglich in den Mund nehmen.

Die Lesungen

Die wichtigste, den Schriftgebrauch im neuen Stundenbuch betreffende Reform besteht sicher in der Neuordnung der Lesungen; man erinnere sich als eines Beispieles für die Notwendigkeit dieser Reform nur der im alten Brevier bestehenden Unzulänglichkeit, in den oft verkürzten sechs Wochen nach Epiphanie sämtliche Paulusbriefe außer dem Römerbrief zu lesen, während für die zwei Makkabäerbücher die fünf Oktoberwochen vorgesehen waren. In den längeren Schriftlesungen der neuen Lesehore und in den Kurzlesungen der übrigen Gebetszeiten eröffnet sich nun ein dem Durchschnittsbeter vorher unbekannter und fast ungeahnter Reichtum. Es ist so viel, daß von manchen Seiten die Überfülle kritisiert wird, zumal die deutsche Ausgabe den auch für die lateinische Editio typica zunächst geplanten, dann aber wegen Platzmangel nicht abgedruckten, sondern nur freigestellten, zweijährigen Schriftlesungszyklus zugrunde gelegt hat [41].

Diese Kritik dürfte sich mit der Zeit legen. Es ist selbstverständlich, daß bei schlechter Schriftkenntnis das nach dem Konzil neugeordnete Lesungswesen mit drei bzw. zwei Lesejahren für die Meßfeier und zwei weiteren für das Stundengebet am Anfang als Überforderung empfunden wird. Es bleibt aber zu hoffen, daß die Unkenntnis der Schrift mit der Zeit doch immer mehr zurückgeht und vieles, was jetzt unbekannt klingt, in einigen Jahren vertraut ist, und man allenthalben dankbar sein wird, daß die nachvatikanische Reform dem so oft geäußerten Wunsch nach größerer Abwechslung und Mannigfaltigkeit in derart durchgreifender Weise entsprochen hat.

Die im Anschluß an die Lesungen vorgesehenen, meist der Schrift entstammenden *Antwortgesänge* haben eine Funktion, die der der Psalmenkollekten vergleichbar ist, nämlich (nach einer kurzen Stille) einen Gedanken des Gelesenen aufzugreifen, ihn nachklingen zu lassen und so das Gelesene oder Gehörte zusammenzufassen und abzuschließen. Die unbeliebten Wiederholungen können beim Einzelgebet unterbleiben, wenn sie nicht vom Sinn des Textes her gefordert sind[42].

b) Erneuerung der Texte, die nicht der Schrift entnommen sind

Es ist bezeichnend, daß gegen die im Lauf der Liturgiegeschichte bis in jüngste Zeit hinein entstandenen Texte des Stundengebets weit mehr, vor allem sachliche Bedenken erhoben werden als gegen die Teile, die der Schrift entstammen. Jene sind viel stärker von der Vorläufigkeit geprägt. Hier hat die Reform des Stundengebets jedoch einen äußerst weisen Weg eingeschlagen: Nahezu alle nicht der Schrift entnommenen Texte können von den Bischofskonferenzen adaptiert werden. Auf Weltebene Geschaffenes würde heutzutage niemals alle zufriedenstellen.

---

[41] Vgl. AE 145; wie es zu dieser Entscheidung kam, berichtet *E. J. Lengeling* in dem in Anm. 3 angeführten Aufsatz, 238–240.

[42] Vgl. AE 171.

Die Lectio altera

Für die in Temporale und Commune sogenannte *Väterlesung* der Lesehore sollen durch den von Rom noch zu veröffentlichenden Ergänzungsband[43] und durch eigene, von den Bischofskonferenzen herauszugebende Lektionare, von denen auch Werke lebender, katholischer Schriftsteller nicht ausgeschlossen sind[44], weitere Auswahlmöglichkeiten geschaffen werden. Daß man die geistliche Lesung nicht völlig dem freien Belieben des einzelnen überlassen will, ist verständlich, wenn man sie als liturgischen Akt auffaßt. Außerdem steckt hinter solcher Ablehnung völliger Privatisierung sicher auch ein Stück pädagogischer Klugheit und Erfahrung. Die augenblickliche deutsche Lösung kann daher nur Übergang sein.

Mit einem gewissen Vorbehalt möchte man die verhältnismäßig reiche Auswahl von Texten des II. Vatikanums im lateinischen Stundenbuch beurteilen: Augenblicklich sind sie noch erträglich, aber wie lange? Man stelle sich vor, nach früheren Konzilien hätte man ein Gleiches getan! Vielleicht kann das jedoch auch ein Zeichen dafür sein, daß liturgische Bücher eben nicht mehr für Jahrhunderte gemacht werden.

Wohltuend empfindet man die historische Zuverlässigkeit der *Heiligenlesungen* im Sanctorale des lateinischen Stundenbuchs. Die Angaben über das Leben der jeweiligen Heiligen wurden vor die Lesung gesetzt, während diese selbst einem Werk des Heiligen oder einer Predigt oder Schrift über ihn entnommen ist. Gerade im kommenden endgültigen Stundenbuch des deutschen Sprachgebietes werden die auf der Grundlage des Regionalkalenders auszuwählenden Lesungen der genuinen Heiligenverehrung einen nicht zu unterschätzenden Dienst erweisen können.

Die Hymnen

Den vielfach, trotz ihrer auf Konzilswunsch hin[45] erfolgten textlichen Revision, unvollziehbaren und unübersetzbaren, lateinischen Hymnen wird sehr oft wenig Sympathie entgegengebracht[46]. An sich sind jedoch Hymnen ältester Bestandteil christlichen, auch liturgischen Betens. Nicht umsonst mahnt der Apostel dazu, Gott Hymnen zu singen (vgl. Eph 5, 19; Kol 3, 16); die bereits erwähnten liedhaften Teile der apostolischen Schriften, die als Cantica im Stundenbuch stehen, sind teilweise (etwa Phil 2, 6–11 oder Apk 15, 3 f) sicher aus dem Gottesdienst übernommene Hymnen(teile).

Infolge eines im 3. Jh. aufkommenden Biblizismus, der mit der Befürchtung zusammenhing, durch Hymnen könnten sich gnostische Ideen in der Kirche verbreiten, ging das wohl reichhaltige Hymnar der alten Kirche fast völlig verloren, und noch bis ins hohe Mittelalter hielt man in Rom selbst an der Ablehnung der Hymnen fest[47]. Doch hat man anderswo, etwa in Mailand unter Ambrosius († 397) oder im christlichen Osten unter dem Einfluß des Syrers Ephräm († 373) den Wert dieser aus dem Herzen des Volkes kommenden und zu Herzen gehenden Dichtungen auch für den Gottesdienst

---

[43] Vgl. ebda 161.

[44] Vgl. ebda 162 und die Erklärung der Gottesdienstkongregation: Notitiae 7 (1971) 289. — Das frühere Prinzip, in der Väterlesung nur verstorbene Autoren zu Wort kommen zu lassen, ist bereits in der Editio typica dadurch nicht gewahrt, daß mehrmals von Papst Paul VI. verfaßte Texte vorkommen (z. B. am Fest der hl. Familie und am Gedenktag des hl. Karl Lwanga und seiner Gefährten). Hingewiesen sei ferner auf die angegebenen Ergänzungsbändchen zum französischen Stundenbuch sowie auf die von der belgischen Abtei Orval in jährlich vier Faszikeln herausgegebenen Lectures chrétiennes pour notre temps, Tournai 1969 ff, die auch in italienischer und spanischer Übersetzung erscheinen: Letture patristiche, Padua 1969 ff; Lecturas cristianas para nuestro tiempo, Madrid — Lima 1969 ff.

[45] Vgl. LK 93.

[46] Vgl. die Verteidigung der Hymnen des Stundenbuchs durch den Relator der römischen Studiengruppe, *A. Lentini*, Povera critica agli inni della „Liturgia Horarum": Notitiae 8 (1972), 19–24.

[47] Vgl. *A.-G. Martimort*, L'église en prière, Introduction à la liturgie, Paris — Tournai — Rom — New York ³1969, 133 f.

schon früh wiedererkannt. Es entspricht dem Sinn dieses volkstümlichen Elements, wenn den Bischofskonferenzen die größtmögliche Freiheit in der Anpassung der lateinischen Hymnen an das jeweilige Volksempfinden und in der Zulassung von Neuschöpfungen eingeräumt wird[48].

Die oft gestellte grundsätzliche Frage, wie man zum Gesang bestimmte Texte überhaupt leise sprechen kann, ist natürlich bedenkenswert. Doch wird man ähnlich grundsätzlich auch antworten können, daß gute Poesie auch still gelesen werden kann. Eine rechte Vielfalt im Angebot wird in diesem Teil des muttersprachlichen Stundengebets sicher gefordert werden müssen, aber noch viel Mühe kosten.

Die Bittgebete

Ähnliche Freiheit wie hinsichtlich der Hymnen haben die Bischofskonferenzen auch bezüglich der in Laudes und Vesper vorgesehenen Bittgebete, deren Form im lateinischen Stundenbuch oft als überladen beanstandet wird. Hier muß man zunächst beachten, daß die feierliche Einleitung und die Antworten für den gemeinschaftlichen Vollzug gedacht sind[49]. Für die Vesper-Fürbitten können ferner die schlichteren, im Anhang der lateinischen Liturgia Horarum angegebenen und im deutschen Stundenbuch benützten Alternativtexte Hilfe sein.

Grundsätzlich hat aber das Stundenbuch mit dem Bittgebet ein apostolisches Anliegen aufgegriffen (vgl. 1 Tim 2, 1—4), das der alten Kirche, etwa im Antiochien[50] oder Jerusalem[51] des 4. Jhs. ganz selbstverständlich war. Es hatte nur in verkümmerter Form in den sehr zurückgedrängten Preces feriales des römischen und in den Kyrie-Rufen des monastischen Breviers weitergelebt. So war es nötig, daß hier die Reform Abhilfe schaffte[52]. Der Christ kann sich in seinem Gebet nicht nur auf das Lob Gottes beschränken, er muß auch bittend vor Gott treten. Dann aber darf er nicht nur an seine eigenen Anliegen denken, die er freilich durch persönlich formulierte Intentionen auch in das kirchliche Gebet einbringen kann[53], sondern muß vielmehr in seinem Beten innerlich weit werden für die Sorgen und Nöte von Gemeinde und Nachbarschaft, von Kirche und Welt.

Abschluß der Fürbittenlitanei in der Vesper und der entsprechenden Anrufungen in den Laudes bildet, bevor Oration und Segenswunsch die ganze Hore zusammenfassen und beenden, das *Vater unser*. Es ist das von Anfang an den Christen besonders teure Gebet des Herrn[54], das einst unter das Gesetz der Arkandisziplin fiel und den Katechumenen erst kurz vor ihrer Taufe übergeben und erklärt wurde. Es war dann regelmäßiges Morgen- und Abendgebet der Getauften[55].

Diese Hinweise sollten deutlich machen, daß auch das „neue" Stundenbuch der lateinischen Kirche im Grunde nur ein „erneuertes" ist, in Jahrhunderten in der Kirche gewachsen und den heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen und pastoralen Bedürfnissen angepaßt. Warum sollte auch gerade unsere Zeit in der Lage sein, das durch Generationen Erprobte und Bewährte durch etwas völlig Neues, Besseres zu ersetzen? Was einzig geleistet werden konnte und wohl auch hinreichend gelungen ist, war eine durchgreifende Reform seiner Bestandteile. Sie kann nicht als willkürliche Spielerei der Liturgiker abgetan, sondern muß als Möglichkeit und Hilfe zu einem sinnvollen, betenden Vollzug durch Gemeinde und einzelne verstanden werden.

---

[48] Vgl. AE 178. [49] Vgl. ebda 189 f.

[50] Vgl. Johannes Chrysostomus, Homilie 6, 1 in 1 Tim (Migne, PG 62, 530); Constitutiones Apostolorum VIII, 35, 2 — 39, 5 (ed. *F. X. Funk* I, 544—548).

[51] Vgl. Itinerarium Egeriae 24, 2. 5 (CChr 175, 67 f).

[52] Vgl. die schon lange vor dem letzten Konzil erhobene Forderung nach Erneuerung des Fürbittgebets im Stundenbuch durch *Balth. Fischer*, Litania ad Laudes et Vesperas: LJ 1 (1951), 55—74; *ders.*, Die Anliegen des Volkes im christlichen Stundengebet, in: Brevierstudien, hg. v. J. A. Jungmann, Trier 1958, 57—70.

[53] Vgl. AE 188.

[54] Vgl. Didache 8, 2 f (ed. *F. X. Funk*, Patres Apostolici I, 18—20).

[55] Vgl. *J. A. Jungmann*, Christliches Beten in Wandel und Bestand, München 1969, 38 f.

II. Anregungen zum Vollzug des neuen Stundengebets

Möchte man die zuvor gestellte Frage, ob die Benützer des neuen Stundenbuchs schon zu einem neuen Gebetsstil gefunden haben, eher noch verneinen, so kann man die Frage nach der Möglichkeit, mit Hilfe des neuen kirchlichen Gebetbuchs zu einem solchen erneuerten Beten zu finden, wohl durchaus bejahen. Wie soll das geschehen? — Auch dafür nur einige knappe Hinweise, die in zwei Leitsätzen zusammengefaßt seien:

Erster Leitsatz: Der einzelne Priester, der von der Kirche zum Stundengebet angehalten ist, muß den Wert des Gebets für sein persönliches Leben erkennen und sich um einen verständigen Vollzug des Stundengebets als eines Gebets mit der Kirche bemühen.

Wir wissen aus unserer persönlichen Erfahrung nur zu gut, wie notwendig wir gerade angesichts der heutigen Krise des Glaubens und damit auch des Gebets der Verpflichtungen bedürfen. Gebet aber, das nur von der Erfüllung einer solchen Verpflichtung begründet und getragen ist, kann auf die Dauer nicht befriedigen und muß verkümmern. Mit dem neuen Stundenbuch ist die früher oft so belastende Frage der Verpflichtung glücklich und großzügig gelöst worden[56]. Das Buch kann außerdem mit seinen gut ausgewählten Schrifttexten, mit seinen Möglichkeiten zur Adaptierung, zum Austauschen, zum Weglassen und Hinzufügen — die Art. 244—252 der Allgemeinen Einführung sollten entsprechend ausgenützt werden — wirksame Hilfe dazu sein, aus persönlichen Schwierigkeiten des Betens herauszufinden und in sich wieder neu das innere Bedürfnis zu erleben, mit Christus und durch ihn mit dem Vater in lebendige Verbindung zu treten. Gewiß muß alles Gebet letztlich persönlich genannt werden können, aber wer hätte nicht schon gemerkt, wie das freie Gebet immer wieder der Anregung und Bereicherung durch vorgeformte Texte bedarf, um nicht ins Geschwätz abzugleiten?

Die Muttersprache, die vom Konzil nur zögernd im Bereich des Stundengebets eingeführt wurde[57], hat sich heute allgemein durchgesetzt. Sicher nicht nur wegen des Preises wurde auf der ganzen Welt an vorläufigen (!) muttersprachlichen Stundenbüchern ein Vielfaches von dem verkauft, was an Exemplaren der endgültigen lateinischen Ausgabe der Liturgia Horarum verlangt wurde[58]. Dies darf gewiß als positives Anzeichen gewertet werden, das dem Wunsch weitester Kreise nach lebendigem Vollzug entspringt. Wie lange mußte doch auch der einigermaßen im Latein Geschulte etwa an so manchem Vätertext übersetzen, bis ihm der Sinn einigermaßen klar geworden ist!

Das neue Stundenbuch bietet für die einzelnen Gebetszeiten weniger Texte als das alte; es ist an einigen Stellen, etwa in der Psalmodie der Lesehore, wesentlich gekürzt. Doch kann dies nur den Sinn haben, daß der Beter sich dafür die Texte, die er vorfindet, bewußter macht, daß er ruhiger und langsamer betet und liest, daß er sich um innere Sammlung und besseres Verständnis bemüht, daß er einem Satz der Lesung oder einem Vers des Psalmes auch einmal betrachtend nachgeht, sogleich während der Lesung oder des Gebets, im Anschluß daran oder auch nach Abschluß der ganzen Tagzeit. Dem in unserer Zeit in so starkem Maß erwachten Bedürfnis nach Schweigen und Meditation kann auf diese Weise im Rahmen des Stundengebets durchaus entsprochen werden. Andererseits kann auch gelegentliches lautes Einzelgebet, bei dem man selbst die Texte nicht nur mit den Augen, sondern auch mit den Ohren aufnimmt, helfen, sich vor der Gefahr oberflächlichen, mechanischen und gehetzten Persolvierens zu bewahren. Kurz: Alles heidnisch anmutende Geplapper (vgl. Mt 6, 7) sollte vorbei sein.

---

[56] Vgl. AE 29. [57] Vgl. LK 101.

[58] Mitte September 1972 übertraf allein die Anzahl verkaufter Exemplare des deutschen Stundenbuchs noch bei weitem die der auf Weltebene verkauften lateinischen Liturgia Horarum.

Wichtiger noch wäre es, daß Priester, die zusammen im gleichen Haus wohnen und für die gleiche Gemeinde Verantwortung tragen, wenigstens hin und wieder auch zu gemeinsamem Stundengebet finden. Wenn mehrere Geistliche zur gleichen Zeit in nebeneinander liegenden Räumen die gleichen Texte des Stundenbuchs für sich beten oder lesen, kann man solche „Liturgie" doch in etwa mit der gleichzeitig zelebrierten Privatmesse vergleichen. Einzel-Stundengebet und Privatmesse sind selbstverständlich gültige Formen. Man sollte sich aber in der konkreten Situation allen Ernstes die Frage stellen, was sinnvoller ist. Ob nicht manche Spannung eines Pfarrhauses durch gemeinsames Gebet der Geistlichen entschärft werden könnte? Wenn man an die Verheißung des Herrn glaubt, ist er doch in der Mitte derer und nur derer, die sich in seinem Namen versammeln (vgl. Mt 18, 20).
In einer Zeit, in der auch in der Kirche oft so getan wird, als hänge alles von sozialem Einsatz und von äußerer Aktivität ab, von Aktionen, die die Öffentlichkeit aufhorchen lassen, hat es das Gebet sicher nicht leicht. Man muß jedoch die ganze Hl. Schrift vor Augen haben: Der Herr hat nicht nur das Gebot der Nächstenliebe eingeschärft (vgl. Mt 22, 39; Mk 12, 31; Lk 10, 27), sondern auch die Erhörung des inständigen Gebets in seinem Namen verheißen (vgl. Mt 7, 7.11; Mk 11, 24; Lk 11, 10.13; Jo 14, 13 f; 15, 7.16; 16.23 f). Solches Gebet muß freilich aus dem nicht immer leicht fallenden Glauben kommen, der aber auch seinerseits wieder durch das Beten wachsen kann. Vielleicht sollte man öfter auch in dieser Hinsicht an die Urgemeinde denken, die „ohne Unterlaß" für Petrus zum Herrn betete und deren aus dem Glauben kommendes Gebet die Öffnung der Gefängnistore bewirkte (vgl. Apg 2, 5—10).

Zweiter Leitsatz: Der Priester, der vom Wert des Gebets für sein persönliches Leben überzeugt ist, muß auch seine Gemeinde zur gleichen Überzeugung führen und sie zu gelegentlichem, gemeinsamen Beten mit der Kirche anleiten.

Wenige die Liturgie betreffende Desiderate des letzten Konzils sind weithin so ungehört verhallt wie das nach gemeinsamem Stundengebet[59]. Im Grunde zeigt das an, daß man sich vom juridischen Verpflichtungsdenken („Die Laien sind dazu ja nicht verpflichtet") und von einem falschen Kirchenbegriff („Die das Stundengebet verrichtende Kirche sind die Geistlichen") noch nicht ganz gelöst hat und in der Praxis außerdem noch allzu antireformatorisch denkt: Vollgültige Liturgie ist nur die Meßfeier. Das gewiß recht nützliche Sonntagsgebot hat dazu geführt, daß der Gottesdienst in den Pfarreien an den Sonntagen nahezu vollständig (sit venia verbo!) „vermesst" ist. Die Möglichkeit der Vorabendmesse hat kaum irgendwo den Sonntagabend für einen anderen Gottesdienst frei gegeben. Und an den Werktagen bietet sich ein ähnliches Bild. Morgens und abends Messen, vielleicht auch noch in manchen Pfarreien täglicher Rosenkranz. Aber wer denkt schon daran, einen Werktagsrosenkranz oder auch eine Werktagsabendmesse das eine oder andere Mal durch eine mit den Gläubigen gebetete oder noch besser (wenigstens teilweise) gesungene Vesper zu ersetzen?
Man wird vielleicht einwenden, so etwas könne man nicht plötzlich einführen, man nehme damit den Leuten andere wertvolle Gebets- und Gottesdienstformen weg, die Gemeinde käme zu solchen Experimenten so und so nicht. Selbstverständlich muß hier eine behutsame Einführung und Anleitung durch den Pfarrer vorausgehen; natürlich kann man nicht von heute auf morgen den täglichen Rosenkranz durch die tägliche Vesper ersetzen. Und freilich darf man zu einer Vesper nicht so viele Besucher erwarten wie zur sonntäglichen Spätmesse. Doch man sollte bedenken, daß das Rosenkranzgebet einmal als Ersatz für das Psalmenbeten entstanden ist, als die Gläubigen zum größten Teil Analphabeten waren und die Buchdruckerkunst noch nicht erfunden war[60]. Heute müßte es zu einer vernünftigen Koexistenz mehrerer Gebetsformen kommen.

---

[59] Vgl. LK 100; auch 83 und 87; ferner die 1967 erschienene Instruktion der Ritenkongregation über die Kirchenmusik *Musicam sacram*, Art. 39; sowie AE 20—27.
[60] Vgl. das in Anm. 55 angegebene Buch von *J. A. Jungmann*, 106—110.

Man sollte zur orthodoxen und anglikanischen Kirche in die Lehre gehen, wo das morgendliche und abendliche Stundengebet weitgehend zu den regelmäßigen Gottesdienstformen der wenn auch kleinen Gemeinde gehört, und so versuchen, das Gebet der Kirche auch in der katholischen Westkirche wieder aus seiner sinnwidrigen Verklerikalisierung herauszuführen. Man fange bescheiden bei einer gelegentlichen Vesper an: Als Hymnus ein gemeinsames Lied, vielleicht anfangs jeweils nur einen, und zwar leicht verständlichen Psalm, dessen Vortragsweise an verschiedenen Tagen unterschiedlich sein kann, nach der Lesung ein kurzes persönliches Wort, das immer wieder auch die Psalmen zum Gegenstand haben sollte[61], Magnifikat als Höhepunkt, Fürbitten, Manualsegen. Manche Teile, vor allem Magnifikat und Vater unser, wird man singen können. Freilich ist der zeitliche Ansatz so zu wählen, daß die Vesper tatsächlich als *abendliches* Gotteslob empfunden wird.

Die Gemeinde würde in solchen Gottesdiensten erfahren, daß Christus in ihr nicht nur unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig ist, sondern auch in seinem Wort und wenn sie unter Gebet und Gesang in seinem Namen versammelt ist[62]. Von dieser theologischen Erkenntnis müßte auch die Gemeindeleitung überzeugt sein und in ihrem Gottesdienstangebot ausgehen; und so müßte sie wenigstens den Kern der Gemeinde bisweilen zu einem Gebetsgottesdienst einladen, in dem die wenigen zusammen mit ihrem Vorsteher, stellvertretend auch für alle nicht Anwesenden, Gottes Nähe erleben, sein Wort hören, ihn loben und ihm die großen Anliegen von Kirche und Welt und nicht zuletzt die der eigenen Gemeinde vortragen. Auf dem Weg zu solchen Gottesdiensten bleibt es freilich immer Voraussetzung, daß die Priester und alle, die ihnen in der Gemeindeleitung behilflich sind, grundsätzlich Sinn und Notwendigkeit des Gebets eingesehen und das Stundengebet der Kirche liebgewonnen haben.

---

[61] Die in Anm. 59 erwähnte Instruktion hat in Art. 39 solches Einführen des Volkes in die Psalmen ausdrücklich empfohlen.

[62] Vgl. LK 7.

HANS HOLLERWEGER

Die kirchliche Begräbnisfeier

Bemerkungen zur Neuordnung der Begräbnisliturgie

Bei einem Gespräch mit dem Kulturreferenten einer Landesregierung kritisierte dieser spontan drei Mängel am bestehenden Begräbnisritus: Er sehe nicht ein, warum man für einen Verstorbenen, der sich sein ganzes Leben hindurch bemüht hat, Gutes zu tun, nur um Vergebung der Sünden beten soll; warum bei der Grabsegnung für den toten Leib um Schutz vor den bösen Mächten gebetet wird und warum ständig die „ewige Ruhe" als erstrebenswertes Ziel hingestellt wird. Die Dringlichkeit einer Neuordnung der Begräbnisliturgie wird tatsächlich am meisten offensichtlich, wenn wir den Blick auf den bisherigen Ritus werfen: In vielen Gebeten und Gesängen steht die (zwar berechtigte) Bitte um Vergebung von Schuld so sehr im Vordergrund, daß der österliche Charakter kaum spürbar wird; im Gebet für die „Seele" des Verstorbenen kommt ein unguter Dualismus zum Ausdruck; die Anpassungsmöglichkeiten an die jeweilige Situation sind gering, sowohl im Ritus als auch in den Gebeten. Dieser Notstand wurde in letzter Zeit vielfach durch die Herausgabe privater oder diözesaner

Behelfe zu überbrücken versucht[1]. Wenn man auf dem Hintergrund der bestehenden Mängel die pastorale Bedeutung der Begräbnisfeier bedenkt, scheint ihre Neuordnung voll gerechtfertigt.

Das II. Vatikanum hat im Art. 81 der Liturgiekonstitution zwei *Leitlinien* für die Erneuerung der Begräbnisliturgie festgelegt: „Die Totenliturgie soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken und besser den Voraussetzungen und Überlieferungen der einzelnen Gebiete entsprechen, auch was die liturgische Farbe betrifft." Im Art. 82 wurde bestimmt: „Der Begräbnisritus für Kinder soll überarbeitet werden und eine eigene Messe erhalten." Auf Grund dieses konziliaren Auftrages erschien der *Ordo Exsequiarum* (1969), der als deutsche Studienausgabe veröffentlicht wurde[2]. Ein *Arbeitsteam,* dem Vertreter aus dem ganzen deutschen Sprachgebiet angehörten und das der Verfasser leitete, bekam den Auftrag, den römischen Ritus für die deutschen Verhältnisse zu adaptieren. Dabei wurden die Erfahrungen mit einem 1967 herausgegebenen „Ritus ad experimentum" und die Antworten auf eine weitgestreute Befragung zu einem Zwischenergebnis vor dem Abschluß der Arbeit berücksichtigt. Die *Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes* hat auf ihrer Sitzung in Salzburg (Dezember 1971) die adaptierte Fassung verabschiedet und an die *Bischofskonferenzen* weitergeleitet, durch die der neue Ritus auf den Frühjahrskonferenzen 1972 approbiert wurde. Nach erfolgter römischer Konfirmierung wird „Die kirchliche Begräbnisfeier" erscheinen und damit zur Verwendung freigegeben werden. Den folgenden Ausführungen liegt dieser kommende Ritus zugrunde.

Vom Sinn der christlichen Begräbnisfeier

In allen Kulturkreisen erfährt das Begräbnis eine *rituelle Ausgestaltung,* durch die der Glaube an ein Weiterleben und die fortdauernde Verbundenheit mit dem Verstorbenen zum Ausdruck kommen und das menschliche Leben selbst seine Ausdeutung erfährt. So ist der Tod eines Menschen Anlaß der Besinnung für jene, die dem Verstorbenen im Leben verbunden waren. Es wäre eine verhängnisvolle Verkürzung der „Lebensanschauung" des Menschen, wollte man durch einen Begräbnisritus sein Todesschicksal verschleiern oder verbrämen; vielmehr ist es eine der Aufgaben, den Tod mit aller Deutlichkeit in das Leben des Menschen einzuordnen und seine Tragik, aber auch seine Überwindung bewußt werden zu lassen.

Da nun das Leben und Sterben des Christen seine spezifische Sinndeutung von Christus her, vor allem von seinem Sterben und Auferstehen, bekommt, muß die *Verkündigung des Paschamysteriums* auch die Mitte der christlichen Begräbnisfeier sein. Es muß ausgesprochen werden, daß der Christ durch die Auferstehung Christi eine Zukunft hat, die auch der Tod nicht nehmen kann. Dabei muß aber gewahrt bleiben, daß diese Hoffnung nicht endgültig gesichert ist, vielmehr der Mensch als Schuldner vor Gott hintritt und sogar in der Möglichkeit steht, sein Ziel zu verfehlen. Deshalb muß die Begräbnisfeier den Christen auf seine Erlösungsbedürftigkeit verweisen und ihm die Gefährdung seines Zieles durch eigene Schuld vor Augen stellen. Dieser Aspekt wird nicht wenig zur Sinndeutung seines Lebens beitragen und zu seiner Bewältigung verhelfen.

---

[1] *K. Richter / Th. Maas-Ewerd / H. Plock / M. Probst,* Neue Totenliturgie, Essen 1971; Die kirchliche Begräbnisfeier, hg. vom Bischöflichen Seelsorgeamt St. Pölten, Juni 1972; Ritus exsequiarum ad experimentum, Regensburg; Die Begräbnisfeier, Zur Erprobung erarbeitet vom Sachausschuß Liturgie des Diözesansynodalrates Limburg; Die Begräbnisfeier, Zur Erprobung erarbeitet von der Liturgischen Kommission der Diözese Rottenburg; Totenliturgie, Entwürfe der Churer Liturgischen Kommission für Beerdigungsfeiern ad experimentum mit Erlaubnis des Ordinariates Chur, November 1969; Begräbnisritus, Behelf des Pastoralamtes der Erzdiözese Wien.

[2] Ordnung des Begräbnisses, hg. vom Institutum Liturgicum, Salzburg 1970.

Der Mensch lebt und stirbt nicht als einzelner, sondern *in der Gemeinschaft*. Die Teilnahme an der Begräbnisfeier soll die gewesene und fortdauernde Verbundenheit mit dem Verstorbenen ausdrücken. Im besonderen ist es Aufgabe des christlichen Begräbnisses, die soziale Struktur des Heiles, das Hinverwiesensein auf den andern, deutlich zu machen. Dies geschieht vor allem im fürbittenden Gebet für den Verstorbenen, das die Teilnehmer verrichten, zu dem aber auch die Kirche der Vollendeten immer wieder aufgerufen wird. Auch dadurch soll das christliche Begräbnis helfen, den Sinn des Christseins zu erfassen.

In der christlichen Begräbnisfeier hat aber ebenso echte *menschliche Trauer* ihren Platz, ja sie wird unter Umständen sogar im Vordergrund stehen. Wenn auch der österliche Glaube die ganze Feier umfassen soll, darf und muß dennoch der schmerzvollen Trennung von einem lieben Menschen Rechnung getragen werden. Die Teilnahme an der Trauer der Angehörigen ist eine Tat christlicher Liebe. Zugleich führt die gemeinschaftliche Feier und Anteilnahme die Trauernden aus einer Isolation heraus, in die der Schmerz führen kann.

Schließlich ist die christliche Begräbnisfeier auch eine *Ehrung* des Verstorbenen, dessen Leichnam das sprechendste „Zeichen" der Verbundenheit mit ihm ist. Der Leib war Werkzeug für alles Gute, das der Verstorbene getan hat, und die sichtbare Komponente als „Tempel des Heiligen Geistes". Freilich darf das Begräbnis nicht zu einer bloßen Laudatio des Verstorbenen werden; vielmehr soll das Gute eines Menschen hingewendet werden zum Lob für Gott, wie es exemplarisch in den Präfationen der Begräbnismesse anklingt.

Das christliche Begräbnis ist also keine „Totenfeier" im eigentlichen Sinn; sie hat einen wichtigen Sitz im Leben der christlichen Gemeinde. Darum ist auch die Erneuerung der Begräbnisliturgie keine Randerscheinung der Liturgiereform, holt sie doch den Menschen in einer Situation ein, in der sein Leben transparent ist auf die Wirklichkeit jenseits des Todes, und führt ihn zu einem tieferen Verständnis seiner christlichen Existenz, die im Pascha des Herrn ihren letzten Grund hat.

Der römische Modellritus

Im neuen Begräbnisritus des Rituale Romanum sind diese angeführten Grundgedanken nicht nur in die Vorbemerkungen aufgenommen worden, sondern ebenso in die als Modelle gedachten Einleitungsworte zur Valedictio und am Grab, in die Orationen, Fürbitten und Gesänge. Der Ritus selbst kann dennoch *kaum als Modell* angesprochen werden für die vielfältigen Begräbnisformen der Weltkirche. Diesem Umstand ist in den Vorbemerkungen dadurch Rechnung getragen, daß *Adaptationsmöglichkeiten* in einem so großen Umfang vorgesehen sind wie bei keinem der bisher erschienenen Riten. So heißt es bezüglich der verschiedenen Formen: „Die Bischofskonferenz soll deshalb unter Berücksichtigung der konkreten Situation die notwendigen Entscheidungen treffen"[3]. Weiter ist vorgesehen, Elemente aus den Volksbräuchen zu übernehmen, eigenständige Elemente aus den bisherigen Ritualien beizubehalten, die Übersetzung an die Eigenart der verschiedenen Sprachen und Kulturen anzupassen, die Vorbemerkungen abzuändern und zu ergänzen, wenn im römischen Ritus mehrere Möglichkeiten vorgesehen sind, weitere Texte hinzuzufügen, praktische und handliche Ausgaben vorzubereiten[4]. Man kann nur hoffen, daß diese angegebenen Möglichkeiten auch tatsächlich genützt werden dürfen. Sonderbarerweise steht neben dieser Großzügigkeit die Weisung, es dürfe vom Inhalt der authentischen Ausgabe nichts weggelassen werden und das Sondergut müsse im Druck kenntlich gemacht sein[5].

Im römischen Modellritus werden zwei Formen, die übliche mit drei und eine mit zwei Stationen, ausgedruckt angeboten; für die Form mit einer Station werden Anwei-

[3] Praenotanda Nr. 9. [4] Ebd. Nr. 21. [5] Ebd. Nr. 21/6.

sungen gegeben. Als neues Element sieht die römische Ordnung die „Ultima commendatio et valedictio" vor, durch die wohl beabsichtigt ist, in besonderer Weise menschliche Anteilnahme zu ermöglichen.
Die Verwendung der deutschen Übersetzung des römischen Modellritus hat, wie vorauszusehen war, in der Praxis vielfach Enttäuschung ausgelöst. Das Unbehagen zeigte sich vor allem im Wegfall verschiedener im deutschen Sprachraum eingewurzelter Riten am Grab, in der vielfach wörtlichen Übertragung der Orationen und in der Verwendung der Psalmen, mit denen man in der gebotenen Form wenig anfangen konnte. Außerdem geschah die Einführung vielfach ohne jede Vorbereitung und Schulung, weshalb häufig nur die bisherigen Gebete durch neue ersetzt wurden, ohne am eigentlichen Charakter der Begräbnisfeier etwas zu ändern. Bei der Adaptation des römischen Ritus wurde versucht, gerade diesem zuletzt genannten Anliegen gerecht zu werden.

Schwierigkeiten bei der Adaptation

Es gibt im deutschen Sprachgebiet eine *einheitliche Begräbnistradition* (ausgenommen Luxemburg, wo sich Einflüsse aus dem französischen Bereich bemerkbar machen). Diese besteht vor allem darin, daß am Grab in etwa dieselben Handlungen üblich sind: Schriftwort, Erdwurf, Weihwasser, Weihrauch, Kreuzaufrichtung, Friedensgruß. Hinsichtlich der Gesamtstruktur und der Anordnung der einzelnen Elemente ist jedoch eine *Verschiedenheit* vorhanden, die es schwer macht, einen gemeinsamen Ritus zu erstellen. Dabei ist auffallend, wie wenig der in Deutschland seit 1951 eingeführte einheitliche Ritus auch tatsächlich eine Einheit geschaffen hat. Der Grund für diese Vielfalt in den Strukturen liegt zum Teil in den Einflüssen der Aufklärungszeit. Damals wurde in manchen Gebieten verboten, den Leichnam zu Hause aufzubahren oder in die Kirche zu tragen.
Dies hat in der Folge zu verschiedenen Lösungen geführt, bei denen die Einheit der drei Stationen am Trauerhaus, in der Kirche und am Grab gewahrt wurde. Man ging entweder vom Trauerhaus direkt zum Grab und anschließend in die Kirche zur Eucharistiefeier oder man nahm die Eucharistiefeier voraus und schloß in der Aufbahrungshalle die „Feier am Trauerhaus" und dann die Beisetzung an. Da auch die traditionelle Reihenfolge Trauerhaus–Kirche–Grab erhalten blieb, ergeben sich für die Begräbnisfeier mit drei Stationen bereits drei verschiedene Varianten, die bei der Erstellung des neuen Ritus berücksichtigt werden mußten. In städtischen Verhältnissen ist fast überall die Form mit zwei Stationen üblich. Für die Kremation und die Erdbestattung in Luxemburg, wo die gesamte Begräbnisfeier an einem dafür bestimmten Platz auf dem Friedhof gehalten wird, ohne überhaupt zum Grab zu gehen, mußte ein einteiliger Ritus vorgesehen werden.
Weil das Beharrungsvermögen eines eingewurzelten Brauches kaum irgendwo größer ist als beim Begräbnis und außerdem Abänderungen häufig nicht allein von kirchlicher Seite geregelt werden können, sah sich die Arbeitsgruppe vor die Aufgabe gestellt, für alle diese Möglichkeiten einen Ordo zu schaffen. Dabei hätte man sich mit dem Anbieten einiger Ritengruppen (Eröffnung, Wortgottesdienst, Feier am Grab, Eucharistiefeier) zufriedengeben können. Der Zelebrant hätte dann je nach eingeführtem Brauch die Anordnung selbst zusammengestellt. Dieser auf den ersten Blick sympathische und scheinbar einfache Weg erwies sich im Laufe der Arbeit als ungangbar für die Praxis. Es hätte zahlreicher Rubriken und Einfügungen bedurft, was die erwünschte Übersichtlichkeit vermissen hätte lassen. So blieb kein anderer Ausweg, als die gebräuchlichsten Formen voll auszudrucken und ein öfteres Aufscheinen ein und derselben Ritengruppe (z. B. die Feier am Grab) in Kauf zu nehmen.
Außer dem Ziel, eine praktische Ausgabe für den Zelebranten zu erreichen, mußte eine möglichst große *Flexibilität* vorgesehen werden. Diese sollte nicht nur die verschiedenen Stufen einer mehr oder weniger großen Feierlichkeit, vom bloß gesproche-

nen Begräbnis bis zum Begräbnis mit Chor- und Musikbeteiligung, umfassen, sondern auch Umständen Rechnung tragen, die nicht dem Belieben des Zelebranten anheimgestellt sind, z. B. schlechte Witterung oder Kürze der Zeit auf Friedhöfen in Großstädten. Es schien nicht notwendig, wie bisher für alle Formen einen Ritus major und einen Ritus minor vorzusehen. Das damit aufgezeigte Problem wurde dadurch zu lösen versucht, daß an mehreren Stellen fakultativer Gesang vorgesehen ist, daß manche Elemente, die zum Singen eingerichtet sind (wie z. B. die Psalmen), auch gesprochen werden können und daß manche Elemente freigestellt sind. Der neue Ritus wird es daher im weitgehenden Maß gestatten, die Begräbnisfeier der konkreten Situation anzupassen.
Um einen priesterlichen Monolog zu vermeiden, wurde versucht, die Beteiligung des Volkes an den Gebeten und Gesängen zu ermöglichen. Daher sind u. a. Kyrie-Rufe, einige Anrufungen aus der Litanei für Verstorbene, Fürbitten, das gemeinsame Vaterunser und das Glaubensbekenntnis vorgesehen.

„Die kirchliche Begräbnisfeier": Inhaltsangabe

Dem unter diesem Namen erscheinenden neuen Begräbnisritus ist eine *„Pastorale Einführung"* vorangestellt, die in den Geist der kirchlichen Begräbnisfeier einführen will. In ihrem theologischen Teil ist auch das Sterben des Christen als Nachvollzug des Paschamysteriums in die Darlegung miteinbezogen. Ferner wird die gemeinschaftliche Begräbnisfeier, die verschiedenen Aufgaben und Dienste und vor allem das Gebet für die Verstorbenen begründet. Es folgt eine Beschreibung der einzelnen Strukturen, Elemente und Dienste.

1. Kap.: Stundengebet, Totenwache und Gebet im Trauerhaus. Es handelt sich um Formen des gemeinsamen Gebetes zwischen Tod und Begräbnis.
Das *Stundengebet,* das bisher wenigstens bei Begräbnissen von Priestern üblich war, kann nach wie vor aus dem Stundenbuch genommen werden. Es wird aber im Gesangsanhang des Begräbnisritus eine Wegweisung gegeben, wie sich aus den Gesängen und Psalmen Laudes oder Vesper gestalten lassen. Weiters folgen Regeln für die Gestaltung der *Totenwache* als Wortgottesdienst oder als Rosenkranzgebet. Wegen der großen Verschiedenheit der Totenwache war es nicht möglich, in Details einzugehen oder gar eine Form auszudrucken. Dies ist Aufgabe von Volksausgaben. Unter *„Gebet im Trauerhaus"* ist die in manchen Gegenden übliche „Aussegnung" vor dem Wegbringen des Leichnams in die Aufbahrungshalle gemeint. Dafür ist ein eigener Ritus vorgesehen, der zu einer familiären Feier hintendiert.

2. Kap.: Eucharistiefeier. Dieser kurze Abschnitt faßt verschiedene Hinweise für die Gestaltung der Eucharistiefeier zusammen. Es sollte dadurch die Bedeutung der Eucharistie als Höhepunkt der Begräbnisfeier hervorgehoben werden, gleichgültig, ob sie in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Begräbnis oder getrennt davon gehalten wird.

3. Kap.: Begräbnis mit drei Stationen. Das Besondere dieser Form ist die Verbindung des Begräbnisses mit einer Feier in der Kirche: die Eucharistiefeier oder ein selbständiger Wortgottesdienst, wenn aus bestimmten Gründen (z. B. an bestimmten Tägen des Kirchenjahres) die Eucharistiefeier nicht möglich ist.
Wie oben angedeutet, sind entsprechend der im deutschen Sprachraum üblichen verschiedenen Reihenfolge der einzelnen Stationen drei Varianten vorgesehen: 1. Trauerhaus[6] — Eucharistiefeier — Beisetzung; 2. Trauerhaus — Beisetzung — Eucharistiefeier; 3. Eucharistiefeier — Ort der Aufbahrung — Beisetzung.

[6] Unter „Trauerhaus" wird im folgenden je nach Umständen auch verstanden: Friedhofs- oder Kirchenportal, Friedhofskapelle oder Friedhofshalle.

Wenn auch viele Elemente, vor allem die Feier am Grab, bei allen drei Formen gleich sind, so hat jede Form auch Sondergut: Bei der 1. Form ist nach der Eucharistiefeier (an Stelle des bisherigen Libera) ein neuer Ritus vorgesehen, den man als „Abschiedsgruß der Gemeinde" bezeichnen könnte; er greift die „Ultima commendatio et valedictio" des römischen Ritus auf. Bei der 2. Form kann der Wortgottesdienst der nachfolgenden Messe an die Eröffnung angefügt werden, um so die Möglichkeit zu geben, das Wort Gottes schon vor der Beisetzung zu verkünden. Dies wird in der Praxis dann durchzuführen sein, wenn eine entsprechende Friedhofshalle vorhanden ist, und wird sich als pastoral notwendig erweisen beim Brauch, daß nur noch ein kleiner Teil der Anwesenden die nachfolgende Eucharistie mitfeiert. Bei der 3. Form werden die Eröffnung und der Wortgottesdienst bereits in der Eucharistiefeier vorausgenommen; es ist daher beim Ort der Aufbahrung nur eine kurze Statio notwendig.

4. Kap.: Begräbnis mit zwei Stationen. Es besteht aus Eröffnung und Wortgottesdienst in der Friedhofshalle und der Beisetzung im Grab. Die Eucharistiefeier wird getrennt vom Begräbnis gehalten. Diese Form ist wohl die häufigste und in den Städten vielfach die einzige Form der Beerdigung.

5. Kap.: Begräbnis mit einer Station. Diese Form ist als „Begräbnis" in Luxemburg üblich, als „Verabschiedung" im Krematorium. Sie faßt Eröffnung, Wortgottesdienst und Verabschiedung in einer einzigen Station zusammen. Sie kann aber auch in anderen Fällen verwendet werden, etwa bei Katastrophen oder wenn der Leichnam nach der Feier an einen anderen Ort zur Beerdigung oder Veraschung überführt wird.

6. Kap.: Kinderbegräbnis. Es kann in allen Formen des Erwachsenenbegräbnisses gehalten werden, hat aber eigene Texte. Wegen der seltenen Verwendung dieses Ritus werden nur die einzelnen Teile (Eröffnung, Wortgottesdienst, Beisetzung) angeboten, die der Zelebrant leicht, entsprechend den gewohnten Formen des Erwachsenenbegräbnisses, zusammenordnen kann.

7. Kap.: Urnenbeisetzung. Wird der Leichnam verascht, ergeben sich als Ansatz für die kirchliche Feier zwei Möglichkeiten: Entweder wird die kirchliche Feier im Krematorium gehalten (s. o. Kap. 5), dann wird später die Urne im Kreise der engsten Verwandten ohne kirchliche Feier beigesetzt. Dafür ist ein kurzer Ritus vorgesehen, der leicht von jedem Teilnehmer mitvollzogen werden kann. Ist aber vor der Kremation keine kirchliche Feier, weil etwa die Kremation nicht am selben Ort stattfindet und die Urne später zum Ort der Beisetzung überbracht wird, so kann die Beisetzung der Urne nach der Begräbnisform mit zwei Stationen oder mit einer Station gehalten werden.

Anhang. Das vielfältige Angebot an Formen wird ergänzt durch einen sechsfachen Anhang. Er umfaßt kurze Schriftlesungen, Schriftworte (als Anregung für die Ansprache gedacht), Gebete (Gebete in besonderen Fällen, Schlußgebete, allgemeine Gebete, Litaneien und Glaubensbekenntnis), Fürbitten, abschließende Segensgebete und Gesänge.

Einzelne Teile und Elemente

Die *Eröffnung* besteht in ihrem Kern nur aus Begrüßung und Gebet. Sie kann aber nach Umständen erweitert werden: durch verschiedene Arten der Begrüßung in fester und freier Form, durch einen Psalm oder durch Kyrie-Rufe, die der Oration vorausgehen.

Der *Wortgottesdienst* hat als Grundstruktur Lesung, Homilie und Gebet. Der Gebetsteil ist wieder entfaltet in ein stilles Gedenken, zu dem am Ende der Homilie aufgefordert wird, in einen Gesang (nach Möglichkeit), in eine Fürbitt-Litanei (ad lib.) mit der Antwort „Erlöse ihn (sie), o Herr" und in die abschließende Oration.

Die *Feier am Grab* gliedert sich in zwei Abschnitte: die Beisetzung und das Gebet.

Die *Beisetzung* wird eingeleitet durch ein Gebet, das der Grabsegnung entspricht, oder einem persönlichen Wort im Sinne des Eröffnungswortes der Valedictio des römischen Ritus. Gerade durch diese Möglichkeit des persönlichen Wortes kann der Zelebrant den Angehörigen menschliches Mitempfinden ausdrücken und die Beisetzung von aller zeremoniellen Routine lösen. Das Einsenken des Sarges geschieht auf ein Wort des Priesters hin, dem ein Schriftwort vorausgeht (u. a. „Ich bin die Auferstehung und das Leben ..."). Darauf folgen die Besprengung mit Weihwasser, das Inzensieren (ad lib.), der Erdwurf, die Errichtung des Kreuzes (bzw. das Zeichen des Kreuzes über das Grab) und der Friedenswunsch. Diese Reihenfolge soll auf den Sinn der Handlungen verweisen, den sie von ihrem Ursprung her haben: Nach der „Einsegnung" des Leichnams folgte die Errichtung des Grabhügels, auf dem das Kreuz aufgestellt wurde. Abgeschlossen wird die Beisetzung (nach Möglichkeit) mit einem Gesang (Auferstehungs- oder Credo-Lied, Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis) oder mit dem Glaubensbekenntnis.

Im zweiten Abschnitt, dem *Gebetsteil*, wird die Schlußoration wieder durch Volksgebet, und zwar durch Fürbitten und das Vaterunser eingeleitet. Der Schlußoration kann ein Mariengebet (z. B. Gegrüßet seist du, Maria) folgen. Abgeschlossen wird die Feier am Grab mit dem Gebet „Herr, gib ihnen die ewige Ruhe" oder einem anderen Segensgebet.

Einige Probleme ergaben sich bei der Bearbeitung des Ritus im Zusammenhang mit dem *Einsenken des Sarges*. Zunächst ist der Zeitpunkt im deutschen Sprachgebiet nach örtlichem Brauch verschieden: Sofort wenn die Sargträger zum Grab kommen oder auf ein Wort des Priesters hin oder überhaupt erst am Schluß der Feier am Grab bzw. man überläßt das Einsenken dem Totengräber nach dem Weggang der Trauergemeinde. Was die einen als ungehörig den Angehörigen gegenüber empfinden, lehnen die andern als pietätlos ab. Nur sollte in diesem wichtigen Augenblick die Eile der Sargträger keine Rolle spielen und das Versenken des Sarges durch einen festgelegten begleitenden Ritus hervorgehoben werden. Der neue Ritus gibt zwar eindeutig die Tendenz an, auf ein Wort des Priesters hin den Sarg zu versenken, es mußten aber auch die anderen Möglichkeiten offengelassen werden.

Eine weitere Schwierigkeit war, daß im römischen Begräbnisritus die aus dem anglikanischen Raum stammende und auch in allen protestantischen Kirchen Deutschlands übliche *Bestattungsformel* in etwas erweiterter Form übernommen wurde[7]. Es stellte sich die Frage, ob nicht durch die Einführung dieses Textes die Einheit sowohl mit dem römischen wie mit dem protestantischen Brauch hergestellt werden sollte. Dies hätte aber den Verzicht auf die Deuteworte zu Weihwasser, Weihrauch, Erdwurf und Kreuzsteckung bedeutet, die inhaltlich dieselbe Aussage haben. Man entschloß sich, die im katholischen deutschen Raum tradierte Form beizubehalten, weil sie in einer glücklichen Synthese die beim Begräbnis ohnehin kaum vorhandenen Handlungen mit Deuteworten verbindet, deren Aufgabe einen Verlust bedeutet hätte.

Besondere Sorgfalt wurde den *Deuteworten* zu den Handlungen am Grabe zugewendet, wobei es schwierig war, den Inhalt in prägnanten Sätzen wiederzugeben, die sich im häufigen Gebrauch nicht abnützen. Die Besprengung mit *Weihwasser* wurde auf die Taufe hin gedeutet[8]; trotz anderer Vorlagen, die den *Weihrauch* mit dem

---

[7] „Es hat dem allmächtigen Gott gefallen, unseren Bruder N. aus diesem Leben zu sich zu rufen. Wir übergeben nun seinen Leib der Erde: er kehrt dahin zurück, woher er genommen ist. Weil aber Christus als der Erstgeborene von den Toten auferstanden ist und weil er unseren hinfälligen Leib wiederherstellen und dem Leib seiner Herrlichkeit gleichgestalten wird, empfehlen wir unseren Bruder dem Herrn, daß er ihn aufnehme in seinen Frieden und auferwecke am Jüngsten Tag."

[8] „Im Wasser und im Heiligen Geist wurdest du getauft. Der Herr vollende an dir, was er in der Taufe begonnen hat."

Gebet in Zusammenhang bringen, kann er beim Begräbnis als Zeichen der Ehrung des Toten aufgefaßt werden[9]; bei der *Erde* wurde zwar auf die bekannte Formel aus der Genesis zurückgegriffen, aber im folgenden Hinweis auf die Auferstehung die Aussage vermieden, daß *dieser* Leib auferstehen wird[10]; das *Kreuz* wurde als Zeichen der Hoffnung gedeutet, wobei, entsprechend dem verschiedenen Brauch, entweder das mitgetragene Grabkreuz in die Erde zu stecken oder mit dem Kreuz bzw. mit der Hand das Kreuzzeichen über das Grab zu machen, zwei Formeln vorgesehen werden mußten[11].

Wie schon erwähnt, hat der römische Ritus als neues Element die *Ultima commendatio et valedictio* nach der Eucharistiefeier oder dem Wortgottesdienst vorgesehen. Es handelt sich dabei „nicht um irgendeinen Ritus der Läuterung (das wird eher durch die Eucharistiefeier bewirkt), sondern um den letzten *Abschiedsgruß*, den die christliche Gemeinde ihrem verstorbenen Mitglied entbietet, ehe der Leichnam bestattet wird"[12]. Er besteht aus einführenden Worten, Stille, Besprengung mit Weihwasser, Inzens und Gesang als Höhepunkt. Aber auch der römische Modellritus sieht vor, die Ultima commendatio et valedictio an das Grab zu verlegen, wenn der Priester und die Gemeinde den Trauerzug zum Friedhof geleiten[13]. Da dies im deutschen Bereich im allgemeinen zutrifft und außerdem der Ritus am Grab im Empfinden des Volkes und in seiner rituellen Entfaltung die vorrangige Bedeutung hat, wurde auf die Ultima commendatio et valedictio verzichtet, ausgenommen jener Fall, daß der Sarg in die Kirche getragen wird und der „Abschiedsgruß der Gemeinde" die Stelle des bisherigen Libera vertritt.

Die *Orationen* sind ein wichtiges Element der Begräbnisfeier. Wie im römischen Ritus ist an drei Stellen dieser Gebetstyp vorgesehen: zur Eröffnung, nach dem Wortgottesdienst und als Abschlußgebet am Grab. Es wurde versucht, den Orationen ein je eigenes Relief zu geben. So wird bei der Eröffnung (wenn auch nicht ausschließlich) die Bitte um Vergebung der Schuld ausgesprochen und auf die Trauer der Angehörigen eingegangen; nach dem Wortgottesdienst ist die Möglichkeit, den Lebensstand des Verstorbenen oder die besondere Situation seines Todes in das Gebet einzubeziehen; die Schlußoration hat immer österlichen Charakter. Dadurch wurde in etwa dem gesamten Ritus eine aufsteigende Linie gegeben: Von der Bitte um Vergebung der Schuld zur österlichen Hoffnung auf die Auferstehung.

Damit das Gebet nicht zu einem Monolog des Zelebranten wird, ist dem Priestergebet (z. T. ad lib.) ein Volksgebet vorangestellt: dem Eröffnungsgebet Kyrie-Rufe, dem Gebet nach dem Wortgottesdienst eine kurze Fürbitt-Litanei, dem Abschlußgebet am Grab die Fürbitten und das Vaterunser.

Es war freilich nicht leicht, die vorliegenden lateinischen Orationen mit der uns fremden Bildersprache (z. B. „auf den Schultern des Guten Hirten heimgebracht") in eine annehmbare deutsche Form zu bringen. Manche Hilfen boten bereits vorhandene Begräbnisriten deutscher (katholischer und evangelischer) und französischer Herkunft, einiges mußte von der Arbeitsgruppe erst geschaffen werden. Das vorliegende reiche Angebot hat dort, wo es bereits verwendet wurde, gute Aufnahme gefunden und kann wohl den meisten Wünschen gerecht werden. Es wird dem Zelebranten nicht erspart bleiben, in einzelnen Fällen die Orationen noch weiter der Situation anzupassen.

Was die theologische Aussage der Orationen betrifft, so wurde versucht, alle Aspekte des fürbittenden Gebetes für Verstorbene hereinzunehmen: die Bitte um Vergebung

---

[9] „Dein Leib war Gottes Tempel. Der Herr schenke dir ewige Freude."

[10] „Von der Erde bist du genommen und zur Erde kehrst du zurück. Der Herr aber wird dich auferwecken."

[11] „Das Zeichen unserer Hoffnung, das Kreuz unseres Herrn Jesus Christus, sei aufgerichtet über deinem Grab." — „Im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus ist Auferstehung und Heil."

[12] Praenotanda Nr. 10. [13] Ebd. Nr. 50 und 65.

der Schuld, um Anteilnahme am ewigen Leben, um Aufnahme in die Gemeinschaft der Heiligen usw. Es wurde aber vermieden, das Gebet zum Zankapfel theologischer Meinungen zu machen. So wird nicht mehr für die „Seele" des Verstorbenen, sondern immer „für den Verstorbenen" gebetet; ebenso ist der Zeitpunkt der Auferstehung nicht genannt.

Die *„ewige Ruhe"*. Das Unbehagen mit diesem aus dem 4. Esdrasbuch stammenden Volksgebet ist nicht neu und gründet letztlich darin, daß die „Ruhe", die zwar ein biblischer Begriff ist, falsch gedeutet und vielfach als „Ruhen im Grab" oder als „Ausruhen" verstanden wird und nicht als das „Ruhen in Gott", das höchste Erfüllung menschlicher Unruhe ist. Klemens Tilmann hat schon vor Jahren einen Abänderungsvorschlag gemacht[14]. Auch eine Befragung hat dieselbe Meinung ergeben. Die Arbeitsgruppe hat folgende Abänderung vorgelegt: „Herr, gib ihm das ewige Leben und das ewige Licht leuchte ihm. Laß ihn ruhen in deinem Frieden. Amen." Bei dieser Fassung wird die „Ruhe" nicht ausgelassen, sondern nur die Verdoppelung aufgehoben und als ein „Ruhen in Gottes Frieden" hingestellt. Die Ergänzung von „Licht" und „Ruhen in Gottes Frieden" durch „Leben" bedeutet eine echte Bereicherung. Die praktische Durchführung dürfte keine Schwierigkeit bereiten, da die Volksantwort unverändert bleibt.

Pastorale Schwerpunkte

Bei der Erneuerung der Begräbnisliturgie soll vor allem das vom Konzil aufgezeigte Anliegen verwirklicht werden: „Die Totenliturgie soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken." Dies wird zunächst Aufgabe der Wortverkündigung in Lesung und ausdeutendem Wort sein. Ebenso müssen die Gebete vor allem vom Glauben an die Auferstehung sprechen. Am spürbarsten aber kann der Begräbnisfeier österlicher Charakter gegeben werden durch den *Gesang*, der aber, wenigstens soweit es sich um Volksgesang handelt, eine geschlossene und praktizierende Gemeinde voraussetzt. Die reichliche Auswahl an Psalmen, Kehrversen und Liedern im Anhang des Buches wird die vielfältigen Möglichkeiten aufzeigen. Wo Gesang jetzt nicht üblich ist, wird es einiger Anstrengung bedürfen, um ihn einzuführen. Dabei muß vor allem der richtige Weg eingeschlagen werden: Im allgemeinen müssen sich die Gesänge zunächst im Gemeindegottesdienst eingesungen haben, dann erst wird ihre Verwendung auch bei der Begräbnisfeier möglich sein. Im städtischen Bereich, wo sich beim Begräbnis selten eine geschlossene Gemeinde einfindet, wird man sich meistens mit einer entsprechenden Gestaltung der Begräbnismesse begnügen müssen, damit wenigstens bei der Eucharistiefeier die Angehörigen in das Zeugnis gläubiger Hoffnung der Gemeinde hineingenommen werden.

Ob das angestrebte Ziel einer Erneuerung der Begräbnisliturgie in etwa erreicht wird, wird weiterhin davon abhängen, ob die Last der *Verkündigung* innerhalb des Wortgottesdienstes entsprechend ernst genommen wird. Es sollte mehr als bisher die Chance wahrgenommen werden, in einer optimalen Situation den Kern der christlichen Botschaft auszusprechen und in menschlich-mitfühlender Weise nahezubringen. Auch in der allgemeinen Katechese und Verkündigung muß das Leben des Christen im besonderen mit dem Pascha des Herrn verbunden und von dorther der Sinn des christlichen Sterbens — und damit die Grundtendenz der christlichen Begräbnisfeier — den Gläubigen vor Augen gestellt werden.

Wenn der österliche Charakter des Begräbnisses in das Bewußtsein des Volkes dringen soll, wird es auch notwendig sein, den Bereich des *Brauchtums* zu durchleuchten, um ihn mit der Liturgie in Übereinstimmung zu bringen: Die Gestaltung des Gebetes

---

[14] LJ 16 (Münster 1966) 117 f: „Herr, gib allen verstorbenen Christgläubigen die Fülle des Lebens, und das Licht deiner Herrlichkeit leuchte ihnen. Herr, laß sie leben bei dir in Ewigkeit. Amen."

zwischen Tod und Begräbnis, Inhalt und Form der Totenandenken, die Wahl der Gesang- und Musikstücke für Chöre, Musikkapellen und für die akustischen Anlagen moderner Friedhofshallen, die Pflege der Gräber und dergleichen.
Auch der gesamte *Ablauf des Begräbnisses* selbst, wie es am jeweiligen Ort üblich ist, muß kritisch überprüft werden, weil doch mit der Einführung eines neuen Ritus die gute Gelegenheit gegeben ist, mit den betroffenen Stellen (Bestattungsanstalt, Vorbeter usw.) Änderungen zu vereinbaren. Um nur einige Aufgaben zu nennen: zeitlicher Ansatz der Begräbnismessen, Gestaltung der Prozessionen, Zeitpunkt für das Einsenken des Sarges, Mittragen eines Kreuzes, das am Grabhügel bleibt.
Schließlich ist mit dem Tod eines Gliedes der Gemeinde eine Chance *personaler Seelsorge* gegeben, die, je nach Umständen, durch den Besuch der Angehörigen, durch die Einladung zum Empfang der Eucharistie bei der Begräbnismesse oder durch bloßen mitmenschlichen Kontakt helfen kann, die Situation, die durch den Tod eines Angehörigen entstanden ist, aus christlicher Sicht zu sehen und zu bewältigen.

*

Seit den Anfängen des Christentums hat die Kirche das Gedächtnis der Verstorbenen mit großer Ehrfurcht gepflegt. Man müsse so gut wie möglich für den Leib des Menschen, der verstorben ist, sorgen, mahnt bereits Augustinus[15], und wenn die Glaubenden dem Leib, der zwar tot ist, aber auferstehen und in Ewigkeit bleiben wird, diesen Dienst erweisen, so sei das etwas wie ein Bekenntnis dieses Glaubens. Wenn die Kirche am II. Vatikanum auch für die Neuordnung der Begräbnisfeier ein Wort gesprochen hat, so tat sie dies in Anerkennung der Verbindung der Lebenden mit den Verstorbenen in Christus. Um ihrer selbst gerecht zu werden, darf sie nicht nur den Lebenden ihre Sorge zuwenden, sie muß auch die Toten mit ihrer Liebe umfangen. „Die Verwahrlosung der kirchlichen Begräbnisfeier... ist also die Folge eines Versagens der Kirche selbst[16]." Indem sie die Leiber der Verstorbenen, die in ihrem Leben der Kirche als Glieder angehört haben, ehrt und für sie Fürbitte einlegt, erweist sie auch den Lebenden einen Dienst: Sie nimmt den Menschen hinein in das lebendige Zeugnis ihres Glaubens an das ewige Leben.

---

[15] *Augustinus*, De cura pro mortuis gerenda. Migne PL 40, 609 f.
[16] *B. Jordahn*, Das kirchliche Begräbnis, Göttingen 1949, 5.

EDUARD SCHICK

Eine Neuherausgabe der Vulgata

1. Die Neo-Vulgata-Kommission, ihr Auftrag und ihre Ergebnisse

Der Anstoß zur Herausgabe einer verbesserten Version der Vulgata des hl. Hieronymus wurde vom II. Vatikanischen Konzil gegeben. Als bei den Beratungen über die Vorlage zur Liturgiekonstitution das kirchliche Stundengebet an der Reihe war, kam man auch auf den lateinischen Psalter zu sprechen. Bei aller Anerkennung der 1945 vom Hl. Stuhl herausgegebenen neuen lateinischen Übersetzung in der Hochsprache der Zeit Ciceros hielten die Konzilsväter diese nicht für geeignet zur Aufnahme in das neue Stundengebet; dazu solle eine Neubearbeitung in Auftrag gegeben werden. Als richtungsweisend für die Art und Weise dieser Revision bestimmte das Konzil: „Die glücklich begonnene Revision des Psalters soll sobald wie möglich zu Ende geführt werden. Dabei soll der Eigenart des christlichen Lateins, der Verwendung in der Liturgie, und zwar auch beim Gesang, und der gesamten Tradition der lateinischen

Kirche Rechnung getragen werden" (Konstit. über die hl. Liturgie IV, 91). Dieser Vorschlag wurde mit 2088 Stimmen (gegen 20) vom Konzil zum Beschluß erhoben.

Noch während des Konzils, Anfang 1964, ernannte Papst Paul VI., auf Veranlassung des Rates für die Durchführung der Konstitution über die hl. Liturgie, ein fünfköpfiges Gremium aus sachkundigen Exegeten und Latinisten, die den Konzilsauftrag in Angriff nehmen sollten. Knapp zwei Jahre später, am 30. November 1965, wurde dann die „Pontificia Commissio pro Nova Vulgata Bibliorum editione" (Päpstliche Kommission für die Neo-Vulgata) ins Leben gerufen; ihr erster Präsident war Kardinal Bea. Die für die Bearbeitung des Psalteriums bereits bestellte Gruppe wurde in diese integriert, und mit der Herausgabe des Psalteriums wurde gegen Ende des Jahres 1967 eine aus der Gesamtkommission gebildete Unterkommission beauftragt; der Auftrag wurde im einzelnen so umschrieben: den Vulgatatext nur dort zu verbessern, wo es gesicherte Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung, vor allem der Textkritik, erforderlich machten, jedoch bei den Korrekturen (dem Konzilsbeschluß entsprechend, s. o.) den Stil und die Ausdrucksweise der patristischen und liturgischen Latinität sorgfältig zu wahren. So geschah die Überarbeitung des Psalters; ihr Ergebnis wurde sodann, nach einer vorausgegangenen Überprüfung durch die Gesamtkommission, im Januar 1969 an über hundert Sachkundige der Exegese, der Liturgik und des Väterlateins zur Begutachtung weitergeleitet; die daraufhin eingehenden Stellungnahmen wurden von der Unterkommission eingehend geprüft und gegebenenfalls berücksichtigt. So kam das Werk am 28. April 1969 zum Abschluß. Der neue Psalter erschien am 10. August 1969 im Druck und fand Aufnahme in die Neuausgabe des kirchlichen Stundengebets.

Inzwischen sind auch die Evangelien (25. April 1970), die Apostelbriefe (30. September 1970) sowie Apostelgeschichte und Apokalypse (5. Januar 1971) erschienen; damit liegt das Neue Testament vollständig vor. Leider ist es aus Zeitgründen nicht mehr in die Erst-Ausgaben des neuen Breviers und der Lektionare eingegangen. Vom Alten Testament fehlen außer dem Psalterium noch alle Bücher; einige sind jedoch in der Revision soweit vorangebracht, daß ihre Bearbeitung bald abgeschlossen werden kann. Am weitesten fortgeschritten ist die Arbeit an Jesaja und Jeremia, die wohl noch 1972 in Druck gegeben werden können. Außerdem sind die Bücher: Genesis, Leviticus, Daniel, 1. u. 2. Makkabäer, Proverbien und Weisheit soweit durchgearbeitet, daß sie wahrscheinlich im nächsten Jahr (1973) zur letzten Revision gelangen.

2. Die Arbeitsweise

Die Kommission besteht aus 14 Mitgliedern, die mit Ausnahme der zwei bischöflichen Vertreter — außer mir noch Alterzbischof Weber von Straßburg —, alle in Rom ansässig sind; es sind die namhaften Exegeten der verschiedenen theologischen Fakultäten in Rom und des Päpstlichen Bibelinstituts. Der Kommission gehören, über die ganze Welt verteilt, noch annähernd 50 Fachleute als Konsultoren an (vgl. Verzeichnis: Annuario Pontificio 1972, 1018 f).

Die Aufgabe der Mitgliederversammlung erstreckt sich auf folgende Arbeitsgänge: a) Auswahl der Erstbearbeiter eines Buches oder einer Serie kleinerer Bücher; diese können auch aus der Reihe der Konsultoren bestellt werden, und so geschieht es sogar zum großen Teil. b) Das Ergebnis der Erstbearbeiter geht an die Kommission, die für jedes Buch oder eine Gruppe von Büchern ein Gremium von fünf bis höchstens sieben aus ihrer Mitte bestellt (Exegeten und Latinisten), das ein Gutachten erstellt und gegebenenfalls eigene Revisionsvorschläge beifügt. c) Dieses Ergebnis wird an möglichst viele Konsultoren zur Stellungnahme innerhalb festgesetzter Frist weitergeleitet. d) Die druckfertige Verabschiedung eines Textes geschieht nach diesen Vorgängen auf einer Sitzung der Gesamtkommission, bei der ein von der jeweiligen Untergruppe bestellter Berichterstatter die Textänderungen vorträgt und begründet sowie eventuelle Zweifelsfälle zur Entscheidung vorlegt.

3. Die Arbeitsprinzipien

a) Für die Überarbeitung wird ein Vulgatatext zugrunde gelegt, der dem Stand der heutigen textkritischen Erkenntnisse entspricht, so beispielsweise neben den älteren Vulgataausgaben (Hetzenauer, Tischendorff, Wordsworth-White) vor allem die von den Benediktinern der Abtei v. hl. Hieronymus in Rom besorgte und die gegenwärtig bei der Württembergischen Bibelanstalt in Stuttgart erscheinende Edition.

b) Eine Textüberarbeitung der Vulgata kann selbstverständlich nicht auf den Vergleich mit dem Urtext verzichten. Dazu werden außer den älteren Standardwerken die neueren Ausgaben herangezogen (für AT hebräisch: Kittel-Kahle, griechisch: Rahlfs, Göttinger Septuaginta; für NT u. a. Aland, Nestle, Merk). c) In Fällen, in denen auch der Urtext so verderbt erscheint, daß der ursprüngliche Sinn nicht mehr mit Gewißheit festzustellen ist, werden die kritisch am besten abgesicherten Konjekturen berücksichtigt.

4. Die Latinität

a) Der Vulgatatext des hl. Hieronymus wird beibehalten, wo er den Sinn des Urtextes getreu wiedergibt. In allen übrigen Fällen liefern die Vetus Latina, Väterzitate und zuweilen Hieronymus selbst in seinen Kommentaren den Anhaltspunkt für eine entsprechende Verbesserung. Hier wären manche Einzelheiten anzumerken, auf die aber zwecks besserer Übersicht über den Gesamtarbeitsvorgang verzichtet werden kann. b) Das Latein der Neo-Vulgata entspricht nach Möglichkeit, was Morphologie, Syntax und Stil betrifft, der altchristlichen Sprache der Väterzeit vom vierten zum fünften Jahrhundert; deshalb werden z. B. auch Wörter beibehalten, die im klassischen Latein eine andere Bedeutung hatten. Hebraismen dagegen, die infolge allzu wörtlicher Wiedergabe des Urtextes in die Vulgata und Vetus Latina hineingeraten sind und dort nicht nur stilistisch stören, sondern zuweilen auch das Verständnis erschweren, werden getilgt; andererseits werden bei Hebraismen, die sich in die christliche Latinität fest eingebürgert haben, Ausnahmen zugelassen. c) Damit das Gesamtkolorit des altchristlichen Lateins der Vulgata, speziell der Sprache des Hieronymus durch die Neo-Vulgata nicht verloren geht, sind beste Kenner des Väterlateins jener Epoche zur Mitarbeit als Mitglieder oder Konsultoren beigezogen.

5. Sinn und Zweck der Neo-Vulgata

Der altehrwürdige Text des hl. Hieronymus wird sich nur dann als amtlicher kirchlicher Text in der Liturgie und in allen im Original lateinisch abgefaßten Urkunden und Dokumenten des Hl. Stuhles erhalten lassen, wenn die wissenschaftliche Forschung an jener Textgestalt nicht einfach vorübergeht, sondern deren Ergebnisse aufgenommen werden. Im übrigen gilt die Forderung der Übereinstimmung mit dem Urtext, die in der Enzyklika „Divino Afflante Spiritu" und von der „Dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Göttliche Offenbarung" erhoben wird, auch für diese Neuausgabe der Vulgata; sie versucht, diesen Anforderungen in dem dargelegten Rahmen zu entsprechen. Daher wird man diese Arbeit sicherlich als sinnvoll ansehen dürfen, wenn nicht als geboten betrachten müssen.

Nachdem Papst Paul VI. mit der Errichtung der Neo-Vulgata-Kommission die von den Konzilsvätern gewünschte Revision des Vulgatapsalters auf den gesamten Vulgatatext — nach meinem Eindruck vom Konzil sicherlich ad mentem Concilii Vat. II. — ausgedehnt hatte, hat er im vergangenen Jahr diesen Auftrag trotz mancher Gegenvorstellungen bestätigt und den Wunsch nach baldigem Abschluß dieses Werkes zum Ausdruck gebracht. In Zusammenhang damit wurde im Juli 1971 der seit dem Tod des Kardinals Bea vakante Posten des Präsidenten wiederbesetzt und ein neuer Sekretär bestellt.

WOLFGANG JUNGSCHAFFER

Kommunikationswissenschaft — eine Hilfe in der Predigtkrise?

Man hört das Wort Predigtkrise nicht mehr oft. Ist etwa der Krise schon die Erneuerung gefolgt, wie ein Buchtitel in den sechziger Jahren es erhoffen ließ[1]? Oder ist die Krise so permanent geworden, daß wir uns an die chronische Krankheit gewöhnt haben und in Resignation versunken sind? Den Homiletikern fehlte es all die Jahre hindurch nicht an guten Ratschlägen: Die Predigt soll aus einer kerygmatisch ausgerichteten Theologie schöpfen, sie soll christozentrisch sein, liturgisch, existenziell. Es wurde viel nachgedacht über die Heilswirksamkeit der Predigt[2], und in den letzten Jahren wurde aufgezeigt, wie man vom „Text zur Predigt" und von der „Exegese zur Predigt"[3] fortschreiten könne und solle. Gut Ding braucht Weile! Einstweilen finden noch 44 Prozent jener Oberösterreicher, die jeden Sonntag den Gottesdienst besuchen, daß die Predigten im allgemeinen lebensfern sind[4]. Nur 27 Prozent jener Wiener, die den Umfragebogen für die Diözesansynode ausfüllten, stimmen zu, „daß in den Predigten die Probleme des Menschen von heute hinreichend behandelt werden"[5]. So kann man wohl mit Recht feststellen, daß weitgehend „Unlust beim Hörer der Predigt"[6] besteht, wenn die frohe Botschaft verkündet wird. Es beruhigt wenig, daß sich die Situation weder im Lande Fénelons, Bossuets und Bourdaloues[7] noch bei den evangelischen Brüdern[8] viel von unserer unterscheidet: Die Predigtkrise hält an.

Gelegentlich aber artikuliert sich das Unbehagen über die Predigt besonders, so etwa wenn bei einer Tagung über Verkündigung von einem Rhetoriker und namhaften katholischen Schriftsteller gesagt wurde: „Es wäre besser, wenn gar nicht gepredigt würde, als in der Weise, wie es heute geschieht", oder wenn eine Meinungsumfrage unter Studenten ergibt, daß nur 16,9 Prozent durch die Predigt eine positive Prägung im Glauben zu empfangen meinen, während 27,9 Prozent die Predigt als Hindernis für ihre Gläubigkeit und Identifikation mit der Kirche empfinden[9].

Alle guten Ratschläge der Homiletiker für eine kerygmatische, liturgische, christozentrische, existenzielle und biblische Erneuerung scheinen angesichts des großen Unbehagens auf seiten der Hörer und Prediger nicht viel genützt zu haben. Sicherlich lägen die Dinge viel besser, wenn die genannten Erneuerungen tatsächlich von den Predigern mitvollzogen worden wären. Es besteht noch ein großer Nachholbedarf gerade in bezug auf die biblische Erneuerung. Betrachtet man die Bemühungen um Verbesserung der Predigt in den letzten Jahren, so kann man feststellen, daß viel darüber geschrieben wurde, was die Predigt sei (Theologie der Predigt), was zu predigen sei (vor allem Hl. Schrift), aber wenig darüber, wie man eine Predigt macht und unter welchen Voraussetzungen sie ankommt (formale Fragen und Fragen der Beziehung Prediger — Hörer). Gerade mit diesen Problemkreisen aber beschäftigt sich in allgemeiner Weise die Kommunikationstheorie. Von der Auseinandersetzung der Homiletik mit dieser neuen Wissenschaft darf zwar keine Beseitigung der Predigtkrise

---

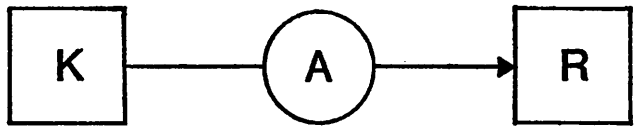
[1] *J. Ries*, Krisis und Erneuerung der Predigt. Frankfurt 1961.
[2] Zusammenfassend: *F. Sobotta*. Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart. Trier 1968 und *H. Jacob*. Theologie der Predigt. Essen 1969.
[3] *F. Kamphaus*, Von der Exegese zur Predigt. Mainz 1968. *A. Höfer*, Predigt und heutige Exegese. Wien 1968.
[4] Repräsentativumfrage des IKS „Die Religion im Leben der Oberösterreicher"; I. Teil, Wien 1970, 107 f, Frage 93.
[5] *P. Zulehner*, Laienpredigten; in: Diakonia-Seelsorger. 1970, Heft 2, 143 f.
[6] Vgl. *M. Becker*, Die Unlust beim Hörer der Predigt, in: Dienst am Wort, 1966, 152 ff, 190 ff.
[7] *G. Michonneau, F. Varillon*, Die ungenützte Chance. Rottenburg — Stuttgart 1965.
[8] *M. Josuttis*, Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart. München 1966. *R. Bohren*, Predigtlehre. München 1971.
[9] Was glauben die Studenten. Meinungsumfrage an der Montanistischen Hochschule Leoben 1969, in: Konturen. Hg. Kath. Hochschulgemeinde Salzburg 1970.

erwartet werden. Es wird immer eine Not des Predigens und Predigthörens geben. Die Kommunikationstheorie kann aber viel beitragen sowohl zu einer klaren Sicht der Probleme als auch zur Verminderung von Schwierigkeiten. Im folgenden sei nun versucht, einige Ergebnisse der Kommunikationswissenschaft und ihre Bedeutung für die Homiletik darzustellen.

I. Einige Ergebnisse der Kommunikationswissenschaft

1. Faktoren des Kommunikationsgeschehens und Verstehbarkeit der Aussage

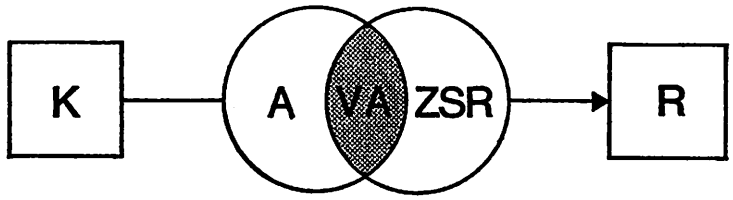
Bei einem Kommunikationsprozeß sendet ein Kommunikator (K) die durch seine Aussageintention festgelegte Aussage (A) an einen Rezipienten (R), um dessen Informationszustand, Überzeugungen, Haltungen oder Handlungen zu beeinflussen.



Die Aussage (A) besteht „aus Zeichen, die von einem Kommunikator zur Realisierung seiner Aussageintention erzeugt wurden". M. a. W.: K verschlüsselt (enkodiert) die Aussageinhalte in das Zeichensystem der gesprochenen Sprache (bei der Kommunikationsform Rede) und sendet sie so zum R, der die Rede entschlüsselt und dadurch die Aussageinhalte zum eigenen Bewußtseinsinhalt macht. R kann allerdings die Aussage nur in dem Maße verstehen, als er zur Entschlüsselung (Dekodierung) der empfangenen Zeichen fähig ist bzw. soweit sein Zeichensystem (Wortschatz, Verständnis von Redewendungen, Gesten etc.) mit dem des K übereinstimmt. So wird meist nur ein Teil der Aussage auch tatsächlich verstanden, weil die Zeichensysteme von K und R nicht zur Gänze übereinstimmen oder die Ver- und Entschlüsselung (En- und Dekodierung) mangelhaft sind.

VA: für den R verstehbarer Teil der Aussage

ZSR: Zeichensystem des R



Inhalt und Gestaltung einer Aussage und damit ihre Verstehbarkeit und Beeinflussungskraft hängen ferner auf seiten des K ab von inneren Faktoren wie: Persönlichkeit, Aussageintention, Verständnis seiner Rolle, Sprechfähigkeit sowie von äußeren Einflüssen wie: Beziehungen zu Mitarbeitern, Gruppen, Institutionen und zur Öffentlichkeit.

Einzelpersonen	(E) →	K	Persönlichkeit	(P)
Gruppen	(G) →		Selbstbild (Rolle)	(S)
Institutionen	(I) →		Aussageintention	(A)
Öffentlichkeit	(Ö) →		Sprechfähigkeit	(S)

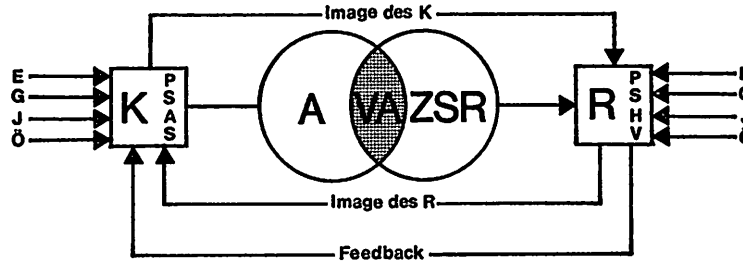
Auch R wird in seinem kommunikativen Verhalten von inneren und äußeren Faktoren beeinflußt:

R				
	Persönlichkeit	(P)	← Einzelpersonen	(E)
	Selbstbild	(S)	← Gruppen	(G)
	Hörintention	(H)	← Institutionen	(I)
	Verstehensfähigkeit	(V)	← Öffentlichkeit	(Ö)

Von großem Einfluß ist auch das Bild, das sich K vom R macht (Image des R) sowie auch das Bild des K beim R (Image des K).

2. Kommunikation als Regelkreis (Feedback)

Für das Verständnis von Kommunikation und damit auch des Predigtgeschehens ist eine weitere Erkenntnis der Kommunikationswissenschaft von großer Bedeutung: Soll Kommunikation effizient sein, darf sie sich nicht nur einbahnig vom K zum R vollziehen sondern im Regelkreis, d. h., es muß geprüft werden, welchen Erfolg eine Informationsaussendung beim R hat. Auf Grund der Erfolgs- oder Mißerfolgsmeldung (feedback = Rückkoppelung) muß K seine neue Informationsaussendung korrigieren. Die neugestaltete und gesendete Aussage (Information) wird wieder bezüglich des Erfolgs beobachtet usw., bis ein Maximum an Erfolg erreicht wird. Dies gilt für einen einzelnen Kommunikationsvorgang (z. B. eine freie Rede) ebenso wie für ein Kommunikationssystem (etwa das Zeitungswesen). Wenn diese Methode auch wegen der Vielzahl der im Spiel befindlichen Faktoren und der Freiheit des Menschen keine perfekten Lösungen herbeiführen kann, so vermag doch durch die ständig verbesserte Einstellung auf die Informationsbedürfnisse und Aufnahmefähigkeiten des Hörers ein großes Maß an Verständigung herbeigeführt werden. Wie sich Kommunikation im Regelkreis vollzieht, zeigt jede auch nur halbwegs gelungene Unterrichtsstunde. Der Lehrer stellt seinen Schülern nach dem Vortrag Verständnisfragen und wird bei mangelndem Lernerfolg das Vorgetragene nochmals und deutlicher bringen, bis es verstanden wird.
Das folgende Schema[10] stellt das Kommunikationsgeschehen im Regelkreis dar und zeigt auf, wie viele Faktoren zum Tragen kommen müssen, daß Aussicht auf erfolgreiche Aufnahme einer Aussage durch einen R besteht.



3. Das Gesetz von der kognitiven Dissonanz[11]

Ob und wie weit sich ein R durch eine Aussage eines K beeinflussen läßt, selbst wenn er sie verstanden hat, hängt in großem Ausmaß von seinen bisherigen Einstellungen ab und von allgemeinen psychischen Reaktionsweisen, die durch das Gesetz von der

[10] Vgl. *G. Maletzke*, Psychologie der Massenkommunikation. Hamburg 1963, *H. Prakke*, Kommunikation der Gesellschaft. Münster 1968.
[11] Vgl. *W. Schramm*, Grundfragen der Kommunikationsforschung. München ^{3}1970.

kognitiven Dissonanz erklärt werden. Das Gesetz besagt, daß jeder Mensch im Laufe seines Lebens eine Fülle von Ansichten, Einstellungen und Verhaltensweisen erworben hat, die untereinander in Beziehung stehen. Die Einstellungen bezüglich Religion, Beruf, Familie, Politik, Sport etc. bilden zusammen ein festes Bezugssystem (frame of reference), das von sich aus nach Stabilität strebt und dem Menschen Verhaltenssicherheit gibt. Erhält eine Person neue Informationen, die einem Bereich des Bezugssystems widersprechen, entsteht eine Dissonanz. Die Psyche trachtet nun, die Dissonanz zu mindern und schließlich ganz aufzuheben, um so das Gleichgewicht und Wohlbefinden wiederherzustellen. Die neue, nicht mit dem System übereinstimmende Information wird entweder von vornherein überhört, im Sinn der bisherigen Meinung und Einstellung des R uminterpretiert oder ganz abgelehnt, wobei sich die Ablehnung bis zum Haß gegenüber dem K oder der A steigern kann, wenn ein zentrales Feld des Bezugssystems getroffen wird. Ein Umbau des Bezugssystems selbst (Bekehrung) tritt nur in den seltensten Fällen ein.

II. Bedeutung für die Homiletik

1. Verstehbarkeit der Predigt

Im Rahmen dieses Artikels kann auf die Frage der freien Rede, der Sprechtechnik (mit oder ohne Mikrophon) und der Wortwahl (theologischer, klerikaler Jargon, Gebrauch leerer Worthülsen etc.) nicht eingegangen werden. Fehler in diesem Bereich machen oft an sich gute Predigten gänzlich unwirksam, können aber fast nur durch Übung korrigiert werden. Hingegen mögen die folgenden Darstellungen vielleicht manchen Prediger zu einer Verbesserung seines Stils anregen.

Verständnis ist nur möglich, wenn die vom K gesendeten Zeichen vom R dekodiert werden können. Dekodiert kann aber nur werden, was das Kurzzeitgedächtnis nicht überfordert. Das Gedächtnis kann nur eine gewisse, geringe Menge von Informationen speichern und einordnen. Sätze und Wörter werden daher um so leichter verstanden, je kürzer sie sind, zu lange Sätze werden nicht mehr verstanden[12]. Auf Grund von Experimenten wurde beim Deutschen Fernsehen (ARD) für die Sendungen „Wort zum Sonntag" eine maximale Satzlänge von 14 Wörtern pro Satz festgelegt. Ferner wurde durch Experimente bewiesen, daß nicht in Aufeinanderfolge von gleich langen Sätzen gesprochen werden soll. Viel besser wirkt die abwechselnde Verwendung von längeren und kürzeren Sätzen, allerdings unter Wahrung der genannten maximalen Satzlänge. Unter Berücksichtigung dieser und verschiedener anderer Faktoren wurde eine Formel erstellt, mit welcher der Verständlichkeitsgrad von Reden gemessen werden kann.

Zur Optimalkodierung einer Rede erweist sich eine richtige Gliederung als unerläßlich. In der Werbung wird vielfach ein Schema verwendet, das auf lernpsychologischen Erkenntnissen beruht und sich auch für die Kurzpredigt gut eignet: In der Einleitung ist das Interesse des Hörers zu wecken in Richtung auf das Predigtziel (Motivation). Vom Gelingen der Motivation hängt es ab, ob durch die folgenden Aussagen ein Lernerfolg und eine Beeinflussung der Haltungen und Handlungen erreicht werden kann. Die Motivation muß emotional bewegen, die Ich-Beteiligung wecken. Dies gelingt, wenn die Beziehung der „Sache" der Predigt zum Leben des Hörers gleich am Anfang in exemplarischer, anschaulicher, konkreter, überraschender (verfremdeter) Weise aufleuchtet. Dazu muß auch noch der Kontakt zwischen Prediger und Hörern hergestellt werden, was am besten durch „human touch" gelingt, eine Art des Redens, die menschliches Zutrauen zum Redner schafft, Geborgenheit, Atmosphäre. Auch durch Provokation kann Motivation erfolgen, aber nicht, wenn sie zu intensiv oder zu oft eingesetzt wird. Nach der Motivation soll das Problem klar heraus-

[12] *G. Schmid*, Verkündigung als gesprochenes Wort. In: *F. Zöchbauer*, Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien. München 1969, 143 ff.

gestellt und in logisch-rationaler Weise behandelt werden (Problemstellung). In einem dritten Schritt geht es um geeignete oder ungeeignete Lösungsversuche (Versuch und Irrtum). Die vierte Stufe bietet schließlich die Lösung und Lösungsverstärkung.
Bezüglich des rhythmischen, melodischen und gestischen Stils der Darbietung der Predigt muß beachtet werden, daß sich in den letzten Jahrzehnten unter dem Einfluß der Massenmedien eine Wandlung vom Pathos zur Sachlichkeit bis zu einer „unterkühlten" Redeweise vollzogen hat. Es wird daher heute sogar echtes Pathos vielfach als Übertreibung empfunden und damit der Inhalt der Predigt abgelehnt.

2. Predigt und Bekehrung

Gemäß dem Gesetz von der kognitiven Dissonanz ist bei Information zum Zweck der Beeinflussung der Umbau des Bezugssystems, m. a. W., die Bekehrung, nur in den seltensten Fällen zu erreichen. Der Prediger soll aber bekehren, nimmt er sein prophetisches Amt ernst. Er wird manchmal Fehlhaltungen direkt anprangern müssen, selbst wenn er die Hörer kaum bekehren kann, weil sie die Botschaft geradezu mit psychischer Notwendigkeit überhören, umdeuten oder ablehnen. Für die normale Predigttätigkeit empfiehlt sich der Rat der Kommunikationspsychologie: Gegen zu ändernde Haltungen soll nur in kleinen Schritten vorgegangen werden. Es könnte sonst der „Bumerang-Effekt" eintreten, das Gegenteil der beabsichtigten Wirkung. Nicht der Frontalangriff auf zentrale, emotionsgeladene Anschauungen führt zum Ziel einer Veränderung des Menschen, sondern der Seitenangriff auf weniger stark verteidigte Positionen. Kann man dem Menschen in vielen konkreten Einzelheiten Fehlhaltungen zum Bewußtsein bringen, wird sich nach und nach sein Bezugssystem ändern. Gegen ein plötzliches Aufbrechen des Rahmens wehrt er sich instinktiv mit aller Kraft aus Angst vor dem Chaos. Darum wird so mancher Prediger, der zu oft provoziert und schockiert, total abgelehnt.
Schließlich müssen wir bedenken, daß der Zweck der Predigt ja nicht allein im Bekehren liegt, sondern auch im Bestärken im Guten sowie im Trost aus der Hoffnung (Paraklese). Hierbei hilft die im Gesetz von der kognitiven Dissonanz beschriebene psychische Tendenz dem Prediger. Das Image, das er durch die bestätigende und tröstende Predigt erhält, wird der Wirkung seiner Metanoia-Predigt zugute kommen.

III. Möglichkeiten der Predigtverbesserung durch Feedback

Wer einen Rezipienten informieren und beeinflussen will, wird sich zunächst ein Bild von seiner Informationsbedürftigkeit und Aufnahmefähigkeit machen und die Aussage entsprechend gestalten. Hat der Prediger ein falsches Bild vom Hörer und korrigiert er es nicht, so werden seine Predigten ein ständiger, steriler Monolog sein. Gemäß den eingangs erwähnten Umfrageergebnissen (Feedback) scheint die Predigt heute vielfach monologisch zu sein, die Adressaten nicht zu treffen. Wie kann hier Abhilfe geschaffen werden?

1. Die Prediger müssen ihr Bild vom Hörer korrigieren, mit den Menschen unserer Zeit, mit ihren Freuden, Problemen und Leiden noch viel stärker solidarisch werden.

2. Sie müßten im Zeitalter der éducation permanente nicht nur theologisch, sondern auch rhetorisch fortgebildet werden.

3. Es müßte nicht nur eine bessere Technik erreicht werden, sondern auch eine Sensibilisierung, ein Gespür dafür, ob sie mit einer konkreten Predigt die Hörer getroffen haben oder nicht (sensorisches Feedback) und die Fähigkeit, während der Predigt unabhängig vom Konzept auf gewisse Anzeichen von seiten der Hörer zu reagieren.

4. Durch Predigtdiskussionen und Fragekästen kann der Prediger selbst Feedback zu seiner Predigttätigkeit einholen.

5. Homiletische Institute sollten geschaffen werden mit folgenden Aufgaben:

a) Abhaltung und Auswertung von Meinungsumfragen zu Predigten, Beratung des Predigers. Für die Erstellung von Fragebogen und die Methode des Interviews liegt ein interessanter Bericht über eine Predigtumfrage mit über tausend ausführlichen Interviews vor[13].

b) Analyse von Predigten, die vor der Gemeinde gehalten und auf Tonband aufgenommen wurden, Beratung des Predigers auf Grund der Analysen.

c) Fortbildungskurse für Prediger. Den anglikanischen Predigern (Church of England) steht seit 1960 das College of Preachers zur Verfügung (London), das schon in den ersten acht Jahren seines Bestehens über tausend Absolventen von einwöchigen Predigtkursen für Pfarrer und Kapläne zählte.

Die Kirche versucht mit großem Einsatz für die Erwachsenenbildung und den Religionsunterricht den Erfordernissen unserer Zeit gerecht zu werden durch Bildungsveranstaltungen in den Pfarren, Errichtung von Bildungsheimen, durch die Arbeit von Katechetischen Ämtern und Instituten usw. Daneben sollte aber auch der Hebung des Predigtwesens mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Die Predigt ist nach wie vor das bedeutendste „Massenmedium" der Kirche und nimmt wegen ihrer Beziehung zur Eucharistie unter den verschiedenen Formen der Verkündigung den ersten Platz ein[14].

---

[13] *C. J. Straver,* Massakommunicatie en godsdienstige beinvloeding. Hilversum/Antwerpen 1967.

[14] Vatican. II, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Art. 13.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Bischofsernennungen

Künftig gehen der Ernennung eines neuen Bischofs umfassende Konsultationen der jeweiligen Bischofskonferenz und auch einfacher Gläubiger voraus. Das wird in einem Dokument des vatikanischen Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche „Über die Wahl der Kandidaten für das Bischofsamt in der lateinischen Kirche" bestimmt. Alle Bischöfe jeder Bischofskonferenz müssen fortan einmal jährlich nach demokratischer und geheimer Aussprache über eine Liste von Kandidaten für das Bischofsamt abstimmen und diese dann dem Hl. Stuhl zuleiten. Die Ernennung selbst bleibt weiterhin exklusives Recht des Papstes; doch sind die Bischofskonferenzen gehalten, präzise kollegiale Hinweise dafür zu geben. Wie auf der Pressekonferenz im Vatikan betont wurde, sind diese neuen Normen aus dem vom II. Vatikanum geäußerten Wunsch entstanden, daß die Bischofskonferenzen sich in regelmäßigen Abständen mit eventuellen Kandidaten für vakant werdende Bischofssitze befassen sollen.

Das Dokument umfaßt 15 Artikel. Es schreibt u. a. vor, daß die nationalen Bischofskonferenzen nicht nur alljährlich eine Kandidatenliste aufstellen, sondern auch die früher dem Hl. Stuhl eingereichten Listen alljährlich revidieren, d. h. mitteilen, ob eventuell früher genannte Kandidaten nicht mehr für das Bischofsamt fähig erachtet werden, sei es aus Alters-, Gesundheits-, sei es aus anderen Gründen (Art. 4). Aus dem Dokument ist ersichtlich, wie der „Idealbischof" aussehen soll. Die Kandidaten sind zu prüfen, „ob sie die für einen guten Seelsorger und Verkünder des Glaubens

erforderlichen Voraussetzungen besitzen; ob sie in gutem Ruf und Ansehen stehen, einen vorbildlichen Lebenswandel führen, einen ausgeglichenen und festen Charakter haben, im rechtmäßigen Glauben fest verwurzelt und dem Apostolischen Stuhl und dem kirchlichen Lehramt treu ergeben sind; ob sie eine genaue Kenntnis der Glaubens- und Sittenlehre sowie des kanonischen Rechtes besitzen, sich durch Frömmigkeit, Opfersinn und pastoralen Eifer auszeichnen und die Eignung für das Vorsteheramt besitzen. Dabei sind zu beachten: geistige Fähigkeiten, absolvierte Studien, soziale Einstellung, Bereitschaft zu Dialog und Zusammenarbeit, Verständnis für die Zeichen der Zeit, Stellung über den Parteien, familiäre Herkunft, Gesundheit, Alter und erbliche Eigenschaften (Art. 6). Es soll auch angegeben werden, für welche Diözese oder welches Sonderamt der jeweilige Kandidat am besten geeignet ist (Art. 7). Sobald die Liste „würdiger und geeigneter" Kandidaten für das Bischofsamt aufgestellt ist, sollen vor Beendigung der Versammlung alle Aufzeichnungen vernichtet werden, aus denen man erkennen kann, nach welchen Gesichtspunkten jeder einzelne seine Stimme abgegeben hat. Jedoch soll über alles, was sich in der Versammlung zugetragen hat, nach den geltenden Rechtsnormen ein Protokoll angefertigt werden. Sitzungsprotokoll und Kandidatenliste soll der Vorsitzende der Bischofskonferenz über den päpstlichen Vertreter an den Hl. Stuhl leiten (Art. 8, 9).

Die von den Bischofskonferenzen eingereichten Kandidatenlisten „beschränken jedoch nicht die Freiheit des Papstes, dem kraft seines Amtes stets das volle Recht zusteht, auch von anderswoher benannte Kandidaten auszuwählen und einzusetzen", wird ausdrücklich betont (Art. 11). Vor der Ernennung eines Bischofs holt der Hl. Stuhl über den päpstlichen Vertreter im jeweiligen Land „ausführliche und zuverlässige Informationen ein, indem er einzelne Personen befragt, die den Betreffenden gut kennen und über ihn eine möglichst umfassende Auskunft sowie ein kluges und vor Gott abgewogenes Urteil zu geben vermögen". Der päpstliche Vertreter bedient sich bei dieser Untersuchung eigener Fragebogen, die er Bischöfen, Priestern und Ordensleuten vorlegt, doch „können auch kluge und erprobte Laien befragt werden, die nützliche Informationen über den Kandidaten besitzen" (Art. 12). Alle befragten Personen unterliegen dem strengen „Secretum pontificium", „wie es die Natur der Sache und die geschuldete Achtung gegenüber den Personen, um die es sich dabei handelt, erfordern" (Art. 14).

Im Schlußartikel wird festgelegt, daß die neuen Richtlinien die rechtmäßig gewährten oder erworbenen Privilegien und die besonderen, vom Apostolischen Stuhl im Rahmen eines Vertrages oder auf andere Weise gebilligten Verfahrensweisen nicht außer Kraft setzen noch an ihre Stelle treten. Auch das Vorschlagsrecht des Staates in einzelnen Ländern bei der Bestellung von Bischöfen wird nicht angetastet; doch ist das Dokument als neue Einladung an die Regierungen aufzufassen, „spontan" auf diese Privilegien zu verzichten. Diese neuen Normen hat Paul VI. am 25. März 1972 approbiert, mit 21. Mai 1972 traten sie in Kraft. (AAS, LXIV [1972], 386–391.)

Neues Dokument zum Eherecht

Die Kongregation für die Disziplin der Sakramente veröffentlichte eine neue Instruktion über Verfahrensfragen bei Prozessen über geschlossene, aber nicht vollzogene Ehen. Im Zug einer Verdeutlichung der pastoralen Dienstfunktion des Kirchenrechtes werden damit einige der „Regulae servandae" vom 7. Mai 1923 abgelöst.

Zunächst wird den Bischöfen die allgemeine Vollmacht zuerkannt, diese Prozesse von sich aus einzuleiten, ohne — wie bisher — dazu eine Ermächtigung von der Sakramentenkongregation einholen zu müssen. Die Erteilung der Dispens bleibt jedoch nach wie vor dem Papst vorbehalten. Das Verfahren wird vereinfacht und beschleunigt. Die bisher verbindliche Zahl von sieben zu vernehmenden Zeugen („testes septimae manus") wurde aufgehoben; notwendig sind nur die unerläßlichen Zeugen. Über die körperliche Unversehrtheit der Frau wird ein ärztliches Urteil oder Zeugnis nur ein-

geholt, wenn es notwendig ist. Parteien- und Zeugeneinvernahme kann durch Tonband geschehen. Die Prozeßakten können in Latein oder auch in bekannteren Landessprachen verfaßt werden. Neu ist die Funktion eines Vertrauensmannes, den die Prozeßparteien im Einvernehmen mit dem Bischof konsultieren können. Schließlich werden die rechtlich-pastoralen Gründe erläutert, die nach Erteilung einer Dispens das Eingehen einer neuen Ehe in besonderen Fällen nur mit Erlaubnis des Bischofs oder des Hl. Stuhles gestatten. Dabei geht es hauptsächlich um den Beweis, daß die Person, die von einer verbietenden Klausel betroffen wird, fähig ist, den ehelichen Pflichten in naturgetreuer und verantwortungsbewußter Weise gerecht zu werden. Der Hl. Stuhl will dadurch neues eheliches Leid verhindern und durch seinen Gnadenerlaß auch die geistlichen, moralischen und sozialen Interessen dritter Personen wahrnehmen. Wie bei der Pressekonferenz im Vatikan mitgeteilt wurde, ist in der Regel mit einer Verfahrensdauer von drei bis fünf Monaten bei der Sakramentenkongregation zu rechnen, die in etwa 84 von 100 Fällen Dispens gewährt. (Instruktion „Dispensationis matrimonii" vom 7. März 1972; AAS, LXIV [1972], 244—252.)

Zulassung von Nichtkatholiken zur Eucharistie

Auf der Grundlage des Konzilsdekretes über den Ökumenismus und des „Ökumenischen Direktoriums" veröffentlichte das vatikanische Sekretariat für die Einheit der Christen eine „Instruktion für besondere Fälle einer Zulassung anderer Christen zur eucharistischen Kommunion in der katholischen Kirche". Darin wird grundsätzlich festgestellt, daß die Eucharistie die Feier der im selben Glauben geeinten kirchlichen Gemeinschaft ist und eine Nahrung für das geistliche Leben jedes einzelnen als Person und Glied der Kirche; gleichzeitig wird jedoch ermöglicht, daß in Notfällen auch Christen anderer Kirchen unter bestimmten Voraussetzungen in der katholischen Kirche die Kommunion empfangen können. Die Instruktion beschränkt diese Ausnahme auf jene Christen, die wie die katholische Kirche an dieses Sakrament glauben, ein ernsthaftes geistliches Bedürfnis nach der Speise der Eucharistie empfinden, sich aber für längere Zeit nicht an einen Diener ihrer eigenen Gemeinschaft wenden können und daher aus freiem Antrieb um dieses Sakrament bitten; Voraussetzung ist ferner, daß sie darauf entsprechend vorbereitet sind und einen christlichen Lebenswandel führen.

Für die praktische Durchführung wird auf frühere Verordnungen verwiesen: „Das Ökumenische Direktorium sieht bei der Zulassung zur katholischen eucharistischen Kommunion eine unterschiedliche Regelung für die von uns getrennten Orientalen und für die übrigen Christen vor. Der Grund dafür ist: die orientalischen Kirchen, obwohl von uns getrennt, haben doch wahre Sakramente, vor allem — dank der apostolischen Sukzession — das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie sehr eng mit uns verbunden sind, so daß die Gefahr der Verdunkelung des Zusammenhanges zwischen eucharistischer Gemeinschaft und kirchlicher Gemeinschaft verhältnismäßig gering ist... Handelt es sich aber um Christen von Gemeinschaften, deren Glaube an die Eucharistie sich von dem der katholischen Kirche unterscheidet und die kein Sakrament der Weihe haben", so ergibt sich eine andere Situation. Bei solchen Gläubigen sieht die Instruktion die Zulassung zur Kommunion in der katholischen Kirche nur in seltenen Ausnahmefällen vor, bei dringender Notwendigkeit. Die Gläubigen, auf die dies zutrifft, werden gebeten, persönlich einen Glauben an die Eucharistie zu bekunden, der dem Glauben der katholischen Kirche entspricht. Als solche Ausnahmen werden Gefängnis, Verfolgung, Unterdrückung und Gefahr angesehen, aber auch Fälle schwerer geistlicher Not sowie Diasporasituationen, in denen die betreffenden Christen oft jeder Hilfe von seiten ihrer eigenen Gemeinschaften entbehren oder sich an diese nur um den Preis vieler Kosten und großer Anstrengungen wenden können. Sache des zuständigen katholischen Ortsbischofs ist es, den Einzelfall zu prüfen. In Gegenden, in denen solche Fälle häufiger vorkommen, könnten auch die Bischofskonferenzen bestimmte Regelungen treffen. Nur muß stets darüber gewacht

werden, daß auch dann, wenn die geforderten Bedingungen erfüllt sind, die Zulassung anderer Christen zur eucharistischen Kommunion keine Gefahr oder Verwirrung für den Glauben der Katholiken mit sich bringt.

Zum umgekehrten Fall, daß ein Katholik in einer bestimmten Notlage einen nichtkatholischen Geistlichen um die Sakramente ersucht, stellt die Instruktion in einer Anmerkung fest, daß ein katholischer Gläubiger diese Sakramente nur von einem Amtsträger verlangen darf, der die Priesterweihe gültig empfangen hat. (Instruktion vom 1. Juni 1972; „L'Osservatore Romano" Nr. 156 vom 8. Juli 1972.)

Richtlinien zur Erteilung der Generalabsolution

Gleichsam als Antwort auf ein Problem, das in letzter Zeit viele Gemüter bewegte, erließ die Kongregation für die Glaubenslehre am 16. Juni 1972 „Seelsorgliche Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution". Die katholische Kirche hält unverändert an der Pflicht zur Einzelbeichte, insbesondere bei Todsünden, fest, läßt aber in gewissen Ausnahmefällen eine Generalabsolution zu: Außer der Todesgefahr ist es erlaubt, mehreren Gläubigen zusammen, die nur ein allgemeines Sündenbekenntnis abgelegt haben, aber in geeigneter Weise zu einer bußfertigen Gesinnung eingestimmt sind, eine sakramentale Generalabsolution zu erteilen, wenn eine schwerwiegende Notwendigkeit vorliegt. Dies trifft zu, wenn angesichts der Menge der Pönitenten nicht genug Beichtväter zur Verfügung stehen, um innerhalb einer angemessenen Zeit die Einzelbeichten zu hören, so daß die Pönitenten lange — ohne ihre Schuld — die Gnade des Sakramentes oder die heilige Kommunion entbehren müßten. Dies kann vor allem in den Missionsgebieten vorkommen, aber auch anderswo aus bestimmten Anlässen. Das Urteil darüber, ob und wann in seinem Bistum eine solche schwerwiegende Notwendigkeit gegeben ist, kommt dem zuständigen Ortsoberhirten nach Beratung mit den anderen Mitgliedern der jeweiligen Bischofskonferenz zu. Im Falle einer Generalabsolution sind jedoch die betreffenden Gläubigen verpflichtet, schwere Sünden innerhalb eines Jahres einem Priester in der Einzelbeichte zu bekennen.

Anlaß zur Veröffentlichung dieser römischen Richtlinien ist eine doppelte Sorge: einerseits wegen der Schwierigkeit für die Gläubigen ob des herrschenden Priestermangels eine Einzelbeichte abzulegen, anderseits wegen gewisser irriger Theorien über das Bußsakrament, wegen zunehmender Bestrebungen und widerrechtlicher Praktiken, die sakramentale Lossprechung gleichzeitig vielen zu erteilen, die nur im allgemeinen ihre Sünden bekannt haben. Dagegen wird die Erklärung des Tridentinums eingeschärft, daß zur vollständigen und vollkommenen Nachlassung der Sünden beim Pönitenten drei Akte als Teile des Sakramentes erforderlich sind, nämlich Reue, Bekenntnis und Genugtuung, daß die Lossprechung des Priesters ein richterlicher Akt ist und daß kraft göttlichen Rechtes dem Priester alle und jede einzelne Todsünde zu beichten sind sowie die Umstände, die die Art der Sünden verändern. „An der Lehre des Konzils muß man festhalten und diese in der Praxis treu durchführen ... Die persönliche und vollständige Beichte wie auch die Lossprechung bleiben der einzige gewöhnliche Weg, auf dem sich die Gläubigen mit Gott und der Kirche aussöhnen". Abschließend heißt es: „Die sakramentalen Generalabsolutionen, die ohne Einhaltung der oben genannten Vorschriften erteilt werden, müssen als ein schwerer Mißbrauch verurteilt werden. Alle Seelenhirten sollen diese mit Nachdruck abstellen eingedenk ihrer eigenen Verantwortung für das Wohl der Seelen und die Würde des Bußsakramentes". („L' Osservatore Romano" Nr. 161 vom 14. Juli 1972.)

Regierungsform in den Orden; Stellung eines säkularisierten Ordensmannes

Die Experimente über die Regierungsform haben nicht wenige Probleme und Zweifel aufgeworfen, besonders hinsichtlich der persönlichen Autorität des Oberen. Außerdem schien es heutzutage angemessen zu sein, die Verbote des C. 642 bezüglich der

säkularisierten Ordensleute zu überprüfen. Die Vollversammlung der Ordenskongregation legte diese zwei Fragen vor:

1. Ob es im Widerspruch zu C. 516 erlaubt sei, eine kollegiale Regierungsform einzuführen, die ordentlich und ausschließlich ist, sei es für den ganzen Orden, sei es für die Provinz, sei es für einzelne Häuser, so daß der Obere, falls er vorgesehen ist, lediglich das ausführende Organ darstellt?

2. Ob C. 642 außer Kraft gesetzt werden kann, so daß Ordensleute, die von den Gelübden rechtmäßig entbunden sind, ohne besondere Erlaubnis des Hl. Stuhles alle kirchlichen Stellen, Ämter und Benefizien erlangen oder behalten können?

Nach eingehender Beratung wurde einstimmig beschlossen: Negative ad 1. Nach der Auffassung des II. Vatikanums und der Apostolischen Unterweisung „Evangelica testificatio" müssen die Oberen unter Berücksichtigung der vorgeschriebenen Beratungen sowie der Einschränkungen, die vom allgemeinen Recht oder vom Sonderrecht festgelegt sind, eine persönliche Autorität besitzen. Positive ad 2. C. 642 ist als aufgehoben zu betrachten. Paul VI. hat diese Beschlüsse der Vollversammlung gutgeheißen. Die zuständige Kongregation bestimmte, daß die genannten Beschlüsse durch dieses Dekret veröffentlicht werden. Was beschlossen wurde, tritt sofort in Kraft und bedarf nicht der Ausführungsformel. Das gegenwärtige Dekret bleibt in Geltung, bis das neue kirchliche Gesetzbuch in Kraft tritt. (Dekret der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute vom 2. Februar 1972; AAS, LXIV [1972], 393—394.)

WILHELM BORTENSCHLAGER

Man erzählt wieder Geschichten

Betrachtungen zu einigen neuen Romanen 1972

HERBERT ACHTERNBUSCH. *Die Alexanderschlacht.* (225.) suhrkamp taschenbuch. 1972.

HELMUT EISENDLE. *Walder oder die stilisierte Entwicklung einer Neurose.* Ein programmiertes Lehrbuch des Josef W. (168.) hanser-manuskripte. 1972.

PETER HANDKE. *Der kurze Brief zum langen Abschied.* (195.) Suhrkamp 1972.

MARTIN WALSER. *Die Gallistl'sche Krankheit.* Roman. (128.) Suhrkamp 1972.

„Die Alexanderschlacht" von *Herbert Achternbusch* (Jahrgang 1938) ist natürlich — möchte man beinahe sagen — kein historischer Roman und hat mit Alexander dem Großen nichts zu tun. Auch hält sich der Roman keineswegs an traditionelle Formen. Zur Sprache kommt einfach alles, was auf Sepp eindringt, Sepp Achternbusch, der auch Herbert heißt. Es ist eine Ich-Geschichte, vielmehr es sind Ich-Geschichten, verschiedene Erzählungen — man erzählt im neuen Roman wieder Geschichten —, auch Peter Handke und Martin Walser tun es, die im Roman ebenso zitiert werden wie Thomas Bernhard oder Rolf Hochhuth. Erzählt wird die Vergangenheit mit Susn, einem jüdischen Mädchen, mit Kajetan, mit dem Großvater und Dad, mit Joachim und Lili und anderen, die Gegenwart mit seiner Frau Ingrid und mit der kleinen Tochter Euthine. Schreiben ist für Achternbusch eine produktive Tätigkeit. „Ja im Gegensatz zu Rom habe ich die Geschichte an einem Tage gebaut, und wenn ich in dieser Sache

ganz korrekt sein will, so muß ich sagen, daß die Geschichte an einem Nachmittag errichtet wurde. Orkanartige Gefühle trieben die Absätze auseinander, warfen die Sätze um und verdarben den Inhalt; Gedanken brachen durch die Kolonnen und trieben Wort und Silbe in regellose Flucht, immerhin schätzte ich mich glücklich, wenn der gewaltige Gedanke in der Nähe der Karawane auftauchte, denn sein Erscheinen war zum vornherein vorgesehen."
Eine grotesk-komische Verzweiflung bestimmt Inhalt und Stil: Erzählt wird ein Leben, das gar nicht aufregend und abenteuerlich verläuft; dadurch wird die Enge aufgezeigt, die Erzähler und Leser umgibt, so daß „Schlacht" und Veränderung schließlich zu utopischen Begriffen werden. Da werden Stile gemischt, da wird in Sachbuch-Deutsch ebenso geschrieben wie in bayrischer Mundart und Umgangssprache — in Gauting und Breitenbach in Bayern spielen die meisten Geschichten —, da werden Sequenzen wiederholt und Assoziationen stellen sich ein, da werden Wörter zertrümmert und der Anarchismus auch im Stil vorgeführt; da gibt es Dialoge zwischen dem Pfarrer und Rita, die ihre Sünden beichtet, und einen Rausch-Monolog sowie die Geschichte vom kleinen Weingut am Abhang des Vesuv, da werden Raum und Zeit durcheinandergewirbelt, Grönland und Akropolis stehen nebeneinander. Anarchismus wird nicht als Thema vorgeführt, sondern wie Reinhard Baumgart sagte, „als Problem losgelassen. Sieht neben Achternbusch der Blechtrommler Oskar nicht wie ein Gottfried-Keller-Zwerg in Bleylehosen aus?"

Der Grazer Psychologe *Helmut Eisendle* (Jahrgang 1939) schrieb einen Roman, der sich von anderen in zwei wesentlichen Punkten unterscheidet: Er ist ein Lehrbuch, und zwar ein programmiertes Lehrbuch. Ausgehend von der Erfahrung, daß ein großer Teil der sogenannten Lehrbücher nichts weiter sind als verkappte Romane, hat Eisendle seinen ersten Roman in Form eines Lehrbuches verfaßt. Gelernt werden kann daraus das Leben des Josef Walder, die Entwicklung seines neurotischen Wesens und schließlich sein Selbstmord. Das Buch ist in sogenannte Lernschritte aufgeteilt, die jeweils durch Auslassungen wichtige Informationen zurückhalten. Der Leser muß diese Auslassungen selbst hinzufügen, um dadurch den Grad seines Lernfortschrittes zu überprüfen; ob er richtig gelernt hat, kann er jeweils auf der Rückseite nachlesen. Der Gesellschaft, d. i. der sozialen Umwelt, wirft Eisendle vor, daß sie für einzelne Menschen neuroseerregend wirke. Neurose ist nach ihm eine Fehlanpassung an die Erfordernisse der sozialen Umwelt. Das Buch macht mit Spaß Ernst und mit Ernst Spaß, es ist ein angenehm und interessant zu lesender Roman.

Während man schon *Peter Handkes* „Die Angst des Tormanns beim Elfmeter" als Kriminalroman lesen konnte, in dem der Monteur Josef Bloch, ehemals Fußballtorwart, nach dem Mord an einer Frau in ein abgelegenes Gebirgsdorf verreist — die Entdeckung durch die Polizei steht bevor —, der Roman also eine Geschichte erzählt, geht das Geschichtenerzählen im bisher letzten Handke-Roman „Der kurze Brief zum langen Abschied" weiter. „Die Jefferson-Street ist eine stille Straße in Providence. Sie führt um die Geschäftsviertel herum und mündet im Süden der Stadt, wo sie Norwich-Street heißt, in die Ausfahrtsstraße nach New York", beginnt der Roman Ende April im Hotel Wayland Manos, wo dem Ich-Erzähler der kurze Brief überreicht wird: „Ich bin in New York, bitte suche mich nicht, es wäre nicht schön, mich zu finden." Der Brief stammt von Judith, die der Erzähler verlassen hat, der er nachreist und die ihm nachreist, ihm mit Mord droht; bis sich endlich die beiden bei dem alten Hollywood-Regisseur John Ford treffen, der ihnen Geschichten erzählt, und von dem sie friedlich auseinandergehen. Dazwischen liegen des Erzählers lange Reise quer durch die Staaten vom Osten in den Süden und in den Nordwesten, sein Verhältnis zu Claire, kurze Geschichten von seiner Mutter, vom Vater, von seiner Kindheit in Österreich, seinem Holzfäller-Bruder in Amerika und immer wieder detailgetreue Schilderungen, Beschreibungen, Erlebnisse und Deutungen des ame-

rikanischen Wesens. Es gibt keine sprachlichen Wiederholungen mehr und keine Dekouvrierungen, sondern eine Handlung in zeitlicher Abfolge in meist berichtendem Stil wird erzählt.

Nach *Martin Walsers* „Fiction" ist ähnlich wie bei Handkes „Kurzem Brief zum langen Abschied" eine Rückkehr zum Erzählen von Geschichten feststellbar in dem Bericht „Die Gallistl'sche Krankheit". Es ist ein aphoristisch vorgetragener Krankheitsbericht in Ich-Form, die der Erzähler Gallistl, weil er keinen anderen Namen dafür findet, nach sich selber benennt. Es sind die sozialen Bedingungen des Lebens und Schreibens in der Gegenwart, von denen dieser Krankheitsbericht handelt; die gesellschaftskritischen Einsichten seiner Essays versucht Walser mit diesem Buch in die Dichtung zu integrieren. Da werden die Geschichten von seiner Frau Mini oder Mariane erzählt, von seinen Kindern und schließlich von seinen sechs Freunden: von A, der nichts arbeitet, von B, dem Bankkaufmann, C, dem Chemiker, D, dem Dichter, E, dem Englischhornbläser und von G, der Gallistl selber ist. Im zweiten Teil des Romans treten andere Freunde auf: Vinzenz Vetter, Wilfried Weißflog, Urs Ulmer und Pankraz Pudenz. Sie alle haben etwas für die Linke übrig, für Mao oder die DDR, sind linke Intellektuelle und unzufrieden. Es wird erzählt, bruchstückweise, ohne Zusammenhang, die Ereignisse sind auch zeitlich nicht umgrenzt, die Sprache ist salopp, sie neigt zu absichtlichen Wiederholungen und integriert den Alltagsjargon in die Schriftsprache.
Das Gemeinsame der vier Romane — ihre Reihe könnte ergänzt werden — ist der Wiederbeginn des Erzählens. Daraus könnte geschlossen werden, daß es mit dem handlungslosen, dem „entfabelten" Roman zu Ende geht, daß die modernen Dichter aus ihrem Elfenbeinturm herauszutreten beginnen und langsam wieder allgemeinverständlich sein wollen. Das müssen sie wohl auch, wenn sie gesellschaftskritisch und gesellschaftsbildend wirken wollen.

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.

ARENS HERIBERT, *Die Predigt als Lernprozeß.* (174.) Kösel, München 1972. Kart. DM 15.—.

BARA JOACHIMA ROMANA, *Polska Bibliografia* Teologii i Prawa Kanonicznego za rok 1970. (80.) Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1972. Kart.

BATLLE COLUMBA M., *Die „Adhortationes Sanctorum Patrum" („Verba seniorum") im lateinischen Mittelalter.* Überlieferung, Fortleben, Wirkung. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Bd. 31) (XIX u. 340.) Aschendorff, Münster Wstf. 1972. Kart. DM 74.—.

CHMIEL/GRZYBEK/JANKOWSKI/MEISSNER/MYCIELSKI/OLSANSKI/SWIERZAWSKI/SZREDER, *Homilie i Godziny Biblijne.* (575.) Polskie Towarzystwo teologicne, Krakow 1972. Kart.

CORDES PAUL JOSEF, *Sendung zum Dienst.* Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester". (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 9) (XIV u. 365.) Knecht, Frankfurt/M. 1972. Kart. lam. DM 42.—.

DEISSLER ALFONS, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments.* Ein theologischer Durchblick. (theologisches seminar) (166.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 14.80.

FOLLEREAU RAOUL, *Schweiget nicht — um der Liebe willen.* (108.) Fährmann-V., Wien 1972. Kart. lam. S 58.—, DM 8.—, sfr 9.50.

GILHAUS HERMANN, *Alles hat seine Zeit.* Für Tage, die wir nicht vergessen. (35.) Kyrios-V., Meitingen 1972. Kart. lam. DM 3.—.

GILHAUS HERMANN, *Der Mensch in der Anklage.* Buße-Sünde-Schuld-Bußsakrament. (40.) Kyrios-V., Meitingen/Veritas-V., Linz 1972. Kart. lam. DM 3.—.

GODIN ANDRE, *Das Menschliche im seelsorglichen Gespräch.* Anregungen der Pastoralpsychologie. (Pfeiffer-Werkbücher 106) (208.) München 1972. Paperback DM 17.80, sfr 22.10.

HELLWING ISAK A., *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich.* (Veröff. d. Institut f. kirchl. Zeitgeschichte, Salzburg II/2) (311.) Herder, Wien 1972. Paperback S 168.—, DM 27.—.

HENNINGS FRED, *Mir gefällt das Altsein.* (56.) 2. Aufl. Herold, Wien 1971. Brosch S 39.—.

HERMANNS JAN RAINER, *„Kennst du Jesus?"* Sozialreport über Jesus-Leute in Deutschland. (192.) Kösel, München 1972. Paperback DM 15.—.

JERRENTRUP-HEIDE CHRISTA, *Die Menschheit woher — wohin?* Vom lichten und dunklen Geheimnis der Welt. (159.) 2. erw. Aufl. Ansgar-V., Köln 1971. Brosch. DM 9.80.

JULIUS KARDINAL DÖPFNER, *Besinnung auf das Gebet.* (20.) Veritas, Linz o. J. Brosch. S 7.—, DM 1.—, sfr 1.10.

LOTZ JOHANNES B., *Erfahrungen mit der Einsamkeit.* (Herderbücherei 420) (140.) Freiburg 1972. Kart. lam. DM 3.90, sfr 5.10, S 29.60.

LÜTHOLD-MINDER IDA, *Beten hilft immer.* Beten als Ausdruck des Glaubens. (64.) Veritas, Linz o. J. Brosch. S 16.—, DM 2.—, sfr 2.20.

MEITINGER SPRUCHKARTEN-KALENDER, *Jahr des Herrn* 1973. (29.) Kyrios-V., DM 4.50.

MEITINGER SCHERENSCHNITT-KALENDER 1973. (28.) Kyrios-V., DM 4.50.

MEITINGER BLUMENKALENDER 1973. (13 Aquarellkarten v. Hugo Kocher) Kyrios-V., DM 3.80.

PEPERZAK A. TH., *Der heutige Mensch und die Heilsfrage.* Eine philosophische Hinführung. (theologisches seminar) (224.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 22.50.

RAHNER KARL/THÜSING WILHELM *Christologie — systematisch und exegetisch.* Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung. (Qu. disp. 55) (315.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 34.—.

RECHEIS ATHANAS, *Das gebetete Evangelium.* (36.) Veritas, Linz o. J. Kart. lam. S 12.—, DM 1.80, sfr 2.—.

RUF AMBROSIUS KARL, *Sünde — was ist das?* (146.) Kösel, München 1972. Kart. DM 15.—.

SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Atti del II. Congresso Catechistico Internazionale Roma settembre 1971.* (579.) Editrice Studium, Roma 1972.

SCHALOM BEN-CHORIN, *Judentum und Christentum im technologischen Zeitalter.* Drei Essays. (55.) Kyrios-V., Meitingen/ Veritas-V., Linz 1972. Kart. lam. DM 5.—.

SCHNEE GERASIMA, *Alles Erste bleibt ewig.* Handreichungen zur religiösen Erziehung in Elternhaus und Kindergarten. (86.) Auer, Donauwörth 1972. Kart. lam. DM 5.80, S 44.10.

SCHNEIDER GERHARD, *Anfragen an das Neue Testament.* (165.) Ludgerus-V., Essen 1971. Kart. lam. DM 13.50.

SCHOTT-MESSBUCH, *Die neuen Wochentags-Lesungen.* Teil 3:6. — 20. Woche im Jahreskreis. (698.) Herder, Freiburg 1972. Brosch.

SECKLER MAX, *Theologie vor Gericht.* Der Fall Wilhelm Koch. — Ein Bericht. (Contubernium, Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Bd. 3) (76.) Mohr (Siebeck), Tübingen 1972. Brosch. DM 12.80.

SORGER KARLHEINZ, *Gleichnisse im Unterricht.* Grundsätzliche Überlegungen — Hilfen für die Praxis. (167.) Driewer, Essen 1972. Kart. lam. DM 13.50.

SPAEMANN HEINRICH, *Wege ins Beten.* Meditation und Gespräch. (Kleine Schriften zur Theologie) (88.) Kösel, München 1972. Kart. DM 8.—.

STAUDACHER HARTMANN, Katholischer *Glaube im Credo des Volkes Gottes.* Darbietung und kurze Erklärung. (63.) Glaubensapostolat des III. Ordens, Wien o. J. Brosch.

THIELICKE HELMUT, *Die geheime Frage nach Gott.* Hintergründe unserer geistigen Situation. (205.) (Herder-Bücherei 429) Freiburg 1972. Kart. lam. DM 4.90, sfr 6.40, S 37.25.

VELLAY PIERRE, *Le vécu de l'avortement.* (Pour mieux vivre, collection dirigée par B. Delarge, Nr. 34) (174.) Editions Universitaires, Paris 1972. Kart. lam. F 15.50.

WESTERMANN CLAUS, *Genesis 1-11.* (Erträge der Forschung, Bd. 7) (XXV u. 108.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972. Kart. DM 18.—.

ZENETTI LOTHAR, *Texte der Zuversicht.* Für den Einzelnen und die Gemeinde. (Pfeiffer-Werkbücher 105) (324.). München 1972 Paperback. DM 16.80, sfr 20.90.

HERAUSGEBER

BÄUMER REMIGIUS, *Von Konstanz nach Trient.* Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. (FS f. August Franzen) (XII u. 745.) Schöningh, Paderborn 1972. Ln. DM 78.—.

ERNST WILHELM,*Moraltheologische Probleme in der Diskussion.* (279.) St. Benno-V., Leipzig o. J. Ln.

ESSER WOLFGANG G., *Zum Religionsunterricht morgen.* III. Konzeptionen und Modelle zu künftiger Praxis in der Grundschule. (557.) Pfeiffer, München/Jugenddienst-V., Wuppertal 1972. Paperback DM 36.—, sfr 44.30.

GÜLDEN JOSEF, *Vom Advent zum Advent.* Wegweiser durch das katholische Kirchenjahr 1972/73. (60 Bildtafeln) Kyrios-V., Freising. DM 9.80.

JAEGER HENRY-EVRARD, *Zeugnis für die Einheit.* Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Bd. III: Anglikanismus. (288.) Grünewald, Mainz 1972. Snolin DM 54.—.

MARBÖCK JOHANN/ZINNHOBLER RUDOLF, *Priesterbild im Wandel.* Theologische, geschichtliche und praktische Aspekte des Priesterbildes. (Linzer Theologische Reihe, Bd. 1. Festschrift für Alois Gruber) (217.) Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1972. Kart. lam. S 78.—, DM 12.—.

RATZINGER JOSEPH, *Die Frage nach Gott.* (Qu. disp. 56) (175.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 16.—.

ROHNER PETER, *Verständnis für den anderen.* Beiträge zur Praxis des Zusammenlebens. (Leben lernen 4) (180.) Pfeiffer, München 1972. Kart. DM 16.80 sfr 20.90.

ZAUNER WILHELM/ERHARTER HELMUT, *Freiheit — Schuld — Vergebung.* Österreichische Pastoraltagung 28.—30. Dezember 1971. (128.) Herder, Wien 1972. Kart. S 86.—, DM 13.80.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

LADRIÈRE JEAN, *Rede der Wissenschaft — Wort des Glaubens.* (261.) Kösel, München 1972. Paperback DM 28.80.

Der Autor ist Theologe und Professor für Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie an der Universität Löwen. Er legt in dem Buch eine Sammlung von Aufsätzen vor, die von J. Fleischhauer aus dem Französischen ins Deutsche übertragen wurden. Absicht des Buches ist es, die Sprache des christlichen Glaubens durch die Vernunft zu prüfen und im allgemeinen Kontext der Sprachuntersuchungen zu sehen. Dafür bietet Sprachanalyse ein besonders geeignetes Instrument. Vorteilhaft für das Buch ist es, daß es mit der Definition einiger Begriffe beginnt, die in sprachanalytischen Untersuchungen wichtig sind. In einem wissenschaftstheoretischen Aufsatz werden drei Gruppen: formale, empirisch-formale und hermeneutische Wissenschaften unterschie-

den. Die letzten müßten dort einsetzen, wo wir Bedeutungen vor uns haben. Es wird die Frage gestellt, ob die sog. Geisteswissenschaften die Naturwissenschaften als ihr Vorbild anerkennen müssen. So werden für die Geschichtswissenschaften zwei Erklärungsmodelle vorgeschlagen, nämlich Erklärung in Projekttermen oder in Systemtermen (45). Der Historiker bleibt in sein Interpretationsinstrument miteingeschlossen. Seine Situation muß zuerst geklärt werden, bevor die Frage nach der Gültigkeit seiner Arbeit gestellt wird. Historische Theorie vermag sich nicht selbst zu begründen. Man könnte ihre Rechtfertigung in einer Metatheorie oder in einem pragmatischen Kriterium suchen. Beim Versuch einer kritischen Begründung von Hermeneutik stoßen wir auf das Problem einer privilegierten interpretativen Situation und folglich einer privilegierten Sprache. Dabei begegnet uns die Frage, ob sich tatsächlich eine Form von Sprache finden läßt, in der eine vollständige Selbsterhellung des interpretierenden Subjekts möglich ist. Da diese Möglichkeit zu verneinen ist, gelangen wir zur Idee eines Wissens, das kritisch ist, ohne begründbar zu sein (53). Diese Position führt L. leider nicht mehr aus und er zeigt auch nicht, welche Modifizierungen sie für seine vorgeschlagene Wissenschaftstheorie zur Folge hätte. Das hermeneutische Problem bleibt für ihn dort weiterhin akut, wo es sich um die Rückgabe objektivierter Sprache an den Sprecher handelt.

In einem weiteren Aufsatz wird der Versuch des Neopositivismus, vor allem im Bezug auf ein sprachliches Sinnkriterium dargestellt. Dabei fällt auf, daß auch dann noch von Positivismus geredet wird, wenn an der Basis des „unmittelbar Gegebenen" längst nicht mehr festgehalten wird. Der Ursprung dieser Sinntheorie liegt nicht erst in Wittgensteins Tractatus, sondern schon in den Fragestellungen Russels und Freges. In der strengen Verifikationstheorie wird zwischen einem Empirismus — und einem Verifizierbarkeitsprinzip unterschieden. Ausführlich dargestellt wird die Erweiterung des Sinnkriteriums durch R. Carnap (Testibility and Meaning): Die Idee der Verifizierung wird durch die der Konfirmation ersetzt. Die erweiterten Sinnkriterien bringen beschreibende, beobachtbare und realisierbare Prädikate ins Spiel. Es sind die Kriterien der totalen Beweisbarkeit, der totalen Bestätigbarkeit sowie der einfachen Beweisbarkeit und der einfachen Bestätigbarkeit. Nach Hempel beruhen diese Kriterien auf dem der Übersetzbarkeit: eine Proposition wird sinnvoll genannt, wenn sie in eine empirische Sprache übersetzbar wird.

Einen breiten Platz nimmt die Darstellung von Evans Theorie der „selbst-implizierenden Sprache" ein, sowie deren Anwendung auf die biblische Sprache. Es handelt sich dabei um das Referat eines Buches (The Logic of Selfinvolvement). Schade ist, daß der Autor Wittgenstein in der französischen Übersetzung zitiert und der deutsche Übersetzer auf den Originaltext verzichtet: „was geschieht" statt: „was der Fall ist" (Tractatus 4.024) (101). Da wird kurz die Theorie der performativen Sprache von Austin dargestellt, die Evans weiterentwickelt hat. Vor allem wird der Unterschied zwischen „Performativ" und „Konstativ" übersichtlich gezeigt, was aber aus zweiter Hand stammen dürfte. An einem Beispiel der biblischen Sprache wird gezeigt, was „selbstimplizierende Sprache" meint: Eine Proposition ist dann selbst-implizierend, wenn sie eine Verhaltensweise und eine Verpflichtung ist, wenn sie die Kraft des Verhaltens und der Verpflichtung besitzt. Evans entwickelt hier eine Theorie des expressiven Sprachgebrauchs, der einen Affekt, ein gefühls- oder ein seelenoffenbarendes (selbstoffenbarendes) Verhalten ausdrückt. Nach dem Gesichtspunkt der funktionalen Analyse von Sprache werden drei Sprachmodi unterschieden: ein performativer, ein kausaler und ein expressiver. Wo L. die Theorie von Evans weiterführend auf die Sprache des Glaubens anwenden will, kommt er zu einigen Ungereimtheiten: Die sprachlichen Zeichen, durch die sich „Gott" manifestiert, offenbaren eine bestimmte Eigenschaft der göttlichen Wirklichkeit. Sie sind nicht durch andere Zeichen ersetzbar (145). Das klingt nach einer realistisch-semantischen Abbildtheorie in bezug auf die göttliche Wirklichkeit. Auch ist es fraglich, ob über diese „Wirklichkeit" deskriptiv wie über Welt gesprochen werden kann, was L. völlig unvermittelt und selbstverständlich tut. Die referierten analytischen Theorien scheinen im Bewußtsein des Theologen noch nicht voll zum Tragen zu kommen.

In einem Aufsatz über den Glauben wird Hermeneutik als Verinnerlichung des signifikanten Lebens angesehen. Das Glaubenswort bringt wie das Offenbarungswort das Gesagte in der Handlung des Sagens selbst zum Dasein. Seine Proklamation ist totaler existentieller Schritt, eine „Operation des Herzens" (203). Als Wort des Herzens ist das Glaubenswort immer zugleich Verständnis und Unverständnis seiner selbst und seines Gegenstandes. Das Verhältnis des Glaubens zur Wahrheit wird als eschatologisch bezeichnet, zugleich im vollen Sinn aktuell und ganz zukünftig. Der Mythos im Glaubenswort wird als eine Pädagogik des Überschreitens und der Konstituierung verstanden. Wenn zwischen Rede und Wort unterschieden wird, werden keine ausreichenden Unterscheidungskriterien angegeben; es werden dabei überhaupt deskriptive Sprache und Spekulation vermengt. Die Sprache der Ethik scheint dem Autor die geeignetste Sprache für den Glauben zu sein (254). Es wird sogar von „Verifikation" gesprochen:

das Glaubenswort wird wahr, indem es ausgeführt wird und wenn es immer wirksamer wird (259). Derartigen Feststellungen fehlt aber jedes pragmatische Problembewußtsein, denn zu den Wirkungen dieser Sprache gehören eben auch Fanatismus, Verfolgung und Inquisition, die kaum Wahrheitskriterien abgeben dürften.

Auf das Ganze gesehen stehen gut dargestellte analytische Theorien und logische Untersuchungen ziemlich unvermittelt neben philosophischen und theologischen Wortspekulationen. Wird über die Sprache des Glaubens gesprochen, dann werden metasprachliche Beschreibungen und objektsprachliche Glaubenssätze nicht auseinander gehalten, was der Klarheit sehr schadet. Ungewohnt ist es noch, von einem „mittleren Wittgenstein" in bezug auf seine „Philosophischen Untersuchungen" zu sprechen. Eine solche Bezeichnung kann sich nur auf die zeitliche Abfolge seiner Werke beziehen, nicht aber auf seine philosophischen Positionen. Hat man diese im Auge, dann ist es adäquater, vom „ersten" und „zweiten", oder vom „frühen" und „späten" Wittgenstein zu sprechen. Die große Wende liegt zwischen dem „Tractatus" und den „Philosophischen Untersuchungen".

Trotz der Einwände ist das Buch gerade für Theologen sehr lesenswert, da es in wichtige Fragen der Sprachanalyse einführt und analytische Theorien vorstellt, die auf religiöse Sprache anwendbar sind. Allerdings zeigt das Unternehmen, wie schwierig es ist, inhaltlich recht verschiedene Aufsätze unter einen gemeinsamen Nenner zu bringen.

Graz *Anton Grabner-Haider*

SECKLER MAX/PESCH OTTO/BROSSEDER JOHANNES/PANNENBERG WOLFHART (Hg.), *Begegnung*. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (839.) Styria, Graz 1972. DM 98.—.

Der prachtvolle Band birgt viele Kostbarkeiten. Der Titel gibt die Persönlichkeit Prof. H. Fries' (München) wieder, dem dieser Band als Festgabe gewidmet ist. Dem entspricht auch die Bibliographie des Geehrten am Ende des Bandes (807 bis 936). Es ist verständlich, daß nur die Grundlinien in der Besprechung aufgezeigt werden können. Das Thema selbst ist in zwei große Teile gegliedert. I Begegnung (es geht hier mehr um das Theoretische), II Begegnungen (hier steht das Konkrete stärker im Vordergrund). Aus den 56 Beiträgen seien einige hervorgehoben.

W. Pannenberg fragt in seinem Beitrag „Die Geschichtlichkeit der Wahrheit und die ökumenische Diskussion", ob „nicht heute viele dazu neigen, die kontroversen Bekenntnisaussagen der Vergangenheit historisch zu relativieren, die einander entgegengesetzten Glaubensformulierungen nur als Ausdruck einer je verschiedenen geschichtlichen Situation zu deuten und auf diese Weise einen trennenden Gegensatz zu bestreiten, ohne doch die damals umkämpften Inhalte in einer neuen, beiden Seiten gerecht werdenden Form aussagen zu können" (31/32). Verstärkt wird diese Tendenz noch dadurch, daß heute eher die existentielle Echtheit des Glaubensaktes angestrebt wird, nicht aber unbedingt die objektiv aussagbaren Glaubensinhalte. P. sieht das Ganze in einem größeren Ganzen: „Die kirchliche Form des Prozesses theologischer Verständigung gehört selbst zur Gestalt ihrer Wahrheit, als Bedingung ihrer integrativen Kraft" (39). *M. Secklers* Abhandlung „Über den Kompromiß in Sachen der Lehre" stellt eine ungenügende theologische Reflexion dieser Notwendigkeit fest, er nennt dies „Kompromißvergessenheit" (52). Kompromiß scheint aber ein besserer Weg als überstimmende Mehrheit. *H. Ott* führt seine früher einmal geäußerten Gedanken über Theologie als Gebet und Wissenschaft in „Theologie als Denk-akt und als Glaubens-akt" weiter. Die Theologie ist zum Unterschied von (persönlichem) Glauben in die Gesamtheit der Kirche gestellt.

Aus dem Bereich Philosophie-Theologie finden sich folgende Beiträge: Philosophischer und Religiöser Glaube *(J. Splett)*, Ende der philosophischen Theologie? *(F. Wiedmann)*. *Möller* gibt in seinem Beitrag „Verheißungen, Utopien, Hoffnung" zunächst einen Einblick in die Tradition, um so die Sachproblematik der Gegenwart aus ihrem Voraus zu bedenken. Ergebnis: „Hoffnung wird nur sinnvoll, wenn sie in einer umgreifenden Realität begründet ist. Der religiöse Mensch wird hier von ‚Gott' sprechen" (118). In *N. Schiffers'* Beitrag „Interdisziplinäre Zusammenarbeit — eine ökumenische Forderung" wird die Notwendigkeit betont, „das geschichtliche Werden unserer Wirklichkeitserkenntnis zu beachten" (147) und jene „Armut im Geiste" anzunehmen, die das Gespräch mit a-metaphysischen und a-theologischen Erfolgswissenschaften benötigt. *J. B. Metz* greift die Anliegen „zu einer interdisziplinär orientierten Theologie" auf und sieht zwei Problempunkte: 1. Die Frage nach der Theoriefähigkeit und der entsprechenden Theoriebildung in der Theologie. 2. Die Frage nach dem Universalitätsanspruch der Theologie und ihrer Kirchlichkeit. Während meist der Ökumenismus als Gegenbewegung zu einer negativen Entwicklung der Trennung gesehen wird, bringt *A. Brandenburg* („Eine theologische Urspaltung") positive Elemente in jenem Prozeß zur Geltung und fragt dann: „Haben angesichts der Infragestellung zentraler Wahrheiten, ja der Substanz des Christlichen überhaupt, durch die moderne Wissenschaft, zumal durch Naturwissenschaft, Soziologie, Psychologie, Neuhumanismus und

vor allem durch das moderne Geschichtlichkeitsdenken, die Unterscheidungslehren noch das Gewicht, das sie ehedem hatten?" (187).

K. Rahners „Perspektiven einer zukünftigen ökumenischen Theologie" holen weit aus. Die Grundthesen für die Neugestaltung des ökumenischen Gesprächs sind: 1. Weitung zum Gespräch mit der säkularisierten Welt. 2. Miteinbeziehen nicht-theologischer Aspekte (geistesgeschichtliche, gesellschaftliche und sprachwissenschaftliche). 3. Beachtung der theologischen Relevanz der Fragen, da „der weitaus größere Teil der in den verschiedenen Kirchentümern beheimateten Christen keine wirkliche Kenntnis der konfessionsbildenden Unterschiede hat" (208). In *E. Schlinks* Beitrag „Zur Unterscheidung von Jus divinum und Jus humanum" klingt ein wenig die Zentralfrage nach der „Hierarchie der Wahrheiten" an. Dieser Frage hätte man einen eigenen Beitrag widmen müssen. — Nach Beiträgen über Eucharistie und Ehe stellt *St. Pfürtner* die Alternative: „Autonomie des Menschen — Autonomie Gottes". Dabei 4 Thesen: 1. Unsere Rede von Gott muß vom heutigen Verstehenshorizont des Menschen her erfolgen. 2. Nicht der Gottgedanke, sondern der Mensch auf seinem Weg zu einem menschlicheren Leben ist heute Kriterium für Wahrheit geworden. 3. Der neuzeitliche Autonomie-Anspruch des Menschen widerspricht nicht grundsätzlich der Gottesidee des Evangeliums, sondern bezeichnet die Voraussetzung, nach der sie im Sinn unseres gegenwärtigen Wahrheitsbewußtseins auszulegen ist. 4. Die Kirche muß die Autonomie des Menschen endlich glaubwürdig zur Darstellung bringen.

Aus dem mehr historischen Teil sind *B. Caspers* „Gesichtspunkte für eine Geschichte der deutschen katholischen Theologie im 19. Jahrhundert" hervorzuheben. Daß aber bei der Literaturangabe zu A. Günther die Wiener Forschungen und Arbeiten nicht erwähnt werden, ist eine Unterlassung. Die Neuscholastik an den Rationalismus des 18. Jahrhunderts anzuknüpfen, ist eine notwendige Geschichtskorrektur.

Der Großteil der Beiträge konnte nicht erwähnt werden, obwohl es geschehen hätte sollen. Es wird eine Tour d'horizon der gesamten Theologie geboten. Dabei steht nicht das Ergebnis im Vordergrund, sondern Anregung und Impuls. Die Rückführung zu einer innertheologischen Einheit, die die Disziplintrennung transzendiert, bestimmt diese „Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs". Durch die Behandlung zeitnaher Grundfragen bewahrt sich das Buch vor Oberflächlichkeit und Spannungslosigkeit.

Eine „Fest"-schrift, nach deren Lektüre man nur wünschen kann, daß das im Fest Begangene auch den Alltag bestimme.

STÜTTGEN ALBERT, *Kriterien einer Ideologiekritik.* Ihre Anwendung auf Christentum und Marxismus. (144). Grünewald, Mainz 1972. Kart. DM 16.50.

Die erste Arbeit zum Thema „Ideologie und Christentum" erschien 1965 von K. Rahner (Concilium 1. Jg. 475 ff). Darin werden zunächst unberechtigte Ideologieverdächtigungen des Christentums zurückgewiesen, sofern sie aus falschen erkenntnistheoretischen, soziologisch-historischen, theologischen oder erkenntnismetaphysischen Gründen kommen. Rahner sieht jedoch auch für das Christentum Gefahren der Ideologisierung, da sich einerseits das transzendentale Geheimnis des unbegreiflichen Gottes und dessen Heilsangebot in kategorialen, geschichtlichen, institutionellen, sakramentalen und rechtlichen Objektivationen sichtbar machen muß und damit die Gefahr gegeben ist, daß solche Objektivationen für das Geheimnis göttlicher Selbstoffenbarung gehalten werden, sich anderseits die Kirche oftmals (rein historisch-faktisch) zur Rechtfertigung eines gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen oder wissenschaftlichen Zustandes in reaktionärer oder revolutionärer Art gebrauchen ließ oder auch selber mißbrauchte.
Der Autor bleibt auf dieser Linie Rahners, zieht allerdings den Marxismus als Weltanschauung in die Untersuchung ein und weitet schließlich das Ganze von der theologischen Ebene in das Feld des Praktisch-Politischen. Die Kennzeichen einer Ideologie sind für ihn: „Totalitätsanspruch, Erfahrungsfremdheit, überlebter Erkenntnishorizont, Undurchsichtigkeit der Denkvoraussetzungen, Vorurteil und Klischee. Damit wird ungefähr jene Umschreibung geboten, die R. Lauth als Definition angibt: Ideologie ist eine scheinwissenschaftliche Interpretation der Wirklichkeit im Dienste einer praktisch-gesellschaftlichen Zielsetzung, die sie rückläufig legitimieren soll. Mit dem Hinweis auf die permanente Reflexion ist der einzig zielführende Ausweg aus der Gefahr der Ideologisierung angegeben.
Das Buch entspricht der Absicht, ein wissenschaftlich gut fundierter, aber allgemein verständlicher Beitrag zu diesem wichtigen Thema zu sein.

ORAISON MARC, *Zufall und Leben.* Hat die Biologie das letzte Wort? (164.) Knecht, Frankfurt/M. 1972. Efalin DM 14.80.

Dieses Buch ist keine wissenschaftsimmanente Auseinandersetzung mit dem bekannten Bestseller J. Monods „Zufall und Notwendigkeit" (Philosophische Fragen der modernen Biologie. München 1971), ist aber von diesem beeinträchtigt, wie schon die Titelfassung zeigt. Es sei darum im Anschluß an J. Haas (StdZ 97 [1972] 19 ff) auf den Grundduktus dieses Buches verwiesen: „Nach Monod sind Lebewesen mit

einem Plan ausgestattete Objekte, den sie in ihrer Struktur darstellen und durch ihre Leistungen ausführen. Ihre Merkmale sind: Teleonomie, Selbstbestimmung und Fortpflanzungsfähigkeit. Sie sind chemische Maschinen, die zur Sicherung der Kohärenz ihrer Struktur und Leistung eines kybernetischen (Steuerungs-)Systems bedürfen. Diese Steuerung wird durch die Proteine besorgt... Die Grundlage für das Steuerungsvermögen der Proteine ist ihr stereospezifisches chemisches Erkennungsvermögen, dessen ‚Geheimnis' in ihrer Struktur, letztlich in ihrer Primärstruktur gründet. Diese ist ‚zufällig', das heißt, es gibt keine Regel, nach der eine bestimmte Aminosäure eine bestimmte andere fordert. Die Primärstruktur der Proteine hat sich aus einem ‚völlig blinden Spiel' ergeben, ebenso auch Ursprung und Evolution der gesamten Biosphäre... Das ganze System ist total konservativ und scheint sich jeder Evolution zu widersetzen. Der Mechanismus ist aber als Mikrosystem anfällig für Störungen — Mutationen —, die dem Zufall unterliegen und keine Beziehung zu den Auswirkungen haben, die sie in der teleonomen Funktion der Proteine ausüben können. Der Zufall liegt also jeglicher Schöpfung in der belebten Natur zugrunde, das ist die einzig mögliche Hypothese".

Damit ist jedoch aufs Ganze die Universalzuständigkeit der biologischen Wissenschaft mitausgesprochen. Das bildet auch den Ansatz für Oraison: Hat die Biologie das letzte Wort? In kreisenden Denkbewegungen feuilletonistischen Stils wird die Antwort vorbereitet: Wissen (1. Kap.) ist mehr als biologisches Wissen — eine Kritik des Positivismus läuft ab, ohne daß man die Höhe der Denkbewegung merkt — und man ist überzeugt. Der Mensch (2. Kap.) ist mehr als ein Molekülhaufen — eine verstehende Anthropologie wird geboten, ohne daß man es merkt — und man ist überzeugt. Jetzt kann die positive Antwort gegeben werden: auch andere haben mitzureden.

Eine leichte und anziehende Lektüre zu einem schweren Thema. Man verspürt das positive Anliegen: nicht fertigmachende Kritik ist das Ziel, sondern es geht darum, den Biologen als Mit-wisser mit-denken und mitreden zu lassen und mit ihm mit-zudenken. Das Buch könnte entsprechend gegliedert in Fortsetzungen in Kirchenzeitungen erscheinen und im Rundfunk gelesen werden.

HANIEL FRITZ VON, *Gibt es ein Ende des Fortschritts?* (129.) Echter, Würzburg 1971. Kart. DM 6.80.

Der Autor, Mitarbeiter des „Rheinischen Merkur", legt in diesem Büchlein die Finger auf die Wunden der Zeit: als solche versteht er alle Dekadenz- und Degenerationserscheinungen in Kultur und Zivilisation. Ein Beispiel: durch die Massenmedien ist an Stelle von (meditativer) Bildung (registrierende) Up-to-date-Orientiertheit getreten. Dasselbe gilt von Schule, Mode, Gesellschaft, Stellung der Frau, Staat („Der numerierte Bürger") usw. Ob allerdings der moderne Tanz nur ein „Ausdruck der Hölle" (30) sei, bleibe dahingestellt. Auch manche Selbstüberschätzung der Zeit findet sich in dem Buch: „Unsere Zeit kann m. E. eigentlich nur dann richtig begriffen werden, wenn man sie aus einer eschatologischen Sicht zu begreifen versucht, nämlich als einen grandiosen und prometheischen Versuch, der den Turmbau von Babel weit überragt, den Sinn des ganzen Weltgeschehens zu verfälschen und umzudeuten, nicht mehr als ein Geschehen durch die Erlösung in Jesus Christus, sondern als eine einzige große Selbst-Erlösung des Menschen ohne Gott — kraft seines eigenen welt-immanenten Geistes und Trachtens" (94.).

Zu den Einzelaussagen wird man verschiedener Meinung sein können und müssen. Daß wir aber ideen- und ideallos leben, ist das Zeugnis dieses Büchleins.

St. Pölten/Wien *Karl Beck*

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

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 Katholisches Bibelwerk 1971. Kart. lam. sfr. 5.— bzw. 15.80.

Was die atl Wissenschaft der letzten 200 Jahre über das Werden des Pentateuchs aus verschiedenen literarischen Werken erarbeitet hat, wird in diesen zwei Bänden exemplarisch an Hand von Texten aus der Genesis interessierten Bibellesern zugänglich gemacht. Teil 1 enthält in synoptischer Anordnung Genesistexte, die dort in doppelter oder mehrfacher Überlieferung begegnen. Es sind dies Gn 1, 1—2, 7.9 a.15.18—25 (Entstehung der Welt und des Menschen) und Gn 6, 5—9, 17 (Sintflut) aus der Urgeschichte; Gn 15, 1—12.17—21 u. 17, 1—14 (Abrahamsbund), Gn 12, 9—20; 20, 1—18 u. 26, 1—13 (Gefährdung der Ahnfrau), Gn 17, 15—22 u. 18, 1—16 (Verheißung eines Sohnes an Abraham), Gn 28, 10—22 u. 35, 6 a.11—13.15 (Gotteserscheinung an Jakob in Betel) sowie Gn 37, 2—48, 22; 49, 29—50, 26 (Josephserzählung) aus den Patriarchenerzählungen. Der Bibelleser wird dankbar vermerken, daß dem synoptischen Material aus der Urgeschichte auch die entsprechenden einschlägigen Texte aus den altorientalischen Schöpfungsmythen zum Vergleich beigegeben sind. Die literarkritische Aufschlüsselung der Genesistexte hält sich im wesentlichen an den Genesiskommentar von Gunkel (^{6}1964), für die Josephsgeschichte an die Studie von

L. Ruppert, Die Josephserzählung der Genesis (München 1965).

Der Kommentar (Teil 2) enthält vorerst eine Einführung in die literarischen Schichten der Genesis, d. h. in den geschichtlichen Ort von Jahwist, Elohist und Priesterschrift und in deren Theologie. Ob die Verehrung eines Gottes Jahwe bei den Midianitern in vormosaischer Zeit „wahrscheinlich" ist (26), möchte Rez. offenlassen, ebenso z. B. die Zuordnung der vieldiskutierten Stelle Ex 19,6 an E (36). Anschließend werden die Texte aus Teil 1 in folgenden Schritten kommentiert: Worterklärung und Vergleich der Texte der verschiedenen Quellenschichten sowie des außerbiblischen Materials — Traditionsgeschichte — Darstellung der theologischen Aspekte. Ziel des Kommentars sind nicht neue Forschungsergebnisse, wenn auch gerade bei der Urgeschichte die Akzente gegenüber der Darstellung Westermanns z. B. manchmal anders gesetzt werden. Den Schöpfungs- und Fluterzählungen ist übrigens besonderes Augenmerk gewidmet (49 bis 122).

Die zwei Bändchen sind ein brauchbarer Behelf für Proseminare, sie ermöglichen aber auch dem Religionslehrer und dem nachdenklichen Bibelleser, sich an Beispielen aus der Genesis mit den Methoden der Pentateuchkritik und ihrer theologischen Relevanz vertraut zu machen.

HAAG HERBERT, *Biblisches Wörterbuch.* (Herder Bücherei Bd. 394) (414 S., 41 Abb., 2 Karten) Freiburg 1971. Kart. lam. DM. 8.90.

Der Herausgeber des international bekannten „Bibellexikon" legt in der Reihe der Nachschlagwerke der Herder-Bücherei ein Sachwörterbuch zur Bibel vor, das auf der Grundlage des großen Bibellexikons erarbeitet wurde. Eine Anzahl von Artikeln wurde neu geschrieben. Über 800 Stichwörter bieten im Rahmen eines preiswerten Taschenbuches ein Optimum an Information über Personen, Realien, Orte der Bibel und ihre Umwelt sowie über die einzelnen Bücher des Alten und Neuen Testamentes. Die Linie eines Reallexikons wird konsequent durchgehalten, theologische Begriffe werden bewußt ausgeklammert. Dafür muß der Benützer zum großen Bibellexikon oder anderen Hilfsmitteln greifen. Die Aufnahme des Stichwortes École Biblique hätte vielleicht auch das Stichwort (Päpstliches) Bibelinstitut gerechtfertigt.
Jeder Bibelleser, Prediger oder Religionslehrer sollte für präzise Auskünfte über biblische Realien wenigstens den „kleinen Haag" neben seiner Bibel stehen haben.

Linz *Johannes Marböck*

BAUMANN ROLF, *Mitte und Norm des Christlichen.* Eine Auslegung von 1 Kor 1, 1—3, (NTA NF5) (319.) Aschendorff, Münster 1968, Ln, DM 48.—.

Da es einen größeren, neuen wissenschaftlichen Kommentar zu 1 Kor auf katholischer Seite im deutschen Sprachraum z. Zt. nicht gibt, greift man mit Interesse zu einer Auslegung von 1 Kor 1, 1—3, 4. Mit reicher Literaturkenntnis (305 bis 318), sauberer Methodik und kerygmatischem Interesse interpretiert B. diese gleich schwierigen wie interessanten Kapitel.
Nach einem Einblick in die Forschungsgeschichte „am ersten Korintherbrief" (7 bis 19) wird im 2. Teil die eigene, umsichtige Auslegung angeboten. Die Gliederung von 1 Kor 1, 1—3, 4 wird aus literarischen und sachlichen Argumenten gewonnen und in 3, 4 ein wesentlicher Einschnitt gesehen. Briefpräskript (1, 1—3), Proömium (1, 4—9) und erste Themenstellung (1, 10—17: Parteiungen in der Gemeinde, „Musterbeispiel paulinischer Paränese", 64) bieten erste Ergebnisse im Hinblick auf die Fragestellung des Vf. Er faßt sie jeweils nach jedem Abschnitt zusammen. Den schwierigen und daher vieldiskutierten V17b behandelt er eigens, vermittelt in reichem Belegmaterial die Auseinandersetzung H. Schlier — U. Wilkkens, um dann als vermittelnde Lösung anzubieten: Σοφία λόγου ist damit als *legitimes christliches Charisma,* genauerhin als pneumatisch-charismatische Rede, als Charisma der „Weisheitsrede" zu verstehen (78 f). Sie hat eine formale und inhaltliche Seite. „Entscheidend ist weder die formale noch die inhaltliche Seite dieser Weisheitsrede, sondern ihre theologische Überbewertung und zu hohe und exklusive Einschätzung durch die Korinther, begründet in hellenistischem Pneuma-Verständnis" (79).
Die den Abschnitten 1 Kor 1, 18—25 und 1, 26—31 beigegebenen Exkurse erhellen gut moderne Paulusforschung und zeitgenössischen Hintergrund. Mit Erwartung liest man das einführende Kapitel zu 1 Kor 2, 6—3, 4, das die religionsgeschichtlichen, offenbarungskritischen, begrifflichen und spätpaulinischen (Kol, Eph, Hebr) Anschauungen durch umfangreiches Belegmaterial verdeutlichen und die schwierige Diktion des Apostels für den heutigen Leser verständlich machen soll (171—209). Heil und Rechtfertigung geschieht nicht in ausgeklügelter menschlicher Gnosis-Sophia, sondern in der göttlichen Weisheit des törichten Kreuzes und der noch törichteren Kreuzespredigt. Die Initiative der Heilsökonomie insgesamt und auch für die Gläubigen von Korinth liegt bei Gott, nicht in menschlicher Gnosis, d. h. menschlicher Leistung, sonst wäre eben Selbsterlösung via „menschliche Weisheit" möglich.
Der dritte Abschnitt will die Ergebnisse der Einzelauslegung bibeltheologisch wertend zusammenfassen und sieht in 1 Kor 1, 1—3, 4 „Mitte und Norm des Christlichen". Paulus schreibt „enthusiastischen Christen" (280).

Er erkennt die für die Gemeinde tödliche Gefahr, die den Erstlesern vielleicht gar nicht so deutlich war: „Die Gefahr, daß der Christusleib, der die Gemeinde ist, zerteilt wird; die Gefahr, daß Menschen faktisch an die Stelle des Christus gesetzt werden und Christus beiseiteschieben; die Gefahr, daß das Charisma dem Kreuz, der λόγος σοφίας dem λόγος τοῦ σταυροῦ Konkurrenz macht und so das Kreuz des Christus entleert, d. h. um seine rettende Wirkung gebracht wird" (281). Wie reagiert Paulus? Er verweist auf die Realität der Gnade, hält den Korinthern die sich aus ihrer Berufung ergebende Verantwortung und Verpflichtung vor Augen, ruft sie zur eigenen Entscheidung auf, indem er sie „hortativ" erinnert und begründend „im Zuschnitt auf den Hörer" die Anfangswirklichkeit ihres Christseins interpretiert. „Für das Vorgehen des Apostels ist typisch, daß er die Position der Korinther „vergrundsätzlicht" und zu Ende denkt, ihnen Folgen ihres Verhaltens vor Augen führt, an die sie selbst nicht denken, und ihre faktische Abwertung des Wortes vom Kreuz gegenüber der Hochschätzung der Weisheitsrede neben die ablehnende Reaktion der Welt auf das Wort vom Kreuz stellt — nicht um die Korinther zu verdammen, sondern um sie auf diese Weise zur Besinnung zu rufen und für die Wahrheit zurückzugewinnen (1, 18.22 f; 2, 6.12.14)" (286). „Das Wort vom Kreuz" stellt sich als entscheidendes Wort des Apostels, als Mitte seiner Theologie heraus, wobei der Ausgangspunkt christologisch ist mit theozentrischer Aussage und eminent anthropologischen Konsequenzen, so daß „das Kreuz die Norm ist, die den Glaubenden nötigt, auch seine eigene Existenz „radikal geschichtlich" zu verstehen" (300).

B. wählt gerade diesen Textabschnitt aus 1 Kor, weil er zentrale Bedeutung innerhalb der paulinischen Briefe hat (4) und wegen der Auseinandersetzungen des Apostels mit den Enthusiasten (5).

Trotz der synthetischen Kraft des Vfs. im Abschnitt 3 und der reichen, fast überreichen Zitate aus der Literaturfülle sei die Frage gestattet: Kann von der „Mitte und Norm des Christlichen" bei Paulus bibeltheologisch gesprochen werden, wenn 1 Kor 15 oder 1 Kor 9, 1, um nur zwei Stellen zu nennen, kaum beachtet werden? Müßte nicht gerade im bibeltheologischen Abschnitt, vielleicht unter Weglassung mancher „schöner Zitate" bedeutender gegenwärtiger Theologen, stärker das Problem reflektiert und artikuliert werden, *warum* denn für Paulus „das Kreuz" und „das Wort vom Kreuz" so zentrale Bedeutung für die Einheit der Gemeinde, für das rechte Gottes- und Menschenverständnis, ja für die ganze Rechtfertigungslehre hat? Es scheint, daß der anspruchsvolle Buchtitel die übrigen Kapitel des 1 Kor hinsichtlich bibeltheologischer Aussagen stärker miteinbeziehen sollte als es hier geschieht.

Eine beigegebene Textübersetzung am Beginn eines jeden Abschnittes wäre dienlich, denn die Auskunft S. 305 bereitet Unbehagen. Die kritischen Anmerkungen wollen den Wert dieses thematischen Kommentars mit seinem reichen Material nicht schmälern, sondern gerade in Richtung biblisch-ntl Theologie weiterfragen.

St. Pölten *Ferdinand Staudinger*

KIRCHENGESCHICHTE

SECKLER MAX, *Theologie vor Gericht.* Der Fall Wilhelm Koch. Ein Bericht. (Contubernium, Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Bd. 3) (76.) Mohr (Siebeck), Tübingen 1972. Brosch. DM 12.80.

Mit einer Dramatik, die sich wie ein Kriminalroman liest, schildert Vf. den Streit zwischen dem progressiven Tübinger Theologieprofessor Wilhelm Koch und dem konservativen Seminarregens von Rottenburg, Benedikt Rieg. Der Streit erhielt dadurch seine besondere Verschärfung, daß gerade damals von Pius X. der „Anti-Modernisteneid" vorgeschrieben und alle Tendenzen des Modernismus und Reformkatholizismus inquisitorisch verfolgt wurden. Rieg sah in diesem Eid seine Bestätigung, Koch aber eine Herausforderung. Bischof Keppler, der zwischen beiden vermitteln wollte, wurde selbst beim Nuntius und in Rom wegen zu großer Milde angezeigt. Rieg beanstandet folgende skandalösen Neuerungen des Dogmatikprofessors Koch: Die historisch-kritische Methode führt einfach zu Tatsachen, gegen die jede kirchliche Autorität sinnlos ist: auch Christus konnte irren, zeigt Gedächtnisschwächen und wurde sich erst allmählich seiner Gottheit bewußt; auch Laien können gültig absolvieren und die letzte Ölung erteilen; auch einfache Priester können Diakone und Priester weihen; es gibt keine Dämonen, die Besessenheit ist als Wahnsinn zu verstehen. So führte der Streit zu dramatischen Höhepunkten: Indizierung einer Schrift Kochs; gerichtliche Beschlagnahme einer Schrift Riegs; Haussuchung nach versteckten Exemplaren; Verurteilung zu einer Geldstrafe von 1000 Mark; Pensionierung Riegs und Absetzung Kochs von seiner Professur.

Kirchengeschichte in der Nußschale? Alltäglicher Skandal, wie er überall passieren kann? Ja, und doch zeigt dieser „Fall" grndsätzliche Züge: Die Auseinandersetzung zwischen den Progressiven und den Konservativen ist nicht von heute, sondern so alt wie die Kirchengeschichte, sie ist notwendig und treibt die Entwicklung voran. Die Spannung zwischen dem Bischof und den Theologischen Fakultäten ist durch die Rechtslage

gegeben und es wird von der Persönlichkeit des Professors abhängen, seinen Weg zwischen Freiheit und Gehorsam zu finden. Vf. steht hier als Professor wohl zu parteiisch auf seiten der Fakultät. Man muß verstehen, daß Bischof und Regens die Studenten nicht zu wissenschaftlichen Experten, sondern zu gläubigen und frommen Priestern erziehen wollen. Es ist verletzend, da von „ultramontanen Elementen" zu reden, die die Oberhand gewonnen haben. Er will Kochs Lehre auch nicht durch den Hinweis auf seine Jugend abwerten, denn sonst könnte man ja auch Jesus wegen seiner Jugend nicht voll nehmen. Aber darf man Jesus einfach in den Katalog progressiver Theologieprofessoren einreihen?

Graz *Johann Fischl*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

SCHILLEBEECKX EDWARD, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. (174.) Grünewald, Mainz 1971. Ln. DM 24.—.

Obwohl mehr als die Hälfte des Buches aus Zeitschriftenartikeln des Verfassers besteht, ist der Inhalt nicht bloß eine Sammlung verschiedener Aufsätze zu einem Thema, sondern bildet eine sinnvoll weiterführende Einheit. Sch. umschreibt in seiner Einleitung selbst das Thema (und gibt damit eine Erklärung des Titels): „Woher wissen wir letztlich, daß eine neue, aktualisierende Interpretation der christlichen Botschaft oder irgendeines alten Dogmas ... wirklich dem Evangelium entspricht und in diesem Sinne ‚orthodox' ist?" (9)

Auch für den Theologen (nicht nur für den Naturwissenschafter) wird die Arbeit immer komplizierter und unübersichtlicher. Abgesehen von manchen Seifenblasen, bietet sich eine Fülle neuer Erkenntnisse, ja eine Reihe neuer Wissenschaften an. Man soll nicht darüber staunen, wie klein die Schritte sind, die mit Hilfe einer gewaltigen wissenschaftlichen Apparatur getan werden, — ohne daß man sicher sein kann, daß es wirkliche Fortschritte und nicht (kleine) Schritte „neben dem Weg" sind. Man könnte versucht sein, auf den ganzen wissenschaftlichen Wust einer weithin ratlosen und gerade deshalb so beunruhigend geschäftigen Theologie zu verzichten und sich auf den schlichten Glauben zurückziehen. Den Versuch, einen Ausweg aus einem Dilemma zu bahnen, stellt dieses Buch dar.

Angesichts des bestehenden theologischen Pluralismus, der anscheinend unaufhebbar ist, verzweifelt Sch. an der Möglichkeit, die Rechtgläubigkeit einer Neuinterpretation des Glaubens theoretisch zu verifizieren. Er flüchtet in das Kriterium der „Orthopraxie", von der er selbst wieder gesteht, sie sei „undenkbar ohne ein Element christlich-theoretischen Erkennens und in diesem Sinn von Orthodoxie" (64). Die Frage wird damit nur verschoben; sie heißt dann eben: Was ist rechtes christliches Tun? Im übrigen legt man sich in der Regel zuerst eine Praxis zu, die einem behagt; eine dazupassende Theorie findet man dann schon. Fragwürdig ist auch das „Kriterium der Bejahung einer neuen Interpretation durch die ‚Gemeinde Gottes' als Trägerin der aktualisierenden Interpretation" (75 ff). Dem kirchlichen Lehramt wird eine ziemlich bescheidene Rolle zugeteilt (78 ff). Allerdings werden auch die Theologen zu größerer Bescheidenheit gemahnt. Dankenswert wäre in diesem Zusammenhang der Satz: „Wir können nicht auf eigene Faust die religiöse Sprache reformieren, ohne uns die Frage zu stellen, ob andere unsere neue Sprache auch verstehen werden (82)."

Der wachsende Atheismus, der zu der Groteske einer Theologie ohne Gott geführt hat, und nicht zuletzt der Rationalismus der heutigen Gesellschaft zwingen den Gläubigen, voran den Theologen, sich wieder stärker, ja mit Vorrang, Fragen der Fundamentaltheologie und der Theodizee zuzuwenden. In dieser Hinsicht kann das 5. Kap. des Buches ein engeres Zusammenrücken katholischer und reformatorischer Theologen feststellen.

Im 2. Teil des Buches setzt sich Sch. mit der „neuen kritischen Theorie", speziell mit Jürgen Habermas, auseinander, der Kritik an seinen Vorgängern Adorno und Marcuse übt und selbst schon wieder von der „Neuen Linken" kritisiert wird. Aus dieser Auseinandersetzung glaubt Sch. einen Gewinn für die theologische Hermeneutik ziehen zu können, um sie auf den Weg zu einer „kritischen Theologie" zu führen, die dann zwischen rationalistischer Vernunft und unkritischem Glauben, von beiden angegriffen, ihren „unersetzlichen Beitrag zur Wirklichkeitsinterpretation sowohl der Vernunft als auch des Glaubens" leisten kann (171).

Einer früheren Hermeneutik wird der Vorwurf gemacht, sie habe sich nicht fähig erwiesen, eine Kritik an sich selbst zu üben (115). Bei der heutigen Hermeneutik hat man ständig das bedrückende Gefühl, sie zeige sich unfähig, Kritik an der philosophischen Umwelt zu üben. Trotz sanften Seitenhiebes auf den „blutigen Ernst, mit dem heutige Erneuerungstheologen fast ausschließlich Hermeneutik und Sprachanalyse betreiben und den Strukturalismus studieren" (63), scheint doch auch Sch. all das und überhaupt die Bedeutung der empirischen Wissenschaften für die Theologie und den Glauben etwas zu überschätzen.

Wels *Peter Eder*

FRIES HEINRICH, *Abschied von Gott?* Eine Herausforderung — Versuch einer Antwort.

(126.) (Herder Bücherei 413) Freiburg 1971, Kart. lam. DM 2.90.

Es ist das Verdienst des Vf., in einer Zeit, in der es bei Theologen Mode wird, sich die Formel vom „Tode Gottes" anzueignen, an Hand authentischer Texte zu zeigen, was Atheismus, was „Abschied von Gott" eigentlich bedeutet, wenn es sich um mehr als nur um eine Redensart handeln soll. An den aufgeführten Schlüsseltexten wird eine Entwicklung des Atheismus sichtbar, die selbst vielmehr Ambivalenz und eindeutig „Bekümmertes" birgt (etwa die Vision der „Zukunft des Schreckens" bei Nietzsche oder die Figur der „Hölle" bei Sartre), als es etwa der noch nahezu „fromme Atheismus" bei seinem Gründer Feuerbach ahnen ließ. (Angesichts dieser problematischen Entwicklungslinie ist es freilich erstaunlich, wie heute viele Theologen den Atheismus als wesentliche Voraussetzung einer Theologie nach dem Tode Gottes zu akzeptieren bereit sind). Vf. versucht nun nicht die Problematik des Atheismus bei Nietzsche, Dostojewski, Sartre und Camus einfach billig apologetisch auszuwerten, sondern er hinterfragt zunächst den christlichen Glauben, inwieweit gerade er in seiner Geschichte die Motive des Atheismus, nämlich den Wunsch nach Freiheit, unentfremdeter Existenz, umfassender Emanzipation schuldhaft verdeckt und niedergehalten hat. So ist es also auch nicht an uns, von Gott Abschied zu nehmen, sondern ihm in einer „Metanoia" neu zu begegnen.

Ohne den Wert des Werkes zu schmälern, sei vielleicht noch kritisch vermerkt, ob nicht Nietzsches Intention der Rede vom „Tode Gottes" zu Unrecht verharmlost wird, wenn man, wie Vf. meint, davon nur den Gott der Metaphysik betroffen sein läßt. Außerdem hätte es auch Siegmund Freud, der viele gängige neomarxistische Richtungen inspiriert hat, verdient, in die Reihe bedeutender Atheisten aufgenommen zu werden. Alles in allem freut sich der Rez., daß gerade durch die Form des Taschenbuches die Möglichkeit einer weiten Verbreitung dieser kundigen Auswahl authentischer atheistischer Schlüsseltexte und ihrer vorzüglichen Interpretation durch den Vf. gewährleistet ist.

Graz *Otto König*

SECKLER MAX, *Hoffnungsversuche.* (192.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 16.—.

Die Geschichte zeigt uns eine durchgängige Hoffnung, die allen Menschen naturhaft ins Herz geschrieben ist und die sie auch für die Predigt von der christlichen Hoffnung empfänglich macht. Alle Religionen sind ein Adventglaube, der im christlichen Advent in der Geburt Jesu Christi seine Erfüllung gefunden hat. Christus ist der Weg, der auch uns die Möglichkeit zur Erreichung unseres Heiles aufzeigt. Der Glaube an die Auferstehung ist die letzte und entscheidende Hoffnung, daß wir auch in Not und Verzweiflung das Leben nicht hinwerfen und das Dasein sinnlos finden. Unser christlicher Glaube ist so wesentlich Hoffnung, daß Paulus alle Nicht-glaubenden Menschen nennt, „die keine Hoffnung haben".

Die Künderin der christlichen Hoffnung ist die Kirche. — Der Verfasser der „Hoffnungsversuche" ist Professor für Fundamentaltheologie in Tübingen und so ist es verständlich, daß er die folgenden Kapitel über die Kirche mit besonderer Ausführlichkeit behandelt. Er zeigt, was man unter der „alleinseligmachenden" Kirche wirklich meint und was man nicht meint, er spricht von dem Verhältnis der christlichen Kirchen zueinander und von der „ökumenischen" Bewegung unserer Tage, für die er die Formel findet: „Nicht Wiedervereinigung, sondern Einheit". Wer vereinigen will, muß uniformieren, Zwang ausüben, Besonderheiten abschaffen, was Verarmung bedeutet. Pluralität wird es immer geben, weil unser Verstand einfach unfähig ist, in einer Erkenntnis das Ganze in letzter Vollkommenheit zu erfassen. Was abgebaut werden muß, sind nicht die Sondermeinungen, sondern die Feindschaft! Die vielen Meinungen sollen sein, sie sind komplementär und formen zusammen erst das Ganze.

Das führt den Vf. aber zwangsläufig hin zum kirchlichen Lehramt. Kann denn jeder lehren und schreiben, was er will? Die folgenden Ausführungen, in denen er in 10 Punkten die Auffassungen der beiden Päpste Pius XII. und Paul VI. über das kirchliche Lehramt darlegt, gehören zum wertvollsten des ganzen Buches. Sie zeigen, wie es immer wieder zu Konflikten von Theologen mit der Hierarchie kommen konnte. Er schließt etwas sarkastisch: „So also denkt sich der Heilige Vater die Theologie: als ein Geschöpf der Hierarchie, auf diese im Gewissen verpflichtet, von ihr im Denken genormt, im Hörsaal überwacht, der Sprachregelung unterworfen, der drohenden Gefahr von Maßregelungen jeder Art ausgesetzt und geliebt und geachtet nur als eine dem Willen des Souveräns sich unterwerfende." Aber er weiß, daß alles in der Praxis milde und weitherzig ausgeführt wird und daß die heutige Theologie alles eher ist als ein zentral gesteuertes Instrument der Hierarchie.

Das vorliegende Werk ist keine wissenschaftliche Untersuchung der christlichen Hoffnung, es hat kein einziges Zitat und keine einzige Literaturangabe. Aber gerade deshalb ist es gut leserlich, überall anregend und äußerst informativ über die religiöse Situation der Gegenwart.

Graz *Johann Fischl*

ÖKUMENE

JAEGER HENRY-EVRARD (Hg.), *Zeugnis für die Einheit.* Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Bd. 2: Calvinismus. (252.) Grünewald, Mainz 1971. Snolin DM 19.50.

Wer im Calvinismus bisher nur ein Christentum düsterer Strenge und abweisenden Selbstbewußtseins erblickt hat, wird mit Staunen die vorliegende Anthologie lesen. Er wird dem „ökumenischen" Calvin begegnen, der „die reformatorische Spiritualität und den reformatorischen Kirchenbegriff in ihrer Katholizität und Universalität zu bewahren" (8) wußte, er wird Texte calvinischer Autoren kennenlernen, die geradezu im konfessionellen Sinne katholisch anmuten (etwa ein Marien-Sonett Drelincourts oder die eucharistischen Verse von D'Aubigné und De Sponde), er wird eine zukunftsweisende „evangelische Katholizität" vorfinden (z. B. bei T. Fallot), die schnurstracks auf Taizé zuschreitet. Eine der wichtigsten Gestalten, A. Vinet, ist gewiß mit recht interessanten und typischen Stellen vertreten (117—128), der Rez. bedauert es dennoch, daß nicht Passagen von so direkter Ökumenizität gewählt wurden, wie sie teilweise in der Einleitung (20 ff, passim) zitiert werden. Da heißt es u. a.: „Man trennt sich, um sich wieder zu vereinigen; der Individualismus muß zum Sozialismus zurückführen, der Protestantismus zum wahren Katholizismus, die Freiheit zur Einheit. Zwei Irrtümer gibt es: ...der erste Irrtum liegt bei den Parteigängern der Einheit ohne Freiheit, der zweite Irrtum liegt bei den Sektierern der Freiheit ohne Einheit" (23). Die Zukunft gehört nach ihm nicht dem Katholizismus und Protestantismus, wie diese nun einmal „geschichtlich geworden" sind, sondern „der einen und einzigen Realität, die noch über Kraft in diesem Augenblick verfügt: dem Christentum" (ebd.). Hierfür könnten Katholiken und Protestanten sich ein gegenseitiges Angebot von Werten machen.

Die Einleitung, auf die eben Bezug genommen wurde, setzt mitunter für den mit dem Calvinismus nicht vertrauten Leser zu viel voraus. Alles in allem handelt es sich bei dem besprochenen Band um eine wertvolle Auswahl, der man im Sinne der Ökumene weite Verbreitung wünscht.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

HEILER FRIEDRICH, *Die Ostkirchen.* Neubearbeitung von „Urkirche und Ostkirche". (XX u. 640.) Reinhardt, München 1971. Ln. DM 65.—.

Der Name F. Heilers, dessen Arbeiten zum besseren Kennenlernen und Verstehen der östlichen Kirchen bahnbrechend sind, ist schon seit Jahren im Bereich der Ostkirchenkunde ein Begriff geworden. Die vorliegende neubearbeitete Ausgabe mit dem wertvollen, umfangreichen Literaturteil zu den einzelnen Kapiteln stellt sicher einen neuen Impuls dar und ist zugleich ein großer Beitrag für die christliche Annäherung, besonders mit den östlichen Kirchen. „Heute schlägt dem christlichen Osten das Herz des christlichen Westens entgegen: ein Herz des Verständnisses, der Liebe und der Sehnsucht nach Einheit" (4). Die Widmung des Buches an den vor kurzem gestorbenen Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras I., der ein Pionier des Ökumenismus war, ist für den ökumenischen Charakter dieses Werkes bezeichnend.

Hier ist zu erwähnen — ohne die Bedeutung dieser Arbeit schmälern zu wollen — daß auf Grund der Breite und der Vielfalt der Thematik, die in diesem Buch sorgfältig bearbeitet wird, einige Einzelheiten nicht ganz den Tatsachen entsprechen und daher richtigzustellen sind: z. B. Photios bat nicht den Papst um „Bestätigung" seiner Wahl (23), sondern er schickte dem Papst ein Jahr nach seiner Wahl seinen Friedensbrief, in dem er u. a. seine Wahl mitteilte. Ignatios wandte sich nicht an den Papst (ebd.), da er auf der Synode in Konstantinopel 861 kategorisch sagte: „ego non appellavi Romam, nec apello". Die Charakterisierung des Patriarchen Michael Kerullarios und seine gegen die lateinische Kirche gerichteten Handlungen in Konstantinopel werden einseitig dargestellt (26/27), weil die von den Cluny'schen Reformanhängern verursachten Ereignisse gegen die Byzantiner in Süditalien und Sizilien überhaupt nicht erwähnt werden. Wenn auch Rozanow zitiert wird (425), kann man doch nicht die Orthodoxe Kirche einfach als „monophysitisch" betrachten. Im Kapitel „Entartungserscheinungen und Erneuerungskräfte der Ostkirchen" (436 f), in dem der Begriff „Entartung der Ostkirchen" unglücklich gewählt wurde, findet man über die Erneuerungskräfte der Ostkirchen so viel wie nichts, wogegen die sogenannten „Entartungserscheinungen" zum größten Teil auf Aussagen des Max Prinzen von Sachsen aus dem Jahre 1907 gestützt werden.

Der gelungene Versuch Heilers, das östliche Christentum dem westlichen näher zu bringen, muß besonders anerkannt werden. Und wenn die Aussage des Autors, daß „die westlichen Christen viel von ihren östlichen Brüdern zu lernen haben" (14), eine Feststellung ist, die auch ekklesiologische Bedeutung hat, so stellt sie uns vor eine wichtige und verantwortungsvolle Aufgabe.

Graz *Gregor Larentzakis*

HAUBST RUDOLF, *Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene.* Akten des Symposions in Bernkastel-Kues v. 22.—24. Sept. 1970. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge

der Cusanus-Gesellschaft 9) (224.) Grünewald, Mainz 1971. Pappband.

Der Sammelband enthält 13 Beiträge: 7 Referate (von Erich Meuthen, Werner Krämer, Hermann Hallauer, Anton Schall, Maurice de Gandillac, Rainer Röhricht und Rudolf Haubst), 2 Ansprachen (je eine von Gerd Heinz-Mohr und Reinhold Weier) und 4 Aufsätze (von Gerd Heinz-Mohr, Gerda Freiin von Bredow, Bernhard Hanssler und Wilhelm Goerdt).

Die Referate behandeln den innerkirchlichen Frieden, d. h. zu Lebzeiten des Cusanus zunächst die Spannung zwischen Konzil und Papst, die Unionsverhandlungen mit den schismatischen Griechen und den häresienahen Hussiten, die Islamfrage, das Problem der vielen Religionen, das Toleranzproblem bei der theologischen Wahrheitsfindung und Fragen des Glaubensfriedens allgemein. Der aktuelle Gegenwartsbezug der Themen liegt auf der Hand. Die Gefahr, vorschnell zu aktualisieren, den historischen Ort aus dem Auge zu verlieren und damit alles und nichts zu erweisen, ist durchaus gegeben. Daher darf der fast durchwegs feststellbare Respekt vor der Eigengesetzlichkeit der historischen Periode, der allein „echte Kommunikation" (E. Meuthen, 19) ermöglicht, außerordentlich begrüßt werden.

Die geübte Abstinenz (32), das Versagen des Basler Konziliarismus nicht mehr mit dem Kausalgeflecht, das zu den reformatorischen Ereignissen führt, zu verknüpfen, ist sympathisch, läßt aber gewollt berechtigte Fragen offen. Im Artikel über die Hussitengespräche (53—75) würde man sich etwas weniger Leidenschaft und Konklusionen wünschen. Verwendung unveröffentlichten Quellenmaterials macht die Untersuchung jedoch besonders wertvoll. Ein näherer Hinweis über die cusanische Urheberschaft der Schrift „De maioritate auctoritatis sacrorum conciliorum supra auctoritatem papae" (1433, Trier, Stadtbibliothek, HS 1205/503 f. 119r—f.123v) hätte diesbezügliche Zweifel ausräumen können. Die traditionelle Bedeutung des Begriffs „res sacramenti" scheint mißverständlich wiedergegeben (55).

Im übrigen vermitteln die vorliegenden Abhandlungen etwas von der Wesentlichkeit einer christlichen Alternative in ebenso erfreulicher Weise, wie das wohlgelungene Symposion zu Bernkastel-Kues, das die Teilnehmer Rudolf Haubst, dem unermüdlichen „Promotor" seines heimischen Genius verdanken.

Wilhering/Bochum *Gerhard B. Winkler*

MORALTHEOLOGIE

HOEFNAGELS HARRY, *Demokratisierung der kirchlichen Autorität.* (Theologie konkret, hg. v. Klostermann/Greinacher.) (116.) Herder, Wien 1969. Paperback S 60.—, DM/sfr 9.80.

H. Hoefnagels, Professor für Religionssoziologie in Amsterdam und Mitarbeiter am Institut Catholique in Paris, beginnt seine Ausführungen mit einer Bestandsaufnahme über die gegenwärtige Autoritätskrise in der Kirche, fragt dann nach ihrer Ursache und zeigt ihre Unvermeidlichkeit auf. Soweit es möglich ist, ist es ihm gelungen, objektiv zu bleiben und realistisch nüchtern und ohne Emotionen seine Meinung zu sagen. Der Jesuitengelehrte bleibt als Soziologe dem rechten theologischen Kirchenbegriff treu und klärt sauber die Begriffe Autorität und Demokratie. Mögliche Einwände werden gebracht und gelöst, verschiedene Standpunkte gut aufgezeigt. Hie und da hat man den Wunsch, daß manches deutlicher gesagt würde, z. B. die beginnende Änderung des Denkens und Handelns der Römischen Kurie oder daß es auch Fehler der Untergebenen geben kann, die mit der Liebe nicht mehr zu vereinbaren sind. Interessant wäre es, die neuen demokratischen Formen in der Kirche, die schon funktionieren oder erst konkretisiert werden sollen, kritisch zu überprüfen.

Es ist unmöglich, daß alle Fragen gelöst werden, es wird auch nicht jeder Leser mit jeder Lösung einverstanden sein. Vf. ist bestrebt, in der gegenwärtigen Krise den goldenen Mittelweg zu gehen. Das Buch ist für alle lesenswert und interessant, für leidenschaftliche Glieder kirchlicher Extremgruppen hüben und drüben aber ist es eine heilsame und notwendige Lektüre.

ACADEMIA ALFONSIANA, *Studia moralia IX.* (370.) Roma 1971. Brosch.

Der 9. Band ist zur Hundertjahrfeier der Proklamation des hl. Alfons zum Kirchenlehrer am 23. März 1871 erschienen. Den Beginn bildet daher die Festansprache „Saint Alphonse Docteur, mais quel Docteur?", die *Gabriel Marie Card. Garrone* bei der Festakademie (Nov. 1971) gehalten hat und in der er den Heiligen als Lehrer des Gebetes, des missionarischen Geistes, als Verehrer der Eucharistie und der Gottesmutter gepriesen hat.

Die Herausgeber waren bestrebt, rein historische Dissertationen zu vermeiden und, immer auf den hl. Alfons bezogen, die direkte oder indirekte Bedeutung für die Gegenwart zu betonen. *Louis Vereecke* illustriert in seinem Beitrag „Sens du doctorat de Saint Alphonse de Liguori dans l'histoire de la théologie morale", die Moraltheologie des 17. und 18. Jahrhunderts überblickend, die Stellung des Kirchenlehrers mit seinem Probabilitätssystem und mit seiner Gnadenlehre. Schon bei Alfons zeigt *D. Capone* („Realismo umano-christiano nella teologia morale di S. Alfonso") am Beispiel der sakramentalen Buße und an der Unterscheidung von formeller und materieller Sünde die personalistische Sicht des sittlichen

Handelns auf. Für *S. Majorano* („Criterioguida di S. Alfonso in teologia morale") besteht die Überzeitlichkeit des Bischofs von S. Agata dei Goti darin, daß er den Wert der Praxis („praticità") richtig erkannte. Der Mensch, auch der Moraltheologe, ist dem Einfluß bestimmter Sozialsysteme ausgesetzt, die er wiederum beeinflußt. Diesen Grundsatz erläutert *John O'Riordan* („The sociology of moral theology") am Beispiel der Theologia Moralis S. Alphonsi und an dem juridischen Gepräge der Sozialsysteme des 18. Jh. und fragt, welche soziologischen Methoden in der Moraltheologie angewandt werden müssen. *Paul Hitz* geht es in seinem Beitrag „Dans l'ésprit de S. Alphonse une pastorale mariale pour notre temps" um die marianischen Schwierigkeiten der Gegenwart, die durch den Geist des Doctor zelantissimus gemildert werden sollen. Sola fides weist auf Maria, die Mutter der Gläubigen hin, sola gratia auf das Wirken Gottes in Maria.

Aus einer Fülle von Bibelstellen weist *H. Boelaars* („La preghiera nell'opera della salvezza") die Wichtigkeit des Gebets nach. *B. Häring* stellt sich die schwere Aufgabe, eine gute Anweisung zu geben, daß der moderne Mensch modern bleibt und ein modern betender Mensch in gelebtem Glauben und in geübter Liebe wird. Interessant ist das neue Glaubensbekenntnis, das im Artikel „Rinnovamento della preghiera in un'epoca di secolarizzazione" gebracht wird. Was Häring meint, sucht HOPE (House Of Prayer Experience) zu praktizieren und zu experimentieren: darüber schreibt *Mary Mc Devitt* „Journal of HOPE a report from a House of Prayer in the alphonsian tradition." Tempora mutantur et sacramenta mutantur in illis, das ist das Motto für die Ausführungen von *H. Manders* „Metabletics of a Sacrament", worin es um Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit der Sakramente geht; als Beispiel dient die Einschätzung der Eucharistie von 200 Jahren und heute. *H. Boelaars* („La polemica di Sant' Alfonso de'Liguori sulla comunione domenicale") fragt, warum der Kirchenlehrer so stark die Sonntagskommunion gefordert hat, ohne immer einen direkten Bezug zur Eucharistiefeier herzustellen. Den Schluß des Bandes bilden *Andreas Sampers*, der eine exakte Bibliographie über die alfonsianische Moraltheologie 1938—71 zusammengestellt hat, und *Roger Roy* mit dem Jahresbericht 1970/71 der Academia Alfonsiana. (Vgl. die Besprechung des 8. Bd. in dieser Zeitschrift 1972/3, S. 270.)

SCHERMANN RUDOLF, *Zwischen Mao, Sex und Supermarkt.* Suche nach Klarheit im Wirrwarr der Zeit. (96.) Fährmann-V., Wien 1971. Kart. lam. S 48.—, DM 6.90, sfr 8.—.

Auf Grund der Reaktion auf eine Anzeige im Wiener „Kurier" „Wer erklärt mir den Sinn meines Lebens?" widmet Verfasser (1961 erschien von ihm der „Gott der Teens und Twens", 1967 die „Reportage über den Tod") sein Buch „den Nachdenklichen und Unvoreingenommenen unter meinen Mitmenschen, nicht nur den braven Christen, sondern den Indifferenten und Atheisten, den Bewohnern der Secular City, den Jungen und Alten, den Bierfahrern, Kellnern, Disc-Jockeis, Mini-, Midi-, Maxi- und Hot-Pants-Mädchen (und wie sie morgen und übermorgen heißen mögen), den Technikern, Chemikern, Programmierern und Pädagogen, den Lehrlingen, Mittel- und Hochschülern, den Priestern, usw., besonders den vielen, die auf meine Anzeige im ‚Kurier' geschrieben haben".

Unter vielen historisch wandelbaren Weltbildern gibt es eine einzige Weltanschauung, die allein den Sinn der Welt erklärt, nämlich das Christentum. Die Lektüre ist ansprechend und eine glückliche Verbindung von Neuem mit dem bewährten Alten. Sch. versteht es, tiefe Gedanken auszudrücken, die immer wieder durch Bilder aus dem Alltag, durch aktuelle Beispiele und Vergleiche durchbrochen, daher leicht lesbar und allgemein verständlich sind. Etwaige Fachausdrücke werden erklärt, den Schluß bilden soziale Forderungen der Kirche und an die Kirche.

Das kleine Buch ist eine hervorragende besinnliche Tageslektüre für aufgeschlossene Leser; man soll es möglichst vielen Menschen in die Hand geben.

SPORKEN PAUL, *Darf die Medizin, was sie kann?* Probleme der medizinischen Ethik. (Patmos Paperback) (236.) Düsseldorf 1971. Kart. lam. DM 19.80.

Vf. wirkt als Pastoral- und Moraltheologe an der Universität Nijmegen, war Krankenhausseelsorger, ist in der Medizin bestens bewandert und hat zahlreiche Beiträge über medizinisch-ethische Fragen veröffentlicht. In dieser Übersetzung aus dem Niederländischen, zu der Franz Böckle ein kurzes Vorwort geschrieben hat, geht es um den „Aufbau einer neuen fundamentalen medizinischen Ethik", ausgehend vom medizinischen Ethos, von der Auffassung vom Menschen und den zugehörigen sozialen Dimensionen. Wichtigster ethischer Auftrag ist die Humanisierung der menschlichen Existenz. Das Grundkriterium für die ethische Bewertung der ärztlichen Behandlung liegt darin, ob der Patient als Mensch „besser instand gesetzt wird zur Erfüllung seiner Lebensaufgabe". Sp. wendet dann seine Grundnormen auf konkrete Gebiete der Medizin an, die nach ethischen Entscheidungen verlangen, z. B. Berufsgeheimnis und Wahrheitsfrage, Lebensbeginn und Indikationen, Empfängnis- und Geburtenregelung, Künstliche Insemination und Eugenik, Kastration, Sterilisa-

tion und Geschlechtsumwandlung, Experimente am Menschen und neue Medikamente, Psychopharmaka und Rauschgifte, Lebensverlängerung und Euthanasie, Todeskriterien und Organverpflanzungen.
Es ist falsch, bei der Beurteilung dieses Werkes nur theologische Grundsätze anzuwenden. Sporken hat als Theologe mit großer Sachkenntnis und mit fachlichem Ernst eine hochstehende ärztliche Ethik verfaßt, die alle aktuellen Fragen behandelt und eine hervorragende Diskussionsgrundlage vor allem mit Gegnern bietet, die solide Gedankengänge entweder brauchen oder schätzen. Wohltuend wirkt es, daß Sp. seine Meinung hat, sie aber nicht aufdrängt. Obwohl er Humanae vitae nicht folgt und die Enzyklika sachlich und eingehend zu widerlegen sucht, zeugen seine Auffassungen von Offenheit und Ehrfurcht vor der Kirche und von Liebe zu ihr. Leider sind manche Passagen (z. B. bei der Bewertung der Indikationen, bei der Insemination, bei der Frage der Abortiva) stark von falschen situationsethischen Gedankengängen und von einseitig negativer Beurteilung des kirchlichen Lehramtes geprägt. Manche Formulierungen gehen soweit, daß es schwer ist (wenn nicht unmöglich), ihnen jene Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben, die gerade auf Gebieten, in denen soviel auf dem Spiel steht, die Voraussetzung für das sittlich gute Handeln bietet. Es fehlt auch ab und zu die kritische Auseinandersetzung mit der Tradition, die Sp. in der Frage der Geburtenregelung gut vorexerziert.
Das Werk, eine Information für vorgebildete Leser, ist ein Beitrag zur gemeinsamen Besinnung und zur Mitverantwortung aller an der medizinischen Ethik; als Unterweisung für weitere Kreise müßte manches noch ausgereifter und abgeklärter sein.

CARDENAL ERNESTO, *Das Buch von der Liebe.* Vida en el amor. (142.) Hammer, Wuppertal-Barmen 1971. Kart. lam. DM 12.—.

Die Zusammenschau der Welt, das Bestreben, alles auf einen Nenner zu bringen, ist kein „Glasperlenspiel" und eine unerfüllte Sehnsucht des Menschen: Ignatius von Loyola hat die Einheit des Alls in Gott in den Visionen am Cardoner geschaut. Ernesto Cardenal kommt in seinen mystischen Ausführungen in diese Richtung und legt ein lebendiges Gottesbild vor, das aller falschen „Gott-ist-tot-Theologie" trotzt.
Das Vorwort schrieb (amerikanisch) der Dichtermönch und Abt Thomas Merton, es ist ein kleines Opus über die Liebe, durchdacht, durchschaut und durchlebt. Er sagt über die „Vida en el amor": „Dieses Buch ist völlig traditionell — es klingt manchmal wie der hl. Augustin oder wie die ‚bräutlichen' Mystiker des Rheinlandes — und doch klingt es völlig modern, denn es kommt der Sicht des Teilhard de Chardin durchaus nahe. Es ist völlig aufrichtig und einfach geschrieben, und das ist eines der wichtigsten Merkmale für die Glaubwürdigkeit jeder geistlichen Lehre ... Bruder Cardenals Buch, sein Lobgesang auf Leben und Liebe, ist ein Zeugnis für die Erneuerung der Lebenskraft und der Kirche Lateinamerikas". Die wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens werden in Sprache, Schau und Bildern der Mystik dargeboten; Mensch, Gott und Welt, Evolution und Geschichte werden behandelt. Die Sätze über Gottes Willen und Gottes Zulassung und über die Sünde sind ein Höhepunkt der Ausführungen. Anregend sind die Meditationen über die Ergebnisse moderner Wissenschaften, die bisher kaum meditiert wurden.
Die drucktechnische Anordnung und Kapiteleinteilung dient dem besinnlichen Charakter des Buches, bei einer 2. Auflage müßten die Namen der Heiligen gleichartig ins Deutsche übersetzt und mancher Druckfehler vermieden werden. Es ist schwer, dieses Werk zu rezensieren, man muß es lesen und betrachten.

GARRONE GABRIEL-MARIE, *Was soll ich tun?* Gedanken zur christlichen Moral und ihrer Widersprüchlichkeit. (223.) Kösel, München 1972. Kart. DM 18.—.

„Ein seltenes Phänomen: Ein Kurienkardinal schreibt ein Buch, das jedem, der glaubt und zugleich denkt und sich deshalb über die Situation der christlichen Moral Rechenschaft gibt, einen neuen Weg weist". Vf. selbst interpretiert den Ausdruck „Gedanken" im Untertitel als „Streiflichter". Es soll keine systematische Moraltheologie geboten werden und schon gar keine Kasuistik, sondern eine aszetisch geistliche Lehre in großen Linien, wobei festgehalten wird an der Tatsache, daß die Bibel der Ursprung und die Grundlage jeder christlichen Moral sein muß; Christus und die Nächstenliebe sind die beiden Hauptnormierungselemente. Viel gilt das Beispiel der Heiligen; man merkt, daß der Autor u. a. mit der Geistigkeit Pascals vertraut und in der Spiritualität der Therese von Lisieux bewandert ist. Das Interessanteste an dem Werk ist, daß Garrone seitenweise auf die konkrete Situation der Kirche unverblümt eingeht, sie begründet und aus echt christlicher Geistigkeit heraus einen Weg angibt, der das Neue und das Alte würdigt, durchleuchtet und die einzig mögliche Synthese in Gott aufzeigt, der das Alte gemacht hat und dem die Zukunft gehört. Der Präfekt der Kongregation für das katholische Bildungswesen beschreibt den Christen als einen Menschen „der Tradition, also einer lebendigen, gemeinsamen Wahrheit, die nur bewahrt werden kann, wenn sie sich zugleich auch weiterentwickelt". Die anscheinende „Widersprüchlichkeit" von innerer Erleuchtung und äuße-

rer Belehrung, von apostolischer Tätigkeit und sakramentalem Gottesdienst, von Norm und Situation werden eingehend behandelt und gelöst.
Der Übersetzerin ist es gelungen, die Lebendigkeit und den Esprit des Originals gut wiederzugeben und die Eigenheit der französischen Sprache auch im Deutschen möglichst zu wahren. Alle Leser werden dem Kardinal dankbar sein für die vielen Anregungen, die er gibt, und für den klaren Weg, den er weist.

Linz *Karl Böcklinger*

KIRCHENRECHT

RAHNER KARL, *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche.* (Münchener Akademie-Schriften 53) (55.) Kösel, München 1970. Kart. DM 3.80.

In dieser Wiedergabe zweier Vorträge setzt sich Vf. mit den im Titel genannten Begriffen auseinander. Die Freiheit im theologischen Sinn als Freiheit der Liebe zu Gott und den Menschen braucht einen raumzeitlichen, kategorialen Freiheitsraum auch in der Gesellschaft (11). Die Freiheit des Menschen ist aber endlich, geschichtlich bedingt und kontingent. Soweit sie im voraus zur Zustimmung von seiten anderer Menschen bestimmt wird, liegt Manipulation vor. Aus der Freiheit des einen ergibt sich, daß er den Freiheitsraum des anderen verändert. Manipulation ist also ein neutraler Begriff, sie muß nicht unsittlich sein (15 ff). Diese Abgrenzung zwischen Freiheit und Manipulation stößt auf Kritik (z. B. bei Ratzinger). Kann man den gleichen Begriff für die der menschlichen und darum gesellschaftlichen Freiheit notwendigen Begrenztheit und für die sündhafte Einengung dieser Freiheit verwenden?
Sodann greift Vf. mutig das Mißtrauen der Christen gegen die Freiheit in Gesellschaft und Kirche an. Auch im Institutionellen der Kirche gebe es sündige Manipulation. Der Freiheitsraum in Lehre und Disziplin muß mehr erkannt, anerkannt und gewagt werden. Vieles an der heutigen Krise kommt daher, „daß man noch nicht gelernt hat, die größere Freiheit verantwortungsvoll zu gebrauchen", eine Besserung ist nicht durch Rückkehr zur früheren kirchlichen Situation, sondern in der Richtung der Verantwortung der Freiheit zu erwarten (49). Für das zu ändernde Verhältnis von Freiheit und Manipulation wird einiges beispielsweise skizziert, was in den Themenkreis „Demokratisierung in der Kirche" fällt und zur Diskussion darüber beitragen kann.

Graz *Hans Heimerl*

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

Zu den schwer zu überwindenden Ansichten und Schlagworten, die gegen die geschichtliche Gestalt der Kirche vorgebracht werden, gehört die Behauptung von der verderblichen Auswirkung der „Konstantinischen Wende" und des „Byzantinismus" auf die Kirche. Dazu gehört auch die bisher fast unwidersprochene Auffassung, daß viele Zeremonien der Kirche, die liturgische Kleidung sowie auch die Anreden und Titulaturen auf byzantinisches Hofzeremoniell zurückgehen, ja aus diesem einfach übernommen wurden. 1948 vertrat Dr. Theodor Klauser (Bonn) in seiner Rektoratsrede die Auffassung von der staatlichen Einstufung der Bischöfe durch Konstantin, wonach dieser die Bischöfe zumindest den höchsten Staatswürdenträgern, den „illustres", gleichgestellt habe. Jerg, Schüler Klausers, geht nun diesen Fragen in einer sorgfältigen Überprüfung des spätrömischen Rangstufenwesens und der ihm zugehörigen Titulaturen nach und kommt dabei in minutiöser Aufarbeitung eines riesigen Quellenmaterials zu dem Ergebnis, daß die tituläre Würdigung der Bischöfe durch die weltlichen Instanzen der christlichen Spätantike von ganz anderen Denkmodellen bestimmt war als vom üblichen politischen Rangordnungsbewußtsein.
Eine staatliche Nobilitierung der Bischöfe hat es gewiß im späteren deutschen Hochmittelalter gegeben; dem konstantinischen Zeitalter und auch den fünf nachfolgenden Jahrhunderten ist sie aber noch völlig fremd. Im Gegensatz zum Titelwesen der weltlichen Würdestellungen wird für die kirchlichen Amtsträger dieser Zeit ein grundsätzlich anders geartetes Anredevokabular offenbar. Im staatlichen Bereich begegnen u. a. die Anreden vir illustris, magnificus, clarissimus, amplissimus, eminentissimus; den kirchlichen Amtsträgern gegenüber sind die Anreden in Verbindung mit vir venerabilis, pater, beatus, sanctus vorherrschend. Vf. weiß, daß die angeschnittenen Probleme und Fragen wohl nie ganz gelöst werden können, war doch auch das System der Rangtitel nicht eine über Jahrhunderte fixe Größe, sondern ein immer wieder erneut sich wandelndes Gebilde. Durch verschiedene Untersuchungen können aber immer neue Elemente zu ihrer Klärung beigebracht werden.

Jerg ist während der Drucklegung dieser hervorragenden Dissertation unerwartet schnell gestorben; dieses posthume Werk wird den Vf. dem Vergessenwerden entreißen. Er selber nennt es zwar nur eine Materialsammlung; diese sorgfältige, entsagungsvolle Kleinarbeit wird aber kaum nachgemacht oder übertroffen werden.

LAMMEYER JOSEPH, *Die juristischen Personen der katholischen Kirche*, historisch und dogmatisch gewürdigt auf Grund des neuesten kirchlichen und staatlichen Rechts. (240.) Schöningh, Paderborn 1971. (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1929) Kart. DM 24.—, S 182.40.

Nach dem Erscheinen des CIC hat L. als erster in deutscher Sprache die Problematik der juristischen oder moralischen Personen in der Kirche behandelt. Im ersten, historischen Teil erbringt er an Hand der urkundlichen und literarischen Quellen den Nachweis, daß schon im Rechtswerk des Kaisers Justinian und auch im germanischen und im späteren kanonischen Recht die einzelnen kirchlichen Anstalten mit dem Recht der juristischen Persönlichkeit ausgestattet waren. Im zweiten, dogmatischen Teil werden die Bestimmungen des CIC dargelegt in ihrem Bezug auf die einzelnen juristischen oder moralischen Personen. Dieser Teil enthält damit die Materie, die für die kirchliche Verwaltung und Praxis von Bedeutung ist. Nach mehr als 40 Jahren sind aber heute nicht wenige Normen von damals, besonders im Benefizien- und Ordensrecht sowie im damaligen deutschen Recht, das ausführlich miteinbezogen wird, überholt und außer Kraft gesetzt. Das damals grundlegende Werk hat damit ohne Zweifel an Aktualität eingebüßt; durch die klare und übersichtliche Darstellung der Materie und durch die erschöpfende Berücksichtigung der Literatur bis 1929 wird es jedoch seinen Wert nie ganz verlieren. Wer mit juristischen Personen in der katholischen Kirche befaßt ist, kommt auch heute um diese Studie nicht herum und kann darum diesen Nachdruck, für den dem Verlag Dank gebührt, nur aufrichtig begrüßen.

SCHAMONI WILHELM, *Auferweckungen vom Tode*, aus Heiligsprechungsakten übersetzt. (128.) Selbstverlag des Verf. 1968. Kart. lam. DM 2.80.

Unter Berufung auf den Befehl, den Jesus den Aposteln zur Beglaubigung ihrer Verkündigung mitgab: „Heilet Kranke, wecket Tote auf!", will Vf. den Nachweis erbringen, daß Gott auch in unserem Jahrtausend auf die Fürbitte von Menschen, die in Gottes Gnade standen, Tote auferweckt hat. Der durch seine Heiligenbiographien bekannte Autor hat dazu aus Heiligsprechungsakten 20 Fälle von Totenerweckungen übersetzt, die sich seit dem 13. bis ins 19. Jh. ereignet haben. Unter den Heiligen, die zu Totenerweckern wurden, scheinen unter anderen auf Elisabeth von Thüringen, Hedwig, Thomas von Hereford, Ivo Hélery, Petrus von Luxemburg, Dorothea von Montau, Petrus Regalatus, Franz Xaver, Stanislaus Kostka, Philipp Neri, Andreas Avellino, Bernhardin Realino, Franz von Sales, Petrus Fourier, Markus von Aviano und Don Bosco. Als Quellen dienen Gerichtsprotokolle unbescholtener Augenzeugen, die unabhängig voneinander und einzeln befragt worden sind und jede Einzelheit beschworen haben. Verhältnismäßig zahlreich sind die Erweckungen von Ertrunkenen beschrieben, und zwar aus dem Grund, weil der Tod durch Ertrinken besonders sicher feststellbar ist. Unter den Auferweckten finden sich aber auch zwei totgeborene Knaben, ein Opfer einer Seuche, ein zweimal Gehenkter, ein abgestürzter Knabe und ein abgestürzter Mann. Für einige Fälle wurden von Fachleuten der Medizin Gutachten eingeholt und wiedergegeben.

Mit der Feststellbarkeit und der Bedeutung von Totenerweckungen befaßt sich schon die Einleitung, der Anhang bringt noch wichtige Texte von Irenäus, Augustinus, Cäsarius von Arles bis zu Don Bosco und behandelt schließlich einige medizinische und theologische Einzelfragen. Den Schluß dieser Schrift, die für Hagiographen und Kanonisten, die sich mit Selig- und Heiligsprechungsprozessen befassen, lesenswert ist, bildet die Anregung, man sollte die Geschichte der Heiligen an Hand der Heiligsprechungsakten noch systematischer durchforschen; denn dadurch würde auch anderen interessierten Wissenschaften, wie der Exegese, der Philosophie und der Tiefenpsychologie, der Parapsychologie, der Theologie des geistlichen Lebens, der Hagiographie und der Ordensgeschichte in vorzüglicher Weise gedient.

Linz *Peter Gradauer*

PESCH RUDOLF, *Freie Treue.* Die Christen und die Ehescheidung. (110.). Herder Freiburg 1971. Kart. lam. DM 11.50.

In jüngster Zeit mehren sich in zunehmendem Maß die Veröffentlichungen zu der Frage, ob die im katholischen Kirchenrecht verankerte Unauflöslichkeit der Christenehe (CIC c. 1118) dem ntl Befund entspricht, oder ob nicht eine genaue textkritische Untersuchung der einschlägigen biblischen Aussagen zu anderen Ergebnissen führen müßte. In die Reihe dieser Untersuchungen fällt diese Studie, die sich zunächst eingehend vom Standpunkt der Bibelexegese mit dem in Rede stehenden Fragenkomplex befaßt.

Die zentrale Frage des Buches lautet: Was hat Jesus in seinen Aussagen über das Thema Ehescheidung und Wiederheirat ursprünglich gesagt und gemeint? Zu diesem Zweck versucht Vf. zunächst, aus den verschiedenen Fassungen des Einzelspruches Jesu in den synoptischen Evangelien (Mt 5, 32; Lk 16, 18; Mk 10, 11 f; Mt 19, 9) die ursprüngliche Fassung des Herrenwortes herauszufinden. Diese sei in Mt 5, 32 ohne die sicher sekundäre Unzuchtsklausel gegeben, und zwar deshalb, weil dieses Logion

genuin jüdisch-patriarchalische Verhältnisse voraussetze (11). Dieser Spruch Jesu sei aber nicht als kasuistisch zu befragender bzw. zu interpretierender Rechtssatz gemeint, sondern als eine Provokation. Mit dieser Feststellung ist Pesch bereits an den Kern seiner Aussage herangekommen: Die Äußerungen Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe dürfen weder in sich noch in der Interpretation durch Paulus (1 Kor 7, 10–16) bzw. durch die urchristliche Gemeinde (Unzuchtsklausel bei Mt 5, 32) als Rechtssatz verstanden werden, sondern sie beinhalten einen Anruf zu freier Treue.
Wenn die judenchristliche Gemeinde im Falle des Ehebruchs die Scheidung gestattete, so widersprach sie damit keineswegs der Eheauffassung Jesu (39). Mit F. J. Schierse kommt Pesch zu dem Ergebnis, daß die dogmatischen Schwierigkeiten hinsichtlich der matthäischen Unzuchtsklausel erst entstanden seien, als man den disziplinären Charakter der verschiedenen ntl Aussagen nicht mehr erkannte und allen Sätzen die Dignität von Wesensdefinitionen über die Unauflöslichkeit der Ehe verlieh. Diese ungeschichtliche und der literarischen Form nicht genügend Rechnung tragende Interpretation mußte freilich unvereinbare Widersprüche feststellen (39). Dieser Ansatz führt den Vf. zu einer massiven Kritik an der „rigoristischen Haltung" des derzeitigen Kirchenrechts, das auch dem am Zerbrechen seiner Ehe Unschuldigen keine Möglichkeit einer Wiederheirat offen hält (86.). Vom NT her lasse sich solcher Rigorismus nicht rechtfertigen (87).
Das Buch zählt m. E. zu den tiefschürfendsten Untersuchungen des ntl Gesamtbefundes zur anstehenden Frage. Es basiert auf einer soliden Kenntnis der Quellen und vermag infolge der ausgezeichnet durchgeführten „zeitgeschichtlichen Synchronisierung" wichtige Einblicke zu vermitteln. Jedem, der sich in Theorie und Praxis mit diesem Problem zu beschäftigen hat, kann die Lektüre wärmstens empfohlen werden.

INTERKONFESSIONELLER ARBEITSKREIS FÜR EHE- UND FAMILIENFRAGEN (Hg.), *Eheverständnis und Ehescheidung.* (74.) Grünewald, Mainz/Kaiser, München 1971. Kart. DM 6.80.

Der Interkonfessionelle Arbeitskreis für Ehe- und Familienfragen ist 1969 erstmalig mit der Veröffentlichung „Christliche Einheit in der Ehe" in Erscheinung getreten. Nunmehr liegt eine Untersuchung von nicht geringerer Aktualität als die erste vor, die dem Problem der Ehescheidung bzw. der seelsorglichen Behandlung Geschiedener gewidmet ist. Zweck dieser sich als „Empfehlungen des Interkonfessionellen Arbeitskreises" darstellenden Broschüre ist es, den im pastoralen Dienst und in der kirchlichen Eheberatung beider Kirchen Tätigen eine Hilfe anzubieten.

Das Büchlein bietet eine gute Zusammenstellung der heute im kirchlichen Raum angestellten Überlegungen in bezug auf die Behandlung von gescheiterten Ehen. Im ersten Teil („Die Situation") werden neben soziologischen Aspekten hinsichtlich der Häufigkeit von Ehescheidungen auch Erfahrungen aus der Eheberatung verwertet. Der breit angelegte zweite Teil („Exegetisch-historische Perspektiven") beginnt mit einer Sondierung der Aussagen des Neuen Testaments über Ehe und Ehescheidung, wobei naturgemäß die Frage eingehende Erörterung findet, inwieweit sich aus Radikalforderungen Jesu im Rahmen der Bergpredigt ethisch-rechtliche Prinzipien ableiten lassen (25). Diesem Problem wird anhand der Praxis der einzelnen Kirchen in Geschichte und Gegenwart nachgegangen. Den Abschluß dieses Teiles bildet eine Darlegung des Wandels im staatlichen Ehescheidungsrecht.

Ein kurzer dritter Teil „Die christliche Ehe und das Eheverständnis der modernen Kultur" leitet über zum eigentlichen Zentralanliegen des Büchleins im vierten Teil („Rat und Hilfe angesichts des Problems der Ehescheidung"). Hier wird zunächst eingehend die besondere Situation Geschiedener im Raum der kirchlichen Gemeinde bzw. überhaupt in der Gesellschaft skizziert. Gescheiterte Ehen seien für „rational nicht strukturierte Gefühle der Umlebenden eine Provokation, die Abwehreinstellungen auf den Plan ruft. Der Bestand der Institution Ehe wird unter anderem dadurch geschützt, daß die Gefährdungen dieser Institution aus dem Bewußtsein weitgehend verdrängt werden. So wird das Scheitern der Ehe gefühlsmäßig interpretiert als Ergebnis des Einwirkens fremder, böser Mächte und als ein individuelles Versagen der Partner, das so geartet ist, daß es diese aus der „Gemeinschaft der Normalen ausgrenzt" (68 f). Es sei nun zunächst Voraussetzung jeder Seelsorge an Geschiedenen, daß diese Mechanismen gesellschaftlicher Zusammenhänge durchschaut werden, um so eine vorurteilsfreie und sachliche Auseinandersetzung mit den in jedem Fall verschieden gelagerten Problemen zu ermöglichen. In der Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zum Empfang der Sakramente liegt das Büchlein in der Richtung von Überlegungen, die die spezifisch menschliche Situation der Betroffenen in Rechnung zu stellen versuchen. Bei den in diesem Zusammenhang angebotenen Lösungen hätten auch die Ausführungen von H. B. Meyer (ZkTh 91 [1969] 122 ff.) berücksichtigt werden sollen.

Die Empfehlungen stellen eine gute Einführung in das theologische Problem und eine brauchbare Hilfe für die Seelsorge dar.

HERRMANN HORST, *Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts für Studium und Praxis* (138.), Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 9.80.

Seit dem von R. Naz mit großem Elan begonnenen, in der Fortsetzung jedoch nicht unerhebliche Ermüdungserscheinungen zeigenden lexikographischen Standardwerk „Dictionnaire de Droit canonique" (DDC, Paris 1935 ff) hat es kein Wörterbuch zum Kirchenrecht mehr gegeben. Der bedeutende Umfang und die Breite der Darstellung des DDC bringen es mit sich, daß der an rascher Information interessierte Leser in dem genannten Lexikon nicht das fand, was er suchte. Namentlich im deutschen Sprachraum machte sich der Mangel eines kurzgefaßten kirchenrechtlichen Handwörterbuches sowohl auf seiten der Seelsorger wie auch der Studierenden spürbar bemerkbar. Und dies umso mehr, als in den letzten Jahren auf anderen theologischen Gebieten (Philosophie, Theologie, Bibelwissenschaften) sehr bewährte Handwörterbücher erschienen, die auch für das Gebiet des Kirchenrechts eine gleichartige Veröffentlichung nahelegten.

Der Ordinarius für Kirchenrecht am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster (Westf.) legt nunmehr sein „Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts" vor, das eine kurzgefaßte Erklärung der für den Nichtfachmann oft schwer verständlichen Hauptbegriffe des Kirchenrechts bringt. Auf Drängen vor allem der Studierenden entstanden, bietet das Büchlein eine Erläuterung von rund vierhundert kirchenrechtlichen Begriffen. Ein Ergänzungsregister nennt weitere einhundertsechzig Stichwörter, die unter anderen Fachbegriffen dargestellt sind. Das Buch will vor allem dem Seelsorger eine fachkundige Informationsquelle sein; es ist überdies für den Studierenden ein sicherlich willkommener Behelf für die Ergänzung und Vertiefung kirchenrechtlicher Vorlesungen. Die Darstellung beschränkt sich bewußt auf spezifisch kirchenrechtliche Termini; Stichwörter mit besonderem theologischem „Einschlag" werden somit nicht erörtert, und es wird diesbezüglich auf das „Kleine theologische Wörterbuch" von K. Rahner und H. Vorgrimler (Herder-Bücherei Bd. 108/109) verwiesen. Der Autor bezeichnet im Vorwort seine Darlegungen im allgemeinen als wertungsfrei, wenngleich er auch in den von Rechtswissenschaft und Theologie umstrittenen Materien eine bestimmte Festlegung zu treffen gezwungen war. Der Leser wird mit besonderem Dank vermerken, daß die Rechtsentwicklung nach dem II. Vatikanum, auch soweit es noch nicht endgültige Festlegungen getroffen, sondern eher erst gewisse Richtlinien aufgezeigt hat, verarbeitet wurde.

Einige kurze Bemerkungen seien gestattet: Beim Stichwort „Primas" wäre vielleicht an Stelle der im Annuario Pontificio schon seit einiger Zeit nicht mehr erwähnten Würde des Salzburger Erzbischofs als „Primas Germaniae" zu bemerken, daß der Erzbischof von Gran (Esztergom) noch echte Jurisdiktionsrechte über die ungarische Kirche ausübt (vgl. dazu A. Szentirmai, The Primate of Hungary, in: Jurist 1961, 27 ff). Vom „Privilegium Petrinum" sollte man besser nicht in einem Atemzug mit dem Privilegium Paulinum sprechen (U. Navarrete, De termino „Privilegium Petrinum non adhibendo". In Per RMCL 1964, 323 ff). Das „Votum simplex" ist nicht einfachhin mit einem (aufschiebenden) Ehehindernis gleichzusetzen, da es ja auch ein einfaches Gelübde der Armut bzw. des Gehorsams gibt. Das Konkubinat ist zwar richtig von der nichtigen Ehe zu unterscheiden, darf aber nach meinem Dafürhalten auch nicht mit der Nichtehe identifiziert werden (vgl. dazu B. Primetshofer, Die Stellung der Zivilehe im kanonischen Eherecht, in: FS Franz Arnold, Herder, Wien 1963, 302 ff).

Das Wörterbuch schließt eine echte Lücke in der kirchlichen Literatur; dem Vf. ist für seine schöne Leistung aufrichtiger Dank zu sagen.

Linz *Bruno Primetshofer*

PASTORALTHEOLOGIE

WETZEL NORBERT, *Das Gespräch als Lebenshilfe.* (176.) Tyrolia, Innsbruck 1972. Paperback, S 78.—, sfr 14.70.

Die zunehmende Anonymität und Mobilität unserer technisch-industriellen Gesellschaft raubt dem Menschen immer mehr die bergende Nähe zwischenmenschlicher Beziehungen. Die berufliche Tätigkeit des Menschen ist sachbezogen und bietet keinen Raum für eine Aussprache persönlicher Probleme. Dazu kommt eine Unsicherheit hinsichtlich der Normen- und Wertvorstellungen und ein Mangel an Verhaltensmustern, an denen sich der einzelne ausrichten könnte. Die Gesellschaft ist in hohem Maße sinninsuffizient geworden. Lebensfragen werden ausgeklammert, Krankheit und Tod in die Krankenhäuser ausgelagert. So wundert es nicht, daß sich immer mehr Menschen — zunächst meist anonym — an eine Beratungsstelle wenden, wenn eine tiefe Ratlosigkeit, ein anscheinend unlösbarer Konflikt oder eine nicht mehr zu ertragende Einsamkeit sie bedrängen. Sie suchen meist keine religiösen Antworten auf ihre Fragen, sondern Hilfe zur Bewältigung ihres Lebens in der partnerschaftlichen Begegnung.

W. hat in seinem Buch profunde Theorie mit vielen konkreten Beispielen aus seinem Erfahrungsbereich — speziell in der Telefonseelsorge — belegt. Diese praxisbezogenen Hilfen dienen nicht bloß dem fachlich geschulten Berater, sondern sind auch allen in

Pfarr- und Sozialarbeit tätigen Menschen wegweisend zum partnerschaftlichen Gespräch.

Dem 1. Teil des Buches (9 bis 107) hinterliegen etwa folgende Fragen: Was ist mit beratendem Gespräch gemeint? Welcher Art sind die bedrängenden Verhältnisse und Lebensumstände, aus denen heraus jemand eine Beratungsstelle aufsucht? Mit welchen Menschentypen hat es der Berater hauptsächlich zu tun? Gibt es fachliche und menschlich unumgängliche Voraussetzungen, die dem Berater eigen sein müssen und wie sieht sein Selbstverständnis aus? Besteht seine Tätigkeit in der Reproduktion bestimmter kodifizierter Leerformeln oder dient sie der Existenzerschließung des Ratsuchenden? Welche formalen Grundstrukturen weist ein solches Gespräch auf und wie ist deren Gefährdungen (z. B. Angst, „Übertragung") zu begegnen? Welchen Stellenwert haben Rat, Information, Engagement und Distanz innerhalb des Gespräches? Wie unterscheidet sich ein beratendes Gespräch zu dritt von einem beratenden Gespräch am Telefon und „unter vier Augen"?

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen widmet sich Vf. im 2. Teil (107 bis 176) der Beratung im Zusammenhang mit der Seelsorge. Dabei sind zuerst einmal die Eigentümlichkeiten der einzelnen Formen des Gesprächs in der Seelsorge zu beachten (wie bzgl. des rel. Lehrgesprächs, des beratenden Gesprächs und des Glaubensgespräches). Dieser Hinweis scheint vielleicht theoretisch klar zu sein, wird aber praktisch viel zu wenig beachtet, so daß deshalb viele Gespräche im Keim schon zum Ersticken verurteilt sind. Dasselbe gilt vom Wissen hinsichtlich der Erwartungen gegenüber dem Priester als Berater. Er bekommt seine Rolle zugeteilt: einmal als Mann des Vertrauens, ein anderes Mal als Magier oder als Vertreter der Kirche. Fragen wir nach der Grundeinstellung, die den Priester als Berater auszeichnen muß, so ist damit die christliche Grundkategorie der Brüderlichkeit gemeint, die in der beratenden Aussprache erst ein partnerschaftliches Gegenüber ermöglicht. Um die schutzlose Offenheit eines anderen nicht zu einem unberechtigten Missionierungsversuch zu benützen, ist nach dem Ort des religiösen Wortes im beratenden Gespräch zu suchen. Vereinfacht ausgedrückt heißt das: Das religiöse Wort hat sich nach den sachlichen Erfordernissen dessen zu richten, der in Not ist und hat somit seine „Stunde".

In einem letzten Kapitel werden die Gefährdungen des Priesters bezüglich unbedacht geäußerter Meinungen, unbeherrschter Gefühle und unbewußter Fehlhaltungen aufgezeigt, die in das Gespräch miteinfließen können; möge es sich nun um Angst auf Grund von Widersprüchen im Ich-Aufbau handeln oder die Einseitigkeit einer „ausschließlich" religiösen Existenz wie die des Priesters betreffen (als markantestes Symbol der Zölibat, weiters die Versuchung zur Machtausübung, Verkennung von Maß und Proportion menschlicher Wirklichkeit oder der Relation Schuld-Sünde). Eine nicht mindere Gefährdung wäre die Überbewertung der Theorie infolge des langen theoretischen Studiums. Der ständige Umgang mit der Schrift und die persönliche Orientierung an Wort und Beispiel Jesu, das den konkreten Menschen vor Augen hatte, vermag ihn davor zu bewahren. Damit wird auch sein Glaube zu jener Reife geführt, die ihn schützt vor einer Pervertierung zur Ideologie. Nur in der rechten Sicht all dieser Zusammenhänge vermag das beratende Gespräch gemeinschaftsstiftend und sinnerhellend zu sein, gibt es das verlorene Urvertrauen wieder zurück und ermöglicht es dem Ratsuchenden, den Überschritt zum Mitmenschen von Neuem zu wagen.

Dieses Buch ist unter anderen dieser Art jedem Seelsorger eine Anregung und Herausforderung zugleich, in den verschiedenen Formen des Gesprächs seine „eingefleischten Methoden" oder „Sprüche", mit denen er die Klienten bisweilen überfällt, in Frage zu stellen zugunsten eines echteren brüderlichen Dienstes am Menschen.

Linz *Karl Straßer*

GELLER H./GREINACHER N./LUDWIG H./METTE N./SANDER W./STRÄSSER TH. (Hg.), *2000 Briefe an die Synode.* Auswertung und Konsequenzen. (178.) Grünewald, Mainz 1971. Kart. lam. DM 18.—.

Beim Zweiten Deutschen Fernsehen (ZDF) lief vom November 1969 bis zum 30. Juni 1970 die Aktion „Postfach Synode". Christen wie Nichtchristen wurden aufgefordert, in Form eines Briefes mitzuteilen, was in der kath. Kirche geändert werden müsse und was beibehalten werden sollte. Die über 2000 Zuschauer-Antworten finden in der vorliegenden Arbeit eines Auswertungsteams von 6 Theologen und Soziologen eine Gesamtdarstellung. Sie werden darüber hinaus in den Rahmen einer soziologischen Interpretation gestellt. Aus dieser werden schließlich Konsequenzen allgemeiner Art gezogen.

Die Herausgeber sind sich dessen bewußt, daß die eingegangenen Briefe keineswegs die Meinung der bundesdeutschen Bevölkerung repräsentieren, hielten es aber für wichtig genug, die Wortmeldung dieser aktiven Minderheit einer qualitativen Analyse zu unterziehen. Besonderes Interesse verdient dabei der Versuch einer Typologie der Antworten (Kap. 4 und 5). Es wird gefragt, ob „Briefschreiber im Zusammenhang mit einem Problem eine Reihe von weiteren gleichen Problemen nennen und ob solche Zusammenhänge als nicht zufällig zu betrachten sind." (66) Mit Hilfe der (für diese Unter-

suchung modifizierten) Kontingenzanalyse ließen sich tatsächlich im wesentlichen drei Assoziationstypen finden: der reformbereit-pragmatische Typ, der defensiv-orthodoxe Typ und der nichtkirchlich-religionslose Typ. So problematisch diese Nomenklatur sein mag, so wichtig ist für die pastorale Praxis die grundsätzliche Einsicht, „daß die einzelnen Probleme im Bewußtsein der Briefschreiber nicht isoliert nebeneinander stehen und auch nicht isoliert gelöst werden können, sondern immer nur im Konnex anderer Probleme und Problemlösungsvorschläge" (66). Daraus ergeben sich nicht zuletzt didaktische Konsequenzen, die allerdings in der vorliegenden Arbeit nicht gezogen werden. Dies mag an der Zusammensetzung des Teams liegen.

Die historische und systematische Einordnung der Probleme der Gläubigen (Kap. 6) bringt keine wichtigen Neuigkeiten. Ähnliches gilt für die theologischen Überlegungen des letzten Kapitels, in denen bekannte Stimmen zu den Lehren vom sensus fidei, vom consensus fidelium und von der charismatischen Grundstruktur der Kirche referiert und die Schwierigkeiten des praktischen Versuchs, in der Kirche Öffentlichkeit herzustellen, skizziert werden. Es bleibt hier — wie der Text selbst zugesteht — bei Hinweisen.

Bochum *Dieter Emeis*

EGENTER RICHARD, *Wir Alten — heute.* (31.) Eos-V. St. Ottilien 1972. Geh. DM 1.90.

Der Autor skizziert in diesem Vortrag, den er nunmehr auch schriftlich vorlegt, einleitend die jederzeit gültige physische und psychische Situation alter Menschen und stellt sie hinein in das heutige Denken und Lebensgefühl. Dabei kommt er notwendig auf eine neue, das heutige Altsein erschwerende Komponente: die Eigenart heutiger Daseinsform, die in allen Bereichen jugend- und leistungsbetont ist und des alten Menschen faktisch entbehrt. Ein großes Nichtverstehen obwaltet zwischen den Generationen. Die Jugend schaltet bei der Lebensgestaltung die Alten aus, die Alten verstehen das Leben heute nicht mehr ganz.

Darüber hinaus fragt sich Vf. für seine Leser (Hörer), wie denn das Altwerden und Altsein heute durchgestanden werden könne. Er gibt Antwort aus der Offenbarung. Die Schrift spricht von Wert und Würde des Menschen, unabhängig von Leistung und Alter. Die Aussagen der Weisheitsbücher und der Psalmen über das Altsein und die greisen Gestalten der Heilsgeschichte kommen zu Wort. Was sie zu sagen haben, kommentiert der Autor herein in die Situation des alten Menschen unserer Tage. Denn Gottes Heilshandeln, so lesen wir, verdichte sich gerade in der letzten Lebensphase des Menschen hier auf dieser Erde. Sie trägt die Kennzeichnung letzter Reife und Entscheidung. Dazu braucht der Mensch die Nähe Gottes, — und seitens seiner Mitwelt Achtung, Ruhe, Anerkennung. Abschließend stellt E. die Frage: „Was soll man tun?" Und er antwortet: „Letztlich bleibt hier nur das Gebet um Kraft und um eine Liebe, die sich um keinen Preis verbittern läßt". (25) In dieser Einstellung soll der alte Mensch dem „Tag des Herrn" entgegenreifen: in Dankbarkeit für die geschenkten Tage, in Freude und Zufriedenheit für das noch hinkünftig ausstehende Leben, in Bereitschaft, noch gut zu machen, was im vergangenen Leben als negativ erkannt wurde. Nach Maßgabe von Tit. 2, 2 erkennt der Autor für den heutigen alten Menschen die (auch apostolische) Aufgabe der Stärke im Glauben, in der Liebe und in der Geduld, die er gerade der heutigen jungen Generation vorleben, und damit noch am fruchtbarsten und unentbehrlichsten dasein müsse.

Die ganze Abhandlung zeugt von der Reife und Ausgewogenheit dessen, der sie schrieb. E. trifft den warmen, anteilnehmenden Ton des Mitbeteiligten am heutigen Altsein. Er ist optimistisch, — und damit echt christlich. Trotz aller Klarsicht heutiger Belastungen ist er nicht vergrämt und bitter-böse enttäuscht. Deshalb ist er glaubhaft und kann vielen alten Menschen helfen, die „Dritte Phase" froh zu durchleben. Ein Büchlein, von dem gewiß viel Segen ausgehen wird.

Wolfern *Anton Gots*

ROHNER PETER (Hg.) *Verständnis für den anderen.* Beiträge zur Praxis des Zusammenlebens. (Leben lernen 4) (180.) Pfeiffer, München 1972. Kart. DM 16,80, sfr 20,90.

Das Buch faßt Vorträge unter der zentralen Frage zusammen: wie können wir unter den heutigen Lebensbedingungen zu einer Verbesserung unserer zwischenmenschlichen Beziehungen beitragen? *Ernst Stadter* beleuchtet das Thema vom Standpunkt der Geistesgeschichte. *Fritz Riemann* informiert über entwicklungsgeschichtliche Perspektiven der Psychoanalyse. *Helmut Sorge* gibt einen Einblick in die klientzentrierte Gesprächspsychotherapie. *Karl Herbert Mandel* zeigt, welchen Beitrag Verhaltens- und Kommunikationstherapie zur Verbesserung von Partnerschaftsbeziehungen leisten können. *Otto Hürter* stellt die praktischen Methoden der Gruppendynamik dar. *Wolfgang Hans Hollweg* versucht eine Antwort aus der Sicht des Seelsorgers zu geben.

Noch selten fand der Rez. eine derart klare und brauchbare Zusammenstellung von Methoden „angewandter Nächstenliebe". Obgleich der Boden wissenschaftlicher Sachlichkeit nicht verlassen wird, entsteht nicht der Eindruck eines Nebeneinanders verschiedener Schulen. Die Beiträge einschließlich

des Auszuges aus einer Podiumsdiskussion und der Zusammenfassung durch *Peter Rohner* liefern vielmehr ein geglücktes Modell gegenseitiger Verständigung und Übereinstimmung. Am besten dürfte sich das Buch für Leser eignen, die bereits über Grundkenntnisse in Tiefen- und Sozialpsychologie verfügen oder zumindestens in ihrer Arbeit mit Menschen nicht auf starre Denkmodelle festgelegt sind. Seelsorger, Sozialarbeiter und Erzieher können jedenfalls den Beiträgen eine Reihe von Anregungen entnehmen, ohne daß ihnen eine Meinung aufgedrängt wird. Es geht den Autoren nicht um eine Änderung der Gesellschaftsstrukturen, sondern um sachgerechte Hilfe, die mitmenschlichen Beziehungen besser und sinnvoll zu gestalten. Kulturpessimisten wird das Buch freilich nicht überzeugen können, da es vorwiegend zukunftsorientiert ist.

Linz *Karl Bauer-Debois*

KATECHETIK/PÄDAGOGIK

PÖGGELER FRANZ (Hg.), *Die Zukunft der Glaubensunterweisung.* (FS. f. A. Heuser) (272.) Seelsorge-V., Freiburg 1971. Ln. DM 28.—.

Der Rückgang im Glaubensunterricht, die allgemeine Krise des Glaubens machen uns Sorgen, bieten aber auch eine Chance der Hoffnung für die Zukunft. *F. Pöggeler* sieht „Die Zukunft des Religionsunterrichts als Problem der Bildungspolitik" positiv, weil er weiß, wie lebenswichtig der RU und die religiöse Unterweisung für die Gesellschaft sein werden. Das wird der Kirche und dem Staat, wie der Gesellschaft und der Jugend selbst mit dem Fehlen der rechtlichen Sicherung immer klarer zum Bewußtsein kommen. Diese Einstellung teilen alle Artikel dieses Sammelbandes. Es geht um ein Suchen und Fragen nach dem besten Weg und die fruchtbarste Methodik.

Nach *V. Berning*, „Modernismus und Reformkatholizismus in ihrer prospektiven Tendenz", soll aus der Entwicklung und den Anregungen des II. Vatikanums in der schöpferischen Tradition der Kirche eine neue Gestalt werden. Für *L. Drees*, „Die Zukunft der Religion nach Arnold Toynbee" könnte das Zeitalter der Wirren, in dem wir leben, zur Inkubationszeit einer Weltreligion werden, mit den Grundwerten von Gemeinschaft und Brüderlichkeit. Bei *W. Hammel*, „Zukunft aus der Krise", muß der Mensch aus der Situation gestalten und neu schaffen. *K. Delhaye* „Zukünftige Strukturen kirchlichen Heilsdienstes", deutet Strukturen für den kirchlichen Heilsdienst an und weist auf die Schwierigkeiten hin. *J. Thomé*, „Der Amtspriester in der Kirche der Zukunft", sieht die gegenwärtige Situation der Kirche und das künftige Amtspriestertum in einem neuen Licht. Auch durch das Konzil wurde das Amtspriestertum krisenhaft in neue Wege geleitet. Seine Ausführungen sind sehr beachtlich und ernst zu nehmen, in allem aber wohl zu überlegen, ehe man neue Wege geht. *J. Kremer*, „Neues und Altes" (Mt 13, 52) betont, daß die Kirche immer neu verkündet werden muß, um der Gefahr der Erstarrung zu entgehen. Das alte Wort Gottes, das in Jesus neu ersteht und Neues weckt, muß immer neu gesagt werden, bei aller Wahrung der Kontinuität in der Verkündigung.

H. Kirchhoff, „Menschlichkeit und Glaube", bringt eine sinnvolle Reflexion über die Erziehung zur Menschlichkeit. *J. Dreißen*, „Zukünftige Aspekte kirchlicher Verkündigung", reflektiert über die Liturgie als Sprechen Gottes in Zeichen, Sprache und Gesang. Man achte auf den Fortschritt, vergesse aber die Kontinuität nicht. *A. Mock*, „Die Zukunft der Glaubensunterweisung in der Sicht der akademischen Jugend" weist auf die Wichtigkeit der religiösen Einstellung der Unterweisenden, der Lehrer, Eltern, Priester hin. Er sieht vor allem die Ursachen des Niederganges im Bereich der Verkündigung.

Nach *J. B. Birkenbeil*, „Die Planbarkeit des Religionsunterrichtes im Fragehorizont der Theologie und der Curriculumforschung", hat der RU im Horizont der Planbarkeit unterrichtliche Strukturen und ist lehrplanmäßig einzufordern. „Wie soll der konkrete Mensch erreicht werden"? Das ist die zielsetzende Frage der Curriculumforschung. *H. Westhoff*, „... und lehret sie alles halten!" (Mt 28, 20) lehnt eine wertfreie Information als religiöse Unterweisung ab. Das Geschick des Christentums entscheidet sich nun einmal nicht am Ausmaß des Wissens, sondern aus Geist und Liebe. Das Glaubensangebot bedarf der Überzeugung. *J. Solzbacher*, „Was kann Kirchengeschichte für eine zukünftige Glaubensunterweisung bedeuten"? betont, daß die Christusoffenbarung ein wirklich geschichtlicher Prozeß ist. „Auch die größte Heiligkeit ebnet das Menschliche in kirchlichen Gestalten nicht ein." Es gibt in der Kirche dauernd einen Deformationsprozeß und dauernd ist Reformation nötig im Kontakt mit der Welt. Das Menschliche und Tragische führen hinein in das Mysterium Crucis. Das Heilige und Schuldbare in der Geschichte der Kirche muß in der Glaubensunterweisung voll beachtet werden.

M. Motté, „Moderne Gedichte im Dienste der Glaubensunterweisung", fordert sorgfältige Auswahl, gute Vorbereitung und kurze, packende Interpretation der Gedichte. Die angeführten Beispiele sind jedoch problematisch. *D. Bosch*, „Soziologie und Religionspädagogik" verlangt, daß sich der RU der gesellschaftlichen Situation stelle. Der Beitrag regt zu tieferen soziologischen Un-

tersuchungen an. *O. Hammelsbeck*, „Religionsunterricht/Religionspädagogik/Evangelische Unterweisung" bemerkt, daß in der Zeit des Dritten Reiches der Boden für eine freundliche, interkonfessionelle Vermittlung gelegt wurde. Es folgt eine Bestandsaufnahme auf evangelischer Seite. (Die Analyse ging von Gert Otto aus). Die beiden großen Religionen, die katholische und evangelische, verstehen die moderne Gesellschaft pluralistisch und finden unter sich fruchtbare Verbindungen. *W. Molinski*, „Ziel und didaktische Aufgaben der theologischen Erwachsenenbildung", reflektiert über Wesen, Ziel, didaktische Problematik und Methodik der Erwachsenenbildung und stellt fest, daß die humanwissenschaftliche Didaktik und Methodik dringend gefordert wird für die Erwachsenenbildung. Auch philosophische Implikationen und empirische Erkenntnisse gehören zur Grundlegung der Glaubensdisposition, die ja Hauptaufgabe der Erwachsenenbildung ist.

Abschließend sei gesagt: in allen Artikeln dieses Sammelbandes geht es um Reflexionen für zeitgemäße Leistungen im RU und in der Glaubensunterweisung. Sie bringen neue Impulse, die des Nachdenkens wert sind.

Linz *Alois Gruber*

SCHIERSE FRANZ JOSEPH (Hg.), *Jesus von Nazareth* (Grünewald-Materialbücher, 3) (284.) Mainz 1972, Snolin DM 24.—.

Daß gegenwärtig aus vielerlei Gründen nach Jesus von Nazareth gefragt wird, rechtfertigt allein schon die Herausgabe eines Materialbuches zum Thema. Da Antworten auf die Jesusfrage von verschiedenen Standorten aus gegeben werden, sollte eine solche Sammlung auch die verschiedenen Auskünfte, mit denen wir heute konfrontiert werden, vorführen. Sch. hat dem Rechnung getragen, indem er elf Beiträge zusammenfaßte und jeweils auf wenigen Seiten kommentierte. So wird nicht nur der „Stoff" vorgeführt, sondern der Leser wird auch von kundiger Hand zum Weiterdenken und zur Kritik angeleitet. Erwachsenenbildner und Religionslehrer werden ein solches Buch gerne zur Hand nehmen, zumal es ihnen (im Anhang) Hinweise zur „Auswertung" gibt.

Anita Röper stellt das Ergebnis einer Meinungsbefragung über Jesus vor. *Gustav Mensching* vergleicht Jesus mit Mohammed, Zarathustra, Buddha und Konfuzius. *Willehad Paul Eckert* schreibt über „Jesus und das heutige Judentum", *Werner Post* über „Jesus in der Sicht des modernen Atheismus, Humanismus und Marxismus". Sehr aktuell ist das Thema „Die Geschichte Jesu als Modell und Kritik gegenwärtiger Protestbewegungen", das *Hans-Georg Link* behandelt. Über zeitgenössische Jesus-Romane orientiert *Paul Konrad Kurz*. Erst dann folgen eigentlich theologische Beiträge. *F. J. Schierse* schreibt über ntl Aspekte der Christologie, *Peter Knauer* über Jesus als Gegenstand der kirchlichen Christologie und *Jörg Dantscher* über Jesus in der Geschichte der kirchlichen Frömmigkeit. *Wolfgang Trilling* stellt die historisch-kritische Jesusforschung vor. Den Abschluß bilden Überlegungen von *Josef Nolte* zum Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie („Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche"). Der Anhang bietet Überlegungen zur Auswertung in Erwachsenenbildung und Religionsunterricht (236—254), verschiedene Texte (255—277) und Register (278—282).

Damit liegt ein reichhaltiges Materialbuch vor. Es bietet Informationen, die der heutigen Diskussion dienlich sind. Die Kommentierung geht im ganzen von dem Standpunkt aus, daß die Kirchen „ihre bisherige Absperrungstaktik gegenüber der kritischen Evangelienforschung nicht mehr aufrechterhalten können" (9). Demgegenüber will dieses Buch „zuverlässiges Material" bereitstellen (10). Natürlich ist das gebotene Material als solches *authentisch* und wird zuverlässig präsentiert. Darum ist es aber nicht schon *zuverlässiges Material.*

Bochum *Gerhard Schneider*

ASZETIK

BOURS JOHANNES, *Zu dir rufe ich.* Das tägliche Schriftgebet. (192.) Herder, Freiburg 1971. Snolin DM 8,80.

Dem Bücherangebot nach zu schließen, leben wir in einer großen Zeit des Gebetes. Das Spektrum reicht von Anweisungen in östlicher Meditationstechnik bis zu den ‚Politischen Nachtgebeten'. Neben diesen Versuchen und Anregungen dürfte sich auch in Zukunft für das Gebet noch immer das Wort der Schrift als ‚Geist und Leben' erweisen, als Wort, das auf die Dauer Bestand hat. Das Büchlein von J. Bours legt für jeden Tag des Jahres ein aus der Schrift geformtes kurzes Gebet vor. Die Gebete sind aus den Psalmen und dem NT (vom Johannesevangelium bis zur Apokalypse) gewonnen. Ein schlichtes Geschenkbändchen als Anregung für Augenblicke der Besinnung.

Linz *Johannes Marböck*

PESCH OTTO HERMANN, *Das Gebet.* (Christliches Leben heute, 14) (136.) Winfried Werk, Augsburg 1972. Pappband DM 6.90.

Bücher über das Gebet sind zu allen Zeiten geschrieben worden. Es ist Pesch zu danken, daß er eines gerade für den Christen unserer verworrenen Zeit geschrieben hat. Die Gründe, die das Beten für uns Menschen der technisierten, entzauberten Welt beson-

ders schwer machen, sind ausführlich hervorgehoben und da und dort mit aufreizender Schärfe formuliert. Es ist richtig gesehen, daß es die gleichen Gründe sind, die dem heutigen Menschen auch den Weg zum schlichten Glauben verrammeln. Es ist uns früher wohl beides zu selbstverständlich abverlangt worden. Hier ist der Zusammenhang zwischen Glauben und Beten überzeugend dargestellt.

Beten ist ja nichts anderes als „sprechender", „antwortender" Glaube. Der Christ weiß sich als ein von Gott persönlich Angesprochener. Die Antwort darauf gibt er im Glauben, der sich dem persönlichen Gott gegenüber im Gebet ausdrückt. Das ist im Bittgebet mehr als anderswo deutlich. Denn dort spricht der Mensch seine Kleinheit, seine Angewiesenheit und seine Not aus. Er macht sich aber gerade durch das Beten bereit, sich von Gott führen zu lassen. Im zweiten Teil des Buches wird auf verschiedene Äußerungen der Gebetshaltung hingewiesen. Es ist da von den „täglichen" Gebeten, vom Kurzgebet und vom liturgischen Beten mit klugen Bemerkungen die Rede. Vielleicht ist die Besprechung des meditativen Betens etwas zu kurz geraten. Alles in allem ist das Buch eine gute Hilfe, „christliches Leben heute" auf diesem wichtigen Felde (oder ist es das Wichtigste?) recht zu bewältigen.

Zams *Igo Mayr*

MERTON THOMAS, *Wahrhaftig beten.* (137.) Paulus-V., Freiburg/Schweiz 1971. Ln., sfr 12.80.

Wie in der Einleitung steht, ist das Buch vor allem für Mönche geschrieben (11). Es behandelt Fragen des kontemplativen Lebens im Blick auf die spirituelle Tradition: Geistliche Trägheit, innere Verwirrung, Erfahrung der ‚dunklen Nacht', Verhältnis von aktivem und kontemplativem Leben u. a. Das Buch ist ohne Zweifel das Zeugnis eines gelebten Glaubens in einem kontemplativen Orden. Der Zugang zu den Überlegungen des Buches wird einem Christen in der „Welt" nicht leicht sein, weil der Ausgangspunkt das Leben des Mönches ist. „Die Ordnung, die Ruhe, die brüderliche Bindung und Liebe, die eine arbeitende und betende Gemeinschaft bietet, sind ganz offenkundig der normale Ort, wo sich das Gebetsleben entwickelt" (23).

Die alte Frage nach dem rechten Verhältnis und der Verbindung zwischen aktivem und kontemplativem Leben wird vor allem innerhalb des monastischen Lebens gesehen und wohl nicht ganz im Einklang mit den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils gebracht, wenn der hl. Gregor zitiert wird: „Für Gregor ist das kontemplative Leben das himmlische Leben, das ‚in dieser Welt' nicht vollkommen gelebt werden kann. Den Mönchen ist es jedoch gegeben, daß sie auf Grund der Reinheit des Herzens in gewissem Grade schon die Unvergänglichkeit des Himmels vorwegnehmen können" (56). Die Fragen, die den Christen in der Welt heute bewegen, sind nicht im Gesichtskreis des Verfassers: Wie kann der Weltchrist wahrhaftig beten und die Meditation pflegen? Wie können die kontemplativen Orden ihre Berufung in der Kirche heute leben, ohne daß Kloster und übrige Kirche zwei räumlich und spirituell getrennte Welten sind?

Linz *Eduard Röthlin*

BOROS LADISLAUS, *Durchbruch zu Gott.* Ein Kreuzweg. (39 S., 15 zweifärb. Illustrationen v. Evamaria Brückner von Eiff) Kaffke, Bergen-Enkheim o. J. Kart. lam. DM 4.90.

Gerade in unserer Zeit wird Meditation wieder ganz groß geschrieben. Es ist fast ein Modewort geworden. Der östliche Kult, der mit Buddhas Lehre einen Ausweg aus dem Leid finden will, kommt in Europa und im Westen immer mehr ins Gespräch. Wir Christen haben anscheinend die Quellen, die die Bewältigung des Leids betreffen, fast vergessen. Nun bietet L. Boros in diesem für jeden erschwinglichen Büchlein eine echte Alternative an zu allem hektischen Getue der Leidbewältigung und dadurch zur Lebensbewältigung überhaupt.

Das Leid ist einfach nicht auszuklammern aus unserem Leben. Es ist ein Faktor im menschlichen Sein, der einer Antwort bedarf. Für Christen heißt die Antwort: Christus hat nicht aufgehört zu sterben. Die Menschen rings um uns, die jeden Tag leiden und sterben, sind immer noch Er, der durch sie weiterhin sich Seinem Vater darbringt für das Heil der Welt. Der Kreuzweg ist der Lebensweg. Um aus unserer Welt zu Gott durchzubrechen, gibt es keinen anderen Weg. Der Leidensweg Christi war nur die Weise, wie der Mensch seine Eigentlichkeit in der Welt zu bestehen hat. Dieser Weg ist ein Zeichen, wie der Mensch zu Gott gelangen kann.

Vieles ist notwendig für den Christen der Gegenwart. Er muß veraltete Vorstellungen und Haltungen aufgeben, aber den alten Glauben bewahren, auch im Fortschreiten zu neuen Formen und Wagnissen. Der Kreuzweg könnte und soll eine Quelle der Kraft für jeden Christen sein. Ein möglicher, auch für den heutigen, modernen Christen gangbarer Weg ist durch dieses Büchlein angedeutet. Die hervorragenden Bilder von Evamaria Brückner ermöglichen es, den Kreuzweg oder eine Station, wann immer man Zeit hat oder sich Zeit nimmt, auch bildlich zu meditieren.

Braunau a. I. *Peter Schendl*

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 120. Jahr, 1.—4. Heft 1972

Abhandlungen Seite

Realität — Phantasterei — Skepsis (J. Sudbrack) . . . . . 3— 22
Das Vorsteheramt in der Gemeinde von morgen (F. Klostermann) . . . . . 23— 33
Methoden und Inhalte der Meditation (W. Jungschaffer) . . . . . 97—105
Der Sinn des Lebens (P. Breitenstein) . . . . . 105—111
Schutz des vorpersonalen menschlichen Lebens im Mutterleib (R. Bruch) . . . . 112—131
Zur Psychologie des Zölibates (J. Fischl) . . . . . 193—203
Jesus, der „Herr" in der Passion (F. Zehrer) . . . . . 203—210
„Verkündigung" im lukanischen Geschichtswerk (F. Staudinger) . . . . . 211—218
Sündenvergebung nach dem NT (F. Zeilinger) . . . . . 289—299
Dogma und Verkündigung (W. Gruber) . . . . . 299—307
Die Bedeutung der empirischen Wissenschaften für den Religionsunterricht (K. Frielingsdorf) . . . . . 307—317

Pastoralfragen

Thesen zur Demokratisierung der Kirche (J. Neumann) . . . . . 34— 38
Die Kirche und das Leid des heutigen Menschen (A. Gots) . . . . . 39— 43
Gastarbeiter — ein menschliches und ökumenisches Problem (P. Meinhold) . . . 131—140
Sinnvolles, erfülltes Priesterleben in schwieriger Zeit (H. Schinner) . . . . . 141—144
Über Möglichkeit und Inhalt religiöser Erfahrung (F. Hammer) . . . . . 219—223
Embryologische Aspekte eines Schwangerschaftsabbruchs (K. Hinrichsen) . . . . 224—230
Gewissensbildung (B. Häring) . . . . . 317—324
Zu Verständnis und Vollzug des neuen Stundengebetes (R. Kaczynski) . . . . . 324—336
Die kirchliche Begräbnisfeier (H. Hollerweger) . . . . . 336—345

Mitteilungen

Theologische Ausbildung heute — ein neues Modell (K. H. Neufeld) . . . . . 43— 51
Kirchenstatistik der USA (R. Adam) . . . . . 51— 53
Geistliche Standeskleidung — gestern und heute (H. Herrmann) . . . . . 145—148
Auf der Suche nach einer kritischen Instanz für die Sprache (N. Schiffers) . . . . 149—153
Was uns bleibt (K. Fuchs) . . . . . 231—236
Eine Neuherausgabe der Vulgata (E. Schick) . . . . . 345—347
Kommunikationswissenschaft — eine Hilfe in der Predigtkrise (W. Jungschaffer) 348—353

Berichte

Aus der Weltkirche (A. Heiderscheid) . . . . . 54— 58
Römische Erlässe und Entscheidungen (P. Gradauer) . . . . . 58 ff, 153 ff, 242 ff, 353 ff
Literaturbericht über Pastoraltheologie (K. Gastgeber) . . . . . 60— 64
Jesus-Bücher und Jesus-Forschung 1966—1971 (G. Schneider) . . . . . 155—160
Kirche in der Welt von heute (P. Gordan) . . . . . 237—242
Israels Gotteslob (J. Marböck) . . . . . 247—255
Man erzählt wieder Geschichten (W. Bortenschlager) . . . . . 357—359

Eingesandte Bücher . . . . . 65 ff, 161 ff, 256 ff, 360 ff

Buchbesprechungen . . . . . 68—92, 163—192, 258—286, 361—382

Verzeichnis der Mitarbeiter, Rezensenten und besprochenen Bücher . . . . . 383 ff

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensenten des 120. Jahrganges 1972

Adam, Dr. Robert, Senatspräsident i. R. (München); *Bauer,* Dr. Johannes, Univ.-Prof. (Graz); *Bauer-Debois,* Dr. Karl, Arzt (Linz); *Beck,* Dr. Karl, Hochschulprof. (St. Pölten); *Beilner,* Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); *Beinert,* Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Bochum); *Bergsmann* Johann, Dozent (Linz); *Bettray,* Dr. Johannes, Prof. (St. Augustin/Siegburg); *Birngruber,* DDr. P. Silvester O.Cist, Akademie-Prof. (Linz); *Böcklinger,* Dr. Karl, Domkapitular (Linz); *Bökmann,* Dr. Johannes, Prof. (Bad Honnef); *Bortenschlager,* Dr. Wilhelm, Prof. (Wels); *Braun,* Dr. P. Suso O.F.M.Cap. (Innsbruck); *Breitenstein,* Dr. Peter, Wiss. Ass. (Freiburg); *Bruch,* Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); *Denzler,* Dr. Georg, Hochschulprof. (Breitbrunn/Ammersee); *Dordett,* Dr. Alexander, Univ.-Prof. (Wien);

Eder, Dr. Peter, Univ.-Doz. (Wels); *Emeis,* Dr. Dieter, Univ.-Prof. (Bochum); *Emminghaus,* Dr. Johannes, Univ.-Prof. (Wien); *Fischl,* Doktor Johann, Univ.-Prof. (Graz); *Flatten,* Doktor Heinrich, Univ.-Prof. (Bonn); *Frielingsdorf,* Dr. Karl, S. J., Dozent (Frankfurt/M.); *Fuchs,* Dr. Albert, Dozent (Linz); *Fuchs,* P. Konstantin O.F.M. (Mannheim); *Füglister,* Dr. Notker, Univ.-Prof. (Salzburg); *Gastgeber,* Dr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); *Gordan,* P. Paulus O.S.B., Gen.-Sekretär (Rom); *Gots,* Dr. P. Anton O.S.C., Direktor (Losensteinleiten/Wolfern); *Grabner-Haider,* Dr. Anton, Lektor (Graz); *Gradauer,* Dr. Peter, Hochschulprof. (Linz); *Greinacher,* Dr. Norbert, Univ.-Prof. (Tübingen); *Griesmayr,* Sr. Mirjam (Linz); *Gruber,* Dr. Alois, Hochschulprof. (Linz); *Gruber,* Dr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz);

Häring, Dr. P. Bernhard C.Ss.R., Univ.-Prof. (Rom); *Hammer,* Dr. Felix, Univ.-Doz. (Wien); *Hansemann,* Dr. Georg, Univ.-Prof. (Graz); *Hasler,* Dr. August (München); *Heiderscheid,* Dr. André, Chefredakteur (Luxemburg); *Heimerl,* Dr. Hans, Univ.-Prof. (Graz); *Hemmerle,* Dr. Klaus, Univ.-Prof. (Bochum); *Herrmann,* Dr. Horst, Univ.-Prof. (Münster); *Hinrichsen,* Dr. Klaus, Univ.-Prof. (Bochum); *Hörmann,* Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); *Hofer,* P. Stefan S.J. (Innsbruck); *Hollerweger,* Dr. Hans, Hochschulprof. (Linz); *Huemer,* Dr. Franz, Hochschulprof. (Linz); *Janda,* Dr. Josef, Prof. (Linz); *Innerlohinger* Hans, Werkskaplan (Linz); *Jungschaffer,* Dr. Wolfgang, Akademieprof. (Baden b. Wien);

Kaczynski, Dr. Reiner, Beamter der Gottesdienstkongregation (Rom); *Kienesberger,* Dr. P. Konrad O.S.B., Prof. (Kremsmünster); *Klostermann,* Dr. Ferdinand, Univ.-Prof. (Wien); *Knoch,* Dr. Otto, Hochschulprof. (Passau); *König,* Dr. Otto, Univ.-Ass. (Graz);

Larentzakis, Dr. Gregor, Lehrbeauftragter (Graz); *Liss* Bernhard, Referent (Linz); *Marböck,* Dr. Johann, Hochschulprof. (Linz); *Mayr* Josef, Referent (Linz); *Mayr,* P. Igo S.J. (Zams); *Meinhold,* Dr. Peter, Univ.-Prof. (Kiel); *Müller,* Dr. Hubert, Wiss. Ass. (Osnabrück); *Neufeld,* Dr. P. Karl S.J., Wiss. Ass. (München); *Neumann,* Dr. Johannes, Univ.-Prof. (Tübingen); *Pfaffenbichler,* Doktor Karl, Hochschulprof. (St. Pölten); *Prager,* Sr. Mirjam (Bertholdstein); *Primetshofer,* Dr. P. Bruno, C.Ss.R., Hochschulprof. (Linz);

Rehberger, Dr. Karl C.S.A., Hochschulprof. (Linz); *Reifenberg,* Dr. Hermann, Hochschulprof. (Bamberg); *Rief,* Dr. Josef, Univ.-Prof. (Regensburg); *Röthlin,* Dr. Eduard, Spiritual (Linz); *Rötzer,* Dr. Josef, Obersanitätsrat (Vöcklabruck); *Sand,* Dr. Alexander, Univ.-Prof. (Bochum); *Schedl,* Dr. Claus, Univ.-Prof. (Graz); *Schendl,* Dr. Peter, Prof. (Braunau); *Schertl,* Dr. Philipp, Oberstudienrat (Regensburg); *Schick,* Dr. Eduard, Auxiliarbischof (Fulda); *Schiffers,* Dr. Norbert, Univ.-Prof. (Regensburg); *Schilling,* Dr. Bruno, Direktor i. R. (Linz); *Schinner* Hans, Stadtpfarrer (Wien); *Schneider,* Dr. Gerhard, Univ.-Prof. (Bochum); *Schütz,* Dr. Christian, Hochschulprof. (Passau); *Schulte,* Dr. P. Raphael O.S.B., Univ.-Prof. (Wien);

Seybold, Dr. Michael, Hochschulprof. (Eichstätt); *Slapnicka,* Dr. Helmut, Referent (Linz); *Staudinger,* Dr. Ferdinand, Hochschulprof. (St. Pölten); *Steindl,* Dr. P. Josef O.F.M., Lektor (Schwaz); *Stenger,* Dr. P. Hermann C.Ss.R., Lektor (München); *Stöger,* Dr. Alois, Weihbischof (St. Pölten); *Straßer* Karl, Diakon (Linz); *Sudbrack,* Dr. P. Josef S.J., Schriftleiter (München); *Thier,* Dr. P. Ludger O.F.M., Lektor (Münster); *Wasner,* Dr. Franz, Rektor der Anima (Rom); *Winkler,* Dr. P. Gerhard O.Cist., Univ.-Dozent (Bochum); *Zehrer,* Dr. Franz, Univ.,Prof. (Graz); *Zellinger,* Doktor Franz, Univ.-Doz. (Graz); *Zielasko,* Dr. Rudolf, Hochschulprof. (Lublin); *Zinnhobler,* Dr. Rudolf, Hochschulprof. (Linz).

Verzeichnis der im 120. Jahrgang 1972 besprochenen Bücher

Academia Alfonsiana, Studia Moralia 8/9 (K. Böcklinger) 270 371 f. *Achterbusch H.,* Alexanderschlacht (W. Bortenschlager) 357 f. *Albanese G.,* So sprach Jesus (H. S. Braun) 89.

Bacht H., Zeiten des Herrn (H. Reifenberg) 282 f. *Bartels K.,* Werkbuch Bibl. Geschichte (G. Hansemann) 88. *Bastian H. D.,* Kirchl. Amt im Umbruch (F. Klostermann) 184 f. *Baumann R.,* Mitte u. Norm d. Christlichen (F. Staudinger) 366 f. *Baum G.,* Glaubwürdigkeit (F. Wasner) 74. *Baumgartner J.,* Vermittlung zwischenkirchl. Gemeinschaft (J. Bettray) 192. *Berg S.,* Kurze literarische Texte f. d. RU (F. Huemer) 190. *Bibliotheca Apost. Vat.,* De doctrina conc. Vat. I (R. Zinnhobler) 69 f. *Biemer/Siller,* Grundfragen d. prakt. Theol. (K. Gastgeber) 276 f. *Birke A.,* Bischof Ketteler (R. Zinnhobler) 71 f. *Biser/Wacker,* Glaube als Verpflichtung (Ch. Schütz) 170. *Böckle F. . . .,* Ehe i. d. Diskussion (K. Gastgeber) 83. *Boegner M.,* Ein Leben f. d. Ökumene (A. Hasler) 77 f. *Böll H.,* Gruppenbild mit Dame (W. Bortenschlager) 91 f. *Boros L.,* D. nahe Gott (W. Gruber) 285 f; Durchbruch zu Gott (P. Schendl) 382. *Bours J.,* Zu dir rufe ich (J. Marböck) 381. *Braeckmans L.,* Confession (K. Kienesberger) 178 f. *Burkhard M.,* Rechtspositivismus u. Naturrecht (H. Heimerl) 182.

Cardenal E., D. Buch v. d. Liebe (K. Böcklinger) 373. *Clinebell H.,* Modelle beratender Seelsorge (K. Gastgeber) 277. *Congar Y.,* Die Lehre v. d. Kirche (N. Schiffers) 174 ff.; Situation u. Aufgabe d. Theol. (K. Beck) 172. *Coppens J.,* Sacerdoce et Célibat (G. Denzler) 173 f.

Dautzenberg G., Christusdogma (W. Beilner) 167. *Dauvillier J.,* Temps apostoliques (J. Bauer) 72. *Deinhardt P.,* Eröffnung d. Eucharistiefeier (J. Emminghaus) 283 f. *Dessecker K. . . .,* Religionspädag. Projektforschung (B. Schilling) 187 f. *Dexinger F. . . .,* Ist Adam an allem schuld? (G. Schneider) 176. *Dombois H.,* Hierarchie (H. Müller) 181 f. *Dordett A.,* Kirchl. Ehegericht i. d. Krise (Böcklinger) 272 f. *Dreissen J.,* Zuverlässig ist d. Wort (H. Reifenberg) 283.

Egenter R., Wir Alten heute (A. Gots) 379. *Ehrenberger H.,* D. verwirte Christ (K. Pfaffenbichler) 183 f. *Eisendle H.,* Walder (W. Bortenschlager) 357 f. *Engelhardt P.,* Theorie d. Praxis (K. Gastgeber) 83 f. *Enkrich/Exeler,* Kirche — Kader — Konsumenten (N. Greinacher) 274. *Esser W.,* Zum RU morgen, 2. Bd. (F. Huemer) 88 f.

Flieder V., FS Franz Loidl (R. Zinnhobler) 70 f. *Focke A.,* Für u. wider d. Zeit (K. Beck) 85. *Folliet J.,* Einladung z. Freude (H. S. Braun) 89. *Frank G. K.,* Gefilterte Zeit (W. Bortenschlager) 185 f. *Fries H.,* Abschied v. Gott? (O. König) 368 f.; Glaube u. Kirche (M. Seybold) 261. *Fuchs A.,* Sprachl. Untersuchungen zu Mt u. Lk (A. Sand) 68 f.

Gabriel L., Kongreßakten, Bd. 6 (K. Beck) 163. *Galot J.,* Conscience de Jesus (K. Kienesberger) 172 f; Nouvelle Christologie (K. Kienesberger) 267 f. *Garrone K.,* Was soll ich tun? (Böcklinger) 373 f. *Gassmann B.,* Ecclesia reformate (A. Hasler) 77. *Geiger H.,* Christl. Eheseminar (B. Lißl) 276. *Geller . . .,* Briefe a. d. Synode (D. Emeis) 378 f. *Gilhaus H.,* Inmitten d. City (H. S. Braun) 90. *Gille H. W.,* Katholiken gegen Rom (G. Denzler) 176 f. *Gössmann E.,* Glaube u. Gotteserkenntnis im Ma. (N. Schiffers) 174 ff. *Goldbrunner J.,* Seelsorge (K. Gastgeber) 278. *Grabner-Haider/Kruntorad,* Fällt Gott aus allen Wolken? (N. Schiffers) 149 ff. *Grabner-Haider A.,* D. Bibel u. unsere Sprache (N. Schiffers) 149 ff *Grosch H.,* Religion i. d. Grundschule (F. Huemer) 189 f. *Gründel J.,* Abtreibung (K. Hinrichsen) 270 ff.

Haag H., Bibl. WB (J. Marböck) 366. *Häring/Nolte,* Diskussion um Küng (M. Seybold) 261 f. *Hahn/Jockwig,* Was auf uns zukommt (W. Gruber) 281. *Handke P.,* D. kurze Brief (W. Bortenschlager) 358 f. *Hamburger G.,* D. kleine gelbe Schülerbuch (J. Janda) 191. *Haniel F.,* Gibt es ein Ende d. Fortschrittes? (K. Beck) 265. *Hasenhüttl G.,* Staub d. Jh.e (R. Schulte) 165 f. *Haubst R.,* Nikolaus v. Kues (G. Winkler) 370 f. *Heller F.,* Ostkirchen (G. Larentzakis) 370. *Heinrichs M.,* D. große Durchbruch (L. Thier) 191 f. *Heinrichsmeier C.,* D. kanon. Veräußerungsverbot (B. Primetshofer) 82 f. *Heitmann/Schmelzer,* Im Horizont d. Geistes (F. Hammer) 268 f. *Herbstrith W.,* Edith Stein (M. Griesmayr) 259 f.; Teresa v. Avila (R. Zinnhobler) 168. *Herrmann H.,* Kl. WB d. Kirchenrechtes (B. Primetshofer) 377. *Hierzenberger G.,* Zukunft d. Theologie (O. König) 170 f. *Hiller-Ketterer I.,* Kind — Gesellschaft — Evangelium (F. Huemer) 188 f. *Hochgrebe/Kutschki,* D. Unverzichtbare am Christentum (W. Gruber) 169. *Hoefnagels H.,* Demokratisierung (K. Böcklinger) 371. *Hörmann/Weiler,* Zusammenarbeit v. Christen u. Atheisten (J. Rief) 80 ff. *Hüster W.,* Jesusworte (W. Beilner) 68.

Interdiöz. kath. Fond, Glaubensbuch 4 (W. Jungschaffer) 279 f. *Interkonf. Arbeitskreis,* Eheverständnis u. Ehescheidung (B. Primetshofer) 376. *Italiaander R.,* Argumente kritischer Christen (H. Schinner) 85 f. *Jaeger H. E.,* Zeugnis f. d. Einheit, Bd. 2 (R. Zinnhobler) 370. *Jerg E.,* Vir venerabilis (P. Gradauer) 374. *Joest W.,* Ontologie d. Person b. Luther (A. Hasler) 76 f. *Jordan P.,* Vom Innewerden Gottes (H. S. Braun) 285.

Jung C. G., Seelenprobleme d. Gegenwart (K. Beck) 258 f.

Kahlefeld/Knoch, Epistel u. Evangelien, H. 3 bis 12 (G. Schneider) 186. *Kaspar F.*, Gruppenpädag. Unterrichtsverfahren (F. Huemer) 89. *Katech. Inst. Wien*, Christl. päd. Bl. (W. Jungschaffer) 280. *Keel/Kücher*, Synopt. Texte d. Gn. 1/2 (J. Marböck) 365 f. *Kleber K. H.*, De parv. mat. in sexto (K. Hörmann) 180. *Knowless J.*, Gruppenberatung (K. Gastgeber) 278 f. *Kolping A.*, Unfehlbar? (W. Beinert) 269 f. *Kunz E.*, Glaube — Gnade — Geschichte (W. Gruber) 75 f.

Ladrière J., Rede d. Wissenschaft (A. Grabner-Haider) 361 ff. *Lammeyr J.*, D. juristischen Personen (P. Gradauer) 375. *Lanczkowski G.*, Religionsgeschichte Europas (G. Winkler) 264. *Lehmann M.*, Österreich u. d. christl. Osten (R. Zinnhobler) 168 f. *Lentzen-Deis F.*, D. Taufe Jesu (W. Beilner) 68. *Lenz H.*, Süchtig (K. Gastgeber) 63. *Lüpke/Pfäfflin*, Herausforderung (L. Thier) 86 ff.

Marböck J., Weisheit im Wandel (Cl. Schedl) 260. *Marré/Hoffacker*, Kirchensteuerrecht (H. Slapnicka) 273 f. *Merton T.*, Wahrhaftig beten (E. Röthlin) 382. *Mordeja J.*, Glaubensgespräche (B. Liß) 275 f. *Mühlen H.*, Entsakralisierung (K. Pfaffenbichler) 183. *Müller H.*, Verhältnis zw. Episkopat u. Presbyterat (H. Flatten) 273. *Müller K. F.*, Gottesdienst (J. Emminghaus) 78 f. *Müssle M.*, Humanität Jesu (A. Fuchs) 166 f. *Myškow J.*, Publications theol. en Pologne (K. Kienesberger) 171 f.

Natiesta/Rungaldier, Jericho (J. Bergsmann) 90. *Neundorfer/Wagner*, Fabrikserfahrung (H. Innerlohinger) 275. *Nipkow K. E.*, Schule u. RU im Wandel (F. Huemer) 189. *Nissim G.*, Auf d. Weg zur Eucharistie (F. Huemer) 88. *Nisin A.*, D. Geschichte v. Jesus (G. Schneider) 156 f.

Österr. Arbeitsgemeinschaft, Familie als Patient (B. Liß) 276; Gefährdete Jugend (A. Gruber) 190 f. *Österr. Kulturinstitut*, Römische hist. Mitteilungen, 12. H. (R. Zinnhobler) 71. *Österr. Landesarchiv*, St. Florian FS (R. Zinnhobler) 167 f. *Oraison M.*, Miteinandersein (H. Stenger) 85; Zufall u. Leben (K. Beck) 364 f.

Paillard J., Christ unter Atheisten (K. Beck) 85. *Pauritsch K.*, Neue Gemeinde (N. Füglister) 165 f. *Pesch O.*, D. Gebet (I. Mayr) 381 f. *Pesch R.*, Freie Treue (B. Primetshofer) 375 f. *Plante G.*, Rigorisme (K. Kienesberger) 82. *Pöggeler F.*, Zukunft d. Glaubensunterweisung (A. Gruber) 380 f. *Pompey H.*, Bedeutung d. Medizin (J. Rötzer) 182 f. *Pritz J.*, Wegweisung zur Theologie (K. Beck) 263 f. *Pronzato A.*, Mut z. d. Psalmen (J. Marböck) 254. *Publik-Bücher*, Kein Grundgesetz d. Kirche (A. Dordett) 180 f.

Rahner K., Chancen d. Glaubens (St. Hofer) 75; Freiheit u. Manipulation (H. Heimerl) 374. *Rahner/Semmelroth*, Theol. Akademie Bd. 8 (W. Gruber) 269. *Rohner P.*, Verständnis f. d. anderen (K. Bauer-Debois) 379 f. *Roth P.*, Gott ist immer noch zu sprechen (H. S. Braun) 285. *Rulla L.*, Depht Psychology and Vocation (J. Fischl) 185. *Rupp W.*, Gottesdienste f. heute (H. Reifenberg) 186 f.

Sartory Th., Praesens II (K. Böcklinger) 169 f. *Schamoni W.*, Auferweckungen v. Tode (P. Gradauer) 375. *Scherer G.*, Tod als Frage (S. Birngruber) 164 f. *Schermann R.*, Zw. Mao, Sex u. Supermarkt (K. Böcklinger) 372. *Schierse F. J.*, Jesus v. Nazareth (G. Schneider) 381. *Schiffers N.*, Befreiung zur Freiheit (K. Hemmerle) 262 f. *Schillebeeckx E.*, Glaubensinterpretation (P. Eder) 368. *Schinle G.*, Christusbegegnung (M. Prager) 286. *Schiwy G.*, Christentum als Krisis (A. Stöger) 169. *Schmaus M. . . .*, HB d. Dogmengeschichte I/Fasz 1a, 2b, III/Fasz 3c, 3 d (N. Schiffers) 174 ff. *Schmidt H.*, Mit jungen Leuten (J. Mayr) 188. *Schnackenburg R.*, Schriften z. NT (A. Stöger) 260 f. *Schneider G.*, Frage nach Jesus (O. Knoch) 261. *Schneider N.*, RU — Konflikte u. Konzepte (J. Janda) 280 f. *Schneider S.*, Denn Du bist da (J. Marböck) 249. *Schnider/Stenger*, Johannes u. d. Synoptiker (W. Beilner) 167. *Schoeck H.*, Neid u. d. Gesellschaft (K. Hörmann) 179 f. *Schreiner J.*, Atl. Lesungen C/3 (Ph. Schertl) 281 f.; A/1 (H. Reifenberg) 282. *Schubert-Soldern R.*, Evolutionismus Teilhards de Chardin (K. Beck) 259. *Schütz P.*, Glaubwürdigkeit d. Absurden (St. Hofer) 75. *Schulte J.*, Glaube elementar (P. Eder) 262. *Schulz W.*, Dogmenentwicklung (R. Schulte) 265. *Schwaiger G.*, 100 Jahre nach dem I. Vat. (G. Winkler) 73.

Seckler M., Hoffnungsversuche (J. Fischl) 369; Theologie vor Gericht (J. Fischl) 367 f. *Seckler M. . . .*, Begegnung (K. Beck) 363 f. *Seethaler P.*, 4 Evangelien (A. Fuchs) 166. *Segal E.*, Love Story (W. Bortenschlager) 90 f. *Seybold M. . . .*, Offenbarung (N. Schiffers) 174 ff. *Simonis W.*, Ecclesia visibilis (K. Rehberger) 266 f. *Skowronek A.*, Sakrament i. d. evang. Theol. (W. Gruber) 79 f. *Societé des Lettres . . . de Lublin*, Le millenaire (R. Zielasko) 72 f. *Spiegel Y.*, Pfarrer ohne Ortsgemeinde (K. Gastgeber) 62. *Sporken P.*, Darf d. Medizin was sie kann (K. Böcklinger) 372 f. *Spülbeck O.*, Grenzfragen (K. Beck) 163. *Stählin W.*, Vom Geheimnis Gottes (J. Emminghaus) 78. *Steffens H.*, . . . offenbarte seine Herrlichkeit (H. Reifenberg) 283. *Stenger H. . . .*, Gesellschaft — Geschlecht — Erziehung (K. Böcklinger) 177 f. *Stüttgen A.*, Kriterien einer Ideologiekritik (K. Beck) 364. *Sudbrack J.*, Dienst am geistl. Leben (E. Röthlin) 285. *Suttner E.*, Taufe u. Firmung (W. Gruber) 177.

Tournier P., Geborgenheit — Sehnsucht d. Menschen (H. S. Braun) 274. *Trilling W.*, Fragen z. Geschichtlichkeit Jesu (G. Schneider) 158. *Türk H. J.*, Glaube — Unglaube (P. Eder) 184.
Vandenberg J., Gott begegnen (St. Hofer) 172. *Vogel G.*, Seelenleiden u. Seelsorge (J. Bökmann) 274 f.
Walser M., Gallistl'sche Krankheit (W. Bortenschlager) 359. *Weber J.*, Gespräch im Nachtdienst (K. Gastgeber) 84. *Wetzel N.*, Gespräch als Lebenshilfe (K. Straßer) 377 f. *Winninger P.*, Vanité dans l'eglise (F. Wasner) 74 f. *Wulf F.*, Zeitgemäße Erneuerung d. Ordenslebens (J. Steindl) 182.

Zeller H., Löscht d. Geist nicht aus (H. S. Braun) 90; Mensch sein mit Schwierigkeiten (H. S. Braun) 182. *Zinke L.*, Gemeinde vor Gott (J. Emminghaus) 284 f.

Vor 75 Jahren, am 30. September 1897, starb die „Heilige des Atomzeitalters“ (Friedrich Heer)

THERESE VON LISIEUX

Bücher von und über die Heilige:

Therese vom Kinde Jesu

Selbstbiographische Schriften

290 Seiten, S 97.70 · (Johannes-Verlag, Einsiedeln)

Bildband

Therese von Lisieux, wie sie wirklich war

72 Seiten Text von François de Sainte-Marie. 128 Originalfotos, Leinen S 184.—, brsch. S 125.—

(Leinen-Ausgabe Johannes-Verlag, Einsiedeln, Broschur-Ausgabe Verlag Herold, Wien)

Celine Martin

Meine Schwester Therese

260 Seiten, S 78.— · (Verlag Herold, Wien)

Hans Urs von Baltasar

Schwestern im Geist

Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon
492 Seiten, Leinen S 250.— · (Johannes-Verlag, Einsiedeln)

Therese vom Kinde Jesus

Geschichte einer Seele

Taschenbuch, 246 Seiten, S 36.50 · (Zimmer-Verlag, Leutersdorf)

Durch jede Buchhandlung

Auslieferung: Verlag Herold, 1070 Wien, Bandgasse 28

Walter Trobisch

Heiraten oder nicht?

Gespräche und Erfahrungen

124 Seiten, kart., S 38.–

Schicksale junger Menschen begegnen uns hier so offen und dramatisch, als wären wir selber beteiligt. Es sind nur einige von zehntausenden in einer afrikanischen Großstadt: Miriam, die intelligente Stewardeß, und Timothy, ihr unentschlossener Verlobter; Maurice, der unverheiratete Geschäftsführer, der sich nicht von seiner Mutter trennen kann; die anziehende Abendschülerin Fatma und der europäische Facharbeiter John, mit dem sie unglücklich zusammenlebt; Daniel, ein vielbeschäftigter Pfarrer, und seine Frau mit ihren Familienproblemen . . .

Heiraten oder nicht? Verheiratet sein, aber wie? – eine Fülle von Fragen bricht in ihnen allen auf bei Gesprächen über die Geschlechter und die Ehe. Begegnungen führen zu Einsichten. Selbstmörderische Verzweiflung weicht neuer Hoffnung. Verheiratete und Unverheiratete entdecken ihren Weg in eine bessere Zukunft.

Das Manuskript von Trobisch habe ich mit wachsender Spannung und Bewunderung gelesen. Nicht nur die einzelnen „Fälle" werden sehr anschaulich und umfassend besprochen, sondern die dramatische Spannung wird durch das ganze Buch hindurch bis zur letzten Seite gesteigert.

Von allem, was ich bisher von Walter Trobisch gelesen habe, imponiert mir dieses Buch am meisten.

D. Dr. med. Theodor Bovet

VERLAG STYRIA GRAZ WIEN KÖLN

Herbst-Neuerscheinung

Richard Kutschera

Johannes Maria Gföllner

Bischof dreier Zeitenwenden

150 Seiten, 40 Schwarzweißbilder,
farbiger Schutzumschlag,
Ganzleinen, S 148.—/DM 23.—

Die Biographie über den Linzer Bischof Johannes Maria Gföllner bildet einen wichtigen Beitrag zur jüngeren Diözesan- und Landesgeschichte. Gföllner erlebte als letzter vom Kaiser ernannter Bischof den Zusammenbruch der Monarchie, die stürmischen Jahre der Ersten Republik und den Anfang des NS-Regimes. Aus Presseberichten, Dokumenten und Berichten von Zeitgenossen formt sich das Bild dieses Bischofs.

Das Buch hat weder die Absicht, Bischof Gföllners Person zu glorifizieren, noch sein Wirken einer kritischen Wertung aus der Sicht unserer Zeit zu unterziehen. Es soll den Lesern vorbehalten bleiben, sich ein Urteil über Bischof Gföllners Tätigkeit zu bilden; jedoch möge man bedenken, daß Gföllners Grundhaltungen und Methoden im Rahmen der damaligen Zeitumstände zu betrachten sind.

Erhältlich in jeder Buchhandlung



OBERÖSTERREICHISCHER
LANDESVERLAG LINZ

Landstraße 41, A-4010 Linz

Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche

Herausgegeben von Karlheinz Müller

184 Seiten, Format 11 × 19 cm, kartoniert, S 84.—

In den Beiträgen des Herausgebers, von Prof. Schnackenburg u. a., wird die Aktion Jesu, sein Auftreten und seine Verkündigung mit der Re-Aktion der Kirche, mit dem Ausmaß ihres Nachfolgewillens konfrontiert.

Hans Bernhard Meyer SJ

Christsein zwischen gestern und morgen

186 Seiten, Snolin, S 88.—

Heute Christ zu sein ist schwieriger und verantwortungsvoller als gestern, aber auch schöner, weil es mit mehr Freiheit verbunden ist. Dieses lebensnahe Buch will für das christliche Leben von morgen vorbereiten. Es kann dem einzelnen Christen als Orientierungshilfe, aber auch dem Seelsorger als praktisches Handbuch für Predigt und Katechese dienen. Nach Themen geordnet, findet man Richtlinien für alles, was das kirchliche Leben heute bewegt.

P. Julius Morel SJ (Herausgeber)

Glaube und Säkularisierung

82 Seiten, Paperback, S 98.—

Die Säkularisierung hat weite Bereiche unseres Lebens und Denkens erfaßt. Der Glaube an Werte außerhalb des wissenschaftlich-technischen Daseins scheint dadurch zerstört zu werden. Blickt man jedoch tiefer, so zeigt sich, daß im Sinne des Christentums der Glaube durch den Säkularisierungsvorgang neue Chancen erhält.

Friedrich Dietz

Thematische Meßfeier

154 Seiten, Format 11 × 19 cm, S 84.—

Zu folgenden Themen werden u. a. Modelle geboten: Volk Gottes auf dem Weg — Gott macht uns froh — Christus — eine Herausforderung — Einer nehme den anderen an — Er redete mit einer Frau — Christus hat uns frei gemacht — Friede wächst aus der Versöhnung — Gott spricht uns frei

Gerhard Lohfink

Gott ohne Masken

156 Seiten, Format 12,5 × 20,5 cm, Broschur mit Umschlag, S 95.—

In der neuen Reihe „Prediger unserer Zeit" bringt dieser Band Predigten und Ansprachen im Rahmen des Kirchenjahres, so zu Weihnachten, Neujahr, Dreikönig, Aschermittwoch, Karfreitag, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten und Christkönig, sowie zur Trauung, Primiz, auf den Tod eines Kindes, Marienpredigt u. a.

Ernst Kirchgässner (Herausgeber)

Suche den Frieden

Ansprachen über den Frieden

100 Seiten, Format 12,5 × 20,5 cm, Broschur mit Umschlag, S 78.—

Der in der Reihe „Prediger unserer Zeit" erscheinende Band bringt Predigten aus Ländern Ost- und Westeuropas u. a. von Jakob Mulders, Père Jean Thomas, Johannes Duft, Abt Kassian Lauterer, Ernst Kirchgässner.

TYROLIA-ECHTER

Neuerscheinungen im Buchhandel

Praxis in Gemeinde und Kirche

Paul Adenauer

Ehe und Familie

Ein pastorales Werkbuch

ca. 332 Seiten, Snolin, ca. DM 34.—.

Dieses Werkbuch möchte dem Praktiker in der Seelsorge dienen. Es vermittelt Erkenntnisse und Erfahrungen auf einem noch jungen Feld der Seelsorge und zeigt, welche Fülle von konstruktiven Möglichkeiten der Pastoral für die Menschen in Ehe und Familie offensteht.
Das Werkbuch enthält Beiträge von Beratern, Medizinern, Psychologen, Juristen und Theologen, vor allem aber auch von Seelsorgern und Laien selbst.

Rudolf Bohren/Norbert Greinacher (Hg.)

Angst in der Kirche verstehen und überwinden

140 Seiten, Snolin, DM 16.50.

In einer Zeit, die wie die unsrige die Identität der Kirche in Frage stellt, die die Christen in ihrem Glauben verunsichert, die das Christentum selbst in eine bedrückende Enge treibt, weil seine Traditionen als völlig überholt hingestellt werden, breitet sich immer deutlicher eine Angst in der Kirche aus. In dieser Situation der sich verhärtenden Fronten will der vorliegende Band dazu beitragen, die Angst zu überwinden und das Gespräch zwischen allen Christen wieder zu ermöglichen.

Ursula Boos-Nünning

Dimensionen der Religiosität

Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen.
Gesellschaft und Theologie/Sozialwissenschaftliche Analysen.

In Gemeinschaft mit dem Chr.-Kaiser-Verlag, München, 197 Seiten, Snolin, DM 25.—.

Die Autorin versucht, auf der Grundlage einer soziologisch brauchbaren Definition Religiosität zu operationalisieren und zu messen. Die in den theoretischen Vorüberlegungen des ersten Teiles dargestellten Methoden wurden in einer Repräsentativbefragung angewandt. Die empirischen Ergebnisse dieser Untersuchung enthält der zweite Teil der Arbeit. Unter der Fage „Zukunft ohne Kirche?" werden schließlich im dritten Teil Folgerungen aus den Ergebnissen gezogen.

Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

Grünewald-Materialbücher

Anselm Hertz (Hg.)

Moral

ca. 252 Seiten, Snolin, ca. DM 24.—.

Um die „Krise der Moral" zu verstehen und zu überwinden, bedarf es einer gründlichen Information und Reflexion über ihre Voraussetzungen und Zusammenhänge.
In dem von Hertz herausgegebenen Materialbuch kommen neben Theologie Soziologie, Recht und Verhaltensforschung zu Wort, Philosophie und Literatur werden befragt, und schließlich theologische Modelle sittlicher Normierung dargestellt.

Franz Joseph Schierse

Jesus von Nazareth

284 Seiten, Snolin, DM 24.—.

Eine „Jesus-Revolution" macht in Zeitungen Schlagzeilen, und immer mehr Menschen fragen: Wer war dieser Jesus von Nazareth? Welche Ziele verfolgte er?
Das Materialbuch informiert über Antworten, die auf diese und andere Fragen gegeben werden, und bietet neben einer Interpretation der Einzelbeiträge Auswertungen, insbesondere für Schule und Erwachsenenbildung, und verschiedene Register.

Anton Grabner-Haider (Hg.)

Gott

356 Seiten, Snolin, DM 24.—.

Der Herausgeber geht mit einem Team von Mitarbeitern der Frage nach, wie heute in einer neuen Weise von Gott gesprochen werden kann bzw. gesprochen wird.
Das Buch enthält u. a. Entwürfe und Modelle für Predigten, für Katechesen in den verschiedenen Altersstufen, schließlich für Meditationen.

Das neue Buch

Hans Joachim Türk (Hg.)

Glaube — Unglaube

340 Seiten, Snolin, DM 24.—.

Die Beiträge dieses Buches versuchen mit Hilfe der Soziologie und Psychologie, der Wissenschaftstheorie und Philosophie, mit Hilfe sprachlicher und theologischer Überlegungen darzustellen, wie es heute um Glaube und Unglaube steht.

Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

Walter Lotz / Theodor Buckstegen

Tag für Tag

Texte der Sammlung
Mit Geleitwort des Bischofs von Münster, Heinrich Tenhumberg
568 Seiten, Format 13 × 21 cm,
Leinen, DM 32.—
ISBN 3 7666 8500 7

Zeitgemäße Meditationen zum persönlichen und gemeinschaftlichen Gebrauch. Für jeden Tag des Jahres eine Seite mit: Psalmversen, kurzem Abschnitt aus der Heiligen Schrift (Einheitsübersetzung), konkretem Gebet.

Fotobibel

784 Seiten mit 185 ganzseitigen Fotos.
Paperback, DM 12.80.
f Pr ISBN 3 7666 8545 7

Einbändige, neu redigierte und revidierte Sonderausgabe des mit kirchlicher Druckgenehmigung erschienenen Werkes „Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit". In Gemeinschaft mit Quell-Verlag. Redaktionsteam und Übersetzer: Helmut Riethmüller, Johannes Kuhn, Horst Bannach, Otto Kehr, Helmut Zechner.

Reihe: Berckers Theologische Grundrisse

Band IV/2: Hermann Lais

Dogmatik Teil 2

404 Seiten, Leinen, DM 26.—
ISBN 3 7666 8539 2

Band 2 behandelt die „Rückkehr von Menschheit und Welt zu Gott". — Der Verfasser ist bemüht, die nötige Offenheit für neuere Akzente mit dem Bestreben zu verbinden, die Kontinuität und Identität der geoffenbarten Wahrheiten zu erkennen und zu bewahren.

Verlag Butzon & Bercker Kevelaer

Neuerscheinungen zur Diskussion brisanter theol. Fragen

Gottfrage und moderner Atheismus

mit Beiträgen von Josef Blank, Walter Kasper, Milan Machovec, Heinz Zahrnt
104 Seiten, kartoniert, DM 9,80

Dieser überaus aktuelle Band enthält folgende Beiträge: Der sich bewährende Gott. Zum Gottesgedanken der Bibel — Wie können wir heute Gott erfahren? — Die Gottfrage und der moderne Atheismus — Theologie angesichts des modernen Atheismus.

Josef Hainz

Ekklesia

Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung
400 Seiten, kartoniert, DM 64.—

Warum gibt es so viele „Kirchen", die alle glauben, sich durch das NT legitimieren zu können? Das NT kennt eine ganze Fülle „ekklesiologischer Konzeptionen", die nicht selten in erheblicher Spannung zueinander stehen. — Dieses Werk ist ein höchst engagierter Beitrag zu heutigen noch ungelösten Problemen.

Bernhard Spörlein

Die Leugnung der Auferstehung

Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15
XII, 224 Seiten, kartoniert, DM 45.—

Ein leidenschaftsloses „Nachdenken" über die Argumentation der korinthischen „Auferstehungsleugner" wie auch der theol. Apologetik des Paulus kann für die Bewältigung der gegenwärtigen Probleme wertvolle Hilfe sein.

Johann Auer / Joseph Ratzinger

Kleine katholische Dogmatik

Band VII — Johann Auer,
Die Sakramente der Kirche
ca. 340 Seiten, kartoniert, ca. DM 15.80

Die allgemeine Sakramentenlehre und die Eucharistie wurden in Band VI behandelt. In diesem neuen Band begegnen uns die übrigen sechs Sakramente. — Diese dogmatischen Darstellungen wollen vor allem das spezifische Erscheinungsbild der einzelnen Sakramente so deutlich wie möglich herausheben, um von diesem Bild des Sakramentes her auch seine spezifischen Wirkungen besser verständlich zu machen.

PUSTET REGENSBURG

Georg Siegmund

Die Natur der menschlichen Sexualität

Das in seinem Inhalt wesentlich vermehrte Buch behandelt den ganzen Problemkreis der heute viel erörterten Fragen des menschlichen Geschlechtslebens, so

Abtreibung
Sexus und Gott
Aufklärung
Homosexualität u. a.

Dr. Siegfried Ernst, Ulm, sagte von dem Buche in erster Auflage: „Das beste Buch über die menschliche Sexualität."

St.-Heinrichs-Blatt, Bamberg, schrieb: „Bei all dem kapitalen Unsinn und den vielen Halbwahrheiten, die heute über Geschlechtlichkeit und Sexualität verbreitet werden — leider in zunehmendem Maße auch in katholischen Kreisen —, freut man sich, einmal eine so vernünftige, besonnene und auch mutige Stimme wie diese zu hören . . ."

Kardinal Seper, der Präfekt der römischen Kongregation für die Glaubenslehre, hat das Buch als „nützlich, offen und mutig" bezeichnet und ihm eine weite Verbreitung gewünscht.

Radio Vatikan hat bereits vier Abschnitte in einer Sendereihe übernommen.

Nach Erscheinen wird das Buch 15,80 DM kosten.

Verlag Johann Wilhelm Naumann, Würzburg

An den Verlag Johann Wilhelm Naumann, 87 Würzburg 2, Abholfach

Ich bestelle

..... Exemplare Siegmund, „Die Natur der menschlichen Sexualität", zum Preis von 15,80 DM.

Name ..... Postleitzahl, Wohnort

Straße, Hausnummer ..... Unterschrift

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
1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
A-4553 Schlierbach, OÖ. Tel. 0 75 82/27 50

glasmalerei

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

RUDOLF RAINBACHER RUDIGIERSTR. 9

TEPPICHE · VORHÄNGE · TAPETEN
Linz, Rudigierstraße 9 Tel. 28 9 27

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.

Auslandsbezug 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.—	Luxemb., Belgien	bfrs 250.—	70.—
Deutschland	DM 19.50	5.—	USA	$ 5.—	1.25

zuzüglich Porto

Eigentümer und Herausgeber: Phil.-Theol. Hochschule der Diözese Linz, Harrachstraße 7.
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Josef Häupl, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.
Drucker und Verleger: OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

kunst und kirche

Ökumenische Zeitschrift für Architektur und Kunst
seit 1971 vereinigt mit den
„Christlichen Kunstblättern"

Herausgegeben vom Arbeitsausschuß des
Evangelischen Kirchbautages und vom
Diözesan-Kunstverein Linz

Heft 3/1972

Architektur und Kreativität

Gilbert Cope	Kirchenbau und Kreativität
Walter M. Förderer	Kunst für kirchliches Bauen
Hans Blankesteijn	Eine Kirche von Aldo van Eyck
Karl Bernhart	Handlungsfreiheit im Raum
Günter Rombold	Ottokar Uhl: Projekt Wien—Rodaun
Glauco Gresleri	Der Schiffbruch einer Flotte?
Günter Rombold	Zum Beispiel: Region Friaul
Oskar Söhngen	Josef Hegenbarth

Information — Publikationen

KUNST UND KIRCHE erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: öS 120.—; DM 18.—; sfr 21.—; US-$ 6.—; Engl. £ 2.—. Einzelheft: öS 35.—; DM 5.—; sfr 6.—; US-$ 1.50; Engl. £ —.50. Bestellung über den Buchhandel oder an den Verlag

OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG LINZ

Landstraße 41, Postfach 50, A-4010 Linz/Donau



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